



Università  
Ca' Foscari  
Venezia



Corso di Dottorato di ricerca  
in Filosofia e scienze della  
formazione  
ciclo 32°

Tesi di Ricerca  
in cotutela con l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

**Sull'anima: la  
prospettiva dello stoico  
Seneca**  
SSD: M-FIL/07

**Coordinatore del Dottorato**  
ch. prof. Luigi Perissinotto

**Supervisore**  
ch. prof. Stefano Maso

**Supervisore cotutela**  
ch. prof. Pierre-Marie Morel

**Dottorando**  
Melania Cassan  
Matricola 826856



## Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

Studente: Melania Cassan

matricola: 826856

Dottorato: Filosofia e Scienze della formazione

Ciclo: 32esimo

Titolo della tesi: "Sull'anima: la prospettiva dello stoico Seneca"

Abstract italiano:

L'obiettivo del presente lavoro è quello di portare alla luce la concezione dell'anima all'interno del pensiero filosofico di Seneca facendo emergere, da un lato, la sua fondamentale ortodossia nei confronti dello Stoicismo, dall'altro, il suo originale contributo. A tal proposito la tesi è divisa in tre parti. La prima parte si occupa di ricostruire le caratteristiche dell'anima umana nei suoi tratti essenziali (natura, struttura, funzioni) facendo emergere un primo "modello" psicologico: l'anima stabile e armoniosa che ha raggiunto la virtù. La seconda parte approfondisce un secondo "modello" psicologico: quello di un'anima instabile, disarmonica e passionale. Infine, la terza parte analizza le opere non *stricto sensu* filosofiche (tragedie e *Naturales Quaestiones*) in quanto rivelano delle significative affinità con il discorso sull'anima condotto nelle prime due parti, permettendoci di specificare ancor meglio la nostra tesi.

Abstract inglese:

The aim of this work is to unveil the conception of the soul within Seneca's philosophical thought by bringing out, on the one hand, his underlying orthodoxy towards Stoicism and, on the other, his original contribution. In this regard, the dissertation is divided into three parts. The first one reconstructs the characteristics of the human soul in its essential traits (nature, structure, functions) and develops a first psychological "model": the stable and harmonious soul that has achieved virtue. The second part deepens a second psychological "model": that of an unstable, disharmonious and passionate soul. Finally, the third part analyses the works not *stricto sensu* philosophical (tragedies and *Natural Questions*), as they reveal significant affinities with the discourse on the soul conducted in the first two parts, allowing us to specify our thesis even better.

Abstract francese:

L'objectif du présent travail est de faire la lumière sur la conception de l'âme présente à l'intérieur de la pensée philosophique de Sénèque, en faisant émerger, d'un côté, son orthodoxie fondamentale à l'égard du stoïcisme, de l'autre, sa contribution originale. Dans ce but, notre thèse est divisée en

trois parties. La première s'occupe de reconnaître les caractéristiques de l'âme humaine dans ses traits essentiels (nature, structure, fonction) en faisant émerger un premier "modèle" psychologique : l'âme stable et harmonieuse qui a rejoint la vertu. La seconde partie approfondit un second "modèle" psychologique : celui d'une âme instable, dysharmonique et passionnelle. Enfin, la troisième partie analyse la question de l'âme dans les œuvres qui ne sont pas *stricto sensu* philosophiques (les tragédies et les *Naturales Quaestiones*) dans la mesure où elles se révèlent avoir des affinités significatives avec le discours développé dans les deux premières parties, nous permettant ainsi de spécifier encore mieux notre thèse.



## *Sull'anima: la prospettiva dello stoico Seneca*

### **Indice.**

<b>Ringraziamenti.</b>	4
<b>Introduzione.</b>	5
<b>PRIMA PARTE: L'anima umana nella prospettiva senecana</b>	17
1. Fondamenti di psicologia senecana	17
1.1. Riflessioni preliminari sul lessico psicologico senecano	17
1.2. Considerazioni sul lessico psicologico ciceroniano: il caso del <i>sus</i>	21
1.3. <i>Animus, anima, spiritus, mens, principale animi</i> in Seneca	24
2. La struttura dell'anima umana: <i>Lettera 92</i> e alcuni luoghi del <i>De ira</i>	38
2.1. Introduzione	38
2.2. Dibattito intorno alla <i>Lettera 92</i>	40
2.3. Seneca "monista"?	44
3. Le dinamiche dell'anima: tra la conoscenza e l'azione	58
3.1. La conoscenza e l'azione stabili	58
3.2. Rappresentazione e assenso	60
3.3. Innatismo senecano? La nozione di bene e la nozione di dio	70
3.4. Impulso e ordine della sequenza	79
4. Il "modello" dell'anima stabile e armonica	84
4.1. <i>Ratio</i> e <i>ratio perfecta</i>	84
4.1.1. <i>Ratio</i> e sensi: l'anima dell'uomo vs l'anima dell'animale	92
4.1.2. La stabilità e l'armonia della <i>ratio perfecta</i>	95
4.2. La nozione di <i>voluntas</i>	102
4.2.1. Il dibattito intorno alla nozione di <i>voluntas</i>	103
4.2.2. La stabilità e l'armonia della <i>recta voluntas</i> in Seneca	108

<b>SECONDA PARTE: Il “modello” dell’anima instabile e disarmonica</b>	115
Introduzione	115
1. Le passioni	123
1.1. Fondamento e manifestazione delle passioni	123
1.2. <i>De ira</i> II, 4: Uno <i>zoom</i> sull’anima	132
1.3. La questione delle <i>propatheiai</i>	142
1.4. L’ira come emblema della disarmonia	154
2. L’instabilità di Serenus	164
2.1. La <i>fluctuatio animi</i> di Serenus	
<b>TERZA PARTE: La presenza dell’anima nelle tragedie e nella <i>Naturales Quaestiones</i></b>	
Introduzione	171
1. L’anima passionale nelle tragedie	173
1.1. Premesse metodologiche	177
1.2. Lo sviluppo della passione nei personaggi tragici: il caso di Medea e Fedra.	184
2. Il linguaggio e le dinamiche dell’anima nelle <i>Naturales Quaestiones</i>	184
2.1. L’interesse per l’etica delle <i>Naturales Quaestiones</i>	184
2.2. <i>Aer, spiritus, anima</i>	187
2.3. L’“anima del terremoto” e il “terremoto dell’anima”	190
<b>Conclusione.</b>	195
<b>Résumé de la thèse.</b>	197
<b>Bibliografia.</b>	210





## **Ringraziamenti.**

Vorrei ringraziare, innanzitutto, i miei direttori di tesi, il Professor Stefano Maso e il Professor Pierre-Marie Morel, per avermi guidato con pazienza e rigore durante questi anni di ricerca. Un grazie va anche al Professor Jean-Baptiste Gourinat e alla Professoressa Maria Michela Sassi per le loro preziose annotazioni e i suggerimenti di cui ho potuto, in qualche caso, già tenere conto.

Ringrazio, inoltre, le Professoresse Christelle Veillard e Chiara Torre che con la loro grande competenza e disponibilità hanno stimolato riflessioni di cui il presente lavoro ha sicuramente beneficiato.

Sono grata a tutti gli amici e colleghi con cui, in un clima benevolo e cordiale, ho condiviso arricchenti “chiacchierate filosofiche”: Flavia Farina, Federica Galantucci, Benedetto Neola, Chiara Rover, la prof.ssa Laura Candiotta, Gabriele Flamigni, Pedro Bortoluzzi, Iker Martínez Fernández, Ulysse Chaintreuil e Camille Foyot.

Infine, desidero esprimere la mia gratitudine ai miei genitori e ad Alessandro per l'amorevole sostegno senza il quale non avrei potuto svolgere con serenità la ricerca.

## Introduzione.

La presente ricerca si pone l'obiettivo di indagare la questione dell'anima umana nella riflessione filosofica<sup>1</sup> di Lucio Anneo Seneca.

Possiamo dire che la nozione di anima rappresenta il *cuore pulsante* del pensiero senecano in quanto essa costituisce il punto di partenza imprescindibile per indagare intorno a numerosi altri aspetti della sua filosofia: l'anima conosce, giudica, ricorda, sceglie, agisce, patisce, sente. Studiare l'anima, le sue caratteristiche proprie, la sua struttura, il suo funzionamento è la condizione necessaria per comprendere al meglio la teoria della conoscenza, dell'azione, della passione dello stesso autore.

Questo studio prende le mosse dalla constatazione che gran parte degli studiosi contemporanei affronta la nozione in questione approfondendo la psicologia senecana nel suo aspetto eminentemente pratico-psicagogico: psicologia *qua* terapia dell'anima.<sup>2</sup>

Non è nostra intenzione quella di negare la cogenza di tale approccio al discorso sull'anima prodotto dal filosofo di Cordova, nondimeno ci sembra di poter notare che le questioni relative all'indagine e all'approfondimento della cura dell'anima presuppongono e necessitano e, allo stesso tempo, sono arricchite da una chiarificazione preliminare circa il soggetto della trasformazione stessa. In questa direzione, il nostro obiettivo è quello di esplicitare tali premesse teoriche.

---

<sup>1</sup> Un capitolo è dedicato a una breve incursione nel mondo della produzione tragica dell'autore. Lo scopo di tale operazione rimane, tuttavia, quello di esplicitare ulteriormente la questione dell'anima servendosi di alcuni luoghi tragici senecani particolarmente significativi, letti alla luce dello sfondo filosofico stoico.

<sup>2</sup> Si pensi, in particolare, al lavoro di tesi di dottorato di Ilsetraut Hadot, conseguita nel 1965 e poi pubblicata nel 1969 sotto il nome di *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (1969). L'opera in questione, recentemente rieditata con significative integrazioni (Hadot, 2014), mira a ricostruire quello che, secondo la studiosa, è uno - se non il maggiore - degli obiettivi della filosofia senecana: la filosofia come "direction spirituelle" (p. 22). Insomma, ciò che, più comunemente, potremmo chiamare un "approccio psicagogico" o approccio "psicoterapeutico" alla filosofia. Quest'ultimo si concentra, a ben vedere, sulle pratiche transformative dell'anima, sull'intervento terapeutico della filosofia al fine di raggiungere la saggezza, ponendo, però, in secondo piano l'aspetto psicologico *stricto sensu*, ovvero le questioni legate all'anima in quanto tale. Sulla stessa linea di Hadot si pone Setaioli (2014a, 239-256) il quale, in pieno accordo con la "felicitous definition" (p. 239) di Guillemin (1952; 1953; 1954) "Sénèque directeur d'âmes", dedica un articolo alla filosofia come pratica trasformativa dell'anima, come una vera e propria *Lebensform*. Non ho potuto tenere conto del recentissimo lavoro di M. Bourbon (2019) in quanto è stato pubblicato nello stesso periodo in cui è stata consegnata la prima versione del presente lavoro.

Le considerazioni di Seneca su codesta questione si inseriscono all'interno di un cammino già tracciato da illustri predecessori greci i quali si sono occupati dell'indagine psicologica, seguendo evidentemente approcci diversi.

In via introduttiva, ci limiteremo a rilevare la presenza di almeno due “approcci metodologici” alla questione psicologica nella produzione filosofica post-socratica, precedente a Seneca. Da una parte, il modello “trattatistico-scientifico”, ad esempio di Aristotele e Crisippo, affronta la questione dell'anima riferendosi a quest'ultima come oggetto di scienza ossia fornendone una definizione precisa, indagando la sua natura, elencandone le caratteristiche essenziali in un trattato dedicato esclusivamente a tale nozione. In fondo, considerarla come *oggetto* di scienza, implica il suo “isolamento” dal contesto in cui normalmente si trova ad operare. Dall'altra parte, l'approccio caratteristico di Platone che dell'anima tratta in modo allusivo, facendo spesso ricorso a miti, servendosi di immagini.

Senza entrare nel merito delle intricate e complesse questioni filosofiche e filologiche legate alle opere degli autori in questione ci accontenteremo, in questa sede, di metterne in luce alcune delle principali caratteristiche rilevate dagli studiosi.

Il cammino dei trattati sull'anima è stato inaugurato da Aristotele e, come specifica C. Shields (2016, xi) nella sua introduzione al *De anima*<sup>3</sup>, lo Stagirita stesso dichiara la difficoltà di produrre un discorso intorno a tale argomento<sup>4</sup>. In generale, la trattazione aristotelica si dedica a indagare il principio della vita che, in quanto tale, non appartiene in maniera esclusiva all'essere umano: l'indagine sull'anima interessa tutti i viventi, piante comprese. Il filosofo si preoccupa, tra le altre cose, di indagare la natura dell'anima, le facoltà che interessano i meccanismi della percezione e della rappresentazione, analizza la natura e i principi dell'azione umana attraverso la ricerca delle cause di queste (Shields 2016, xi).

Sulla stessa linea di analisi scientifico-trattatistica<sup>5</sup> si pone Crisippo con il suo Περὶ ψυχῆς. Una recente ipotesi di ricostruzione è stata proposta da J. B. Gourinat (2005a, 558-559) che ne sottolinea la natura eminentemente fisiologica. Lo studioso ipotizza,

---

<sup>3</sup> Sul *De anima* di Aristotele cfr. anche Hamlyn (2002).

<sup>4</sup> Cfr. Aristot. *De An.* 402a10-11.

<sup>5</sup> Cfr. Aristot., *De An.* 402a7-10 e *SVF* II 885 (= Galen. *De Hipp. et Plat. Plac.* III 1).

infatti, che il trattato - ricostruito attraverso le testimonianze di altri autori, in particolare di Galeno nel *De placitis Hippocratis et Platonis* - fosse diviso in due libri che si occupavano rispettivamente 1) della sostanza dell'anima in quanto "soffio" e la localizzazione dell'elemento egemonico e 2) della fisiologia delle parti dell'anima.

Agli antipodi dell'approccio scientifico e trattatistico di Aristotele e Crisippo si colloca invece Platone, il quale, come è noto, non ha composto alcun trattato<sup>6</sup>. Tuttavia, è altrettanto noto che all'interno del *corpus* platonico l'anima si distingue quale una delle tematiche principali nonché come uno dei maggiori campi di ricerca per Socrate e i suoi interlocutori<sup>7</sup>. Particolarmente significativa è, del resto, la circostanza per cui sia al *Fedone* che al *Fedro* la tradizione antica, attestata da Diogene Laerzio<sup>8</sup> oppure, per l'età tardoantica, da Ermia di Alessandria<sup>9</sup>, abbia associato il sottotitolo Περὶ ψυχῆς. Nel caso specifico della questione dell'anima Platone stesso, per bocca di Socrate, esplicita l'impossibilità di una trattazione capace di cogliere l'essenza dell'anima. Facciamo riferimento al celebre *Fedro* 246a2-4, in cui Socrate dice propria di una trattazione divina e lunga (θεῖα καὶ μακρὰ διήγησις) l'esposizione del οἶόν ἐστι<sup>10</sup> dell'anima. Di contro, il massimo a cui può ambire il discorso umano è, a suo parere, offrire un'immagine di essa (*Phaedr.* 246a2: ἔοικεν; 246a3: ἐοικέτω).

Non a caso nell'opera di Platone il *logos* sull'anima si fa *mythos*:<sup>11</sup> è questo il caso del *Fedro*<sup>12</sup>, del *Fedone*<sup>13</sup>, del *Gorgia*<sup>14</sup>, della *Repubblica*<sup>15</sup>.

Questa circostanza ha dato adito sia nell'antichità sia in tempi moderni ad accesi dibattiti circa la concezione platonica dell'anima, nella speranza di poter ridurre sotto forma di trattato scientifico le indicazioni platoniche in materia, enigmaticamente (ἐν αἰνίγμασι)<sup>16</sup> e misteriosamente (μυστικῶς)<sup>17</sup> disseminate nei dialoghi.

---

<sup>6</sup> A proposito della questione dei dialoghi di Platone cfr. G. A. Press (2000).

<sup>7</sup> Cfr. M. Migliori - L. M. Napolitano Valditara - A. Fermani (2007) sull'anima nel pensiero di Platone.

<sup>8</sup> D. L. 3, 58, 4-5 et al.

<sup>9</sup> Herm., In *Phaedr.* 9, 26-26 Moreschini-Lucarini et al.

<sup>10</sup> Cfr. J. G. de Vries (1969, 125).

<sup>11</sup> Cfr. Ferrari (2006).

<sup>12</sup> *Phaedr.* 246a3ss.

<sup>13</sup> *Phaedr.* 108e4ss.

<sup>14</sup> *Gorg.* 523a1ss

<sup>15</sup> *Rep.* 614a4ss.

<sup>16</sup> Procl., *TP.* 1, 10, 1 et al.

<sup>17</sup> Procl., In *Rep.* 1, 73, 16-18 et al.

Seneca, nonostante sia testimone di entrambi i metodi sembra non aderire a pieno né all'uno né all'altro approccio. In effetti, il filosofo non compone un trattato scientifico sull'anima, ma non si astiene dall'indagarne la natura, le dinamiche: ciò avviene alternando approfondimenti e argomentazioni *stricto sensu* filosofiche all'utilizzo di evocative immagini.

A ben vedere, tale questione sembra chiarirsi se si considera l'esistenza di un ulteriore mediatore tra questi due approcci, di cui Seneca certamente conosceva l'opera, e che pare avere una certa influenza sull'approccio senecano al tema: Cicerone<sup>18</sup>.

All'interno del primo libro delle *Tusculanae disputationes* Cicerone mostra un'ottima conoscenza delle principali teorie sull'anima dei suoi predecessori. Egli, guidato da una domanda di fondo circa l'immortalità dell'anima, si occupa di passare al vaglio una serie di proposte teoriche sulla natura dell'oggetto in questione:

«L'essenza stessa dell'anima (*animus*), la sua sede, la sua origine formano oggetto di grande dissenso. Per alcuni l'anima si identifica con il cuore (...) Empedocle ritiene che l'anima sia sangue da cui è irrorato il cuore; ad altri sembrò che una parte di cervello avesse il dominio sull'anima; altri ancora non identificano l'anima né con il cuore né con una parte di cervello, ma indicarono gli uni il cuore, gli altri il cervello come sede e dimora dell'anima. Per altri l'anima è un soffio, come in generale dissero i nostri connazionali (...) per lo stoico Zenone l'anima è fuoco (...) Aristoseno, musico e filosofo insieme, che definì l'anima come una tensione del corpo stesso analoga a quella nel cantare e nel suonare la lira si chiama con parola greca "armonia": così secondo la natura e la configurazione del corpo nel suo complesso si produrrebbero i vari movimenti, come nel conto i suoni (...) Senocrate sostenne che l'anima non ha né forma né materialità: disse che essa è numero, l'elemento predominante della natura, come già prima aveva pensato Pitagora. Il suo maestro Platone si raffigurò un'anima triplice: ne collocò la parte direttiva, cioè la ragione, nel capo come in una roccaforte, e dispose le altre due, l'ira e il desiderio, che immaginò a quella sottomesse in sedi separate: l'ira nel petto e il desiderio sotto il diaframma (...) Aristotele, superiore a tutti (fatta sempre eccezione per Platone) per le doti d'ingegno e per la

---

<sup>18</sup> Esistono numerosi lavori che hanno l'obiettivo di sottolineare i rapporti filosofici e linguistici tra Seneca e Cicerone. Keeline (2018, 196-222) osserva, riprendendo le posizioni più autorevoli a riguardo (cfr. Keeline 2018, 196, n.1; Grimal 1984; Setaioli 2003), che i riferimenti senecani a Cicerone sono presenti in un numero assai ridotto: Sanchez (1989, 117) ne conta venticinque. Keeline (2018, 198) mostra che Seneca aveva letto e studiato la prosa ciceroniana e che dunque qualsiasi scelta, di citarlo o astenersene, non è affatto casuale bensì deliberata e consapevole.

diligenza dell'indagine, dopo aver analizzato i ben noti quattro elementi primi da cui tutto trae origine ritiene che esista una quinta essenza di cui è costituita la mente (...)» (*Tusc. Disp.* I, 18-22)<sup>19</sup>

Dopo aver constatato l'ingente quantità di proposte esplicative circa la natura dell'anima e, forse, proprio in virtù di tale abbondanza, l'Arpinate conclude in *Tusc. Disp.* I, 23: «Dio solo sa quale tra queste opinioni sia la vera; stabilire quale sia la più verosimile, è un grave problema». Tale “perplexità” sulla possibilità di cogliere la natura dell'anima, oltre ad essere una genuina constatazione, è probabilmente anche il risultato di una certa attenzione alla filosofia nel suo risvolto immediatamente pratico-politico - tipico della romanità e forte in Cicerone - che lo allontanava dal prendere una determinata posizione teorica; questo atteggiamento non risultava problematico nella misura in cui il pensatore non aderiva a una scuola filosofica precisa, con un forte impianto dottrinale alle spalle, diversamente da Seneca.

In questa direzione, A. Setaioli ben sottolinea la distanza tra i due pensatori:

«Le differenze saltano immediatamente agli occhi. Mentre quest'ultimo [Cicerone] si propone di far conoscere al popolo romano diversi aspetti e posizioni del pensiero filosofico greco, senza aderire ad una scuola filosofica precisa, o al massimo facendo equilibratamente propria la posizione del probabilismo accademico, Seneca è dichiaratamente uno stoico, anche se capace di apprezzare di apprezzare i contributi degli altri pensatori (...)» (Setaioli 2003, 65)

Nonostante tali differenze, vedremo che l'approccio ciceroniano alla tematica dell'anima avrà una certa influenza su quello di Seneca il quale, tuttavia, non si limiterà, come Cicerone, alla presa d'atto dell'impossibilità di produrre un discorso sull'anima, proprio in virtù della sua salda adesione allo Stoicismo. Vediamo i dettagli. In primo luogo, ci sembra di poter constatare, dall'analisi di alcuni passi delle *Epistulae ad Lucilium* e delle *Naturales Quaestiones*, che Seneca fosse a conoscenza

---

<sup>19</sup> Le traduzioni delle *Tusculanae disputationes* e di *De finibus bonorum et malorum* sono di Nino Marinone (2016).

dei principali aspetti che hanno costituito e costituiscono il centro delle indagini sull'anima. Prendiamo le mosse da *Ep.* 88, 34-35:

«Innumerevoli questioni si pongono poi solo intorno all'anima: la sua origine, la sua natura, quando cominci ad esistere, quanto viva, se passi da un luogo all'altro e cambi sede, gettata nelle spoglie ora di uno, ora di un altro animale, oppure sia schiava solo una volta e, liberata, vaghi nell'universo; se sia o no corporea; che cosa farà quando finirà di agire per mezzo nostro, come farà uso della sua libertà una volta fuggita da questa gabbia; se dimentichi la vita precedente e cominci a conoscere se stessa dal momento in cui, distaccatasi dal corpo, sale in cielo. Qualsiasi parte delle questioni umane e divine prenderai in considerazione, sarai spossato dall'ingente quantità di quesiti e di nozioni. Eliminiamo dalla nostra anima le nozioni superflue perché questi problemi così numerosi e importanti possano trovare campo libero.»<sup>20</sup> (*Ep.* 88, 34-35)

E ancora, a proposito della *sapientia*: «Ha cominciato a indagare sull'anima, sulla sua origine, la sua sede, la sua durata, e sulle parti in cui è divisa»<sup>21</sup>.

Da questi testi emerge innanzitutto l'impiego non casuale, in quanto iterato, di un lessico che sembra ricalcare quello utilizzato nei testi greci<sup>22</sup>.

In secondo luogo, e soprattutto, questi passi testimoniano un forte interesse da parte di Seneca rispetto alle tematiche succitate. Esse, infatti, sono incluse dall'autore stesso nel novero delle questioni *multa et magna* alla cui indagine è necessario dedicarsi: si tratta, in altri termini, degli oggetti di conoscenza propri della *sapientia*. Nell'*Epistola* 88 la presentazione delle tematiche psicologiche è inserita nell'ambito della discussione *de divinis humanisque*. La dignità dell'indagine psicologica è posta sullo

---

<sup>20</sup> *Innumerabiles quaestiones sunt de animo tantum: unde sit, qualis sit, quando esse incipiat, quamdiu sit, aliunde alio transeat et domicilia mutet in alias animalium formas aliasque coniectus, an non amplius quam semel serviat et emissus vagetur in toto; utrum corpus sit an non sit; quid sit facturus cum per nos aliquid facere desierit, quomodo libertate sua usus cum ex hac effugerit cavea; an obliviscatur priorum et illinc nosse se incipiat unde corpori abductus in sublime secessit. Quaecumque partem rerum humanarum divinarumque conprenderis, ingenti copia quaerendorum ac discendorum fatigaberis. Haec tam multa, tam magna ut habere possint liberum hospitium, supervacua ex animo tollenda sunt.* Le traduzioni delle *Lettere a Lucilio* sono di C. Barone (2009) in qualche caso leggermente modificate.

<sup>21</sup> *Tum de animo coepit inquirere, unde esset, ubi, quamdiu, in quot membra divisus* (*Ep.* 90, 29).

<sup>22</sup> A titolo di esempio: cfr. Plat., *Phaedr.* 248e5-6 (ᾄθεν); Aristot., *De An.* 402a6 (φύσις); 7-8 (φύσις τε καὶ οὐσία); 8 (ὄσα συμβέβηκε); 13 (ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἐστὶ); 402a23-26 (τις τῶν γένων; τί ἐστὶ; τότε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, ἢ καὶ τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν, ἔτι δὲ πότερον τῶν ἐν δυνάμει ὄντων ἢ μᾶλλον ἐντελέχειά τις); 402b1-3 (εἰ μεριστὴ ἢ ἀμερής; πότερον ὁμοειδῆς ἅπασα ψυχὴ ἢ οὐ; εἰ δὲ μὴ ὁμοειδῆς, πότερον εἶδει διαφέρουσα ἢ γένει).

stesso livello, ad esempio, dell'indagine *de tempore* – passato e futuro, effimero ed eterno (par. 33). Per fare spazio a siffatte questioni, Seneca prescrive di liberare la nostra anima da quesiti e nozioni (*quaerenda ac discenda*) definite, rispetto all'indagine psicologica, *supervacua*.

Quella di Seneca non rimane una sterile dichiarazione di intenti. Egli infatti non si sottrae a siffatte indagini, al punto che ad alcuni degli interrogativi sull'anima riesce a dare risposta, come, a titolo di esempio, alla questione della sua natura corporea. Tuttavia, ed è questo il nodo cruciale, Seneca è costretto a riconoscere la *difficoltà* di rispondere, in maniera scientifico-trattatistica<sup>23</sup>, all'interrogativo *quid sit* dell'anima. Egli infatti si dimostra pienamente consapevole della distinzione tra esistenza (*esse*) ed essenza (*quid sit*) dell'"oggetto" anima: il riconoscimento della prima e la difficoltà di definizione della seconda sono, a nostro avviso, le ragioni profonde alla base della significativa assenza di un trattato senecano sull'anima. Il testo di riferimento è, in questo caso, *N.Q.* VII, 25, 1-3:

«Se ora mi si domanda perché non si è osservato il corso delle comete, come si è fatto per i cinque pianeti, ecco ciò che risponderò. Ci sono ben molte cose di cui riconosciamo l'esistenza (*esse*) ma ignoriamo ciò che esse sono (*qualia sunt*). Tutti ammetteranno che abbiamo un'anima, i cui ordini ora ci fanno agire, ora ci trattengono. Che cosa sia quest'anima (*quid sit*), direttrice e padrona di noi, nessuno te lo dirà, così come nessuno ti spiegherà dove risieda. Uno dirà che è un soffio; un altro, una sorta di armonia; un altro, una forza divina, una parte di dio; un altro l'elemento più sottile del principio vitale; un altro, una potenza immateriale. Non mancherà chi la identifica con il sangue, chi con il calore. A tal punto l'anima non può essere certa di ciò che non è, che ancora è lì (*adhuc*) a indagare su se stessa. Perché dunque meravigliarsi che le comete, spettacolo così raro dell'universo, non siano ancora sottomesse a leggi fisse, e che non sappiamo dove inizi e dove termini una corsa il cui ritorno si verifica con immensi intervalli?»<sup>24</sup> (*N.Q.* VII, 25, 1-3)

---

<sup>23</sup> Con ciò non intendiamo dire che il discorso sull'anima prodotto da Seneca non abbia una validità filosofica. La mancanza di "scientificità" a cui facciamo riferimento corrisponde alla constatazione del filosofo dell'impossibilità di "isolare" l'"oggetto" anima, indagandone il *quid sit*, a prescindere del suo operativo contesto di riferimento.

<sup>24</sup> *Si quis hoc loco me interrogauerit: Quare ergo non, quemadmodum quinque stellarum, ita harum obseruatus est cursus? huic ego respondebo: multa sunt quae esse concedimus; qualia sunt? ignoramus. Habere nos animum, cuius imperio et impellimur et reuocamur, omnes fatebuntur; quid tamen sit animus ille rector dominusque nostri, non magis quisquam tibi expediet quam ubi sit. Alius illum dicet spiritum esse, alius concentum quendam, alius uim diuinam et dei partem, alius tenuissimum animae, alius incorporalem potentiam; non deerit qui sanguinem dicat, qui calorem. Adeo animo non*



La differenza tra esistenza ed essenza è suffragata, in questo testo, tramite il ricorso alla analogia con le comete di cui pure si riconosce l'esistenza benché non tutte le loro caratteristiche siano note, come, ad esempio, il loro corso.

È interessante rilevare un aspetto. Seneca, nel caso delle comete, sembra ammettere la possibilità di un avanzamento della conoscenza scientifica, i.e. l'individuazione di quelle leggi fisse (*leges certas*) che per ora (*nondum*) sfuggono alla nostra spiegazione. La fiducia nei confronti del progresso scientifico è nuovamente confermata nel seguito del passo succitato, allorché l'autore dichiara che recentemente (*nuper*) la scienza (*ratio*) è pervenuta a nuove certezze in materia astronomica; una fiducia che sfocia in un vero e proprio ottimismo quando l'autore preconizza nuove future scoperte scientifiche. Ora, anche nel caso dell'anima, Seneca fa ricorso ad una marca temporale (*adhuc*), ma il tono non ha nulla dell'apertura ottimistica che dimostra per la scienza. In questo caso, infatti, essa è utilizzata dall'autore per sottolineare una certa insoddisfazione rispetto al passato e al presente, circa le indagini condotte sull'essenza dell'anima senza fare cenno, in questo caso, a possibilità di progresso future.

In questo contesto, il termine *animus* va inteso nel senso più generico di "anima" e non nel senso più specifico di *principale animi* (*hegemonikon*) che pure è contemplato dal lessico senecano. Ciò è confermato dalla vicina occorrenza dell'altrettanto generico termine *omnes* il quale non indica una particolare scuola filosofica bensì allude a un comune sentire di uomini: la genericità del termine *animus* infatti, permette all'autore di riportare una lista delle possibili dottrine sull'anima.

Oltre alle problematiche legate all'essenza e all'esistenza dell'anima, Seneca introduce altrove un'ulteriore precisazione, ancora a mezzo di un'analogia: quella tra la modalità di conoscenza che hanno i bambini e gli animali della *constitutio* e quella che noi, esseri umani adulti, tra cui si include Seneca stesso, abbiamo dell'anima. Rispondendo alle obiezioni di chi lo accusa di una eccessiva complessità nella formulazione del concetto di *constitutio*, Seneca ribatte:

---

*potest liquere de ceteris rebus ut adhuc ipse se quaerat. Quid ergo miramur cometas, tam rarum mundi spectaculum, nondum teneri legibus certis nec initia illorum finesque notecere, quorum ex ingentibus interuallis recursus est?* Le traduzioni delle *Questioni Naturali* sono di Rossana Mugellesi (2004) in qualche caso leggermente modificate.

«L'obiezione sarebbe giusta se io dicessi che gli animali comprendono la definizione di costituzione, non la costituzione in se stessa. La natura è più facile capirla che spiegarla. Pertanto il neonato non conosce l'essenza della sua costituzione, ma conosce la sua costituzione, e non sa che cosa sia un animale, ma sente di essere un animale. Inoltre, la sua stessa costituzione può comprenderla solo in maniera grossolana, per sommi capi e confusamente. Anche noi sappiamo di avere un'anima, ma non ne conosciamo l'essenza, la sede, la natura e l'origine. Come noi intuiamo / abbiamo percezione<sup>25</sup> della nostra anima, sebbene ne ignoriamo la natura e la sede, così tutti gli animali hanno intuizione / percezione della loro costituzione. Devono sentire quell'elemento attraverso il quale percepiscono anche le altre cose; devono sentire ciò a cui obbediscono e che li governa. Ciascuno di noi comprende che esiste un qualcosa che determina i suoi impulsi: ma ignora che cosa sia. Sa di avere un istinto ma non sa quale sia e da dove nasca. Così anche i neonati e gli animali non hanno una percezione sufficientemente limpida e chiara della loro essenza.»<sup>26</sup> (*Ep.* 121, 11-13)

I bambini e gli animali, i quali sono evidentemente caratterizzati dall'assenza (temporanea o essenziale) di un principio razionale, si rapportano nei confronti della propria *constitutio* nello stesso modo in cui gli adulti si rapportano alla propria anima: in entrambi i casi non si tratta di una conoscenza dialettica (*finitionem intellegere/noscere*), derivata quindi da una concettualità, bensì di un "canale conoscitivo" dell'ordine dell'intuizione (*sensus/sentire*). Insomma, noi siamo, per così dire, dei bambini per la nostra anima.

---

<sup>25</sup> Scegliamo di tradurre *sensus*, in questo passaggio, con un vocabolario dell'ordine dell'intuizione e della percezione piuttosto che dell'ordine della coscienza (Barone 2009) in quanto, a nostro parere, rende conto in maniera più precisa della differenziazione che Seneca stesso compie tra la modalità di conoscenza che appartiene all'ordine della "conoscenza per definizione" e quella che invece denota una conoscenza dell'ordine del sentire.

<sup>26</sup>*Verum erat quod opponis si ego ab animalibus constitutionis finitionem intellegi dicerem, non ipsam constitutionem. Facilius natura intellegitur quam enarratur. Itaque infans ille quid sit constitutio non novit, constitutionem suam novit; et quid sit animal nescit, animal esse se sentit. Praeterea ipsam constitutionem suam crasse intellegit et summatim et obscure. Nos quoque animum habere nos scimus: quid sit animus, ubi sit, qualis sit aut unde nescimus. Qualis ad nos [pervenerit] animi nostri sensus, quamvis naturam eius ignoremus ac sedem, talis ad omnia animalia constitutionis suae sensus est. Necessae enim id sentiant per quod alia quoque sentiunt; necesse est eius sensum habeant cui parent, a quo reguntur. Nemo non ex nobis intellegit esse aliquid quod impetus suos moveat: quid sit illud ignorat. Et conatum sibi esse scit: quis sit aut unde sit nescit. Sic infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus.*

Da notare, inoltre, a ulteriore conferma del carattere vago e mai fino in fondo definito del grado di conoscenza dell'anima che a noi è dato raggiungere, la qualificazione di questa apprensione per mezzo di tre avverbi: *crasse, summatim*<sup>27</sup>, *obscure*.

Alla luce di quest'analisi ci sembra evidente che siamo messi di fronte non soltanto a una difficoltà da parte del singolo individuo a conoscere la propria anima, come segnalato in particolare nella succitata *Lettera* 121, bensì a una difficoltà coesenziale all'uomo, in ragione del fatto che in Seneca è questione del *quid sit* dell'anima, vale a dire, della comprensione di una definizione in quanto tale universale.

Sembra emergere, dal dettato senecano, da una parte il profondo interesse del filosofo nei confronti delle questioni psicologiche, dall'altra la consapevolezza di una difficoltà, che rasenta l'impossibilità di trattare l'anima alla stregua dei suoi predecessori; quest'ultimo aspetto, poi, pare in linea con le considerazioni ciceroniane. In questa direzione, allora, è possibile ipotizzare che l'assenza di un vero e proprio trattato *de anima* di Seneca sia frutto non di un mero disinteresse, come spesso è stato ipotizzato<sup>28</sup>, bensì di una scelta consapevole.

Nonostante ciò, Seneca non rinuncia alla questione dell'anima. "Superando", in un certo senso, le perplessità ciceroniane, che portavano l'Arpinate ad astenersi dal

---

<sup>27</sup> È interessante notare che lo stesso avverbio *summatim* è impiegato da Lucrezio nel *De rerum natura* per sottolineare lo sforzo di approssimazione che il poeta deve compiere, a causa della dichiarata povertà della lingua latina, al fine di rendere conto del discorso sull'anima. L'approssimazione della conoscenza dell'anima segnalata da Seneca (per analogia con il discorso sulla costituzione del neonato e dell'animale) e l'approssimazione del discorso sull'anima di Lucrezio presentano quindi la comune caratteristica di essere entrambe collegate all'anima e di esserne legate in maniera grossolana, tuttavia presentano alcune sostanziali differenze. A essere "per sommi capi", nel passo di Seneca, è la conoscenza che abbiamo dell'anima (e quindi, ipotesi nostra, anche il discorso che se ne può fare), mentre Lucrezio imputa alla povertà della lingua latina l'approssimazione a cui è costretto. Da una parte allora, ciò che è al centro della discussione è l'oggetto stesso della conoscenza e i nostri mezzi per raggiungerla, dall'altra, invece, è la lingua che non si rivela all'altezza della situazione. *DRN* 3, v. 258-261: *Nunc ea quo pacto inter sese mixta quibusque / compta modis vigeant rationem reddere aventem / abstrahit invitum patrii sermonis egestas; / sed tamen, ut potero summatim attingere, tangam /*.

<sup>28</sup> Recentemente C. Gill (2009, 65-83), all'interno di una raccolta intitolata *Seneca and the self* - sulla scia di un precedente lavoro (Gill 2006) sulla nozione di *self* (nozione che, per lo studioso, è molto vicina a quella di anima) nello Stoicismo e nell'Epicureismo - dedica alla psicologia senecana un approfondimento. Lo studioso arriva a concludere che, nonostante sia possibile affermare, in maniera generale, che Seneca è fondamentalmente coerente con la dottrina dei maestri circa la concezione dell'anima, un'analisi specifica del dettato senecano è impossibile in quanto: «Seneca's account (...) is broad and generalized and does not explore the variant forms or underlying nature of the inconsistency of the non-wise» (Gill 2009, 72). In linea con tale affermazione, lo studioso finisce per approfondire esclusivamente la psicologia dei personaggi tragici nella produzione poetica del filosofo di Cordova. Cfr. Scott Smith (2014, 343-361) a proposito dello spesso ipotizzato disinteresse di Seneca nei confronti della questione dell'anima.

prendere una posizione ferma e definitiva, Seneca, in virtù della sua salda adesione allo Stoicismo, dedica all'anima un discorso che prende forma in costante riferimento al contesto (soprattutto etico) operativo in cui essa è inserita. Con ciò intendiamo dire che l'anima, nella sua definizione, struttura, nelle dinamiche che la caratterizzano, si presenta, agli occhi del lettore, come un'anima "in situazione". Un'anima che si manifesta nel suo carattere *funzionale* e *dinamico*, un'anima *in relazione* diretta con gli aspetti dell'attività umana di cui è fondamento. In questa direzione, si noterà che il filosofo si serve spesso di aneddoti, autobiografici e non, come "pretesto" per condurre riflessioni psicologiche; ci sembra che questa scelta sia in linea con il discorso più generale di un'anima "in situazione". Inoltre, al fine di rendere la narrazione ancora più perspicua, non è raro l'uso di immagini che fanno emergere, avvicinandosi al lettore, le caratteristiche e le dinamiche proprie dell'anima.

L'obiettivo del presente lavoro è precisamente quello di portare alla luce la frammentaria<sup>29</sup> concezione senecana dell'anima nei suoi tratti principali, così come emerge dal dettato stesso del filosofo. Faremo emergere, da un lato, la sua fondamentale ortodossia nei confronti dello Stoicismo – contro il più volte sospettato eclettismo<sup>30</sup> - dall'altra, il suo originale contributo.

A tal fine, il lavoro di tesi è strutturato in tre parti.

La prima parte si occupa di ricostruire, nei suoi aspetti principali, la concezione dell'anima umana, così come emerge dal dettato senecano, attraverso l'analisi di numerosi passi tratti principalmente dalle *Epistulae morales ad Lucilium*<sup>31</sup>.

In primo luogo, saranno prese in considerazione le questioni riguardanti la traduzione e l'utilizzo che Seneca fa del "linguaggio dell'anima" dal greco dei suoi maestri.

---

<sup>29</sup> La concezione dell'anima di Seneca risulta frammentaria nella misura in cui i passi significativi per ricostruire la sua posizione a riguardo sono sparsi lungo tutta la produzione filosofica: in ciò sta la difficoltà del presente proposito.

<sup>30</sup> La questione dell'eclettismo in Seneca è legata al fatto che il filosofo dimostra una certa "apertura" nei confronti di altre scuole di pensiero, specialmente il Platonismo e l'Epicureismo. Apertura, però, che non deve far sospettare un abbandono della propria adesione allo Stoicismo; risulta sufficientemente chiaro agli occhi del lettore che egli adatta gli elementi non immediatamente ortodossi al quadro stoico. Siamo d'accordo con Inwood (2005, 23-24) e Donini (1982) quando affermano che tale capacità di adattamento non è altro che il segno di una grande abilità filosofica e retorica, non di un abbandono della scuola di cui egli stesso si dichiara membro.

<sup>31</sup> La prima parte del presente studio si concentrerà prevalentemente sull'analisi di alcuni luoghi testuali tratti dalle *Lettere* senza, per ciò, rinunciare, ove fosse necessario o utile, a qualche incursione in altre opere dello stesso autore.

Questa operazione verrà condotta anche grazie al confronto con Lucrezio e Cicerone i quali, prima di Seneca, si sono ritrovati a dover fare i conti con la trasposizione in lingua latina del lessico filosofico greco. In secondo luogo, affronteremo l'intricata questione della struttura dell'anima umana così come presentata nella *Lettera 92* al fine di mostrare che il nostro filosofo non rinnega, in tale luogo testuale, la sua adesione al Portico. Successivamente, saranno analizzate le funzioni psicologiche principali, quelle della conoscenza e dell'azione (le cosiddette "facoltà" dell'anima: rappresentazione, assenso e impulso), passando attraverso la problematica delle prenozioni di bene e di dio, centrali al fine di comprendere il funzionamento dell'anima. Inoltre, grazie allo scandaglio svolto nei primi capitoli, sarà possibile approfondire, finalmente, le nozioni di *ratio* e *voluntas* che si impongono nella narrazione senecana come elementi psicologici propri dell'anima umana. Emerge, a questo punto, un primo "modello" psicologico, quello dell'anima che ha raggiunto la condizione virtuosa: esso è caratterizzato da *ratio perfecta* e da *recta voluntas*. Un'anima stabile e armonica, in accordo con se stessa e con la natura della quale si riconosce parte.

La seconda parte si occupa di approfondire il secondo "modello" psicologico che emerge dal dettato senecano: quello dell'anima non in possesso della virtù. Essa risulta ancora disarmonica e instabile, anche se in gradi diversi. Seneca si mostra particolarmente attento all'indagine delle diverse dinamiche psicologiche tipiche di tale "modello". In questa direzione, tratteremo: 1) le passioni (nel *De ira* e, in parte, nelle *Epistulae*); 2) l'insicurezza e il fluttuare di Serenus (nel *De tranquillitate animi*). Infine, la terza parte è dedicata all'approfondimento della nozione di anima all'interno delle opere senecane prese meno in considerazione dalla critica per l'indagine psicologica: le tragedie (in particolare *Medea* e *Phaedra*) e le *Naturales Quaestiones*. Queste riveleranno delle interessanti affinità con il discorso sull'anima condotto nelle prime due parti permettendoci di specificare ancor meglio la nostra tesi.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Si segnala che le edizioni critiche di riferimento dei testi greci e latini sono riportate nella bibliografia finale.

## **PRIMA PARTE: L'anima umana nella prospettiva senecana.**

### **1) CAPITOLO UNO: Fondamenti di psicologia senecana.**

#### **1.1. Riflessioni preliminari sul lessico psicologico senecano.**

Una riflessione approfondita sulla questione dell'anima nella filosofia di Lucio Anneo Seneca non può esimersi da una premessa di carattere linguistico. Infatti, a nostro parere, è necessario, prima di addentrarsi nei meandri della filosofia *stricto sensu*, formulare qualche riflessione circa il lessico impiegato dal nostro filosofo, poiché tale aspetto si rivela essere di centrale importanza per la comprensione del contenuto che i vocaboli stessi veicolano. In generale, le difficoltà che derivano dall'analisi e dall'approfondimento del lessico psicologico (ma forse questo vale per il lessico filosofico senecano *tout court*) rispondono a due ordini di ragioni.

1) Una difficoltà, di carattere più generale, è data dal fatto che il nostro filosofo è costretto a formulare con vocaboli latini una serie di concetti originariamente pensati, dai maestri Stoici, in lingua greca: a tal fine egli si sforza di impiegare un lessico il più possibile aderente alle idee a esso soggiacenti, pur rendendosi perfettamente conto della povertà della lingua latina nei confronti di quella greca. A questo proposito, Grimal (1990, 141) sottolinea che, all'epoca in cui Seneca scrive le sue opere filosofiche, la lingua latina è già in possesso di un vocabolario che esprime i concetti afferenti all'universo concettuale dell'anima o, più specificamente, dell'interiorità. In questa direzione, va notato che l'operazione linguistica di traduzione del lessico filosofico in latino era già stata precedentemente cominciata da altri pensatori romani, primi tra tutti Cicerone e Lucrezio, come vedremo in seguito. Nonostante ciò, risulta evidente il continuo tentativo di Seneca di affinare la precisione del vocabolario filosofico a sua disposizione rifiutandosi di "appiattare" le sue scelte linguistiche sull'eredità ricevuta e dimostrandosi sempre critico e consapevole nell'utilizzo di una certa terminologia. In questa direzione, Aldo Setaioli (2003, 68) conferma, da una parte, la conoscenza e utilizzo da parte di Seneca del contributo ciceroniano al

linguaggio filosofico ma, dall'altra, sottolinea la fondamentale volontà di definire autonomamente il *proprio* linguaggio filosofico, tipica del filosofo di Cordova.

Un chiaro esempio di tale atteggiamento si trova all'inizio della *Epistola* 58 all'interno della quale Seneca dichiara che, nel cercare di parlare di Platone in lingua latina: *quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit, numquam magis quam hodierno die intellexi*. Nella stessa lettera poi (*Ep.* 58, 6-7), la presa di coscienza della difficoltà del rendere giustizia in latino a termini greci raggiunge il massimo grado quando si tratta di dover tradurre un vocabolario filosofico "tecnico", come, in questo caso, quello di Platone. Seneca, infatti, si rende conto che, per esempio, per tradurre τὸ ὄν, una forma verbale sostantivata grazie all'uso dell'articolo neutro, è costretto, approssimando, a utilizzare l'espressione *quod est*; oppure, sulla stessa linea, seguendo l'*auctoritas* linguistica di Cicerone, trova in *essentia* la traduzione meno inadatta di οὐσία<sup>33</sup>, pur tuttavia scusandosi con il suo interlocutore per l'imbarazzo provato rispetto a una simile approssimazione lessicale alla quale si è visto costretto a ricorrere. Molto interessante, a questo proposito, risulta l'osservazione di Grimal (1990, 141) il quale cerca la ragione dell'impegno del nostro filosofo nell'utilizzo di un vocabolario autenticamente latino, evitando, nella misura del possibile, i calchi dei lemmi greci o i neologismi. Lo studioso sostiene, con ragione, che se Seneca non avesse utilizzato i vocaboli che tutti avevano a disposizione<sup>34</sup>, alla cui comprensione tutti potevano accedere – ad esempio creando un neologismo - la sua proposta teorica non sarebbe stata, di certo, così efficace. Se l'obiettivo, come crediamo, era quello di persuadere l'interlocutore della propria proposta filosofica, i sintagmi creati *ad hoc* non avrebbero

---

<sup>33</sup> In generale, della questione della ricezione del vocabolario filosofico greco nel latino di Seneca si è occupato Pittet (1937). Lo studioso pone l'accento sulla differenza sostanziale tra la forte vocazione alla speculazione del popolo greco, e di conseguenza la particolare facilità con la quale la lingua greca si fa latrice di concetti, per così dire, più astratti, in contrasto con il carattere decisamente pragmatico dei Romani. Ciò fa sì che la lingua latina sia piuttosto adatta a veicolare concetti di tipo giuridico, politico, commerciale. Di questa difficoltà d'altronde si erano già accorti anche Lucrezio e Cicerone. Il primo, si trova costretto a dover tradurre in latino i concetti epicurei dichiarandosi consapevole della difficoltà di questa impresa: *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta / difficile inlustrare Latinis versibus esse, / multa novis verbis praesertim cum sit agendum / propter egestatem linguae et rerum novitatem* (*D.R.N.* 136-139). Il secondo invece sottolinea la non simmetria tra le due lingue quando esplicita, a proposito dei termini *labor* e *dolor*: *Haec duo Graeci illi, quorum copiosior est lingua quam nostra, uno nomine appellant.* (*Tusc. Disp.* II, 35).

<sup>34</sup> È interessante che la stessa osservazione valga anche per Lucrezio, come osserva Mehl (1999, 272): «[...] rather than transliterating or inventing new words he almost always chose existing Latin words to represent the technical Greek vocabulary, oftentimes with synonyms for each word or group of words».

probabilmente avuto la stessa presa sui discenti in quanto si sarebbero ridotti a «pur symbole» (Grimal 1990, 141) e non a fecondo mezzo di espressione.

2) Colui che intraprende uno scandaglio sistematico del lessico psicologico dell'opera senecana, o di buona parte di essa, si rende immediatamente conto di due aspetti, apparentemente contraddittori, che esso presenta. Da una parte, notiamo l'utilizzo da parte del filosofo, nelle sue argomentazioni, di sintagmi che corrispondono, salvo qualche eccezione, alla struttura messa a punto dallo Stoicismo delle prime generazioni, rispettando così, in linea di massima, l'ortodossia lessicale generale sulla questione dell'anima. Dall'altra parte, però, ci accorgiamo che Seneca non è sempre coerente e costante nell'utilizzo dei termini che appartengono alla costellazione concettuale psicologica, creando così, a tratti, delle oscillazioni semantiche e ambiguità linguistiche risolvibili solo a partire dal contesto all'interno del quale sono citati.

Uno degli esempi più chiari di tali dinamiche si trova, a nostro parere, all'interno dell'*Epistola 57*<sup>35</sup>. Le riflessioni sull'anima messe a punto in questa lettera riguardano la critica che Seneca muove ai rappresentanti dello Stoicismo che, a suo parere, sostengono che l'anima/principio vitale (*anima*) di un uomo che viene schiacciato da un grande peso si dissolve poiché non trova la via di uscita, in quanto il corpo dell'uomo è compresso. Seneca prende le distanze da codesta teoria sostenendo, al contrario, che l'anima (*animus*) *beneficio subtilitatis suae* riesce comunque ad uscire:

*Nunc me putas de Stoicis dicere, qui existimant animam hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi, quia non fuerit illi exitus liber? Ego vero non facio: qui hoc dicunt videntur mihi errare. Quemadmodum flamma non potest opprimi (nam circa id diffugit quo urgetur), quemadmodum aer verbere atque ictu non laeditur, ne scinditur quidem, sed circa id cui cessit refunditur, sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest nec intra corpus effligi, sed beneficio subtilitatis suae per ipsa quibus premitur erumpit. Quomodo fulmini, etiam cum latissime percussit ac fulsit, per exiguum foramen est reditus,*

---

<sup>35</sup> La lettera in questione servirà, in questo contesto, solo nella misura in cui essa testimonia quanto detto sopra: il suo contenuto verrà analizzato nel seguito del capitolo.



*sic animo, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est. (Ep. 57, 7-8)*<sup>36</sup>

Lasciamo da parte, per il momento, le riflessioni contenutistiche sul passo in questione. Basti qui sottolineare che ciò a cui Seneca si sta chiaramente riferendo, in questo passo, è l'anima intesa nel senso di principio vitale: quel principio che determina se un corpo è un corpo vivente o un cadavere. Ora Seneca, a distanza di poche righe, utilizza due termini diversi al fine di indicare lo stesso concetto: *animus* e *anima*. Tuttavia Seneca stesso, all'interno dell'*Epistola* 58<sup>37</sup>, mette a punto la differenza tra questi due concetti sostenendo che gli esseri animati (piante e animali)<sup>38</sup> si dividono in due categorie: coloro che hanno *solo* l'*anima*, ovvero solo un principio vitale che permette loro di stare in vita, tramite la nutrizione e la crescita (piante), e coloro che hanno l'*animus*, ovvero un principio che non solo assicura la vita ma permette anche il movimento, la sensazione (animali) e, nel caso degli uomini, tutte quelle attività psichiche più raffinate, come il pensiero e le affezioni, in quanto, diversamente dagli animali, essi hanno in più anche la ragione.

Perché dunque Seneca non rispetta la suddivisione terminologica che egli stesso mette a punto? A nostro parere, per una duplice ragione. Da una parte, è importante sottolineare il contesto all'interno del quale le riflessioni vengono sviluppate: le riflessioni sull'anima situate all'interno della *Lettera* 57 nascono dall'intenzione di tranquillizzare l'interlocutore circa le dinamiche dell'anima di fronte all'eventualità che il corpo sia schiacciato da un enorme peso, dato che poco prima Seneca aveva condiviso con Lucilio la sua avventura nella galleria di Posillipo e la sensazione di

---

<sup>36</sup> «Pensi ora che io segua la dottrina degli Stoici, ossia che l'anima di un uomo schiacciato da un enorme peso, non avendo via di uscita, non può perdurare e subito di dissolve? No, non lo faccio: la ritengo una teoria sbagliata. Come la fiamma non la si può schiacciare (infatti si propaga intorno all'oggetto che la comprime), come l'aria non viene ferita da colpi o sferzate e nemmeno si scinde, ma si riversa intorno al corpo che ne ha preso il posto; così l'anima, formata di particelle sottilissime non può essere presa o uccisa dentro il corpo, ma, grazie alla sua sottigliezza, erompe attraverso ciò che la comprime. Come il fulmine, anche se ha colpito e illuminato un ampio spazio, si ritira attraverso una piccola apertura, così l'anima, più sottile ancora del fuoco, può fuggire attraverso ogni corpo».

<sup>37</sup> *Rursus animantia quemadmodum divido? ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam [...] (Ep. 58, 14).*

<sup>38</sup> Approfondiremo in seguito il curioso caso dell'anima delle piante.

claustrofobia provata al suo interno. Il contenuto della trattazione, in altre parole, non si posiziona in un contesto, per così dire, “tecnico”, al contrario della *Lettera* 58.

Dall'altra parte, nell'economia complessiva dell'argomentazione, l'assenza di tecnicità nell'impiego delle nozioni di *animus* e *anima* non è, per così dire, decisiva, nella misura in cui l'oggetto al quale *animus* e *anima* sono riferiti è l'essere umano. Altrimenti detto, il termine tecnico che solitamente il filosofo utilizza per designare l'anima che lascia il corpo al momento della morte è, sì, *anima*, come nel caso della prima occorrenza del passo, tuttavia, siccome la quiddità dell'*anima*, vale a dire, il suo essere principio vitale, è, per così dire, implicata dal termine *animus* – l'*animus* in questione è di un essere umano, *ipso facto* dotato di un'*anima* – il passaggio dall'impiego di un termine all'altro non inficia affatto la coerenza dell'argomentazione senecana, in questo specifico contesto. Insomma, che le nozioni di *animus* e *anima* collassino l'una sull'altra non viene a detrimento della coerenza del discorso, il quale, al contrario, può rimanere, in questo caso, assolutamente perspicuo.

## **1.2. Considerazioni sul lessico psicologico ciceroniano: il caso del *sus*.**

Il senso del lessico psicologico senecano, nelle sue oscillazioni linguistiche, si comprende al meglio, dunque, a partire dal contesto di utilizzo.

In ciò pare essere molto simile a un altro pensatore romano: Cicerone.<sup>39</sup> A questo proposito, prima di procedere con l'analisi più approfondita del lessico senecano che caratterizza il discorso sull'anima, vale la pena soffermarci, per qualche considerazione, su alcuni aspetti del lessico psicologico ciceroniano. Tale operazione non mira affatto alla *sovrapposizione* dei due pensatori, né dal punto di vista lessicale, né tantomeno da quello concettuale. L'utilità di un'incursione nell'opera ciceroniana

---

<sup>39</sup> Non è nostra intenzione analizzare in maniera sistematica la totalità del linguaggio psicologico ciceroniano: ci limiteremo qui a sottolinearne l'aspetto ambiguo che riscontriamo anche in Seneca. La complessità dell'utilizzo, da parte di Cicerone, di *animus* e *anima* è stata ben analizzata da Angela Negri (1960, 169-179). Seguendo l'analisi della studiosa, è possibile affermare che, in linea di massima, *anima* si riferisce al principio vitale mentre *animus* alla sede di operazioni quali il pensiero, la memoria, la fantasia, la volontà, le passioni. Vi sono poi alcuni luoghi in cui, come vedremo, i due termini si sovrappongono, risultano quasi intercambiabili, dando vita alla necessità di un'interpretazione che privilegi il contesto piuttosto che irrigidirsi sull'uso dell'uno o dell'altro lemma.

è rappresentata piuttosto dalla messa in luce di quel sostrato filosofico latino in cui Seneca si trova inevitabilmente immerso: Cicerone rappresenta senz'altro un tramite in direzione del mondo greco grazie alla sua preziosa attività di traduzione e continuo lavoro intellettuale sui concetti.<sup>40</sup>

Per certi aspetti simile al caso della succitata *Lettera 58* di Seneca, è il caso del *sus* citato, a più riprese, dall'Arpinate:

1) *longum est mulorum persequi utilitates et asinorum, quae certe ad hominum usum paratae sunt. Sus uero quid habet praeter escam? Cui quidem, ne putesceret, **animam** ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus. (nat. d. II, 159-160)*

2) *Etenim omnium rerum quas et creat natura et tuetur, quae aut sine animo sunt aut non multo secus, earum summum bonum in corpore est, ut non inscite illud dictum videatur in sue, **animum** illi pecudi datum pro sale, ne putesceret. Sunt autem bestiae quaedam in quibus inest aliquid simile virtutis, ut in leonibus, ut in canibus, in equis, in quibus non corporum solum, ut in suibus, sed etiam animorum aliqua ex parte motus buosdam videmus. (fin. V, 38)*

Nonostante il caso preso in analisi dal pensatore sia il medesimo, l'anima del maiale viene resa in latino con due diversi termini: *anima* (testo 1) e *animus* (testo 2). Ciò risulta comprensibile e giustificabile solo contestualizzando i due passi considerati, i quali solo apparentemente sembrano porre l'accento sul medesimo aspetto della questione.

Il testo numero 1 è situato in un più ampio discorso circa l'ordine del cosmo (di carattere marcatamente antropocentrico) testimoniato dalla naturale inclinazione degli animali a servire gli uomini. L'autore poco prima aveva elencato diverse specie animali (pecore, cani, buoi, asini) mostrando che tutte le loro peculiari caratteristiche, sia fisiche che attitudinali (la fedeltà dei cani, ad esempio), sono chiaramente

---

<sup>40</sup> Si veda, a tal proposito, Maso (2012, 111-112). Lo studioso sottolinea la forte vocazione di "traduttore" di Cicerone sia dal punto di vista linguistico che concettuale. Non solo il pensatore romano ha cercato di tradurre i termini tecnici filosofici in latino: egli ha come obiettivo quello di veicolare il pensiero dei greci nel tentativo di renderlo il più comprensibile possibile e di adattarlo al carattere pratico della cultura romana, difficilmente interessata all'astrattezza della teoria.

modellate al fine di servire l'essere umano. L'ultimo gradino di tale gerarchia è rappresentato proprio dal maiale che, a differenza degli altri suoi simili, si limita a fornire la carne all'uomo. Niente di più. Al fine di sottolineare tale peculiarità, *anima* significa semplicemente principio di conservazione (al pari del sale per gli alimenti) atto a non far marcire la carne. Siamo chiaramente di fronte ad una connotazione di anima che suggerisce la sua funzione massimamente elementare: quella di mantenere vivo un corpo e conservarlo. Tale scelta è comprensibile ricordando che l'esempio del maiale serve solamente a sottolineare la provvidenza universale.

Il testo numero 2 presenta uno sviluppo più marcatamente filosofico e ha come scopo quello di evidenziare la superiorità dell'essere umano. Quest'ultima emerge, in questa occasione, in *contrapposizione* al maiale. Anche il testo numero 1 suggerisce una certa superiorità umana sottolineata dall'esplicita gerarchia funzionale che prevede che gli animali servano gli uomini. Tuttavia, nel primo testo l'accento è posto su una certa "continuità gerarchica" rappresentata dal naturale legame tra uomini e animali in virtù del quale questi ultimi esistono per i primi. Il secondo testo, al contrario, fa leva sulla distanza abissale che intercorre tra uomo e maiale: il maiale infatti rappresenta per Cicerone la bestia che, per eccellenza, lega il proprio bene al corpo e non all'anima. L'essere umano, al contrario, vede nell'esercizio razionale (dunque nell'*animus*) il massimo grado di esplicazione della propria natura. Uomo e maiale risultano essere agli antipodi della gerarchia degli esseri animati e tale distanza emerge con maggior forza proprio in virtù della loro comunanza di esseri animati. In questo senso, l'*animus* funge da principio comune a tutti gli esseri animati chiaramente esaltato dall'uno e ignorato dall'altro. È precisamente l'utilizzo del termine *animus* che garantisce l'efficacia del discorso ciceroniano che non sarebbe stato altrettanto incisivo se il vocabolo utilizzato fosse stato *anima*.

### **1.3. *Animus, anima, spiritus, mens, principale animi in Seneca.***

Le complessità di carattere linguistico testé accennate non ci impediscono, con tutte le cautele del caso già messe in luce in via introduttiva, di tentare di ricostruire il pensiero di Seneca circa la natura dell'anima, a partire da alcuni passi situati principalmente nelle *Epistulae*. La prima difficoltà che questo compito presenta è senz'altro la frammentarietà dei discorsi sull'anima che Seneca offre al suo lettore: il lavoro dell'interprete sarà allora quello di evincere dal materiale a sua disposizione la posizione senecana circa, innanzitutto, le caratteristiche che l'anima presenta e, in un secondo momento, circa la struttura che essa manifesta nel caso dell'anima umana e le dinamiche a lei proprie.

In linea generale, è possibile affermare che Seneca, senza rinunciare al suo originale contributo, si mantiene piuttosto nell'ortodossia nei confronti dello Stoicismo dei maestri per quanto concerne gli elementi fondativi della concezione dell'anima<sup>41</sup>. Il primo elemento da sottolineare è senz'altro la sua natura corporea, in una prospettiva evidentemente materialistica<sup>42</sup>, come quella dello Stoicismo. Jean-Baptiste Gourinat (2017, 23) sottolinea, a ragione, che per gli Stoici il motivo di ciò riposa principalmente sul rapporto che l'anima stessa intrattiene con il corpo. Quest'argomentazione, continua lo studioso, è fondata su due considerazioni principali. La prima, di carattere eminentemente empirico, è la presa d'atto dell'esistenza di un'anima: ciò si fonda sull'evidenza che esistono degli esseri dotati di movimento autonomo (gli animali, uomo compreso). L'anima dunque sarebbe ciò che permette che codesto movimento avvenga. La seconda, è la convinzione che solo qualcosa di corporeo ha la possibilità di produrre o di subire un effetto. Ma l'anima produce il movimento nel corpo, *ergo* l'anima è corporea.

---

<sup>41</sup> Per una recente e completa ricostruzione della dottrina psicologica stoica si veda Gourinat (2017). Si veda inoltre il saggio di Long (1982, 34–57), il quale pone una particolare attenzione sulla relazione tra anima e corpo nello Stoicismo antico.

<sup>42</sup> A questo proposito, è interessante una riflessione di Gourinat (2017, 26) il quale sostiene che la concezione di anima degli Stoici è una concezione “corporea” più che “materialista”, in quanto i filosofi stessi distinguono tra corpo e materia: corpo è ciò che agisce o subisce, materia è piuttosto un principio passivo. L'anima appartiene chiaramente all'ordine dei corpi. Sulla stessa linea si veda anche Gourinat (2005a, 37–62).

Tuttavia, va sottolineato che il corporeo dell'anima non è esattamente il corporeo del corpo. L'anima è composta da πνεῦμα<sup>43</sup>, una sostanza volatile, una sorta di “soffio”, di evaporazione, che prende forma a partire da un processo di evaporazione dei liquidi corporali, in particolare del sangue e che è attivata dal meccanismo della respirazione ed è sparsa in tutto il corpo. Non a caso, infatti, questo “soffio” viene a coincidere con il principio vitale. In maniera estremamente intuitiva, il respiro (che implica il “soffio”) è sintomo di vita<sup>44</sup>: un corpo che respira è un corpo vivente. Va sottolineato però che πνεῦμα e respiro non coincidono ma sono, per così dire, familiari l'uno all'altro nella misura in cui il πνεῦμα è alimentato dalla respirazione. Inoltre, il soffio vitale, è importante notare, non è esclusivamente disposto nella forma dell'anima, ma, in quanto principio attivo dell'interno cosmo, è presente ovunque e può assumere diverse forme dando vita a quella che classicamente viene chiamata *scala naturae*.<sup>45</sup> Tale gerarchia dell'essere prevede che il livello più basso della forma che il “soffio” può acquisire è quello dell'*hexis*. In questa forma esso è presente, ad esempio, negli esseri inanimati quali le pietre, e in esse ha una funzione estremamente elementare: la coesione interna all'oggetto. Il *pneuma* in forma di *hexis* fa sì che un certo oggetto *x* formi, in qualche modo, un'unità; in pratica: lo “tiene insieme”. Successivamente troviamo le piante che, invece, oltre che “essere unite”, crescono, si nutrono e si riproducono: il *pneuma* che le concerne è nella forma della *physis*.<sup>46</sup> Esso si trova anche negli animali, nel senso che anch'essi presentano tali funzioni basilari di sopravvivenza; tuttavia in più, grazie allo *pneuma-psychê*, questi si muovono e svolgono tutte le funzioni loro proprie (per esempio quelle legate alla rappresentazione di ciò che sta intorno).<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Per un commento circa i passi stoici dove πνεῦμα è utilizzato, si veda Long and Sedley (1987, 47). In generale, a titolo di esempio, si vedano i frammenti *SVF* II 773; 777; 779; 787.

<sup>44</sup> Cfr. Gourinat (2008, 71-78).

<sup>45</sup> A questo proposito si veda Annas (1992, 50-56). La studiosa sottolinea che la differenza tra i diversi gradi della scala della natura dipende direttamente dai diversi gradi di tensione del “soffio”. Il riferimento naturalmente è al τόπος ovvero alla tensione interna (comune sia al cosmo che all'anima; comune insomma a tutto ciò che è permeato dal “soffio”) al πνεῦμα. Si veda, a proposito del τόπος del cosmo, *SVF* II 441; II 444; II 448; a proposito di quello dell'anima *SVF* II 785.

<sup>46</sup> Le piante, secondo i maestri di Seneca, a differenza di Aristotele, non hanno un'anima. Certo, crescono e si nutrono ma, come mostra Gourinat (2008, 69-96), ciò non coincide con un principio di vita in senso proprio che è, invece, assicurato dall'anima (propria degli animali).

<sup>47</sup> Per ciò che riguarda il *pneuma* psichico si vedano *SVF* II 781; 783; 787; 796

A questo proposito, Annas (1992, 51) sottolinea che l'aumento di grado nella scala naturale risiede chiaramente non nel "soffio" in sé – d'altronde si tratta della stessa sostanza sia che si parli di pietre, di piante o di animali - bensì nelle funzioni cui esso assolve. Gli animali sono in grado di riprodursi e di crescere, proprio come le piante, tuttavia le loro attività si presentano in maniera più articolata e complessa e lo stesso discorso vale, a maggior ragione, anche per l'uomo. Secondo la studiosa, allora, ciò che differenzia davvero i vari componenti della scala naturale è la flessibilità che essi presentano di fronte al mondo quanto alla capacità di trovare alternative di fronte agli eventi (Annas 1992, 51).

Seneca eredita codeste categorie di interpretazione ma riceve, allo stesso tempo, anche un vocabolario in lingua latina che aveva assunto, nei pensatori romani precedenti, già un utilizzo filosofico. In virtù di ciò, cogliamo qualche difficoltà, da parte dell'autore, nella trasposizione esatta della terminologia relativa all'anima, come già anticipato in via introduttiva. Grimal (1990, 144) evidenzia giustamente come, ad un'analisi più approfondita del lessico psicologico senecano, si nota la libertà con la quale il nostro filosofo ne fa uso, rendendo così ardua l'impresa di pervenire a definizioni univoche e coerenti. Ciò non impedisce comunque, a parere di chi scrive, di poter trovare delle costanti e quindi di poter utilizzare categorie interpretative affidabili: insomma, di poter ricostruire una concezione dell'anima con chiarezza definita. Va, in ogni caso, tenuto sempre a mente il contesto discorsivo più generale all'interno del quale un dato passo si colloca e, di conseguenza, la tipologia di linguaggio alla quale il discorso sull'anima si relaziona.

Perfettamente in linea con la ricostruzione finora operata Seneca sostiene che l'anima, in virtù della sua relazione con il bene, è un corpo:

«Il bene agisce, perché è utile; e quello che agisce è un corpo. Il bene sprona l'anima e in un certo modo la forma e la disciplina, e queste sono attività di un corpo. I beni del corpo sono corpi, quindi lo sono anche i beni dell'anima, perché anche l'anima è un corpo.»<sup>48</sup> (*Ep.* 106, 4)

---

<sup>48</sup> *Bonum facit; prodest enim; quod facit corpus est. Bonum agitat animum et quodam modo format et continet, quae [ergo] propria sunt corporis. Quae corporis bona sunt corpora sunt; ergo et quae animi sunt; nam et hoc corpus est.*

L'attribuzione della corporeità all'anima avviene, in questo passo, quasi di sfuggita. Il centro dell'argomentazione infatti non è certo la corporeità dell'anima bensì il bene e la natura dello stesso. Tutto il ragionamento parte in effetti da una domanda formulata qualche riga sopra che si chiede: *bonum an corpus sit?* ossia si domanda se il bene sia un corpo. È solo in virtù del fatto che egli vuole dimostrare che i beni - riferiti sia al corpo sia dell'anima - sono a loro volta dei corpi, che l'anima è detta corporea. La premessa è la classica premessa stoica, in base a cui ciò che agisce è un corpo e, dato che il bene, in virtù della sua utilità (*facit*: produce degli effetti), è un corpo. Ora, il bene, che è un corpo, *agitat animum* e *format et continet*. La specificazione dell'utilità, che rende corporeo il bene, è presentata sotto forma dello spronare l'anima, formarla e disciplinarla. Sempre in virtù della prima premessa queste attività, in quanto attività che hanno degli effetti, sono riconducibili solo ad un corpo.

Ora, siccome l'anima è un corpo, lo sono anche i beni che si riferiscono ad essa. Questo grazie al fatto che, come dice Seneca stesso qualche paragrafo dopo, citando il verso 304 del primo libro del *De rerum natura* di Lucrezio: *Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res*.

Il discorso etico è dunque il centro dell'interesse di Seneca in questo contesto. L'elemento psicologico gioca a servizio della dimostrazione delle caratteristiche del bene e questa funzionalità è cogente in quanto, senza la constatazione della corporeità dell'anima, sarebbe impossibile per Seneca dimostrare l'interazione e, di conseguenza la corporeità, dei beni di essa.

Sempre all'interno di una prospettiva etica è, in un'altra epistola, definita l'anima:

«Che altro è l'anima (*animus*) se non un soffio (*spiritus*) che ha un suo modo di essere? E vedi che il soffio è tanto più duttile di ogni altra materia quanto più è tenue»<sup>49</sup> (*Ep.* 50,6)

---

<sup>49</sup> *Quid enim est aliud animus quam quodam modo se habens spiritus? vides autem tanto spiritum esse faciliorem omni alia materia quanto tenuior est.*



Qualche riga dopo il “soffio” di cui è composta l’anima è descritto come duttile: dunque come aperto alla possibilità di essere modellato. Tale qualità implica la possibilità della correzione dei difetti, della modifica del carattere, dell’eliminazione dei vizi. È in virtù del fatto che l’anima è composta di una sostanza così malleabile che possiamo sempre nutrire la speranza che un costante lavoro su noi stessi possa portare alla saggezza. Anche negli animi in cui i vizi sono più incalliti.

Il discorso psicologico diventa così premessa necessaria al discorso etico e lo fonda, ne fornisce le basi psico-fisiologiche. Ciò non significa affatto che il discorso psicologico sia meramente retorico o di scarso interesse, in quanto *funzionale* al discorso etico. Al contrario. Il discorso sull’anima - in questo caso nella forma della sua caratteristica fisica - è condizione necessaria affinché il discorso etico sulla speranza del raggiungimento della saggezza e sulla necessità di un lavoro costante su di sé sia fondato.

Nel passo succitato assistiamo alla formulazione di una definizione stoicamente ortodossa in quanto lo *spiritus* (che è la traduzione latina per *pneuma*) *modo se habens* (*pôs echon*) cioè, configurato in un certo modo, in una certa forma, equivale all’anima.<sup>50</sup> Come si noterà, nulla di diverso rispetto alla dottrina dei maestri Stoici. Tuttavia, ciò che più salta agli occhi del lettore è sicuramente l’impiego del sintagma *animus*, al posto, per esempio, del sintagma *anima*, che pure è utilizzato dal nostro filosofo.

Seneca, pur mantenendo sul piano teorico la distinzione che la sua lingua gli offre, a volte tratta i due vocaboli come sinonimi<sup>51</sup>, o, talvolta, inverte il loro uso, in base al contesto di riferimento. In linea di principio, è possibile affermare che *anima* è la vita, il principio vitale, ciò che accomuna gli esseri animati. Essa è il discrimine tra gli *animantia* e gli *inanima*, tra le piante e gli animali, da una parte, e le pietre dall’altra. All’interno della categoria degli esseri animati, poi, alcuni hanno l’anima (*animus*), altri hanno solo il principio di vita (*anima*):

---

<sup>50</sup> Ricordiamo che la testimonianza senecana in proposito è preziosa in quanto nelle fonti greche a nostra disposizione tale definizione non compare prima di Plotino (IV, 7, 4 = *SVF* II 443).

<sup>51</sup> La complessità e l’ambiguità della terminologia psicologica sono riscontrabili già nel sistema stoico delle origini. Scott Smith (2014, 348) nota che: «Sextus Empiricus (*adv. math.* 7.234, not included in *SVF*) reports that the Stoics used the term *psyche* in two distinct senses, to denote 1) the substance that holds together the whole compound, and 2) specifically the ruling center, i.e., the *hegemonikon*».

«E il corpo come lo divido? Così: esseri animati o inanimati. A loro volta come divido gli esseri animati? Certi hanno l'anima (*animus*) certi hanno solo lo spirito vitale (*animam*); oppure così: certi si muovono, avanzano, passano da un posto all'altro, certi, fissi al suolo, si nutrono attraverso le radici e crescono»<sup>52</sup> (*Ep.* 58, 14)

E ancora:

«Ci sono, però, esseri che hanno un'anima/vita (*animus*), ma non sono animali; alle piante e agli alberi si attribuisce, infatti, uno spirito vitale (*animam*); diciamo, perciò, che vivono o muoiono. Gli esseri animati, quindi, occuperanno il primo posto, poiché in questa categoria ci sono gli animali e le piante. Ma esistono cose prive di spirito vitale (*anima*), come i sassi»<sup>53</sup> (*Ep.* 58,10)

L'utilizzo di *animus* per qualificare le piante risulta molto controverso in quanto sembrerebbe che Seneca stia dicendo che qualcosa di diverso dagli animali ha un *animus*, cosa che, abbiamo visto nel passo precedente, è impossibile in quanto le piante non hanno in sé il principio di movimento; ciò è confermato dall'utilizzo, immediatamente successivo del termine *anima*, per specificare questa affermazione. A questo proposito, la soluzione più verosimile ci sembra quella proposta da Grimal (1990, 145) il quale sottolinea che questa lezione del *Laurentianus* accettata da Reynolds (1965) nella sua edizione, non deve essere accettata.

Tuttavia, una qualche forma di novità sembra essere presente: l'utilizzo, in entrambi i passi, del termine *anima* associato alle piante. Come si è visto nella breve ricostruzione della *scala naturae* dello Stoicismo antico, solo gli animali sono animati in senso proprio<sup>54</sup>. Le piante sono provviste di quella forma di *pneuma* che ne garantisce la crescita (*physis*) ma essa non può essere considerata un'anima anche in virtù del fatto

---

<sup>52</sup> *Corpus quomodo divido? ut dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum divido? ut dicam: quaedam animus habent, quaedam tantum animam, aut sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo adfixa radicibus aluntur, crescunt.*

<sup>53</sup> *Sed quaedam [quae] animus habent nec sunt animalia; placet enim satis et arbustis animam inesse; itaque et vivere illa et mori dicimus. Ergo animantia superiorem tenebunt locum, quia et animalia in hac forma sunt et sata. Sed quaedam anima carent, ut saxa.*

<sup>54</sup> Cfr. Gourinat (2008, 69-96).

che una delle caratteristiche degli esseri animati è proprio quella del movimento. Se qui Seneca si riferisse semplicemente, in termini generali, al *pneuma* dovrebbe comprendere all'interno della categoria anche i sassi poiché anch'essi, in grado minore e più semplice, ne sono dotati (*hexis*). Il suggerimento di Wildberger (1, 2006a, 210) è di considerare la categoria di *anima* come una contaminazione senecana con elementi Peripatetici, dal momento che Aristotele sosteneva che le piante avessero un'anima (*empsychos*). Crediamo, inoltre, che a tale aspetto si aggiunga anche una certa difficoltà di traduzione del termine greco *physis*: il filosofo avrebbe, infatti, dovuto impiegare il termine troppo generale e ambiguo di *natura*. *Anima*, anche se pericolosamente vicino al lessico psicologico, riusciva forse a veicolare efficacemente l'idea di "vita" che nelle piante c'è dal momento in cui crescono e si nutrono, dal momento in cui sono "vive" in senso ampio del termine.

Un chiaro esempio della differenza tra i concetti di *animus* e *anima*, riferiti stavolta all'essere umano, lo riveniamo all'interno di un passo particolarmente significativo in quanto, come spesso accade nelle opere di Seneca, egli narra un episodio di vita quotidiana e, attraverso ciò, disvela al lettore aspetti della sua filosofia. Si tratta della descrizione di un attacco di asma, la malattia che tormentava il nostro filosofo in giovane età:

«La malattia mi aveva accordato una lunga tregua; all'improvviso mi ha assalito ancora. "Di che malattia parli?" chiederai. Domanda giusta: nessun male mi è sconosciuto. Ma a uno in particolare sono come destinato: non so perché dovrei usare un termine greco: "difficoltà di respiro" è una definizione abbastanza adatta. L'attacco è brevissimo e simile a una tempesta<sup>55</sup>; finisce per lo più nel giro di un'ora: e chi mai potrebbe agonizzare più a lungo? Su di me sono passati tutti i malanni e i pericoli cui è soggetto il nostro corpo, ma nessuno mi sembra più penoso. E perché no? Qualunque altra infermità significa essere malati, questa è esalare lo spirito vitale (*animam*). Perciò i medici la chiamano "preparazione alla morte": un giorno il respiro riesce a fare ciò che ha sempre tentato. (...) Sia come sia, purché l'affanno non provenga dall'anima (*animo*)». <sup>56</sup> (*Ep.* 54, 1-2; 6)

---

<sup>55</sup> Si noti, fin da ora, l'utilizzo di immagini tratte dal campo semantico degli eventi naturali al fine di qualificare sia episodi di malattia del corpo, sia episodi di malattia dell'anima (passioni).

<sup>56</sup> *Longum mihi commeatum dederat mala valetudo; repente me invasit. 'Quo genere?' inquis. Prorsus merito interrogas: adeo nullum mihi ignotum est. Uni tamen morbo quasi adsignatus sum, quem quare Graeco nomine appellem nescio; satis enim apte dici suspirium potest. Brevis autem valde et procellae*

Dal passo emergono chiaramente due interessanti elementi. In primo luogo, si noti la chiara distinzione tra *animus* e *anima*: la caratteristica dell'asma, che la rende una delle malattie più temibili, è il fatto che faticare nella respirazione significa quasi far uscire dal proprio corpo il principio vitale. L'asma allora diventa temibile in quanto funge da preludio per la morte; nel linguaggio di Seneca infatti il principio che lascia il corpo in punto di morte è tendenzialmente *anima*. Tuttavia, questo dolore, quasi mortale, diventa sopportabile quando ci si rende conto che non proviene dall'*animus* ovvero dall'anima considerata nella sua funzione più elevata. In questo caso *animus* è trattato come sinonimo di *mens* in quanto gli affanni, non quelli meramente fisici legati al "soffio", ma quelli legati alla vita cosciente al centro dell'attività psichica, sono quelli che contano poiché qualificano la persona nelle attività intellettuali, emotive, conoscitive e dunque appartengono alla sfera morale. Solo gli affanni provenienti dalla mente possono essere evitati, tramite il lavoro razionale di allontanamento del turbamento: l'asma, no. Quest'ultimo inoltre, proprio per la sua natura meramente fisica, non implica alcun giudizio di valore. Va sottolineato con maggior chiarezza che, rispecchiando la terminologia moderna, *animus* spesso assume, come in questo caso, il significato di "mente"; quindi corrisponde a ciò che nel linguaggio tecnico della psicologia stoica viene chiamato *hegemonikon*<sup>57</sup>, ovvero l'elemento principale dell'anima, centro direttivo attraverso il quale tutte le attività psichiche passano, collocato nel centro del petto. Talvolta, il termine tecnico utilizzato da Seneca come sinonimo di *animus* e *mens* è *principale*, come, a titolo di esempio, nel caso delle *Lettere* 92, 1 e 121, 10. Quest'ultima occorrenza del termine risulta particolarmente interessante poiché l'utilizzo dell'espressione *principale* è associata al sintagma *animus*, si parla infatti di *principale animi*. Quest'espressione mette in evidenza come, in questo caso, *animus* sia inteso nel senso generale di anima umana, poiché di essa si

---

*similis est impetus; intra horam fere desinit: quis enim diu exspirat? Omnia corporis aut incommoda aut pericula per me transierunt: nullum mihi videtur molestius. Quidni? aliud enim quidquid est aegrotare est, hoc animam egerere. Itaque medici hanc 'meditationem mortis' vocant; facit enim aliquando spiritus ille quod saepe conatus est. (...) Quomodo volet, dummodo non ex animo suspirem.*

<sup>57</sup> Si vedano *SVF* II 821; 831; 836.

individua l'elemento principale, in contrasto con l'occorrenza del passo succitato dove *animus* costituiva esso stesso il *principale*, in quanto luogo dei fenomeni psichici.

In secondo luogo, si noti il forte legame tra il respiro (*suspirium*) e l'*anima*, già sottolineato in precedenza e perfettamente in linea con lo Stoicismo greco. In questo senso, è interessante notare, sempre al fine di chiarire la costellazione concettuale e terminologica legata all'*anima*, che all'interno dell'*Epistola* 55, 1-2 troviamo un passo simile a quello sopra citato e che disvela un'ulteriore sfumatura della questione. La narrazione è sempre concentrata attorno ad un episodio di asma, dove però, questa volta, esso viene descritto come: *spiritus densior*. *Spiritus*, in questo caso, è, sì, respiro ma anche sinonimo di *anima*. Ancora una volta emerge lo stretto legame tra respirazione e *pneuma*.<sup>58</sup>

Individuata la differenza tra *animus* e *anima* è importante anche sottolinearne la loro natura fondamentalmente unificata. Come nota Grimal (1990, 146) la lingua latina suggerisce già in maniera evidente la natura pneumatica comune ai due concetti: entrambi sono due forme di *spiritus*. *Anima*, in effetti, era spesso utilizzato anche per designare l'aria, il vento.

La stessa attenzione all'unità fondamentale tra i due concetti era già stata, in precedenza, esplicitamente messa a punto da Lucrezio. Al di là delle facili comparazioni date dal fatto che entrambi i pensatori si ritrovano a dover tradurre in

---

<sup>58</sup> Particolarmente interessante, a questo proposito, risulta l'osservazione di Bocchi (2011, 122-123). L'autore segue l'interpretazione di Migliorini (1997, 61) che trova il concetto di "eccesso di umidità" il più adatto corrispondente allo *spiritus densior*. Questa ipotesi, continua Bocchi, sarebbe corroborata dal fatto che la terapia per questa umidità dello *spiritus* scelta da Seneca è la *gestatio*, ovvero una pratica che consiste nel creare un'oscillazione nel corpo al fine di portare ad un livello di equilibrio la tensione interna del proprio *pneuma*, il proprio *tonos* (il riferimento qui, segnala Bocchi, è CMG 6, 1, 1, P. 81 e CMG 6, 1, 2, pp. 49 ss). A tal fine Seneca sceglie di fare una passeggiata in lettiga. Oltre al riferimento al mondo medico, pensiamo sia appropriato ricordare che già Eraclito, fr. 63 (DK 117): ἀνὴρ ὀκότεαν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίτων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων; «un uomo, da ubriaco, è portato per mano da un ragazzino imberbe, perché vacilla e non sa dove va, in quanto ha umida l'anima» (trad. Fronterotta 2013). Questo testo, collocato da Fronterotta tra i testi di natura psicologica, mostra l'associazione tra lo stato di ubriachezza e l'umidità dell'anima. Infatti, spiega lo studioso, (p. 256) è chiaro che l'umidità, in quanto direttamente associata all'acqua, che è a sua volta l'elemento in cui le anime si dissolvono una volta terminato il ciclo vitale (cfr. Fr. 62 DK 36), è un segno di decadenza. Risulta interessante, al fine della nostra indagine, sottolineare, che in entrambi i casi in cui si parla di umidità dell'anima è presente una situazione di squilibrio e, in entrambi i casi, viene chiamata in causa una certa forma di "oscillazione". Da una parte, in senso terapeutico, il dondolio provocato dalla passeggiata in carrozza, dovrebbe riportare equilibrio allo *spiritus*; dall'altra, il vacillare dell'ubriaco è sintomo della mancanza di lucidità. Vedremo che il campo semantico dell'oscillazione assumerà un'importanza significativa nel dettato senecano di natura filosofica e non.

lingua latina concetti ereditati in lingua greca, è convinzione di chi scrive che alcuni aspetti del pensiero lucreziano<sup>59</sup> possano permetterci di approfondire ulteriormente certi aspetti della psicologia senecana. Due elementi ci sembrano di particolare rilievo nella nostra prospettiva di analisi: l'importanza conferita all'unità di *animus* e *anima*, privilegiandola rispetto alla loro distinzione, e la presenza di un abbondante lessico militare in relazione all'anima.

Seguendo la ricostruzione di Moreau (2002, 25), è possibile sostenere che i versi 136-160 del terzo libro del *De rerum natura* di Lucrezio hanno il duplice scopo di affermare, allo stesso tempo, l'unità e la differenza tra *animus* e *anima*<sup>60</sup>. Come è noto infatti, i due costituiscono *unam naturam* (v. 137). Lo studioso ci ricorda che questa espressione è intesa dal filosofo in un senso fisico: affermare che i due elementi hanno la stessa natura significa asserire che sono composti dalla stessa trama fisica. Su questo punto Morel (2013, 107-115) è chiarissimo: *animus* e *anima* sembrano avere la stessa composizione per Lucrezio.

Essi, tuttavia, differiscono, continua Moreau, secondo tre aspetti: la localizzazione, l'ordine gerarchico e la funzione. *Animus* si trova nel petto mentre *anima* è sparsa in tutto il corpo; *animus* comanda, *anima* è a esso soggiogata; *animus* è responsabile del pensiero e del sentimento (la sensazione invece, sempre secondo lo studioso, sarebbe comune ai due) mentre *anima* è principio di vita.

Su questo stesso tema, Boyancé (1970, 164) critica Bailey, sostenendo la non validità della distinzione, forse troppo netta, di *animus* come sede del pensiero ed emozione e *anima*, come sede della sensazione: lo studioso predilige però la distinzione *per localizzazione*, piuttosto che *per funzione*, arrivando a formulare una considerazione

---

<sup>59</sup> Siamo coscienti del complesso dibattito che ruota intorno alla psicologia lucreziana, si pensi solo al problema della quarta natura dell'anima o dell'identità personale. Per una panoramica generale dei punti fondamentali della psicologia epicurea si veda Morel (2013, 101-115). In particolare, lo studioso si occupa di analizzare i problemi relativi alla relazione anima-corpo, alla relazione anima-spirito e al problema del sé. Le considerazioni sulla psicologia lucreziana si limitano, in questa sede, ad alcuni aspetti che possono essere illuminanti rispetto alla psicologia senecana.

<sup>60</sup> Per una visione generale del lessico psicologico in Lucrezio si veda Lathière (1972, 123-133). Siamo consapevoli della complessità della questione del dibattito circa l'interpretazione della natura dei due elementi. In particolare, ci riferiamo alla questione che ruota intorno alla funzione esatta delle due istanze. La critica ha tentato di trovare un corrispettivo epicureo ai due concetti ipotizzando di poterli accostare alla coppia *nous-psyché* (Bailey 1928), tuttavia criticato da Boyancé, (1970, 164) il quale rifiuta la sovrapposizione esatta dei concetti poiché, *animus* ha a che fare con la sensibilità.

che può essere, date le precedenti osservazioni, valida anche per Seneca: «Si potrebbe dire che l'*animus* è il centro dell'anima, che in senso largo comprende anche l'*anima*» (Boyancé 1970, 164). In effetti, ci ricorda Mehl (1999, 272-287), due testimonianze - uno scolio della *Lettera a Erodoto* e una testimonianza di Aezio<sup>61</sup> - indicano che Epicuro divideva l'anima (ἡ ψυχή) in due parti, una razionale e una irrazionale (τὸ λογικόν e τὸ ἄλογον), la prima localizzata nel petto, la seconda in tutto il resto del corpo; la prima è fonte, oltre che della ragione, anche delle passioni. La difficoltà di Lucrezio, osserva Mehl (1999, 274) è proprio quella di dover tradurre tre concetti: (a) l'anima in generale (che contiene le due parti), (b) la parte razionale e (c) la parte irrazionale dell'anima; secondo lo studioso, ciò avviene come segue:

«[...]he selected according to his manner the common words *animus* (with *mens* as its synonym) and *anima*, to represent τὸ λογικόν and τὸ ἄλογον, respectively. However, not having for the combined soul, ἡ ψυχή, a third distinct word which possessed intrinsically the meaning he needed, he used the same words, *animus* and *anima*, to mean the whole ψυχή as well as its two parts. It is possible to summarize his translations of these words as follows. For ψυχή, the union of τὸ λογικόν and τὸ ἄλογον, he uses *animus* alone, *anima* alone, *animus* and *anima* joined by a connective, and *mens* and *anima* joined by connective; for τὸ λογικόν, he uses *animus* alone, *mens* alone, or *animus* and *mens* joined by a connective; and for τὸ ἄλογον, he uses without exception the word *anima*» (Mehl 1999, 274-275)

Ora, al di là delle differenze contenutistiche, causate evidentemente dall'adesione a due impianti metafisici molto diversi tra loro (lo Stoicismo e l'Epicureismo), Seneca e Lucrezio hanno sicuramente in comune, come si è già osservato anche per Cicerone, la difficoltà della traduzione, che li porta inevitabilmente ad adattare un modello preesistente innestandolo in una lingua non ancora marcata in direzione filosofica. Ciò implica, come emerge dalla considerazione su Lucrezio di Mehl, che assistiamo, e questo vale anche per Seneca, a numerose variazioni interne al lessico psicologico il quale, a parere di chi scrive, mostra tutte le sue sfumature e la sua ricchezza a partire dal contesto in cui è inserito.

---

<sup>61</sup> Schol. D. L. 10.67 = Usener 311 = Arrighetti, seconda edizione, 2.66; Usener 312 = DK 68A105 = Arrighetti, seconda edizione, 160.

Inoltre, emerge con forza la volontà di entrambi i pensatori di rispettare una certa varietà del lessico psicologico appartenente alle rispettive scuole di riferimento, pur prediligendo l'unitarietà dell'anima. Lucrezio, mettendo in luce quell'*unam naturam*, rende esplicito ciò che, qualche tempo dopo, Seneca lascia intendere nei suoi scritti.

Il secondo aspetto che ci interessa sottolineare è la presenza, in entrambi i pensatori, del lessico appartenente al campo semantico militare, al fine di rendere conto di alcune caratteristiche dell'anima. Lathière (1972, 127) già ne ha sottolineato l'utilizzo nel terzo libro del *De rerum natura*. Il riferimento è, in particolare ai versi 94-95 e 138-139 dove: (a) *Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus, / in quo consilium vitae regimenque locatum est / [...]*; (b) *sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / consilium quod nos animum mentemque vocamus*. Viene chiaramente messo in risalto, grazie alle succitate metafore, il ruolo di dominio e di comando dell'*animus* sul corpo e sull'*anima*. La stessa operazione è compiuta da Seneca<sup>62</sup> il quale, citando Virgilio (*Georgiche* 4, 212-213)<sup>63</sup>, dove si parla della comunità delle api<sup>64</sup>, afferma:

«Finché il re è incolume, la volontà (*mens*) per tutte è una sola; perso, si rompe il patto<sup>65</sup>». Il nostro re è l'*animus*; finché è incolume, le altre parti adempiono al proprio dovere, obbediscono e sono sottomesse; quando esso

---

<sup>62</sup> Star (2012, 23) sottolinea che la nozione di *imperium* in Seneca disvela due diverse forme di potere: il potere politico e il potere su di sé.

<sup>63</sup> Un passo parallelo a quello succitato si trova nel *De clementia*. Sembra quasi che i due testi siano speculari poiché in entrambi Seneca si serve della stessa citazione di Virgilio. Però, in un caso, la metafora militare è funzionale alla spiegazione del funzionamento dell'anima, nell'altro, avviene il contrario: è l'anima che diventa metafora per spiegare il ruolo dell'imperatore (in questo caso Nerone): «Gli uomini, pertanto, amano la propria incolumità, quando, per proteggere un solo uomo, schierano dieci legioni in ordine di battaglia, quando si lanciano in prima linea ed offrono il petto alle ferite, perché le insegne del loro comandante non siano messe in fuga. Egli è, infatti, il legame grazie al quale le forze pubbliche restano unite, egli è quel soffio vitale (*spiritus vitalis*) che respirano tutte queste migliaia di uomini, che di per sé non sarebbero niente se non un peso e una preda, se venissero privati di quella mente che ha il comando. *Finché il re è incolume, la volontà (mens) per tutte è una sola; perso, si rompe il patto*» (*De clem.* 1,2,1). E il passo continua: «Infatti, se, cosa che finora appare chiara, tu sei l'anima (*animus*) della repubblica ed essa è il tuo corpo [...]» (*De clem.* 1,3,1). La traduzione è di M. Natali (2012) modificata.

<sup>64</sup> Seneca utilizza altrove l'immaginario delle api per riferirsi a un aspetto della sua filosofia: all'interno della *Lettera* 84, 3-5 l'invito di Seneca è di imitare le api nel loro processo di produzione del miele: come le api, volando qua e là, assorbono una varietà di materiale che, poi, è necessario a produrre il miele, così noi dobbiamo svolgere svariate attività, come leggere e scrivere, per rielaborare il sapere che deriviamo dalle fonti.

<sup>65</sup>La traduzione di C. Barone è stata modificata, utilizzando la traduzione della medesima proposizione fatta da M. Natali (2012) del *De clementia*, in quanto si è preferito mantenere il senso letterale della frase dove *mens* può indicare, in questo caso, la volontà comune, la coesione interna.



vacilla un po', tutto nello stesso momento diventa incerto. Quando cede al piacere, anche le sue capacità, le sue azioni si indeboliscono e tutti gli impulsi sono fiacchi e senza nerbo»<sup>66</sup> (*Ep.* 114, 23-25)

Finché la regina delle api continua a fare il proprio dovere, ovvero, a essere il punto di riferimento per la comunità intera delle api, esse saranno unite e si adopereranno tutte per il medesimo obiettivo; la loro comunità, è implicito, funzionerà al meglio. Se la regina viene meno, viene meno anche la coesione interna al gruppo delle api. Ciò che colpisce di questa immagine scelta da Seneca è sicuramente la centralità costituita dalla figura del re non solo, come si potrebbe credere, per la sua funzione di comando e di dominio, ma anche, e forse soprattutto, come garante dell'unione della sua comunità. Nel momento in cui il re è presente, la comunità di cui è capo forma una unità; quando non è presente (oppure non adempie al meglio le proprie funzioni) le singole componenti della comunità diventano individui che non mirano allo stesso obiettivo in virtù del fatto che il patto, il legame garantito dalla presenza del re, si è rotto. Le stesse funzioni le ricopre, in noi, l'*animus*. *Animus*, in questo contesto, va senz'altro interpretato come sinonimo di *mens*, insomma come *principale*. In effetti, ci ricorda Armisen-Marchetti (2014, 155), la scelta di Seneca di tradurre *hegemonikon* con *principale* è particolarmente significativa e comprensibile per i suoi contemporanei, in quanto rimanda immediatamente a ciò che riguarda il *princeps*. Se l'*animus* rimane saldo<sup>67</sup>, *cetera* le obbediscono. Queste "altre parti", possono assumere due significati: il corpo e le altre parti dell'anima. Del resto, poco più avanti si menziona il cedimento al piacere come situazione in cui il ruolo di comando e di coesione che l'*animus* compie viene meno: il piacere è ciò che è intimamente legato al corpo ma, per Seneca, trova una "risonanza" anche nell'anima. Non è un caso che l'aggettivo *languidus* usato per definire le azioni e gli impulsi derivanti dal piacere sia lo stesso aggettivo impiegato nel paragrafo 8 della *Lettera* 92 per descrivere la *pars irrationalis* dell'anima legata al piacere stesso. Inoltre, nella stessa lettera, Seneca

---

<sup>66</sup> 'Rege incolumi mens omnibus una est: amisso rupere fidem.' Rex noster est animus; hoc incolumi cetera manent in officio, parent, obtemperant: cum ille paulum vacillavit, simul dubitant. Cum vero cessit voluptati, artes quoque eius actusque marcent et omnis ex languido fluidoque conatus est.

<sup>67</sup> Interpretiamo in questo modo l'*incolumitas* di cui si parla poiché viene contrapposta, qualche riga dopo, allo stato di incertezza.

mette a punto una precisa gerarchia tra i beni esteriori, il corpo, l'anima e le parti che la costituiscono suggerendo che il buon funzionamento di quest'ultima consiste proprio nel ruolo di comando che spetta all'elemento principale. Cedere al piacere significa precisamente sovvertire questa gerarchia e lasciare che sia altro a dominare. Alla luce di queste osservazioni, è possibile, a nostro parere, interpretare *cetera* sia come corpo che come "altre parti dell'anima" facendo riferimento, in generale, alla complessa struttura dell'anima presentata nella *Lettera 92* e che nel paragrafo seguente verrà debitamente approfondita. È interessante, tra l'altro, notare come anche all'interno di tale lettera, si riscontri una presenza significativa di vocaboli appartenenti al lessico militare.<sup>68</sup>

Portato alla luce il variegato lessico psicologico senecano e definita la nozione di anima, è ora necessario studiarne la struttura.

---

<sup>68</sup> Oltre alla diffusissima presenza di gerarchie esterne ed interne all'anima si notino espressioni quali *partes ministras, procurator, servire*.

## 2) CAPITOLO DUE: La struttura dell'anima umana: *Lettera 92* e alcuni luoghi del *De ira*.

### 2.1. Introduzione.

Nessun passo dell'opera filosofica di Seneca tratta in maniera più esplicita la questione della struttura dell'anima umana come fa la *Lettera 92*. Allo stesso tempo, però, nessun passo al pari della *Lettera 92* ha generato tanto dibattito sul vero significato delle indicazioni senecane, lo scopo in vista del quale esse sono state messe a punto e gli autori di riferimento ai quali Seneca si è ispirato.

In generale, la problematicità del passo in questione nasce, in primo luogo, dalla constatazione di quell'*unicum* che esso costituisce: non troviamo ulteriori luoghi dell'opera filosofica dell'autore che affrontino in maniera così esplicita, analitica e "tecnica"<sup>69</sup> la questione della struttura dell'anima umana. In secondo luogo, proprio questa esplicita presa di posizione da parte di Seneca avvicinerrebbe il filosofo, nell'interpretazione di molti, a una specifica concezione dell'anima, vicina alla visione platonico-posidoniana. Così facendo, egli si allontanerebbe dalla concezione crisippea dell'anima, a cui invece altrove aveva aderito<sup>70</sup> - più ortodossa rispetto ai dettami dei primi stoici - contraddicendosi, oppure, almeno, mostrando una evoluzione del suo pensiero.<sup>71</sup>

In via introduttiva, basti ricordare che la prima struttura dell'anima sopra nominata è stata tendenzialmente definita "dualista" dalla critica moderna, nella misura in cui essa contemplerebbe - per semplificare - un principio irrazionale all'interno dell'anima: ebbene, quest'ultima, secondo una posizione stoica più ortodossa (quella "monista" di

---

<sup>69</sup> Per "tecnica" intendiamo dire che l'utilizzo dei termini appartenenti al campo semantico dell'anima sono qui utilizzati non in un senso generico o quotidiano. Lo scandaglio che qui Seneca offre delle componenti dell'anima è una vera e propria analisi psicologica.

<sup>70</sup> Si veda, a questo proposito, la ricostruzione del dibattito proposta nelle pagine successive di questo paragrafo. Si noterà, in generale, la tendenza all'utilizzo di categorie interpretative quali "monismo" o "dualismo", le quali, soprattutto se utilizzate come categorie uniche, risultano semplificatorie e, per questo, depauperanti.

<sup>71</sup> Da notare che la maggior parte dei riferimenti alla concezione crisippea dell'anima si trova in *De ira*, trattato cronologicamente precedente alle *Lettere*. Verranno analizzati in seguito i passi del *De ira* in questione.

Crisippo, ad esempio), dovrebbe essere, invece, totalmente razionale. Tutti gli eventi psicologici che potremmo attribuire al principio irrazionale dell'anima – per esempio, le passioni – si rivelano essere, in siffatta prospettiva monista, corruzioni, perversioni del principio razionale stesso, il quale, vittima di una trasformazione endogena, diventa esso stesso passione. Nessuna lotta, quindi, tra ragione e passione. Nessun principio ontologicamente indipendente dalla ragione formerebbe, assieme ad essa, l'anima.

Tuttavia, occorre essere cauti su questo punto. La percezione della netta contrapposizione tra le due tesi sopra delineate ci deriva forse dalla fonte principale attraverso la quale ricostruiamo il dibattito interno alla scuola stoica, ovvero Galeno del *De placitis Hippocratis et Platonis*<sup>72</sup>. Seneca stesso sembra non manifestare la consapevolezza di una radicale e inconciliabile differenza tra i due impianti teorici. All'interno della *Lettera* 33, 3-4 egli sembra esprimere, da una parte, una certa indipendenza di pensiero all'interno della scuola stoica per cui ogni rappresentante avrebbe una sua posizione, senza fare capo ad un unico «monarca», nelle parole di Seneca. Dall'altra, questa autonomia, sembra non turbare, almeno nella percezione di Seneca, una certa omogeneità, per cui i pensatori nominati (Zenone, Cleante, Crisippo,

---

<sup>72</sup> La complessità della questione è sottolineata dalla presenza di un fitto dibattito, nella critica contemporanea, circa la relazione tra la teoria psicologica crisippea e quella posidoniana, in particolare circa la loro continuità o discontinuità. Alcuni studiosi sostengono che non sia necessario pensare a una "svolta posidoniana" nei termini di un allontanamento eretico dalla proposta crisippea. Il filosofo di Apamea avrebbe integrato la versione proposta da Crisippo, non collocandosi in contrapposizione o in netto distacco con questa. In particolare, mi riferisco al recente studio di Christelle Veillard (2015, 165-178), al quale mi appoggio per qualche considerazione. Una breve ricostruzione della "posizione continuista" ci interessa qui solo nella misura in cui può costituire un elemento ulteriore a favore dell'idea che Seneca non percepisse un distacco così netto tra le teorie dei due illustri predecessori. La studiosa, unendosi alla tesi di Tielmann (2003), sostiene che l'intenzione di Posidonio non fosse quella di uscire dallo Stoicismo ma, piuttosto, di salvarlo dalle critiche alle quali, con il rigido monismo, si esponeva. Le tre facoltà (*dunameis*) dell'anima - la concupiscibile (*epithumêtikês*), l'irascibile (*tumoeidous*) e la razionale (*logistikês*) (cfr. F32 EK) - pur denotando un chiaro vocabolario platonico non si presentano come spazialmente separate: esse fanno tutte capo al cuore. Secondo la studiosa, il "dualismo" posidoniano (nonostante le facoltà siano tre, si parla di "dualismo" in virtù dell'opposizione tra razionale e irrazionale) non sarebbe altro che una forma di monismo rielaborata (Veillard 2015, 167). La ricostruzione che la studiosa propone è convincente: Posidonio sente l'esigenza di postulare un principio diverso dal solo principio razionale per rendere conto dell'*attivazione* di un giudizio errato, altrimenti non si spiegherebbe come la ragione si possa sbagliare, non si spiegherebbe l'origine dell'errore. Si parla allora, per Posidonio, di *pathêtikai kinêseis* ovvero di "movimenti" dell'anima che non sono ancora passioni vere e proprie poiché esse, per essere tali - come per Crisippo anche per Posidonio -, devono essere frutto di un giudizio. Questi movimenti sarebbero dunque di una qualità diversa dai movimenti razionali dell'anima (azioni rette o passioni) e potrebbero essere definite, in questo senso, un substrato irrazionale o a-razionale (Veillard 2015, 172) senza, per ciò, cadere nel dualismo.

Panezio, Posidonio) vengono tutti inclusi, a pari diritto, tra gli Stoici. Non sembra dunque esserci, nella narrazione di Seneca, qualche stoico “più stoico” di altri.

## 2.2. Dibattito intorno alla *Lettera 92*.

Prima di addentrarci nell’analisi del passo senecano in questione, ci sembra importante tentare di ricostruire, se pur brevemente, il dibattito che ruota intorno a questo, mostrando la presenza di un gesto ermeneutico tendenzialmente comune: le interpretazioni degli specialisti si fondano sulla discussione di *alcuni* luoghi soltanto, considerati in sé nevralgici, della *Lettera 92*<sup>73</sup>, limitando, nella maggior parte dei casi, il commento del testo all’individuazione delle fonti di cui Seneca si sarebbe servito. Vediamo ora i dettagli.

A. J. Voelke (1973, 165), nell’ambito del suo studio sull’idea di “volontà” nello Stoicismo, interpreta l’ottavo paragrafo della lettera in questione precisamente alla luce della succitata nozione: *voluntas*. Secondo lo studioso, Seneca, in questa circostanza, prende le distanze dal monismo psicologico di Crisippo, aderendo alla teoria dualista di Posidonio, il quale, attraverso la mediazione di Platone, opporrebbe al principio razionale dell’anima due principi irrazionali: «la fonction “irascible” et la fonction “concupiscible”» (Voelke 1973, 165). Il primo dei due principi, associabili al *thymos* platonico, potrebbe essere avvicinato, nell’interpretazione dello studioso, a una certa forma di volontà.

Sulla stessa linea interpretativa si pone P. Donini (1982, 203), il quale mostra l’originalità di Seneca circa il concetto di volontà: i paragrafi 1 e 8 della *Lettera 92* offrirebbero l’inquadramento psicologico all’interno del quale codesta nozione si dimostrerebbe perfettamente coerente. Essa, infatti, sottolinea lo studioso facendo riferimento alle *Epp.* 37, 5 e 81, 13, non è riducibile a elementi o dinamiche puramente razionali: una circostanza, questa, di cui la struttura psicologica elaborata da Crisippo non sarebbe in grado di rendere conto. Anche Pohlenz (1978, vol.2, 65), del resto,

---

<sup>73</sup> Ci riferiamo, in particolare, ai paragrafi 1 e 8 in quanto sono quelli che analizzato in maniera più serrata la composizione e della struttura dell’anima umana.

sembra concordare sulla posizione posidoniano-platonica di Seneca, in opposizione a quella crisippea.

Tuttavia, al di là della problematica specifica legata alla questione della volontà di cui non ci occuperemo ora<sup>74</sup>, è importante sottolineare che la struttura psicologica delineata da Seneca è interpretata da Voelke, Donini e Pohlenz come opposta, contraddittoria rispetto al monismo psicologico della prima Stoa.

Di tutt'altro parere è, invece, Janine Fillion-Lahille (1984, 161-162). La studiosa inserisce le osservazioni sulla *Lettera* 92 all'interno del suo tentativo di ricostruzione della posizione posidoniana circa la natura delle passioni e la struttura dell'anima. Il testo in questione viene, quindi, utilizzato al fine di dimostrare una certa continuità tra la posizione di Posidonio – ricostruita, in questo caso, a partire dal testo senecano – e quella di Crisippo. Dopo aver proposto una breve e schematica ricostruzione delle due teorie psicologiche (del monismo estremo di Crisippo e della tripartizione dell'anima di stampo platonico), lette tramite il Galeno del *De placitis Hippocratis et Platonis*, la studiosa si chiede quale sia esattamente la posizione di Posidonio. Il primo elemento da notare, allora, è che Posidonio non è eretico rispetto allo Stoicismo più ortodosso per quanto concerne la localizzazione dell'anima e delle facoltà ad essa afferenti. Il cuore resterebbe, in questa prospettiva, la sede unica delle attività psichiche: differenziare diverse attività nell'anima non implica, continua la studiosa, separarle ontologicamente. Proprio in questo senso, la lettera in questione costituirebbe una testimonianza decisiva: il primo paragrafo sottolinea che l'egemonico, l'elemento principale dell'anima, contiene esso stesso elementi razionali ed elementi irrazionali. A sua volta, continua Seneca all'ottavo paragrafo, l'elemento non razionale si divide in due parti, una ardente e una desiderante: tutte, ancora una volta, situate all'interno dell'egemonico. Nessuna divisione di stampo platonico – quantomeno, non di un platonismo inteso alla maniera di Galeno – nessuna separazione ontologicamente fondata all'interno dell'anima.

In effetti, sostiene Fillion-Lahille (1984, 154), nello Stoicismo esistono due tipi di cause: la causa efficiente e la causa antecedente. Quest'ultima non è direttamente responsabile di una data azione, bensì essa è ciò che la rende possibile. Questa

---

<sup>74</sup> Si veda, all'interno del presente studio, il paragrafo dedicato alla nozione di volontà.

distinzione permette alla studiosa di interpretare l'elemento irrazionale dell'anima non come causa efficiente, vale a dire, non come ciò che scatena direttamente la passione, quasi come se ne fosse la responsabile. La responsabilità, infatti, rimane della ragione, della sua attività di giudizio che, nel caso della passione, è un giudizio falso. L'irrazionale sarebbe, allora, solo la *condizione* per cui la passione ha luogo. In questo modo, continua Fillion-Lahille, Posidonio si pone in continuità rispetto al suo predecessore, Crisippo, salvaguardando la totale responsabilità dell'individuo rispetto agli eventi passionali. Su questa stessa linea si pone poi l'interpretazione di Mireille Armisen-Marchetti (1989, 65ss) la quale propone un'acuta osservazione circa l'utilizzo di Seneca, al paragrafo 8, del termine *adfectio* che tendenzialmente viene tradotto con passione. In effetti, e qui ci uniamo alla studiosa, Seneca utilizza il termine *adfectus* per riferirsi alla passione. La studiosa stessa fa notare che un altro luogo dove *adfectio* viene utilizzato è *Ep. 57, 4 (naturalis adfectio inexpugnabilis rationi)* per indicare un tipo di reazione involontaria, corporea (ma chiaramente legata anche all'anima, dato il contesto in cui è evocata)<sup>75</sup>, che non è frutto di assenso. Non sembrerebbe dunque che qui il filosofo si riferisca a una parte dedita alle passioni già formate quanto più – e qui prendiamo distanza da Armisen-Marchetti che traduce con “émotions”, termine che ci sembra troppo specificante – alle affezioni.

L'interpretazione di Fillion-Lahille della *Lettera 92*, che pure è sostenuta da Armisen-Marchetti, si pone in una continuità metodologica con le letture precedenti, in quanto considera il testo senecano come una fonte per la ricostruzione del pensiero di Posidonio, non sfuggendo al rischio, tuttavia, di ridurre in questo modo il testo senecano a mera fonte posidoniana. Questa “postura ermeneutica” è stata duramente criticata da Brad Inwood (2005, 38-41)<sup>76</sup>.

Il saggio di Inwood segna, in effetti, una svolta metodologica nell'interpretazione del passo in questione. Proponendosi in aperta critica alla *Quellenforschung* come unico

---

<sup>75</sup> Si tratta del famoso episodio di claustrofobia vissuto in prima persona da Seneca stesso nella galleria di Posillipo e narrato nella *Lettera 57*. Un ulteriore luogo testuale dove sembra che Seneca utilizzi *adfectio* differenziandolo dalla passione è *ep. 59, 1*: Seneca rivendica il diritto di utilizzare *voluptas* non in senso stoico bensì con il significato comune di “mi ha fatto piacere ricevere la tua lettera” e questo piacere, non considerato in senso passionale, è detto *adfectio*.

<sup>76</sup> Inwood (2005, 27), all'interno del succitato saggio, non si pone in aperta contrapposizione solo con Fillion-Lahille (1984) ma anche con Holler (1934). Scegliamo di analizzare la posizione di Fillion-Lahille come esemplare rispetto una certa prospettiva ermeneutica, contrapponendola al metodo di analisi proposto da Inwood nel suo saggio.

metodo di lettura dei testi senecani (tra cui la *lettera* 92), lo studioso suggerisce una interpretazione del passo con l'obiettivo di mostrare la sostanziale ortodossia di Seneca rispetto al monismo psicologico crisippeo. Secondo Inwood, la circostanza per cui il filosofo descrive una certa struttura dell'anima non implica necessariamente che egli sia convinto della sua veridicità. In altre parole: l'analisi senecana della struttura psicologica così come avviene nel testo in questione avrebbe uno scopo meramente dialettico/strategico/didattico, *ipso facto* non sostanziale. Che Seneca si serva di questa teoria psicologica non implica affatto, secondo lo studioso, che egli la faccia sua, ne sposi i contenuti, ne faccia la *sua* dottrina psicologica.

Al fine di mostrare il valore solamente "retorico" dell'incedere dialettico di Seneca, Inwood evidenzia l'uso del *conveniet* all'inizio della lettera. Quell'"accordo" evocato dal filosofo sarebbe, dunque, non un reale accordo tra lui e l'interlocutore, ma un "mettersi d'accordo" su alcune premesse che serviranno, poi, a sviluppare ciò che sta a cuore a Seneca: il discorso di carattere etico sviluppato nel resto della lettera. Seneca non farebbe altro che preparare un terreno comune con il suo interlocutore, al fine di stabilire, didatticamente, un punto di partenza condiviso per dar il via a una conversazione culminante in termini eticamente stoici: «In other words, it is a merely dialectical or didactic move to agree with the middle Platonic psychology here canvassed» (Inwood 2005, 38).

Una recentissima interpretazione, infine, è stata proposta da Elisabeth Asmis (2015, 228-230) la quale sostiene l'originalità di Seneca nella proposta psicologica delineata nella *Lettera* 92. Secondo la studiosa, ciò che nel nostro passo prende forma non è né il portato di un'eredità di Platone né di un'eredità di Posidonio. Secondo Asmis, contrariamente a Platone, Seneca inserisce gli elementi (razionale e irrazionale) all'interno dell'egemonico, e non nell'anima in generale. Diversamente da Posidonio, poi, egli sostiene che le passioni appartengono solamente a una delle due parti: la parte ardente. Questa impostazione conduce la studiosa a interpretare la terza parte, quella desiderativa legata in piaceri, come qualcosa di diverso rispetto al desiderio stoico: essa sarebbe una sorta di "attrazione non razionale" per il piacere che prescinde da un atto di giudizio: «Seneca's third part of the mind is not the Stoic passion of desire (for, in his view, all passions belong to the spirit) but a nonrational attraction for pleasure, free from any act of judgment. It may reasonably be assigned to the mind as a feature



that it shares with the whole living organism, which has a natural inclination toward pleasure» (Asmis 2015, 229). Seneca sarebbe, dunque, innovatore sia rispetto a Crisippo che rispetto a Posidonio, con il risultato che la psicologia qui delineata si presenterebbe come il frutto di un insieme di categorie stoiche inserite in un quadro concettuale platonico/aristotelico.

In generale, crediamo di poter constatare che l'attitudine comune alle suddette interpretazioni - considerare i passi senecani come isolati dal contesto globale in cui essi si calano - disvela il pericolo di privilegiare, con sguardo miope, la parte, a detrimento dell'intero. Che sia infatti letta nell'ottica di un calco della psicologia posidoniana o interpretata come innovazione di Seneca, la *Lettera 92* arriva a coincidere nelle suddette interpretazioni, di fatto, con i paragrafi 1 e 8. L'unica eccezione è costituita dalla proposta ermeneutica di Inwood: questa ha il pregio di allargare la visione al resto della lettera per comprendere le ragioni profonde della scelta di Seneca.

Riteniamo più fruttuoso un tentativo di analisi "sinottica" della *Lettera 92* che si sostanzia in uno studio approfondito di quegli stessi passi ritenuti nevralgici dalla critica, tentando, però, al tempo di stesso, di metterne in luce il legame con il resto della lettera, intesa, così, quale corpo organico. In altre parole, riteniamo centrale, al fine di una buona comprensione della *Lettera 92*, non soffermarsi solo sullo scandaglio analitico di certi passaggi: ridurne l'interesse, da una parte, alla sola *Quellenforschung*, dall'altra, al mero aspetto retorico, impoverisce, a nostro avviso, la ricchezza del testo di Seneca.

### **2.3. Seneca "monista"?**

Vediamo le parole di Seneca più da vicino:

«Io e te siamo d'accordo, penso: i beni materiali ce li procuriamo per il corpo, il corpo lo curiamo per onorare l'anima, nell'anima ci sono parti subalterne dateci per l'elemento principale, per mezzo delle quali ci

muoviamo e ci nutriamo. In questo elemento principale c'è un elemento<sup>77</sup> irrazionale, e ce n'è anche uno razionale; il primo è soggetto al secondo, e questo è il solo a non essere subordinato a niente altro, ma a subordinare tutto a sé. Anche la ragione divina è preposta a tutto, non dipende da nessuno; così è la nostra ragione che da lei nasce. Se siamo d'accordo su questo punto, lo saremo di conseguenza anche sul fatto che la felicità consiste soltanto nell'aver la perfetta ragione. Essa sola non si scoraggia e sta salda contro la fortuna; in qualsiasi condizione conserva la padronanza di sé. Ed è il solo bene che non viene mai spezzato. È felice, secondo me, l'uomo che non può essere sminuito da nulla; è giunto alla sommità e non si appoggia che a se stesso: infatti, chi si sostiene con l'aiuto di qualcuno, può cadere. In caso contrario, cominceranno a prevalere in noi elementi estranei. Ma chi vuole dipendere dalla fortuna o qual è il saggio che ammira se stesso per beni non suoi? Che cos'è la felicità? Uno stato duraturo di sicurezza e serenità, e ce lo daranno la grandezza d'animo e la continuità nel giudicare sempre rettamente. Come ci si arriva? Esaminando la verità nella sua interezza, conservando nelle proprie azioni l'ordine, la misura, la dignità, una volontà che non fa il male, ma il bene, che non perde di vista la ragione e non se ne allontana mai, degna di essere amata e insieme ammirata. Infine, per dirla in breve, l'anima del saggio deve essere degno di dio. Che cosa può desiderare d'altro chi ha raggiunto ogni virtù? Infatti, se i vizi possono contribuire al raggiungimento del bene supremo, la felicità consisterà in essi, poiché senza di essi non esiste. E che cosa c'è di più vergognoso e sciocco che legare all'irrazionale il bene di un'anima razionale?»<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Scegliamo di tradurre *aliquid* con “elemento” e non come “parte”, come invece fanno Caterina Barone o Monica Natali (2012). Questa scelta, a nostro parere, rende meglio conto della indeterminatezza del termine latino utilizzato da Seneca.

<sup>78</sup> *Puto, inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas. In hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale; illud huic servit, hoc unum est quod alio non refertur sed omnia ad se refert. Nam illa quoque divina ratio omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est; et haec autem nostra eadem est, quae ex illa est. Si de hoc inter nos convenit, sequitur ut de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit. Haec enim sola non summittit animum, stat contra fortunam; in quolibet rerum habitu servitus servat. Id autem unum bonum est quod numquam defringitur. Is est, inquam, beatus quem nulla res minorem facit; tenet summa, et ne ulli quidem nisi sibi innixus; nam qui aliquo auxilio sustinetur potest cadere. Si aliter est, incipient multum in nobis valere non nostra. Quid autem vult constare fortuna aut quis se prudens ob aliena miratur? Quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax. Ad haec quomodo pervenitur? si veritas tota perspecta est; si servatus est in rebus agendis ordo, modus, decor, innoxia voluntas ac benigna, intenta rationi nec umquam ab illa recedens, amabilis simul mirabilisque. Denique ut breviter tibi formulam scribam, talis animus esse sapientis viri debet qualis deum deceat. Quid potest desiderare is cui omnia honesta contingunt? Nam si possunt aliquid non honesta conferre ad optimum statum, in his erit beata vita sine quibus non est. Et quid turpius stultiusve quam bonum rationalis animi ex inrationalibus nectere? (Ep. 92,1-4)*

La struttura dell'anima qui proposta da Seneca sembra porsi in dialogo diretto con alcuni aspetti della sua etica. Sembra qui stabilirsi uno stretto legame tra la struttura psicologica tracciata all'inizio e al paragrafo 8 della lettera e la proposta etica abbozzata nel seguito della stessa.

L'inizio della lettera si sviluppa su un doppio accordo, stabilito con l'interlocutore (*conveniet; convenit*). In generale, il primo punto su cui vi è accordo riguarda una estesa concatenazione di elementi posti in relazione tra loro, in una relazione di funzionalità e servizio: partendo dagli elementi meno nobili, come i beni materiali, i quali sono solo "a servizio", fino ad arrivare all'*aliquid rationale* dell'elemento principale, elemento nobilissimo, che tutto deve comandare. Non può sfuggire agli occhi del lettore la tendenza di Seneca a concepire delle gerarchie molto nette riguardo a ciò che concerne l'anima, il suo rapporto con il corpo e con gli *externa*. Codeste gerarchie si strutturano a differenti livelli di profondità, portando il lettore nella direzione di una visione sempre più specifica e ricca di particolari. Si passa da una visione d'insieme che mostra, per così dire, i macro-elementi della questione ad una visione sempre più dettagliata che ne porta alla luce i micro-elementi. Dal grande al piccolo, dall'esterno all'interno: si ha quasi l'impressione che l'autore impieghi una autentica "tecnica dello zoom" nella descrizione.

In primo luogo, si presenta al lettore la seguente gerarchia: 1) i beni esteriori (*externa*), 2) il corpo e 3) l'*animus*, che qui è utilizzato in un senso più generale di anima e non nel senso stretto di *hegemonikon*. Seneca, a questo punto, muovendo dall'ultimo termine della succitata gerarchia, disvela una seconda gerarchia, ma, stavolta, interna dell'anima: 1) *partes ministras* (parti subalterne), ovvero le parti grazie alle quali possiamo muoverci, nutrirci e 2) la parte egemonica, principale (*principale*). Infine, ancora muovendo dall'ultimo elemento della gerarchia precedente, Seneca ci offre una terza e ultima gerarchia, all'interno della parte egemonica stessa: 1) un *aliquid* irrazionale e 2) un *aliquid* razionale. È da notare che, almeno in questo primo paragrafo, Seneca si riferisca alla composizione interna dell'elemento principale non impiegando i lemmi *pars/partes*, bensì *aliquid*, "qualcosa", una spia, a nostro parere, del fatto che il filosofo non abbia qui in mente una marcata divisione ontologica tra la razionalità e l'irrazionalità. Insomma: egli non sembra fornire una descrizione con l'intenzione di sottolineare la separazione e autonomia dei due elementi, quanto

piuttosto, *in primis*, la loro presenza, e, *in secundis*, la necessaria prevalenza del razionale sull'irrazionale.

È interessante sottolineare che, in effetti, vi è un momento in cui, in questo primo paragrafo, Seneca utilizza il termine *partes* riferendosi alle *partes ministras* dell'anima, ovvero alle parti, previste anche dalla psicologia di Crisippo, che ricoprono le funzioni più basilari di crescita. Il fatto che, nel caso delle componenti che insieme all'egemonico formano l'anima, si parli di "parti", come mette in guardia J.B. Gourinat (2017, 30), non ci deve indurre nell'errore di pensare che esse siano delle porzioni di anima *separate*, con una propria autonomia. Esse non sono sezioni statiche di anima, bensì sono in continuo movimento e scambio con l'egemonico dal quale provengono e al quale fanno capo.

È possibile, dunque, pensare che se Seneca impiega *partes* per indicare ciò che non ha caratteristica di staticità, separazione e autonomia, allora, anche quando egli impiega nuovamente questo termine, al paragrafo 8, per indicare, prima, la *inrationalis pars animi* e, poi, le *partes* di cui essa è composta, egli non avesse in mente una forte separazione e isolamento tra gli elementi.

Si osservi che il problema della partizione dell'anima ha origini ben più antiche, e trova in Platone un esempio emblematico. Basti qui ricordare che Platone è solito, in vari dialoghi, ma soprattutto nella *Repubblica*, nel *Fedro* e nel *Timeo*, "suddividere" l'anima umana. La ἀπορία, di cui si mostra già ben conscio Aristotele<sup>79</sup>, scaturisce dalla circostanza per cui Platone non impiega un lessico univoco in questa congiunzione, bensì si serve, in maniera più o meno volutamente sibillina, di tre termini in particolare, vale a dire, δύναμις (potenza, facoltà), εἶδος (forma, carattere, aspetto) e μέρος (parte *stricto sensu*). Ora, i filosofi successivi iniziarono a domandarsi se Platone distinguesse davvero delle parti eterogenee all'interno dell'anima umana oppure se il lessico della "parte" non fosse altro che l'espressione metaforica e immaginifica per immortalare gli ambigui movimenti e le molteplici spinte intrapsichici, alla stregua, ad esempio, dell'altrettanto metaforico lessico partecipativo (μέθεξις, κοινωνία, παρουσία, etc.). La posta in gioco, in effetti, era alta: dalla

---

<sup>79</sup> Cfr. ad esempio *De An.* 411a 25ss.

risoluzione di tale ἀπορία, infatti, discendeva la concezione dell'anima umana come un tutto immortale e incorruttibile, in un caso, oppure dell'anima umana come entità composta: da una “parte” immortale e incorruttibile - l'anima razionale (λογική ψυχή) - e di una parte corruttibile - l'anima irrazionale (ἄλογος ψυχή) - accrezione destinata a perire. Culminando nell'alternativa neoplatonica tra l'anima ὁμοούσιος e πολυδύναμος ovvero l'anima πολυμερής, la *quaestio* della partizione dell'anima apre una breccia profonda nella storia della psicologia antica.

Torniamo ora a Seneca. La posizione prioritaria dell'*aliquid* razionale poggia sul fatto che la nostra razionalità deriva dalla *divina ratio*, la quale occupa essa stessa il più alto grado di tutte le gerarchie.

In tutti e tre i casi di gerarchia è possibile individuare alcuni sintagmi che afferiscono al campo semantico della subordinazione, a mezzo dei quali Seneca può introdurre l'assiologia all'interno della sua psicologia. In particolare, si tratta di: *in honorem animi, propter principale, huic servit*. Questi stessi sintagmi, inoltre, suggeriscono anche una certa relazionalità tra gli elementi messi in connessione. Si ha l'impressione, cioè, che il quadro qui descritto da Seneca mostri la giusta relazione che tutti gli elementi devono mantenere tra loro affinché si verifichi un buon funzionamento: presentando la sua psicologia quasi come una sapiente articolazione degli ingranaggi di un orologio, i quali necessitano di una dinamica ma precisa interazione tra loro affinché il meccanismo più grande possa funzionare, qui Seneca offre al lettore una vera e propria deontologia relazionale.

Il fatto che questa struttura così precisa non sia stata concepita dal filosofo come fine a se stessa è testimoniato dall'inizio dall'affermazione successiva alla descrizione della struttura dell'anima: «Se siamo d'accordo su questo punto, lo saremo di conseguenza anche sul fatto che la felicità consiste soltanto nell'aver la perfetta ragione». Seneca è attento a salvaguardare la stretta connessione logica tra la psicologia e le sue ricadute etiche non solamente da un punto di vista positivo, come nella proposizione appena riportata, ma anche da un punto di vista negativo; in effetti, al *convenit* risponde la struttura *si aliter est*. In un senso positivo, allora, riconoscere la gerarchia dell'anima implica riconoscere la divinità della *ratio perfecta*.

D'altro canto, misconoscere la stessa gerarchia implica soccombere agli elementi esterni, che non provengono da noi: è importante sottolineare che *non nostra* ricorda il livello più basso della gerarchia psicologica nominato all'inizio della lettera (*externa*). Seneca, tuttavia, fa un passaggio ulteriore: non solo è necessario riconoscere che la ragione perfetta, cioè la virtù, è la sola vera felicità, ma è importante ammettere anche che la virtù è condizione necessaria e sufficiente per la felicità. Il primo paragrafo, di natura sostanzialmente psicologica, è, allora, necessario in quanto fonda teoricamente il concetto etico per cui la ragione perfetta *da sola* è la felicità. Poiché la nostra anima è strutturata nel modo sopra descritto e poiché la situazione di buon funzionamento di questa anima è quella del rispetto di tutte le gerarchie delineate – e il buon funzionamento della gerarchia ha come ultimo passaggio quello della razionalità che su tutto governa –, allora la ragione perfetta non ha bisogno di altro se non di se stessa, poiché, se avesse bisogno di altro, non rispecchierebbe il buon funzionamento della nostra psicologia.

Ma, a cosa può portare una idea sbagliata circa la psicologia e le sue gerarchie? Qual è l'elemento che alcuni possono voler aggiungere alla retta ragione/virtù non accorgendosi che, in realtà, essa è già la felicità?

Solo una risposta si apre davanti ai nostri occhi: il piacere (*voluptas*). Se favoriamo il livello più basso della gerarchia, ovvero gli *externa*, finiamo per pervertire la scala di valori etici.

È inoltre importante sottolineare che ricadiamo in questo errore a causa di un giudizio falso: e, Seneca lo dice esplicitamente, alcuni filosofi lo fanno (*iudicant*). Si tratta principalmente degli Epicurei, ma anche, in una forma più leggera, Antipatro, un filosofo della scuola stoica:

«(...) L'altro, il piacere, è il bene delle bestie; aggiungiamo, dunque, l'irrazionale al razionale, l'immorale al morale, <il piccolo> al grande: l'eccitazione dei sensi rende la vita <felice?> (...). L'elemento irrazionale dell'anima si suddivide in due parti: una audace, ambiziosa, sfrenata, immersa nelle affezioni<sup>80</sup>, l'altra vile, fiacca, dedita ai piaceri; alcuni tralasciano la prima, sfrenata, e tuttavia migliore, certo più forte e degna

---

<sup>80</sup> Scegliamo di tradurre *adfectiones* con “affezioni” piuttosto che con “passioni”, come invece fa Caterina Barone. Il termine normalmente impiegato da Seneca per “passione” è *adfectus* (cfr. Armisen-Marchetti 1989, 65ss).

di un uomo e ritengono necessaria alla felicità la seconda, senza nervo e spregevole. Vi hanno asservito la ragione, e il sommo bene dell'animale più nobile lo hanno svilito e reso spregevole, facendolo diventare un impasto mostruoso di parti diverse e disarmoniche. (...) L'elemento principale dell'uomo è la virtù; a essa è unita la carne inutile e caduca, capace solo di ricevere il cibo, come afferma Posidonio. Quella virtù divina finisce in un elemento instabile e alle sue parti eccelse, degne di venerazione e del cielo, si congiunge un animale inerte e putrido.»<sup>81</sup> (*Ep.* 92, 6-10)

Una volta introdotto il concetto di piacere, caratterizzato eticamente come qualcosa da non esaltare, il nostro filosofo, sente l'esigenza di sviluppare ulteriormente la gerarchia: in effetti, era necessario chiarire il ruolo giocato dal piacere all'interno dell'anima. Ciò testimonia, ancora una volta, l'esigenza di collegare tra loro psicologia e etica: siccome, all'inizio della lettera, le gerarchie tracciate non comprendevano esplicitamente il piacere, a questo punto bisognava integrarle a partire, questa volta, da riflessioni di carattere etico sul piacere stesso. È solo a questo punto infatti che, nello svolgersi della lettera, veniamo a conoscenza che esiste anche una gerarchia all'interno della *inrationalis pars* dell'anima: 1) una parte *humilis, languida, voluptatibus dedita* 2) e una parte *animosa, ambitiosa, impotens*, (migliore della prima). Questa volta, è il sintagma *meliores tamen* a richiamare il campo semantico della subordinazione.

Il piacere, che Seneca lega dichiaratamente al corpo (*titillatio corporis*), risulta un concetto problematico in quanto, alla luce di quanto detto sopra circa la gerarchia psicologica ed etica, coloro che esaltano il piacere, asservendo ad esso la ragione, riducono l'uomo non semplicemente a un animale, ma ad un mostro: l'immagine offerta di Seneca, infatti, è il mostro Scilla. L'errore di coloro che hanno creduto che il piacere fosse l'elemento da esaltare è un errore di giudizio. Essi hanno giudicato che

---

<sup>81</sup> (...) *Alterum illud, voluptas, bonum pecoris est: adicimus rationali inrationale, honesto inhonestum, magno vitam facit titillatio corporis? (...) Inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiores ac digniores viro, reliquerunt, hanc necessariam beatæ vitæ putaverunt, enervem et abiectam. Huic rationem servire iusserunt, et fecerunt animalis generosissimi summum bonum demissum et ignobile, præterea mixtum portentosumque et ex diversis ac male congruentibus membris. (...) Prima pars hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. Virtus illa divina in lubricum desinit et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtextitur.*

il corpo, per eccellenza luogo di esplicazione del piacere (che trova una certa “risonanza” in quell’elemento irrazionale dell’anima), fosse la priorità. Seneca sottolinea con forza la centralità del giudizio.

Ciò che interessa qui al filosofo, al fine di affrontare con efficacia le obiezioni di coloro che sostengono la supremazia dei fattori esterni all’anima - non rispettando, quindi, la gerarchia - è di precisare che il bene non consiste nel corpo in sé, ma nel proprio giudizio su di esso. L’importanza è precisamente attribuita all’intenzione e alla disposizione d’animo (*propositum*) dell’individuo che stabilisce una relazione con il suo corpo: in questo senso, sta all’anima, attraverso il suo giudizio<sup>82</sup>, dare il valore corretto al corpo *rationi convenientem modum*. In effetti, verso la fine della lettera (par. 33), Seneca descrive esplicitamente lo sforzo, definito *magnus labor*, che l’anima deve compiere al fine di guadagnare l’*acme* della sua perfezione. E una volta raggiunto questo apice, essa riesce finalmente a giudicare, con giustizia, il suo rapporto con il corpo, rapporto descritto come positivo, sì, ma di subordinazione: l’anima è *procurator* e non *amator corporis*<sup>83</sup>.

È importante sottolineare che scegliere, tramite l’esercizio del giudizio, un buon rapporto con il corpo significa salvaguardare la responsabilità dell’individuo verso se stesso e verso le proprie scelte. Coloro che giudicano il piacere come ciò che va esaltato, non riconoscendo che la perfetta ragione basta a se stessa per la felicità, sono responsabili di non rispettare la gerarchia psicologica ed etica sopra delineata.

Solo dopo l’analisi dei passi svolta alla luce dell’integralità della lettera è allora possibile tentare di chiarire il senso dei due paragrafi più problematici (parr. 1 e 8) prendendo le mosse dalle osservazioni di due studiose sopra nominate. Elisabeth Asmis (2015, 229) interpreta, come abbiamo visto, la parte dell’elemento irrazionale

---

<sup>82</sup> *Ergo de corpore quoque idem tibi respondeo: sumpturum quidem me, si detur electio, et sanitatem et vires, bonum autem futurum iudicium de illis meum, non ipsa. (Ep. 92, 13)* «Quindi, ti rispondo lo stesso anche per il corpo: sceglierò, se sarà possibile, la salute e le forze, ma il bene consisterà nel mio giudizio su di esse, non in questi elementi in se stessi».

<sup>83</sup> (...) *Cum se in hanc sublimitatem tulit, corporis quoque ut oneris necessarii non amator sed procurator est, nec se illi cui inpositus est subicit. Nemo liber est qui corpori servit; nam ut alios dominos quos nimia pro illo sollicitudo invenit transeas, ipsius morosum imperium delicatumque est. (Ep. 92, 33)* «(...) Giunta a tale sublime altezza, non ama il corpo, ma se ne cura come di un peso necessario, e non si sottomette a quello cui è stata assegnata. Se uno è schiavo del corpo, non è libero; anche a trascurare gli altri padroni che si trovano, se ci si cura troppo del corpo, il suo dominio è capriccioso ed esigente».



legata al piacere, come irrazionale (non sottoposta ad assenso) inclinazione ad esso, sulla linea di *Ep.* 116, 3 dove è chiaramente contemplata l'idea di un piacere (*voluptas*) naturalmente legato alle necessità della vita (*voluptatem natura necessariis rebus admiscuit*) non con il fine di esaltarlo ma con il fine di rendere più gradevoli queste attività. Anche in questo caso, il problema per Seneca rimane quello di un piacere che detta legge (*suo veniat iure, luxuria est*), e quindi, per tornare alla *Lettera* 92, di una *rationalis pars* che non comanda come dovrebbe.<sup>84</sup>

Sulla stessa linea, sempre a proposito del piacere, e soprattutto del piacere in rapporto alla virtù, troviamo alcuni interessanti passi del *De vita beata* all'interno dei quali Seneca affronta lo stesso tema della *Lettera* 92. Come si è visto infatti, la questione ruota intorno alla relazione tra piacere e virtù per sostenere, in entrambi i luoghi testuali, che essi non si co-implicano necessariamente. Ciò è importante affinché venga mantenuta salda l'idea tradizionalmente stoica per cui la virtù basta per la felicità e non è necessario aggiungere il piacere come condizione della *vita beata*. All'interno della *Lettera* 92, Seneca affermava l'insensatezza della posizione di coloro che non si accontentano della virtù come apice della felicità ma che ad essa vogliono aggiungere qualcosa, legando (*nectere*) il bene di un'anima razionale all'irrazionale, ovvero, lo scopriremo qualche riga dopo, al piacere. In *De vita beata* 7,1 il filosofo si rifiuta di ammettere che tra la virtù e il piacere vi sia un forte nesso inscindibile: *Non uideo quomodo ista tam diuersa in eandem copulam coiciantur*. Solo la virtù va ricercata come fine, come felicità, il piacere, se gestito in un certo modo, può accompagnare la virtù. La differenza sta tutta qui: può, non deve. Il piacere infatti può aiutare la nostra mente, e non essere dannoso, solo a patto che venga rispettata la gerarchia (illustrata nella *Lettera* 92) per cui esso è servitore, non comandante.<sup>85</sup> L'immagine offerta da Seneca è eloquente: come in un campo coltivato ogni tanto spuntano dei fiori anche se

---

<sup>84</sup> La studiosa fa riferimento anche a *De vita beata* 12, 2. Qui Seneca distingue un piacere del saggio (che potrebbe dunque essere legato a questa parte irrazionale): esso viene definito "languido", proprio come nella *lettera* 92: *At contra sapientium remissae uoluptates et modestae ac paene languidae sunt compressaeque et uix notabiles, ut quae neque accersitae ueniant nec, quamuis per se accesserint, in honore sint neque ullo gaudio percipientium exceptae; miscent enim illas et interponunt uitae ut ludum iocumque inter seria.*

<sup>85</sup> *Hoc quid sit iam aperiam: si corporis dotes et apta natura conseruauerimus diligenter et inpauide tamquam in diem data et fugacia, si non subierimus eorum seruitutem nec nos aliena possederint, si corpori grata et aduenticia eo nobis loco fuerint quo sunt in castris auxilia et armaturae leues seruiant ista, non imperent ita demum utilia sunt menti* (*De vita beata* 8, 2).

l'intento di colui che ha seminato non era che essi crescessero bensì raccogliere i frutti del proprio lavoro, così il piacere è semplicemente un fatto accessorio (*accessio*).

Il piacere non può essere il bene dell'uomo poiché non è ciò che lo caratterizza; esso è ciò che caratterizza, ci dice Seneca, gli animali: il *proprium* dell'uomo è la razionalità, lo vedremo in seguito. La razionalità valuta (*aestimat*) i piaceri (proprio come nella *Lettera* 92) e i pochi, accidentali, che accetta (*admittit*) sono accolti in quanto contingenti. D'altronde anche il saggio, lo dice il filosofo stesso, prova una certa forma di piacere molto moderata, controllata, appena percettibile che riesce a mantenersi tale perché non viene ricercata ma accade e, una volta accaduta, viene valutata come accessoria: un gioco tra le occupazioni serie (*ludum iocumque inter seria*).

Ricapitolando le osservazioni fin qui svolte: l'obiettivo polemico di Seneca sono gli Epicurei i quali giudicano il piacere come necessario alla felicità. Lo scopo di Seneca è precisamente quello di mostrare che l'unica vera felicità è quella data dalla ragione/virtù e che, dunque, il piacere non è coesenziale alla felicità/virtù/ragione. Coloro che *giudicano* il piacere come bene si comportano come gli animali. Ciò che conta è, dunque, il giudizio. In questo senso, crediamo che Asmis abbia ragione a sottolineare che l'irrazionalità qui messa a punto non si configura, nelle intenzioni di Seneca, come un principio opposto alla ragione o in lotta con essa. Ci sembra che Seneca abbia, piuttosto, voluto rendere esplicito, forse allo scopo di renderlo manifesto agli occhi del lettore (dato lo scopo generale della lettera), una sorta di "risonanza" dell'anima umana al piacere.<sup>86</sup>

D'altra parte, Mireille Armisen-Marchetti (1989, 65 ss), come evidenziato, sottolinea che la parte dell'irrazionalità legata alle *adfectiones*, non è, in senso stretto, legata alle passioni ma alle affezioni (come abbiamo proposto di tradurre il lemma), cioè, in modo simile a quanto accade per il piacere, alle "reazioni" involontarie dell'anima di fronte a una rappresentazione impulsiva.<sup>87</sup> Tali moti dell'anima, lo vedremo in seguito, non

---

<sup>86</sup> Ci sembra prudente rinunciare a parlare di "inclinazione" (termine impiegato da Asmis) in quanto crediamo sia facilmente fraintendibile e confondibile con la teoria dell'*oikeiosis*. Vedremo in seguito che Seneca si dimostra fedele ai maestri dello Stoicismo antico nella convinzione che l'essere umano tende per natura al bene criticando, ancora una volta, gli Epicurei, che sostengono, al contrario, che l'essere umano tende, per natura, al piacere.

<sup>87</sup> La tematica delle reazioni involontarie (*propatheiai*) dell'anima sarà affrontata nella seconda parte del presente lavoro.

sono altro che delle reazioni spontanee che solo grazie all'intervento della ragione (nella forma dell'assenso) diventano passioni.

Seguendo queste due osservazioni, sembra legittimo poter ipotizzare che sia nel caso del piacere che nel caso delle *adfectiones* Seneca non abbia in mente un principio irrazionale opposto alla ragione.

Come abbiamo mostrato in precedenza: 1) la psicologia descritta al paragrafo 1 corrisponde al buon funzionamento dell'anima, in cui *l'aliquid rationale* assoggetta tutto a sé (compreso *l'aliquid irrationale*); 2) essa fonda la considerazione etica per cui la ragione è sufficiente alla felicità e non necessita del piacere. In altre parole, la virtù gerarchicamente non ha pari. Il piacere si trova a un livello più basso.

Allora, e questo lo aggiungiamo noi, quei filosofi che pensano che alla virtù vada aggiunto il piacere, stanno configurando erroneamente una psicologia per la quale, in qualche modo, quel principio irrazionale che dovrebbe, per natura, trovarsi assoggettato all'*aliquid rationale*, in realtà lo affianca: essi quindi creano una sorta di "dualismo" per cui ragione e piacere si affiancano e non, come Seneca sostiene, sono in una situazione di assoggettamento. L'errore di giudizio di coloro che esaltano il piacere è proprio quello di trasformare quella "reazione", in realtà: il piacere sfrenato. L'analisi svolta ci permette di riflettere anche sul fatto che la polemica contro gli Epicurei ha il fine non tanto di confutare la concezione dell'anima degli avversari, quanto, piuttosto, di opporsi alla loro proposta etica.

In effetti, a ben vedere, la priorità al piano etico viene sottolineata dal filosofo stesso nel momento in cui la confutazione non avviene nel primo paragrafo, dove è descritta la psicologia. Se l'obiettivo di Seneca fosse stato quello di contraddire un'altra psicologia, avrebbe chiaramente attaccato gli elementi psicologici di questa.

Invece, ci troviamo di fronte alla situazione in cui l'obiettivo polemico è etico: la vera e propria confutazione infatti inizia al paragrafo 5 dove leggiamo: «Certi filosofi, tuttavia, ritengono che il sommo bene si accresca poiché non è perfetto se la sorte è contraria». È in virtù dello scopo etico che la psicologia prende una certa forma: essa diviene il quadro teorico all'interno del quale si inserisce. In effetti, l'incedere argomentativo di Seneca si è rivelato essere, come abbiamo visto, un continuo passaggio dal piano psicologico (par. 1) al piano etico (par. 2-7), per poi ritornare alla psicologia (par. 8) e, infine, terminare con l'etica (par. 9 ss).

Se quindi, seguendo la logica del passo, è la psicologia che fonda l'etica, nel senso che data una struttura dell'anima ne derivano determinate conseguenze etiche, nella prospettiva globale è l'etica che, in un certo senso, determina la psicologia. La struttura dell'anima delineata nella *Lettera* 92, ovvero una struttura che rileva la presenza di un elemento legato al piacere (la parte dell'*irrationalis pars animi* dedicata ai piaceri), è la struttura più adatta, più funzionale al fine di Seneca.

Questa "precedenza" dell'etica sulla psicologia, permette anche di giustificare una certa "flessibilità" di Seneca nel servirsi di una proposta psicologica in questo caso, almeno nei termini, più affine a Posidonio che a Crisippo, mantenendosi, tutto sommato, all'interno dell'orizzonte generale del "monismo".

Ciò è confermato dal fatto che, in ogni caso, grazie all'elemento del giudizio che responsabilizza l'individuo rispetto alle proprie scelte, Seneca conserva la natura razionale dell'eventuale processo passionale scaturito dall'esaltazione del piacere.

Proprio in virtù di tale aspetto e grazie all'operazione di riconfigurazione dell'elemento irrazionale (sia nella declinazione delle *adfectiones* che in quella del piacere) sopra presentata è notevolmente ridotta la distanza tra tale complesso luogo testuale e altri passi del nostro autore di matrice più esplicitamente monista.

In particolare, ci riferiamo ad un passo del *De ira* che risulta paradigmatico in rapporto a tale questione:

«L'*animus*<sup>88</sup> infatti non è separato dalle passioni e non le osserva dal di fuori, sì da non permettere che esse avanzino più del giusto, ma si trasforma<sup>89</sup> nella passione stessa e non riesce a richiamare quella sua energia utile e salutare. Passione e ragione non hanno, come ho detto, sedi separate e diverse, ma sono il cambiamento dell'*animus* in meglio e in peggio»<sup>90</sup> (*De ira* I, 8, 2-3)

---

<sup>88</sup> L'anima è qui intesa nella sua accezione di *principale*, di *hegemonikon*.

<sup>89</sup> Preferiamo mantenere la traduzione più letterale di *mutatur* in "si trasforma" piuttosto che "si incarna" scelta di Ricci. Ciò al fine di garantire una continuità lessicale con la *mutatio animi*, che anche Ricci traduce con "cambiamento dell'anima", alla fine del passo.

<sup>90</sup> *Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur adfectus, ut illos non patiatultra quam oportet procedere, sed in adfectum ipse mutatur ideoque non potest utilem illam vim et salutarem proditam iam infirmatamque reuocare. Non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est.* Le traduzioni del *De ira* sono di Ricci (2010) in qualche caso leggermente modificate.

Fin dal capitolo precedente (7, parr. 2-4) l'intento etico risulta chiaro: suggerire l'allontanamento radicale dalle passioni sottolineando il pericolo costituito dalle stesse, poiché, una volta accolte, sono difficili da debellare. L'*optimum*, dunque, continua Seneca, è di non permettere al processo passionale di innescarsi disprezzando, dal principio, gli *inritamenta*: i primi sintomi della passione. Tale posizione, guadagnata dal filosofo attraverso l'aperta contrapposizione ai sostenitori della *metriopatheia*, si fonda sull'assunto psicologico che l'*adfectus* non ha una sede diversa rispetto alla *ratio*. Proprio in virtù del fatto che le due condizioni psicologiche opposte, ragione e passione, sono generate, all'interno del *principale* dell'anima ed anzi, sono lo stesso elemento principale nella sua migliore o peggiore disposizione, l'avvio del processo passionale è difficilmente arrestabile. L'elemento che dovrebbe contrastare tale processo, infatti, è lo stesso che subisce la trasformazione nella sua forma peggiore (*adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*) e codesto aspetto giustifica la mancanza di *vis*<sup>91</sup> necessaria al ripristino di una situazione virtuosa. Tale posizione risulta essere, a tutti gli effetti, una ortodossa proposta di monismo psicologico che Crisippo stesso potrebbe sottoscrivere. Si noti, in primo luogo, che l'operazione di Seneca è analoga a quella presente all'interno della *Lettera* 92: la conclusione caratterizzata eticamente "è bene tenersi lontano dalle passioni fin dai primi sintomi" è fondata sul fatto che la nostra anima è strutturata in un certo modo. In secondo luogo, è da sottolineare la compatibilità tra la struttura dell'anima delineata all'interno della *Lettera* 92 e quella presentata nel summenzionato passaggio del *De ira*. L'apparente contraddizione che sembra esistere tra i due passi può essere, a nostro parere, risolta grazie all'interpretazione sopra proposta della lettera in questione. Due, in particolare, sono gli aspetti da evidenziare: l'elemento, per così dire, "spaziale" e la caratteristica della dinamica passionale. Entrambi gli *aliquid*, quello razionale e quello irrazionale, sono collocati all'interno dell'elemento principale, coerentemente con il passo del *De ira*. Inoltre, l'irrazionalità (declinata nella lettera in questione in *adfectiones* e *voluptas*) assume il comando (e dunque diventa passione e piacere in senso pieno) solo in seguito all'assenso.

---

<sup>91</sup> È interessante notare che la mancanza di *vis*, la forza, qui chiamata in causa da Seneca sembra essere proprio quella situazione di *atonia* tipica degli stati passionali. Tale aspetto sarà approfondito nel capitolo dedicato alle passioni.

Ciò a cui assistiamo, con Seneca, non risulta essere, a nostro parere, la volontà di rifondare la dottrina o una radicale evoluzione verso un dualismo di stampo platonico<sup>92</sup>. A nostro parere, ciò che si verifica, nel tentativo di dare un fondamento psicologico alle teorie etiche in questione (aspetto etico che risulta essere il principale obiettivo delle *Lettere*), è semplicemente la dimostrazione di una certa “flessibilità” relativa al contesto in cui un determinato passo è inserito. Si conserva attraverso l’elemento responsabilizzante del giudizio, una fondamentale coerenza con la scuola filosofica di cui si dichiara membro.

Insomma, il discorso sull’anima, la sua struttura e le sue dinamiche non vanno isolate dal quadro complessivo all’interno del quale sono innestate, cercando *erroneamente* di fare di Seneca l’autore sistematico di un trattato scientifico sull’anima.

---

<sup>92</sup> Ricordiamo che il *De ira* è un’opera precedente alle *Lettere* e tale distanza temporale potrebbe far sospettare un abbandono del monismo degli inizi per abbracciare, al termine della vita, una teoria dualista. Tuttavia, anche all’interno di altri luoghi delle stesse *Lettere*, le vedremo in seguito, la teoria delle passioni non subisce una trasformazione radicale rispetto a quella proposta nel *De ira*.

### 3) CAPITOLO TRE: Le dinamiche dell'anima: tra la conoscenza e l'azione.

#### 3.1. La conoscenza e l'azione stabili.

L'approfondimento della *Lettera* 92 e il confronto con il passo del *De ira* hanno portato alla luce la complessità della struttura dell'anima umana. Quest'ultima viene presa in considerazione dal nostro filosofo non solo nelle sue *componenti* ma anche, e forse soprattutto, nelle *relazioni* che interessano codeste componenti. Il buon funzionamento dell'anima coincide con la piena esplicazione di quella parte della stessa che la caratterizza in senso proprio: la ragione.

All'interno della succitata lettera, precisamente ai paragrafi 2 e 3, viene menzionata la *vita beata*<sup>93</sup>, ovvero la vita felice, la felicità. Questa viene definita, a distanza di poche righe, come 1) la *ratio perfecta* (par. 2); 2) *securitas e perpetua tranquillitas* (par.3). Alla stessa domanda dunque, "che cos'è la felicità?" Seneca risponde mettendo in evidenza due aspetti diversi della medesima questione. Così facendo, si crea una definizione complessa e composta da più elementi che non sono affatto in contraddizione tra loro ma che, anzi, si integrano vicendevolmente offrendo della medesima questione sinfoniche descrizioni prospettiche.

Ma in cosa consiste la *ratio perfecta*? come si conquista lo stato di *securitas e perpetua tranquillitas*?

Innanzitutto, va sottolineato che quando si parla di *vita beata* e *ratio perfecta* il riferimento è a quella disposizione d'animo stabile (*diathesis*) e corporea (in quanto l'anima è corporea) che è la virtù e di questo Seneca è consapevole: *virtus autem nihil aliud est quam animus quodam modo se habens* (*Ep.* 113, 2). Per progredire nel cammino verso tale virtù fino a conquistare lo stato di immutabile saggezza un ruolo

---

<sup>93</sup> Seneca si mostra fundamentalmente disinteressato alla distinzione stoica tra *telos* e *skopos*. Cfr. Wildberger (2014, 302).

imprescindibile è giocato dalla conoscenza la quale deve, infine, assumere la forma stabile, completa e duratura della *scientia*.<sup>94</sup>

Seneca è chiarissimo in proposito: la saggezza coincide esattamente con la conoscenza delle cose divine e umane<sup>95</sup>: *Sapientiam quidam ita finierunt ut dicerent divinorum et humanorum scientiam* (*Ep.* 89, 5)<sup>96</sup>. Che la *scientia* sia la condizione necessaria per la virtù, per la ragione perfetta, anzi che coincida, in fin dei conti con essa, è dovuto al fatto che solo colui che ne è in possesso può, in maniera continuativa (non occasionale), formulare giudizi corretti sulla realtà, agire in maniera virtuosa nel mondo<sup>97</sup>:

«E perché la virtù sia perfetta (*perfecta virtus*), bisogna che a tutto questo si aggiunga uniformità di pensiero e un tenore di vita sempre coerente a se stesso, e ciò è impossibile se manca la scienza (*rerum scientia*) e la tecnica (*ars*) dei problemi umani e divini.»<sup>98</sup> (*Ep.* 31, 8)

---

<sup>94</sup> Seneca ha vari modi per indicare quel sapere stabile e saldo che è la scienza: la scienza delle cose divine ed umane (*ep.* 31,8; 89,5) o la scienza del bene e del male (*ep.* 88,28).

<sup>95</sup> Ricordiamo che tale definizione di saggezza è una definizione tipicamente stoica (cfr. Aët. Plac. I 2).

<sup>96</sup> Sulla stessa linea: *Quid ergo est bonum? rerum scientia. Quid malum est? rerum imperitia* (*Ep.* 31, 6).

<sup>97</sup> È importante sottolineare che la *scientia* alla quale Seneca fa riferimento, come si evince dal passo, non è una forma di contemplazione puramente teorica e avulsa dalla realtà. Il saggio stoico, insomma, va considerato virtuoso dal momento in cui non solo conosce la verità, la scienza, ma anche in virtù del fatto che si comporta, agisce, secondo verità/secondo natura/secondo ragione (cfr. D.L. VII 126). Wildberger (2014, 309-310) insiste molto sul valore pratico della scienza mettendo in rilievo il fatto che il tipo di sapere che costituisce la virtù ha un forte impatto pratico nella misura in cui si configura come una conoscenza dei valori, un sapere che trasforma la mente e che determina le nostre volizioni. La studiosa si riferisce, in particolare, ad un passo (*Ep.* 95, 56) all'interno del quale Seneca si rivela attento alla relazione tra scienza e azione: la virtù è descritta come la conoscenza delle cose del mondo e di se stessi. In questo senso, un'azione non sarà retta se non sarà retta la volontà che la genera ma la volontà non sarà retta se la mente da cui è generata non avrà una buona disposizione d'animo (*habitus animi*); infine, tale disposizione non sarà la migliore possibile se non conoscerà le leggi del tutto, se non saprà giudicare il valore di ogni cosa. La pace dell'anima può essere conquistata solo da chi ha acquisito una capacità di giudizio stabile e certa. La studiosa commenta in questo modo: «The virtuous disposition from which virtuous action can arise is a mind that possesses knowledge. This knowledge is, by definition, immutable and true» (Wildberger 2014, 310). In effetti, le passioni che, come vedremo si configurano come dei giudizi di valore falsi rappresentano, in maniera emblematica, l'esatto opposto di quella capacità di giudizio stabile e certa evocata dal filosofo.

<sup>98</sup> *Huc et illud accedat, ut perfecta virtus sit, aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi, quod non potest esse nisi rerum scientia contingit et ars per quam humana ac divina noscantur*. Abbiamo scelto di modificare la tradizione di Caterina Barone e di tradurre *ars* con tecnica per mantenere la specificità di un termine proprio dello Stoicismo. Non ci occuperemo della questione specifiche relative alla differenza tra scienza e tecnica, per le quali rimandiamo a Gourinat (2011, 243-256).



Anche le azioni e le passioni sono il risultato dell'assenso dato a un certo tipo di rappresentazione e sono immediatamente legate al valore veritativo, presunto o reale, di un certo giudizio ad esse correlato. In senso ampio, il meccanismo tipico della conoscenza non ha solo dei risvolti, diciamo, epistemologici ma anche un chiaro portato etico nella misura in cui gli impulsi che generano le azioni (e gli assensi ad essi correlati) si configurano come una risposta a certe rappresentazioni. Risulta essenziale, a questo punto, approfondire, attraverso le parole di Seneca, il meccanismo psicologico che coinvolge l'anima nel momento della conoscenza e dell'azione attraverso l'analisi delle tre "facoltà"<sup>99</sup>: la rappresentazione, l'assenso e l'impulso, passando attraverso l'intricata questione delle prenozioni di bene e di dio. Tale approfondimento sarà necessario per arrivare, innanzitutto, a comprendere al meglio la formazione e il funzionamento della *ratio* e la sua relazione con la *ratio perfecta* che abbiamo visto emergere come elemento principale dell'anima, grazie dall'analisi della *Lettera 92*. Successivamente, grazie a tale indagine, sarà possibile far emergere il primo "modello" psicologico che segna marcatamente la narrazione di Seneca sull'anima: l'anima stabile, coesa e armonizzata.

### **3.2. Rappresentazione e assenso.**

Come Margaret Graver (2014, 264) ha già sottolineato, Seneca non si dedica in maniera esplicita e sistematica a definire le nozioni in questione, almeno non da un punto di vista strettamente fisico o epistemologico. Nonostante ciò, egli dimostra una certa conoscenza generale della dottrina scegliendo di occuparsi, ancora una volta, dei tratti più rilevanti per le tematiche etiche a cui sono connessi. Per questo motivo vediamo maggiormente sviluppati i tratti della teoria della rappresentazione e dell'assenso più immediatamente connessi all'azione e alla passione. Egli si preoccupa di chiarire quelle premesse epistemologiche<sup>100</sup> della dottrina necessarie a fondare la

---

<sup>99</sup> Si noti che l'espressione "facoltà" dell'anima è un termine ambiguo in quanto attestato in un limitato numero di testimonianze. Cfr. su questo tema Gourinat (2017, 30 n.2 e 3). In generale, crediamo sia possibile spiegare la natura di tali "facoltà" dell'elemento egemonico dell'anima interpretandole come certi "movimenti" dell'egemonico stesso. Cfr. *SVF* II 836.

<sup>100</sup> Le questioni dell'epistemologia stoica precedente a Seneca sono, all'interno di questo paragrafo, prese in considerazione solo nella misura in cui hanno una certa risonanza con la narrazione senecana

proposta etica formulata in quel dato contesto: l'obiettivo del presente paragrafo è proprio quello di mettere in luce tali aspetti.

La rappresentazione (*φαντασία*) è una delle cosiddette “facoltà dell'anima” insieme all'assenso, all'impulso. Essa assume un ruolo primario<sup>101</sup> nelle dinamiche della conoscenza e dell'azione in quanto è il primo dei vari momenti che le costituiscono.

Tradizionalmente, esistono almeno due principali definizioni di rappresentazione nella scuola stoica: una risalente al fondatore della scuola, Zenone – poi ripreso dall'allievo Cleante -, e l'altra, a correzione della prima, proposta da Crisippo.

La prima<sup>102</sup> fa corrispondere alla rappresentazione un'impressione (*τυπῶσις*) nell'anima.<sup>103</sup> A essa è associata l'immagine, di platonica memoria, dell'impronta lasciata dal sigillo sulla cera. La principale critica, sollevata da Crisippo<sup>104</sup>, a tale modello è l'impossibilità di rendere conto della “registrazione”, della “stampa”, di più rappresentazioni contemporaneamente poiché la forma assunta dall'anima dopo una prima rappresentazione escluderebbe la sovrascrittura di un'ulteriore forma che, al contempo, conservi anche la prima e non si sostituisca semplicemente ad essa<sup>105</sup>. A causa di tali limiti, all'immagine della cera e del sigillo è affiancata la nuova definizione crisippea che vede la rappresentazione come alterazione dell'elemento principale dell'anima. Tale spiegazione, in effetti, riesce a superare la difficoltà della molteplicità contemporanea delle rappresentazioni ma, allo stesso tempo, a mantenere saldo ed esplicito il carattere fortemente fisico del processo rappresentativo. Seneca non definisce esplicitamente la rappresentazione, che lui traduce con *species*<sup>106</sup>, tuttavia presenta una familiarità con il linguaggio crisippeo dell'alterazione.

---

e possono aiutare a comprendere al meglio il senso del dettato senecano. Seneca, come vedremo, si limita a trattare esclusivamente alcune problematiche specifiche.

<sup>101</sup> A proposito dell'importanza della rappresentazione si veda *SVF* II 52. Diocle di Magnesia, presso Diogene Laerzio, sottolinea il primato della rappresentazione in quanto funge da criterio fondante l'assenso e la conoscenza. Questi ultimi sono considerati, a loro volta, discorsi di primaria importanza.

<sup>102</sup> Cfr. a questo proposito Sesto Empirico *AM* VII 236.

<sup>103</sup> Cfr. Graver (2014, 259).

<sup>104</sup> Cfr. a questo proposito *SVF* II 58.

<sup>105</sup> Cfr. *SVF* II 56. L'immagine dell'impronta sulla cera ha inoltre il difetto che non rende conto del dinamismo dell'evento psichico della rappresentazione. Tale metafora infatti suggerisce piuttosto un carattere statico. Cf. D.L. VII, 158.

<sup>106</sup> Graver (2014, 264, n.26) sottolinea che il linguaggio senecano della rappresentazione è spesso ambiguo e confuso tanto che *species*, che è il termine utilizzato per indicare la *phantasia*, a volte assume anche il significato di “falsa apparenza”. Da qui si comprende la complessità della ricostruzione delle teorie psicologiche senecane. Esse, in quanto esaminate dall'autore sempre nelle loro dinamiche contestuali, assumono oscillazioni semantiche e terminologiche in base al contesto di riferimento.

All'interno della già citata *Lettera 57* il filosofo puntualizza che la reazione involontaria causata dall'esperienza del passaggio in un tunnel buio e polveroso ha provocato in lui non una *perturbatio* ma una *mutatio* dell'anima (*Ep. 57, 6*). Tale differenza è necessaria alla sua argomentazione in quanto l'obiettivo è dimostrare che vi sono alcune reazioni involontarie non identificabili con le passioni vere e proprie e dunque non imputabili alla responsabilità di colui che le prova<sup>107</sup>. Ora, il filosofo non si sta qui riferendo in maniera specifica alla rappresentazione. Probabilmente, in maniera più generale, si riferisce alla reazione psichica nel suo insieme. Nonostante ciò, è interessante osservare che il lessico impiegato per indicare un evento psichico - che sicuramente comprende anche la rappresentazione in quanto primo momento della dinamica psichica - è quello dell'alterazione piuttosto che dell'impronta.

Per comprendere al meglio la dinamica psicologica del processo conoscitivo è importante sottolineare l'interazione che si instaura tra l'oggetto esterno, i sensi<sup>108</sup> - che ricordiamo essere cinque delle otto parti dell'anima - e l'*hegemonikon* il quale, come un re, è deputato all'elaborazione del materiale apportato dai suoi nunzi (i sensi)<sup>109</sup>, al fine di formare una rappresentazione e una sensazione.<sup>110</sup> Sandbach (1971a, 10) ben sottolinea tale aspetto quando afferma: «Objects in that world make an impression on the percipient. But his psyche is aware not merely that it has undergone a change: it simultaneously *perceives* the external object and part of the change is this perception».

Seneca mostra una piena consapevolezza di ciò quando si serve del classico esempio del bastone riflesso nell'acqua che sembra spezzato, al fine di mettere in guardia il suo lettore dagli errori di giudizio causati dall'assenso affrettato dato a rappresentazioni false. L'obiettivo di Seneca, all'interno della *Lettera 71, 24* è quello di contrapporsi a

---

<sup>107</sup> Si veda, a questo proposito il paragrafo dedicato alle *propatheiai*, nella seconda parte del presente studio.

<sup>108</sup> La tematica dei sensi sarà approfondita successivamente, in relazione alla razionalità, in quanto il discorso senecano sui sensi si sviluppa in relazione oppositiva al discorso sulla *ratio*.

<sup>109</sup> L'immagine del re e dei nunzi è utilizzata da Calcidio (*SVF II 879*). Un'ulteriore immagine, nominata sempre nello stesso testo, è quella dell'anima simile ad un ragno che si pone nel mezzo della ragnatela per avere il controllo e la sensibilità attraverso i fili che la costituiscono al fine di accorgersi delle proprie prede. Entrambe le immagini ben veicolano, allo stesso tempo, sia la posizione di comando dell'elemento principale sul resto dell'anima sia la importanza della collaborazione tra sensi e *hegemonikon*.

<sup>110</sup> Non ci soffermeremo in maniera analitica sulla sensazione in quanto Seneca se ne occupa in maniera indiretta e generale.

coloro che giudicano virtuose solo le azioni che loro stessi riescono a compiere, giudicando non virtuoso ciò che non son in grado di fare. In questa prospettiva, è posta al centro dell'interesse l'azione in sé, da cui costoro si tengono lontani, non il suo effettivo essere o meno virtuosa; secondo il filosofo, essi non giudicano *magno animo* tali azioni a causa della loro debolezza. È proprio a questo punto che l'immagine del bastone riflesso nell'acqua ci aiuta a comprendere il messaggio: il bastone, in verità, non è spezzato ma noi lo percepiamo *come se* fosse spezzato. Certo, le condizioni in cui il bastone si trova (immerso nell'acqua) sono elementi che ci possono facilmente indurre in errore in quanto deformano l'immagine dell'oggetto, tuttavia il saggio, giudicando *magno animo*, non si precipiterà nel dare l'assenso ma verificherà che ciò sia vero. Solo la chiarezza dell'indagine lo porterà realmente a giudicare correttamente che il bastone non è, nella realtà, spezzato.

Seneca riesce abilmente a collegare le due considerazioni precedenti (sulle azioni virtuose e sul ramo) grazie ad un'efficace formula: l'importante non è il *quid* (cosa) ma il *quemadmodum* (come) del nostro sguardo. In entrambi i casi “le cose non sono come sembrano” ed è necessario verificare che le rappresentazioni, dell'azione e del ramo, siano vere e dare l'assenso solo in questo ultimo caso.

La rappresentazione umana è una “rappresentazione razionale”<sup>111</sup>. Tale «mere thought» (Graver 2014, 259) ha la primaria caratteristica di essere legato al linguaggio nel senso che può essere tradotto in un discorso in grado di rendere manifesto il contenuto della rappresentazione stessa. Che tale caratteristica appartenga esclusivamente al genere umano è sottolineato da Seneca in *De ira* I, 3, 6. In questo contesto il filosofo esclude che gli animali possano provare passioni vere e proprie<sup>112</sup> - passioni che, ricordiamo, hanno inizio con una rappresentazione impulsiva - facendo leva proprio sull'assenza di un linguaggio chiaro e articolato e definendoli *muta animalia*.<sup>113</sup>

Questo “esprimibile” (*lekton*)<sup>114</sup>, tale “ciò che è detto”, affianca la rappresentazione razionale ma non è identico a questa infatti se la prima è un processo corporeo, il

---

<sup>111</sup> Cfr. a questo proposito Sesto Empirico *AM VIII 70*, *AM VIII 12*, *AM VII 70*.

<sup>112</sup> Sull'importanza del linguaggio nel processo passionale, si veda la seconda parte.

<sup>113</sup> Tale aspetto verrà approfondito nella seconda parte, dedicata alle passioni.

<sup>114</sup> Sull'importanza del *lekton* in rapporto alla *phantasia* di veda Inwood (1985, 42-43).

secondo viene definito un “incorporeo”, Seneca stesso ci presenta tale distinzione in questo modo:

«“(…) vedo passeggiare Catone: è ciò che mi mostrano i sensi, l’anima vi crede. È il corpo che vedo e ad esso sono rivolti occhi e anima. Poi dico: Catone passeggia. Ora non parlo del corpo” si continua, “ma di qualcosa che è enunciativo del corpo: alcuni lo chiamano ‘enunciato’ altri ‘proposizione’, altri ‘sentenza’ (...)”<sup>115</sup> (*Ep.* 117, 13)

L’organo di senso coinvolto nel processo conoscitivo, in tal caso, è la vista<sup>116</sup>: *vedo* Catone passeggiare (*video Catonem ambulantem*). Il senso della vista invia all’elemento principale dell’anima l’informazione circa l’“oggetto Catone” e proprio in quanto “oggetto” di conoscenza è un corpo. La mia rappresentazione razionale di

---

<sup>115</sup>(...) *tamquam video Catonem ambulantem: hoc sensus ostendit, animus credidit. Corpus est quod video, cui et oculos intendi et animum. Dico deinde: Cato ambulat. Non corpus' inquit 'est quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum (...).*

<sup>116</sup> La vista è sicuramente il senso più nominato da Seneca in relazione alla teoria della conoscenza ed è spesso nominata in combinazione all’immagine della luce. Tale scelta non ci stupisce se pensiamo alla tradizionale associazione tra luce/conoscenza e ignoranza/oscurità, tipica del mondo greco, filosoficamente pregnante (*in primis* con Parmenide ma soprattutto con Platone: cfr. *Resp.* 507a-508b; il celeberrimo mito della caverna, con la ulteriore immagine del sole/bene in *Resp.* 519c-519d); cfr. Snell 1963, 20-24; Napolitano Valditara 1994, 157). La scelta senecana risulta ancora più evidente se ci ricordiamo che i maestri stoici stessi, come già Aristotele aveva fatto (cfr. *De an.* 429a4ss), associavano alla *phantasia* la luce (*phôs*) per la sua funzione di “illuminare” se stessa e l’oggetto in questione permettendo, in questo modo, di attuare il meccanismo della conoscenza (cfr. *SVF* II 54; 63). Seneca si serve abbondantemente di tali immagini utilizzandole a più riprese e modellandole in base al contesto di riferimento. Emblematica, tra tutte, è l’aspra critica senecana messa a punto in *ep.* 88, 45 contro coloro che si occupano di studi inutili (*supervacuum studiorum leberalium*) e coloro che sono scettici circa la possibilità di una qualsiasi forma di conoscenza. I primi non danno luce agli occhi per indirizzarli verso la verità (*non praeferunt lumen per quod acies derigatur ad verum*), gli altri tolgono addirittura gli occhi (*oculos mihi effondiunt*). Coloro che si occupano del superfluo, dunque non di ciò che costituisce la *scientia* che è la virtù, non portano la luce (verità/scienza) agli occhi (strumento della conoscenza); coloro che dubitano della conoscenza stessa, anche nella sua forma più inessenziale, eliminano direttamente lo strumento della conoscenza. Il filosofo di Cordova però non si limita a confinare l’immagine della vista/luce alla verità ma la rende più complessa, disvelandola nella sua ambiguità. Proprio come la rappresentazione può ingannare l’essere umano facendo credere il falso, così l’apparente luccichio delle cose ci fa credere siano beni da ricercare con tutte le nostre forze. In qualche modo, per non abbandonare la metafora, gli stolti rimangono accecati dallo scintillio falso delle cose del mondo. Sulla stessa linea *ep.* 48, 11. Ma è Seneca stesso a chiarirci la differenza *inter splendorem et lucem* (*ep.* 21, 1-2): la prima ha la propria origine in se stessa, brilla di luce propria (come la verità), la seconda, al contrario, brilla di riflesso, è una luce apparente. Il vantaggio della luce è quello che dipende da se stessa e in questo senso, per utilizzare i paradigmi evocati in questo lavoro, è stabile (come l’anima del saggio). La luce riflessa, essendo la sua fonte esterna a sé, è instabile (come le cose del mondo, come l’anima del non saggio) poiché è esposta a un repentino cambiamento se, ad esempio, si verificasse un’interferenza tra la fonte di luce e l’oggetto.

Catone che passeggia è, lo abbiamo detto, un processo fisico che coinvolge l'oggetto della conoscenza in quanto corpo e il mio pneuma psichico corporeo. In questo caso, è la corporeità di entrambi che permette che uno agisca sull'altro. D'altro canto, l'enunciato che si accompagna alla mia rappresentazione di Catone in movimento non è a sua volta un corpo poiché, nel pronunciare "Catone passeggia", sto esprimendo, ci dice Seneca, nella forma di un "enunciato" (*effatum*), di una "proposizione" (*enuntiatum*) o di una "sentenza" (*dictum*), ciò che è esprimibile del contenuto della rappresentazione.<sup>117</sup>

La rappresentazione, però, non è che il primo momento di una processualità complessa e articolata: una volta formulata una certa rappresentazione ritenuta valida è necessario confermarla (o sospendere la conferma in caso di incertezza) poiché solo grazie all'assenso (*συγκατάθεσις*)<sup>118</sup>, che Seneca traduce con *adsensus* o *adsensio* (come già aveva fatto Cicerone<sup>119</sup>), la mera rappresentazione si può trasformare nel caso delle rappresentazioni comprensive in comprensione (poi scienza)<sup>120</sup>, nel caso di semplici rappresentazioni razionali (in certi casi anche impulsive: *phantasia hormetikê te kai logikê*) in opinioni o giudizi (e impulsi)<sup>121</sup>. Naturalmente la qualità della comprensione o dell'azione dipenderanno sia dalla rappresentazione che deve essere valida per poter originare un'azione corretta o un sistema coerente di conoscenze, ma anche dall'assenso che si dà alla rappresentazione. Abbiamo visto, infatti, che oltre all'elaborazione da parte dell'elemento principale dell'anima dei dati provenienti dai sensi, la *species* è causata anche dall'oggetto esterno: in tal senso l'anima, in qualche modo, si ritrova a *ricevere* ciò che si presenta. L'assenso, invece, è l'elemento su cui abbiamo pieno controllo e potere, è il nostro strumento decisionale poiché ci permette di confermare o meno "l'accoglienza" iniziale data alla rappresentazione. In tal senso, la *phantasia* presenta uno stretto legame con l'esterno da cui, in qualche modo,

---

<sup>117</sup> Cfr. Gourinat (2017, 67).

<sup>118</sup> Per la nozione di assenso negli Stoici antichi si veda *SFV* II 992; II 993; I 60.

<sup>119</sup> Basti pensare, a titolo di esempio, all'abbondante uso di tale terminologia all'interno del *De Fato*.

<sup>120</sup> Cfr. Sext. Emp. *AM* VII 248.

<sup>121</sup> Le azioni e le passioni (che si configurano come un sottogruppo delle azioni) sono legate al giudizio (*iudicium* nel latino di Seneca) che concerne la verità o la falsità di proposizioni. In particolare, le passioni, lo vedremo nella seconda parte del presente lavoro, sono dei giudizi di valore errati che suscitano un impulso eccessivo (cfr. Ioppolo 1995, 27).

dipende nella misura in cui sono chiamato a rappresentarmi le cose del mondo con cui mi relaziono, che mi succedono<sup>122</sup>. L'assenso, al contrario, dipende da noi.

Esso si configura come il mezzo attraverso cui diciamo qualcosa come: “sì, le cose stanno proprio così” (conoscenza) oppure “sì, è opportuno fare x” (azione/passione).<sup>123</sup>

Precisamente in questo senso Seneca afferma:

«Ecco cos'è l'assenso. Devo camminare: camminerò solo quando lo avrò detto a me stesso e avrò approvato questa mia idea; devo sedermi: mi siederò solo alla fine di questa trafila»<sup>124</sup> (*Ep.* 113, 18)

Le azioni del camminare o del sedersi si verificheranno *solo* dopo l'“approvazione”, la conferma (*adprobavi*) - nella forma di un “dire a se stesso” (*mihi dixi*) - che tale azione è opportuna (*oportet*). Si comprende, allora, la necessità e la delicatezza di questo momento poiché, ad esempio, le azioni e le passioni, senza di esso non si verificherebbero. Proprio in virtù di tale consapevolezza, Seneca ci invita ad adottare un principio di prudenza: al fine di non innescare una processualità viziosa come quella passionale è opportuno astenersi dal dare un assenso precipitoso. Nella sezione del *De ira* (secondo libro) dedicata alle tecniche per prevenire lo sviluppo della passione più temuta leggiamo:

«Dobbiamo quindi combattere contro le prime cause; e causa dell'ira è l'opinione<sup>125</sup> di aver ricevuto un torto, alla quale non si deve credere su

---

<sup>122</sup> Sia nel caso delle rappresentazioni che dipendono in maniera diretta dai sensi, sia nel caso delle rappresentazioni “mentali”, in cui cioè i sensi non hanno ruolo causale, la dipendenza dal mondo esterno è evidente in quanto in entrambi i casi si tratta di formulare giudizi sul mondo. Cfr. a tal proposito Sandbach (1971a, 11).

<sup>123</sup> È importante sottolineare la centralità del linguaggio in tutte le operazioni umane. L'assenso dato alle rappresentazioni, che abbiamo detto essere sempre accompagnate da un contenuto proposizionale, è fortemente legato a tale contenuto. Talmente centrale che Inwood (1985, 56-61) sostiene che l'assenso, all'origine dell'azione, si dia non tanto alla rappresentazione impulsiva in sé quanto al contenuto proposizionale che l'accompagna.

<sup>124</sup> *Quid sit assensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam; oportet me sedere: tunc demum sedeo.*

<sup>125</sup> Preferiamo tradurre *opinio* con “opinione” e non come “impressione”, come fa Caterina Barone, per rispettare la letteralità del lessico scelto dal filosofo. Va, tuttavia, sottolineata l'ambiguità dell'uso del linguaggio di Seneca in quanto, in questo contesto, *opinio* sembra significare “rappresentazione” (*species*) più che “opinione” in senso tecnico stoico. Ciò è confermato dal fatto che il consiglio senecano di non aderire affrettatamente ad essa suggerisce che l'*opinio* rappresenti, piuttosto, la fase preliminare all'assenso e non quella successiva (che, stoicamente, corrisponderebbe alla *doxa*, cioè all'opinione).

due piedi. Neppure a ciò che è chiaro e manifesto dobbiamo credere subito, perché certe menzogne hanno apparenza<sup>126</sup> di vero. È sempre bene aspettare: giorno dopo giorno la verità viene a galla»<sup>127</sup> (*De ira* II, 22, 2)

Non bisogna credere facilmente (*non facile credendum est*) a ciò che appare anche nel caso in cui la verità sembri manifestarsi in maniera chiara perché, una volta confermata la *phantasia*, il processo è innescato. Prendersi tempo, dilatare il momento della decisione per verificarne la correttezza è la soluzione e, in uno spirito terapeutico, la prima cura contro l'ira<sup>128</sup>: *Maximum remedium irae mora est* (*De ira* II, 29).

La cautela a cui invita il filosofo nei confronti di ciò che può apparire *apertis manifestisque* dipende da ciò che Irwin (1998, 221) chiama «fresh assent»<sup>129</sup> ossia l'eventualità di assenso precipitoso dato a una rappresentazione che riteniamo vera.<sup>130</sup> Ciò avviene, sostiene lo studioso, principalmente per due motivi collegati tra loro e che ci sembra siano presenti, più o meno esplicitamente, anche nelle parole di Seneca. La prima ragione è di ordine, per così dire, temporale: la velocità, l'avventatezza con la quale «rispondiamo» allo stimolo esterno, spesso causate dalla immediatezza e dal carattere improvviso della rappresentazione. La seconda ragione è, piuttosto, legata alla superficialità con la quale approcciamo le cose del mondo per cui non verificiamo

---

Seneca mostra la stessa ambiguità nell'utilizzo dei termini, in *De ira* II, 2, 2, quando vuole differenziare le passioni dalle pre-passioni e definisce queste ultime: *primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet*. È chiaro che, anche in questo caso, *opinio* è utilizzato come sinonimo di *species* in quanto in relazione ai moti involontari e non quelli volontari.

<sup>126</sup> In questo caso *species*, solitamente impiegato per indicare una rappresentazione, qui è utilizzato dal filosofo per indicare una falsa apparenza. Si comprenderà, ancora una volta, l'importanza, nell'analisi del dettato senecano, del contesto di riferimento.

<sup>127</sup> *Contra primas itaque causas pugnare debemus; causa autem iracundiae opinio iniuriae est, cui non facile credendum est. Ne apertis quidem manifestisque statim accedendum; quaedam enim falsa ueri speciem ferunt. Dandum semper est tempus: ueritatem dies aperit.*

<sup>128</sup> Crediamo che tale osservazione vada nello stesso senso dell'affermazione crisippea, riportata da Plutarco (*SFV* III 390), secondo cui l'ira non ci permette di conoscere le cose anche se sono evidenti e manifeste e stabilisce delle verità apparenti che non rispondono a ragione.

<sup>129</sup> cfr. Cic. *Tusc. Disp.* III, 75 riporta quella che, nella sua testimonianza, corrisponde al pensiero di Zenone.

<sup>130</sup> L'aspetto problematico dell'assenso precipitoso, sottolinea Ioppolo (1995, 45) - che non emerge direttamente dalle parole di Seneca ma ne costituisce lo sfondo teorico stoico - è che il processo conoscitivo non avviene tramite delle conoscenze isolate tra loro. Ogni comprensione nuova deve essere confrontata con quelle precedenti per verificarne l'eventuale contraddittorietà. Si ricordi, infatti, che la scienza è un sistema complesso, saldo ed articolato di comprensione ben armonizzate tra loro. Il rifiuto, attraverso la negazione dell'assenso, ad una rappresentazione non chiara conserva intatte quelle che già possediamo e che sono immagazzinate.



la nostra prima impressione. All'interno del passo succitato Seneca sembra aver in mente entrambi gli aspetti della questione: l'elemento temporale è rappresentato dall'immediatezza (*facile*) e dalla conseguente proposta del rimedio dell'attesa (*dandum semper est tempus*), mentre quello della superficialità è implicito nel fatto che è necessario attendere affinché la verità si manifesti (*ueritatem dies aperit*); proprio in questo senso i due aspetti della questione disvelano, in realtà, un significato comune: il tempo è un elemento centrale poiché permette che l'indagine accurata e la verifica abbiano luogo. Aggiungeremmo, per parte nostra, anche un ulteriore aspetto della questione che ci sembra emergere dal passo senecano quando si parla di "apparenza di vero": ciò che Tieleman (2003, 108) chiama la «persuasive appearance» ovvero il potere persuasivo delle cose che, in un'anima debole e instabile, ha subito presa, come in un corpo malato il minimo stimolo provoca una malattia.<sup>131</sup>

La credenza derivata dall'assenso dato a una rappresentazione si configura, nella dinamica della conoscenza, in molti modi: colui che non è saggio avrà delle credenze che si presentano sotto forma di opinioni (*doxai*)<sup>132</sup>, una forma di conoscenza instabile e approssimativa (talvolta falsa) della realtà mentre il saggio<sup>133</sup> assentirà a

---

<sup>131</sup> Il quadro teorico di riferimento è qui la dottrina delle cause già sviluppata dalla scuola stoica (cfr. Cic. *De fato* 41-42) e che risulta particolarmente significativa quando il contesto di riferimento è quello della passione. Seneca stesso, all'interno della *ep.* 87, 31 prende posizione sulla teoria causale, dichiarandosi dalla parte della proposta di Posidonio: «più giusta, a mio parere, la tesi di Posidonio: egli afferma che la ricchezza causa il male non perché sia essa stessa a produrlo, ma perché spinge gli altri a farlo. Una cosa è la causa efficiente (*causa efficiens*), che di necessità provoca direttamente il male, un'altra è la causa antecedente (*praecedens*). La ricchezza è la causa antecedente: esalta gli animi, genera arroganza, provoca l'invidia e fa uscire di senno al punto che il credito derivante dal denaro, anche se ci danneggerà, ci riesce gradito». La causa antecedente, esterna a noi (dunque indipendente dalla nostra volontà), si configura qui come lo stimolo, più o meno allettante, più o meno persuasivo, affinché la nostra passione si sviluppi, tuttavia la vera causa (l'unica responsabilità) è la nostra anima che, attraverso l'assenso, cede o meno a quello stimolo. Si comprende facilmente la preoccupazione senecana per gli *externa* e per il corpo nella consapevolezza del filosofo che, con le sue opere, si sta rivolgendo a coloro che hanno un'anima ancora instabile, non tonica e salda.

<sup>132</sup> Fa notare, giustamente, Gourinat (2017, 98) ricostruendo la posizione di Galeno, la pericolosità dell'opinione sia per quanto riguarda le conoscenze matematiche sia per quanto riguarda la conoscenza dei beni e dei mali (sfera etica).

<sup>133</sup> Va sottolineato che tali rappresentazioni sono tipiche del saggio poiché egli, al contrario della persona ordinaria, dà il suo assenso solo a questo tipo di rappresentazioni. Tuttavia, può capitare che anche la persona non saggia abbia delle rappresentazioni comprensive poiché, se gli fosse interamente negato l'accesso a queste, non si comprenderebbe come sia possibile il progresso verso la scienza. Ciò che manca a colui che non è saggio è la scienza intesa proprio come un insieme *articolato* di comprensioni.

“rappresentazioni comprensive”<sup>134</sup> (*phantasiai katalêptikai*<sup>135</sup>) poi alla base della comprensione (*katalêpsis*) che, a sua volta, forma la scienza.

In quest’ultimo caso, data la natura della rappresentazione comprensiva e data la qualità dell’anima del saggio (il *magno animo* del summenzionato caso dell’azione virtuosa/bastone spezzato), l’assenso dato sarà sempre forte, stabile; nel caso di una *inbecilla mens*<sup>136</sup> sarà incerto, debole<sup>137</sup>. Solo il primo permette all’uomo di costruire un sapere solido e duraturo e compiere azioni rette e coerenti. A questo proposito, l’immagine impiegata per esplicitare la dinamica della formazione della conoscenza scientifica, risalente a Zenone, viene riportata da Cicerone:

«Zenone traduceva questo in un gesto. Infatti quando mostrava la palma della mano con le dita aperte, diceva “Ecco la rappresentazione!”. Poi, con le dita un po’ piegate diceva: “Ecco l’assenso!”. Infine, col pugno completamente chiuso, affermava che quella era la comprensione. Ed è prendendo lo spunto da questo esempio che diede il nome di “catalessi” a questa realtà fino ad allora inesistente. In seguito, avvicinava la mano sinistra, e stringendo nel dovuto modo e con forza il pugno, affermava che questa era la scienza su cui nessuno, tranne il saggio, ha potere» (Cic. *Acad. Pr.* II 144, trad. it. Radice)

La conoscenza è qui presentata come un processo dinamico e articolato che comprende sia una certa “passività” da parte del soggetto conoscente, sia una attività nell’accogliere, confermandola, la rappresentazione comprensiva. L’aspetto legato

---

<sup>134</sup> La traduzione di questo termine è problematica, come sottolinea Hankinson (2003, 60 n.1). Lo studioso sceglie di tradurlo con “grasping impression” preferendolo a “graspable” poiché in tal modo si conserva il valore attivo di tale rappresentazione *attraverso* la quale abbiamo una comprensione. Sulla stessa linea, Sandbach (1971a, 14) sottolineando l’ambiguità dell’aggettivo *katalêptikê* che potrebbe alludere sia a una rappresentazione che “può essere presa” (senso passivo) sia ad una rappresentazione che “riesce a prendere” (senso attivo), sceglie di prediligere il senso attivo del processo interpretando la rappresentazione comprensiva come quella associata al processo (attivo, dunque) del comprendere.

<sup>135</sup> Seneca non traduce tale termine e non approfondisce la tematica della rappresentazione comprensiva. Tuttavia, Wildberger (2006b, 75-102) fa un interessante tentativo di scorgere la consapevolezza senecana di tali concetti. La studiosa afferma che nonostante il filosofo non prenda parte attiva nei dibattiti sulla rappresentazione comprensiva egli ne era certamente consapevole, sia per l’importanza che il sapere assume in tutto lo Stoicismo sia per l’estesa trattazione ciceroniana sull’argomento, negli *Academica*, che sicuramente Seneca ha letto. Sulla rappresentazione comprensiva o catalettica e sul suo ruolo nell’epistemologia stoica si veda Frede (1999a); Annas 1990; Striker (1996).

<sup>136</sup> Cfr. *Ep.* 50, 9.

<sup>137</sup> Le testimonianze sull’opinione come assenso debole sono numerose e spesso sono associate alla considerazione che il saggio, in quanto in possesso della scienza/virtù e di un’anima tonica non può avere opinioni poiché le opinioni sono per definizione assensi deboli: cfr. *SVF* III 548; *SVF* I 67.

alla passività (abbiamo visto che non si tratta di una pura passività) è principalmente quello della rappresentazione, poiché è causata da un oggetto del mondo, esterno al soggetto conoscente. Tale “passività” è segnalata dall’impiego dell’immagine della mano completamente aperta e distesa. I passaggi successivi, a partire dall’assenso, al contrario, mostrano una certa attività che si qualifica come un movimento di “stabilizzazione” della conoscenza, fino ad arrivare al massimo grado di solidità dato dalla “mano della scienza” che tiene ancora più fermo e chiuso il “pugno della comprensione”.

I binomi forza/debolezza e stabilità/instabilità validi per l’assenso risultano particolarmente utili per comprendere più a fondo questa nozione poiché, come sostiene Julia Wildberger (2006b, 89): «Stoic assent is no puntual act of assent, is a continuous effort». L’assenso debole/incerto non è in grado di “trattenere” le rappresentazioni accolte e dunque non è in grado di formare un sapere e un agire stabili e coerenti. Seneca si dimostra particolarmente attento a tale questione poiché, come si vedrà all’interno dei paragrafi dedicati alla ragione e alla volontà, la forza e la stabilità con cui l’essere umano giudica e vuole costituiscono il marchio della saggezza.

L’obiettivo di colui che vuole divenire virtuoso arrivando alla *ratio perfecta* e alla *securitas et perpetua tranquillitas* è precisamente quello di abbandonare le opinioni, grazie all’aiuto della filosofia, per dare l’assenso solo alle rappresentazioni comprensive.

### **3. 3. Innatismo senecano? La nozione di bene e la nozione di dio.**

L’importanza delle rappresentazioni non consiste solo nel fatto che stanno alla base del conoscere e dell’agire umano, ma esse sono centrali anche in quanto garantiscono la formazione e lo sviluppo della ragione nell’essere umano. Dobbiamo immaginarci una situazione in cui l’elemento principale dell’anima umana non ancora pienamente razionale ha la capacità naturale e progressiva di immagazzinare un accumulo di rappresentazioni simili tra loro nella memoria e di creare, grazie a questa, delle prenozioni o prolessi (*prolēpseis*) ovvero delle nozioni di carattere generale che ci

consentono di “organizzare” poi l’esperienza qualificando le cose che ci si parano innanzi e oltre a ciò, si formano dei concetti, questa volta grazie all’insegnamento, chiamati nozioni (*ennoiai*).<sup>138</sup>

Due prolessi in particolare, quella di bene e quella di dio, hanno generato un acceso dibattito.

La questione di fondo che sorge quando si affronta tale tematica nella filosofia senecana<sup>139</sup> è certamente la spesso ipotizzata adesione del filosofo ad una visione innatista<sup>140</sup> del processo di formazione della ragione. A parere di alcuni, questo atteggiamento risulterebbe chiaro in due luoghi testuali dell’opera del filosofo.

In tale prospettiva, l’anima umana avrebbe in sé alcune nozioni fin dalla nascita e a prescindere dall’esperienza. Ora, si comprende immediatamente la natura problematica di tale interpretazione alla luce della celebre immagine della *tabula rasa*<sup>141</sup> per cui l’anima umana, secondo gli Stoici, sarebbe ai primordi un foglio di papiro bianco pronto per la scrittura.

In generale, la questione delle prenozioni è tra le più intricate e complesse e accomuna Stoici ed Epicurei<sup>142</sup> nella misura in cui entrambe le forme di empirismo sono chiamate a rendere conto di quelle nozioni generali<sup>143</sup>, slegate quindi dalla singola esperienza, non immediatamente giustificabili in un approccio che ripone nella sensazione il fondamento della conoscenza. Cicerone in *De natura deorum* I, 44 attribuisce esplicitamente a Epicuro la paternità del concetto: *Sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat.*

---

<sup>138</sup> Si noti che, in senso lato, anche la prolessi è considerata una nozione. È importante dunque sottolineare che la nozione può essere intesa sia in un senso più generale, che comprende al suo interno le prolessi e le nozioni in senso stretto, sia in senso stretto, intesa come quel tipo di nozione che, a differenza delle prolessi, è acquisita per studio ed insegnamento (Cfr. *SVF* II 83).

<sup>139</sup> La stessa questione vale anche per lo Stoicismo in generale di cui, tuttavia, in questa sede non ci occuperemo in maniera specifica. Gli attori del dibattito sullo Stoicismo in generale sono quelli segnalati nella ricostruzione del dibattito qui di seguito.

<sup>140</sup> Lo stesso destino sembra condiviso da Epitteto per cui si è talvolta ipotizzata una forma di innatismo (cfr. *Diss.* II 11,1-6.); recenti studi hanno dimostrato il contrario. In particolare, si vedano Gourinat (2018a, 137-142) e Flamigni (2020, 218-239).

<sup>141</sup> Il riferimento al concetto di *tabula rasa* è Aet. 4,11,1. L’anima dell’uomo al momento della sua nascita viene paragonata a un foglio di papiro pronto per la scrittura. Cfr. su questa immagine Dyson (2009, xxxiii).

<sup>142</sup> Per la dottrina epicurea delle prenozioni si rinvia a Morel (2008, 25-48) con risposta di Konstan (2008, 49-55), Glidden (1985, 175-217), Verde (2016, 335-368), Tsouna (2016, 160-221).

<sup>143</sup> Cfr. Morel (2013, 137-138).

L'introduzione del concetto di prenozione<sup>144</sup> nel vocabolario stoico si deve a Crisippo e viene definita come quel tipo di nozione generale acquisita naturalmente. In Diogene Laerzio VII, 54 leggiamo: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. A questa definizione poi è aggiunta da Plutarco, in *Stoic. rep.* 1041e, un'ulteriore caratteristica delle prenozioni che sembrerebbe suggerire, a causa della presenza di *emphutos*, un certo carattere innato di tali prenozioni: Τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, ὃν αὐτὸς εἰσάγει καὶ δοκιμάζει, συμφωνότατον εἶναι φησι τῷ βίῳ καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἄπτεσθαι προλήψεων.

Il primo a commentare questa problematica è A.F. Bonhöffer (1890) il quale, a partire dall'interpretazione di alcuni testi di Epitteto, sostiene che la scuola stoica abbracci una forma di innatismo già nelle sue origini. Secondo lo studioso, le sole prenozioni innate sarebbero, per Crisippo, quelle appartenenti alla sfera teologica ed etica e sarebbero presenti nell'anima a prescindere dall'esperienza in una forma meramente "spermatica". Inoltre, data la loro caratteristica di generalità esse verrebbero, in ultima analisi, a coincidere con le nozioni comuni (*koinai ennoiai*).<sup>145</sup>

In contrapposizione con la posizione poc' anzi citata<sup>146</sup> si pone F. H. Sandbach (1971b, 22-37) il quale, riprendendo un lavoro già sviluppato in precedenza<sup>147</sup>, critica il "valore retroattivo" conferito da Bonhöffer alla posizione di Epitteto che, illegittimamente, sarebbe fatta valere anche per la Stoa delle origini. Secondo Sandbach la posizione innatista sarebbe incompatibile con le teorie dello Stoicismo antico: tutt' al più, se di innatismo si può parlare, esso prende forma solo nello sviluppo tardivo della scuola e nasce da un sincretismo con il Platonismo. Recentemente, un contributo fondamentale al dibattito è stato apportato dal saggio di Jackson-McCabe (2004, 323-347) il quale sottolinea che *emphutos* è utilizzato solo in relazione alla prenozioni morali che risulterebbero "innate" in virtù del fatto che il loro sviluppo è garantito fin dalle origini dall'*oikeiosis*<sup>148</sup>, quella tendenza al bene originaria e universale.

---

<sup>144</sup> Sullo statuto delle *prolēpseis* nello Stoicismo si veda Alesse (1989, 629-645).

<sup>145</sup> Esiste un dibattito circa l'identità tra le prenozioni e le nozioni comuni. Si veda, a questo proposito, Dyson (2009). Non ci occuperemo in questa sede di tale dibattito in quanto non coinvolge in maniera diretta la direzione della presente ricerca.

<sup>146</sup> Vi sono altri studiosi che si sono dichiarati "anti-innatisti": per esempio, Bréhier (1951); Gould (1970).

<sup>147</sup> Sandbach (1930, 44-51).

<sup>148</sup> La questione dell'*oikeiosis* è una delle più intricate della filosofia stoica. Non è questa la sede per approfondirne tutti i tratti: ci limiteremo a qualche considerazione inerente ad alcuni aspetti della

E Seneca?

I testi del filosofo all'interno dei quali sono citate esplicitamente le prenozioni di dio e di bene sono la *Lettera* 117 e la *Lettera* 120; ma andiamo con ordine.

La *lettera* 120<sup>149</sup> si sviluppa come risposta ad una *quaestiuncula* posta da Lucilio circa l'acquisizione della *notitia boni honestique*<sup>150</sup>, ovvero come si sia arrivati ad avere cognizione della nozione del bene e dell'onesto<sup>151</sup>. Seneca si premura, in prima battuta, di specificare che le due nozioni, quelle di buono e di onesto, sono concetti per lui solo *divisa* e non *diversa*.

Il bene di cui si chiede conto in questo contesto è senz'altro il bene in senso stoico in quanto il filosofo, prima di compiere il suo dovere di maestro, si impegna a sgomberare il campo dai discorsi falsi di coloro che sostengono che il bene coincida con l'utile. A questo punto leggiamo:

«Ritorno ora all'argomento di cui vuoi che si parli, ossia come abbiamo acquistato la prima nozione<sup>152</sup> del bene e dell'onesto. Non ha potuto insegnarcela la natura: essa ci ha dato i semi della scienza, non la scienza. Certi sostengono che questa cognizione l'abbiamo acquisita per caso, ma è inverosimile che la virtù ci sia arrivata per caso. Secondo noi, l'ha originata l'osservazione e il confronto di fatti ricorrenti; gli Stoici ritengono che si sia arrivati a comprendere l'onesto e il bene per analogia. Poiché i grammatici latini hanno riconosciuto a questa parola il diritto di cittadinanza, penso che non si debba scartarla, anzi va riportata alla cittadinanza che le è propria. Me ne servirò, dunque, non solo come di un

---

tematica nella direzione di mostrare lo sfondo naturalistico dell'evoluzione dell'anima. Si rimanda, per una visione più generale, a Pembroke (1971, 114-149); Striker (1983, 147-167); Radice (2000).

<sup>149</sup> La dinamica di acquisizione del bene descritta nel presente passo ha un chiaro parallelo in Cicerone, *De finibus bonorum et malorum* III, 33. In questo luogo l'origine della formazione della nozione di bene viene individuata, ugualmente, nella modalità della *collatione rationis* ovvero della analogia.

<sup>150</sup> *Honestum* è la traduzione latina, già di Cicerone, per *kalon* ossia il bello morale (si veda Diog. Laert. 7101, cfr. Powell 1995, 299). Per una disamina specifica sulla differenza tra *kalon* e *honestum* si veda Wildberger (2014, 318-322).

<sup>151</sup> Micheael Frede (1999b, 75) sottolinea che l'acquisizione della nozione di bene è un momento fondamentale della processualità di acquisizione della virtù e, non a caso Seneca se ne occupa in maniera esplicita, a differenza delle altre prenozioni: «(...) we readily understand why the acquisition of a notion of the good plays such a crucial role in the Stoic account of our development. The transformation of our animal soul into human reason would render us inactive, if, a part of reason, we did not also acquire a notion of the good. It is only because we now judge certain things to be good that we are motivated to act. So much for the Stoic conception of the nature of human rationality».

<sup>152</sup> Abbiamo deciso di modificare la traduzione di Caterina Barone da "cognizione" a "nozione" poiché, a nostro avviso, è più vicina al linguaggio tecnico dello Stoicismo che in questo contesto Seneca sta impiegando.

termine acquisito, ma ormai di uso comune. Ti spiegherò ora cos'è l'analogia. Conoscevamo la salute del corpo: in base a essa pensammo che ve ne fosse anche una dell'anima. Conoscevamo le forze fisiche: partendo da esse abbiamo concluso che ci fosse anche una forza spirituale. Certe azioni generose o piene di umanità o di coraggio ci hanno sbalordito: abbiamo cominciato ad ammirarle come immagini di perfezione.»<sup>153</sup> (*Ep.* 120, 3-5)

Nella prima fase, la spiegazione senecana si avvicina all'obiettivo dell'analisi per via negativa, ossia mettendo in luce le modalità in cui il processo *non* è sicuramente avvenuto: 1) la cognizione non è già completa per natura (*docere non potuit*) poiché essa ci ha dato (*dedit*) i *semina scientiae*<sup>154</sup> e non la *scientia*; 2) nonostante alcuni lo credano, essa non è arrivata a noi per caso.

Ora, potrebbe sembrare, di primo acchito, che Seneca stia suggerendo che l'acquisizione della nozione di bene non è naturale poiché la natura non ce l'ha potuta insegnare. Tuttavia, ad una più attenta analisi, si comprende che il senso della proposizione senecana - grazie al fatto che egli qualifica l'attività della natura prima come un *docere* e poi come un *dare* - è che la natura non ci ha dato la nozione del bene già completa e formata ma ci ha, piuttosto, fornito una *predisposizione* alla formazione di tale nozione, garantita senz'altro dall'*oikeiosis*.<sup>155</sup> Il processo dell'acquisizione della nozione di bene risulta, in ultima analisi, *naturale* proprio in quanto garantito da

---

<sup>153</sup> *Nunc ergo ad id revertor de quo desideras dici, quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit. Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisset. Nobis videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. Hoc verbum cum Latini grammatici civitate donaverint, ego damnandum non puto, <immo> in civitatem suam redigendum. Utar ergo illo non tantum tamquam recepto sed tamquam usitato. Quae sit haec analogia dicam. Noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi. Noveramus vires corporis: ex his collegimus esse et animi robur. Aliqua benigna facta, aliqua humana, aliqua fortia nos obstupescerant: haec coepimus tamquam perfecta mirari.*

<sup>154</sup> Hadot (2014, 374-414), sostenitrice dell'innatismo senecano, interpreta i *semina scientiae* come sinonimi di *aphormai* e *spermatikoi logoi* e li identifica con le *prolêpseis* ma, come giustamente sostiene Gourinat (2018a, 141), ciò si presenta come un «saut interprétatif». Inwood (2005, 271-301) sostiene che la posizione di Seneca, non ancora innatista, apra la strada a quello che lui considera una chiara forma di innatismo, ovvero la filosofia di Epitteto.

<sup>155</sup> In questo senso Jackson-McCabe ha ragione a connettere il processo di formazione della nozione di bene con l'*oikeiosis*. Tuttavia, lo studioso abbraccia la posizione innatista poiché identifica i semi della virtù con le prenozioni.

tale predisposizione. I *semina scientiae*<sup>156</sup>, in questa prospettiva, non sono altro che l'immagine scelta da Seneca per indicare la "risonanza", la "familiarità" dell'anima umana con il bene che prende qui la forma di una certa inclinazione cognitiva alla formazione di tale nozione.<sup>157</sup>

A questo punto della narrazione, Seneca esprime la sua posizione sulla questione affermando che il processo cognitivo qui discusso si realizza grazie al meccanismo dell'analogia<sup>158</sup> (che Seneca indica sia con *conlatio*, come Cicerone in *De finibus bonorum et malorum* III, 33, sia con il calco dal greco *analogia*) ovvero grazie all'osservazione e alla analogia/similitudine dei fatti ricorrenti. Tale meccanismo, condiviso dai predecessori, dice Seneca, è un'operazione mentale (*per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant*) per cui, ad esempio, in base all'esperienza ricorrente della salute del corpo si pensa che vi sia una salute dell'anima; in base all'esperienza ricorrente della forza del corpo, si crede ve ne sia una anche propria dell'anima; in base all'osservazione delle azioni virtuose di altrui scopriamo la virtù.<sup>159</sup> Naturalmente la salute e la forza dell'anima qui indicate coincidono con quel bene che è la disposizione d'animo della virtù.

La formazione della nozione in questione è caratterizzata, da una parte, da un'indipendenza ed autonomia dai sensi poiché non è direttamente generata dalla ripetizione di rappresentazioni sensibili dell'oggetto, ma, dall'altra, non li prescinde completamente poiché, in ogni caso, l'intelletto opera su dati che, in ultima analisi, arrivano dall'esperienza, i.e. i fatti ricorrenti che osservo e su cui opero razionalmente.

---

<sup>156</sup> L'immagine del seme (talvolta affiancata da quella della scintilla) come predisposizione al bene (che assume nel passo citato la forma della predisposizione alla conoscenza della nozione di bene) è utilizzata a più riprese dal filosofo: si vedano, a titolo di esempio, *epp.* 94, 29 e 108, 8. In entrambi i casi tali metafore indicano la predisposizione alla virtù che, grazie ai discorsi esortativi dei filosofi, non rimane solo predisposizione ma si concretizza nel processo di acquisizione della virtù stessa. Anche Cicerone, in *De finibus bonorum et malorum* V, 43 utilizza le stesse immagini, il seme e la scintilla, al fine di sottolineare il carattere naturale del processo di acquisizione della virtù a cui siamo predisposti.

<sup>157</sup> Cfr. Gourinat (2018, 140-141).

<sup>158</sup> Ricordiamo che per gli Stoici non tutte le nozioni si formano a partire dai sensi. Esistono varie "liste" di modalità di formazione delle nozioni che non sono generate direttamente dai sensi. L'analogia costituisce una di queste modalità. Cfr. *SVF* II 87; II 88.

<sup>159</sup> Vi è un interessante corrispondenza tra il dettato senecano e quello ciceroniano circa la modalità di formazione della nozione di bene. Se Seneca, come abbiamo visto, riconduce tale genesi all'osservazione delle azioni virtuose compiute dai saggi, Cicerone, in *Fin.* 3, 21, sostiene che è osservando l'ordine e l'armonia delle nostre proprie azioni compiute secondo natura che acquistiamo la nozione di bene. L'accento senecano sull'importanza dell'esemplarità fa probabilmente parte del suo più ampio progetto pedagogico per cui essere un *exemplum* e seguire gli *exempla* è fondamentale per il progresso morale.



Passiamo ora all'analisi della prenozione di dio al fine di mostrare che, anche in questo secondo caso, Seneca non sta aderendo ad un modello innatista. La *Lettera* 117 è il secondo luogo testuale generalmente interpretato dalla critica<sup>160</sup> come una chiara indicazione del carattere innato della prenozione di dio (indicata con *praesumptio*<sup>161</sup>) a causa della presenza dell'aggettivo *insita*.<sup>162</sup>

A nostro avviso, il problema del presunto innatismo della nozione di dio viene notevolmente ridotto, se non annullato, alla luce di una più attenta rivalutazione del contesto in cui il passo in questione è citato. La *Lettera* 117 si apre, come la lettera precedentemente analizzata, con una *quaestiuncula* posta da Lucilio circa la possibilità di considerare beni sia la saggezza che l'essere saggi. Seneca dichiara il suo imbarazzo sulla questione poiché è costretto a prendere le distanze dagli Stoici i quali, secondo la sua ricostruzione, sostengono che la saggezza sia un bene mentre l'essere saggi non lo sia: il nostro filosofo dissente fortemente da tale posizione. L'obiettivo è quello di motivare il suo disaccordo in due passaggi: prima ricostruendo la posizione dei maestri (parr. 2-5) e, solo successivamente, esprimendo la propria opinione (parr. 7ss).

Dopo aver riportato l'argomentazione stoica circa l'impossibilità che la saggezza e l'essere saggi siano entrambi beni, il filosofo sostiene che i suoi maestri sono arrivati a tali conclusioni in qualche modo "costretti" da alcune premesse teoriche della dottrina stoica più generale. L'aspetto polemico che caratterizza il passo in questione è centrale, in quanto pone immediatamente l'attenzione del lettore sulla volontà di Seneca di criticare i suoi predecessori; a tal fine egli si serve, lo vedremo, non solo di una stringente argomentazione ma anche, come spesso accade, di una buona dose di retorica.

Ed è proprio a questo punto che si fa appello alle nozioni generali:

---

<sup>160</sup> Si veda, ad esempio, Jackson-McCabe (2004, 323-347) e Orlando (2014, 43-63).

<sup>161</sup> Per un approfondimento sul piano lessicale, del concetto di prenozione in Seneca si veda Orlando (2014, 43-63). L'autore arriva a concludere che *praesumptio* vada considerata un "ibrido" filosofico e lessicale dello Stoicismo con il Platonismo.

<sup>162</sup> L'aggettivo *insitus/insita*, spesso in combinazione con *innatus/innata*, ha suscitato delle interpretazioni "innatiste" anche tra gli studiosi dell'Epicureismo. Tuttavia, Konstan (2011, 68) ha mostrato la non necessità di tradurre tale termine con "innato/innata", nel senso di "presente fin dalla nascita": «Both terms are compatible with the idea that knowledge of the gods is something people acquire over time, as they mature; there is no suggestion, I think, of innateness in the sense of a concept or even a disposition that is present in the mind from the very moment of birth».

«Noi di solito attribuiamo una grande importanza alle **nozioni generali**<sup>163</sup> e il fatto che un'opinione sia condivisa da tutti è per noi indizio di verità; l'esistenza degli dei, ad esempio, l'argomentiamo tra l'altro anche da questo: in tutti è insito il concetto della divinità e non c'è popolo così al di fuori delle leggi e dei costumi civili che non creda in un qualche dio. Quando discutiamo dell'immortalità dell'anima, ha per noi un peso determinante il fatto che tutti gli uomini o temono o onorano gli inferi. Mi rifaccio all'**opinione generale**: non troverai nessuno che non giudichi un bene sia la saggezza, sia l'essere saggi. Non farò come fanno di solito i vinti: non mi **appellerò al popolo**; comincerò a combattere con le mie armi»<sup>164</sup> (*Ep.* 117, 6)

Tale passo è inserito esattamente tra la fine della ricostruzione della posizione stoica e l'inizio dell'argomentazione senecana (contro la prima posizione). Si ha l'impressione che l'inserimento di tale paragrafo più che essere una presa di posizione teorica nei confronti del carattere innato della nozione di dio sia, piuttosto, una strategia retorica al fine di appellarsi ad una forma di "sapere comune". In altre parole, non ci sembra che qui il filosofo stia, in prima persona, affermando che, per esempio, l'esistenza degli dei è evidente in quanto insita in noi; egli sta piuttosto mettendo l'accento, prima di passare davvero alla sua posizione sull'argomento principale della lettera, su un sapere condiviso da tutti che dovrebbe, per così dire, essere un primo passo per la persuasione di Lucilio. Che tale "sapere condiviso" poi non sia sufficiente per Seneca a fondare la sua verità è sottolineato dal fatto che egli stesso dichiara che non si fermerà al livello del giudizio popolare ma proseguirà con una precisa argomentazione. Fare appello alle nozioni generali condivise da tutti, cui si usa conferire un certo valore di verità, è utile all'argomentazione senecana come strategia persuasiva poiché:

---

<sup>163</sup> Abbiamo modificato la traduzione di Caterina Barone da "opinioni generali" a "nozioni generali" per rispettare la tecnicità del termine.

<sup>164</sup> *Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium. Utor hac publica persuasione: neminem invenies qui non putet et sapientiam bonum et sapere. Non faciam quod victi solent, ut provochem ad populum: nostris incipiamus armis conflagere.*

1) siccome alle nozioni generali condivise da tutti, di solito, si usa dare credito (come, per esempio, per la nozione di dio);

2) e siccome non troverai nessuno che non creda che sia la saggezza che l'essere saggi sono beni,

3) allora si può credere che la saggezza e l'essere saggi siano entrambi beni: *ergo* la proposta senecana, in contrasto con quella dei maestri, è vera.

Si notino, a questo punto, due aspetti. Il primo riguarda la maniera in cui è descritta la nozione di dio poiché si ha l'impressione che la sua universalità sia fondata più che su un'argomentazione di tipo gnoseologico/epistemologico, come dovrebbe essere nel caso della prenozione, su un piano argomentativo eminentemente etico-sociale: se qualcuno non condividesse la nozione di dio sarebbe considerato esterno alle leggi e ai costumi civili. Ciò, a nostro parere, è un ulteriore indizio che Seneca si sta qui appellando ad un sapere condiviso "culturalmente" più che un sapere posseduto per natura.

Il secondo aspetto è il progressivo slittamento terminologico, progressivamente sempre meno tecnico, a cui assistiamo quando si tratta di caratterizzare l'universalità delle nozioni generali: da *praesumptiones* a *publica persuasione* a *provocatio ad populum*. Tale andamento sottolinea ulteriormente il forte carattere retorico del passo. Insomma, ciò che il filosofo cordovese vuole comunicare al suo discente è che, data l'importanza che si usa conferire alle nozioni generali sarebbe, in linea di principio, *sufficiente* mostrare che vi è un consenso generale sul fatto che sia la saggezza che l'essere saggi sono beni; tuttavia, è per lui importante fornire una dimostrazione argomentata della propria posizione.

Per concludere, alla luce delle interpretazioni proposte ci sembra sia legittimo sostenere che Seneca non stia, nei succitati passaggi, abbracciando una forma di innatismo radicale delle nozioni di bene e di dio: l'anima, al momento della nascita, presenta delle "tendenze", delle "predisposizioni" ma è solo con l'esperienza e con le operazioni mentali più complesse che sul "foglio di papiro" si scrive la conoscenza.

### 3. 4. Impulso e ordine della sequenza.

Ritorniamo, a questo punto, alle “facoltà” dell’anima.

Come si è detto in precedenza, i meccanismi della conoscenza e dell’azione hanno in comune che entrambi scaturiscono dall’assenso dato a un certo tipo di rappresentazione. Nel caso dell’azione, essa viene generata dall’impulso<sup>165</sup> (*hormê*) che risulta dall’assenso dato a una rappresentazione impulsiva (*phantasia hormêtikê*)<sup>166</sup>. Nonostante Seneca non traduca il termine “rappresentazione impulsiva” sembra che ne sia consapevole: possiamo intravedere una certa familiarità con la nozione quando parla di *species quae impetum movet* (*ep.* 71,32) letteralmente “una rappresentazione che muove un impulso”.

Tale impulso, *impetus* nel latino di Seneca, può essere definito, in generale, come un movimento dell’anima che muove verso qualcosa<sup>167</sup>. Esso è comune agli uomini e agli

---

<sup>165</sup> Le definizioni stoiche anteriori a Seneca forniscono diverse prospettive sulla nozione in questione, prospettive delle quali, come vedremo, Seneca stesso è consapevole. Sembra infatti che l’impulso, nonostante venga associato all’azione come risultante dell’assenso (cfr. *SVF* III 171; *SVF* III 175), presenti anche la forma di un “preliminary impulse” (Stevens 2000, 139; cfr. Ioppolo 1987, 460) precedente all’assenso (cfr. *SVF* II 458). Vedremo come questi due aspetti dell’impulso sono trattati da Seneca. Ioppolo (1995, 27), citando la testimonianza di Ar. Did. apud Stob. (*SVF* III 171), specifica che è possibile, da una parte, caratterizzare l’impulso come una forma di assenso nella misura in cui entrambi sono indirizzati allo stesso contenuto proposizionale; tuttavia, i due differiscono poiché gli assensi sono orientati a riconoscere la veridicità delle proposizioni mentre gli impulsi sono volti ai predicati delle stesse.

<sup>166</sup> La centralità del concetto di impulso nel sistema stoico è ben sottolineata da Tad Brennan: «The notion of impulse, or *hormê*, is at the core of Stoic moral psychology. Or rather – since animals too act on impulses, though not rational ones – the rational impulse (i.e., the propositionally articulated impulse of an adult rational agent) is the central notion in Stoic moral psychology. Whatever the Stoics have to say about human motivations, desires, inclinations virtuous or vicious will all be spelled out in terms of impulse» (Brennan 2003, 265).

<sup>167</sup> Cfr. Ioppolo (1995, 27) e *SVF* III 169; III 377. Gourinat (2017, 104) mette in luce che l’impulso, se considerato in senso ampio, è definito (in *SVF* III 377) come un movimento dell’anima *verso* qualcosa o *da* qualcosa (nel senso di un allontanamento). Tale definizione più generale prende in considerazione anche l’*aphormê*, cioè il movimento contrario all’ “andare verso”, insomma: la repulsione. Inoltre, Seneca associa esplicitamente l’elemento dell’impulso al movimento dell’anima, soprattutto all’interno del *De ira*, di cui, nella seconda parte del presente studio, si approfondiranno alcune tematiche in merito. Egli si riferisce ai *motus* dell’anima per indicare i moti dell’anima coinvolti nel processo passionale. Cfr., ad esempio, *De ira* II, 2, 5; II, 4.

animali ma in questi ultimi si presenta come una risposta rigida ad uno stimolo esterno, mentre nei primi, in quanto causa di un'azione<sup>168</sup>, è sottoposto all'assenso.<sup>169</sup>

All'interno della *Lettera* 89, 14 Seneca colloca l'attività di *inspectio* sugli impulsi all'interno della filosofia morale nell'intenzione di determinare quale sia la loro giusta misura e, una volta stabilita, indagare la concordanza di essi con le azioni. Tale considerazione ci permette di sottolineare due aspetti della questione: il primo è che, se degli impulsi bisogna stabilire quale sia la misura moderata (*temperatum*)<sup>170</sup> entro la quale devono essere mantenuti è dovuto al fatto che è presente la possibilità che si manifestino in maniera *non* moderata: il riferimento è chiaramente a quella forma di impulso eccessivo rappresentato dalle passioni.

Il secondo aspetto, invece, riguarda lo stretto legame tra impulsi e azioni nella misura in cui essi sono considerati, dagli Stoici antichi, come le cause delle azioni e ciò nel senso di un vero e proprio processo fisico. Infatti, come si è visto per la rappresentazione e per l'assenso, anche l'*impetus*, essendo un *motus* dell'anima corporea, è corporeo. Seneca, a questo proposito, fornisce una delle fonti più eloquenti quando sottolinea la differenza tra la teoria di Cleante e Crisippo a proposito del meccanismo che scatena l'azione: secondo Cleante, l'azione del passeggiare è causata dallo *spiritus* che dal *principale* va fino ai piedi, per Crisippo, al contrario, è l'elemento principale stesso che compie tale tragitto<sup>171</sup>. Ora, Seneca non prende una posizione esplicita a riguardo poiché tale specificazione è funzionale alla sua narrazione solo nella misura in cui esalta l'autonomia di pensiero di Crisippo. Tuttavia, è ragionevole pensare che, al di là delle differenze delle due teorie, il filosofo abbracciasse la generale visione dell'azione come evento fisico causato dal *motus* dell'*impetus*, dato che altrove (*Ep.* 58, 14) egli descrive gli animali (uomo compreso) come quella categoria di esseri animati che, a differenza delle piante che sono fisse al suolo,

---

<sup>168</sup> È importante specificare "in quanto causa di un'azione" poiché, come vedremo in seguito, esistono anche degli impulsi non direttamente legati all'azione che non sono frutto di assenso.

<sup>169</sup> Inoltre, gli animali, sostiene Seneca, non provano quella forma di impulso eccessivo che è la passione in quanto essa nasce solo dove c'è la ragione. I dettagli di tale teoria saranno analizzati nella seconda parte del presente studio.

<sup>170</sup> In linea con quanto si è notato a proposito di Seneca, J.B. Gourinat (2007, 242-243) sottolinea che Cicerone, in *Ac. Post.* I, 39, ponendo particolare attenzione sull'etica di Zenone, sostiene che l'origine di tutte le passioni è l'*intemperantia* cioè la mancanza di moderazione.

<sup>171</sup> Cfr. *Ep.* 113, 23.

*impetum habent*: si muovono, avanzano proprio in quanto hanno un *animus*. Il legame con lo *spiritus* e il *principale* sopra citati è evidente.

Tuttavia, sarebbe un errore pensare che per Seneca l'impulso sia *solo* legato all'azione poiché, al contrario, esso si presenta anche in una forma preliminare all'assenso. Vediamo i dettagli. Secondo alcune interpretazioni<sup>172</sup> della dottrina stoica ortodossa,<sup>173</sup> l'impulso si manifesta solo dopo la conferma data a una rappresentazione impulsiva: esso costituisce, dunque, il terzo elemento della sequenza.

Tuttavia, un quadro differente emerge da un passo di Seneca:

«Ogni animale razionale non agisce se prima non è stimolato dalla rappresentazione<sup>174</sup> (*specie*) di qualcosa, poi prende lo slancio (*impetum*) e quindi l'assenso conferma questo slancio. Ecco cos'è l'assenso. Devo camminare: camminerò solo quando lo avrò detto a me stesso e avrò approvato questa mia idea; devo sedermi: mi siederò solo alla fine di questa trafila.»<sup>175</sup> (*Ep.* 113,18)

All'apparenza sembrerebbe che il filosofo stia dicendo che la processualità che porta all'azione si configura nell'essere umano (*rationale animal*) in un certo ordine: il primo momento rimane invariato, cioè la rappresentazione, il secondo momento invece che essere l'assenso, come nei casi succitati, è l'impulso, il terzo momento è costituito dall'assenso; infine, l'azione si concretizza. L'impulso, in questa sequenza, non è l'elemento direttamente collegato all'azione.

La situazione si complica ulteriormente quando ci si rende conto che la stessa dinamica è descritta da Cicerone in *De fato* 40, rispettando il medesimo ordine; tale corrispondenza ha permesso ad alcuni studiosi<sup>176</sup> di ipotizzare una influenza diretta del passo ciceroniano sul pensiero di Seneca sostenendo che questa visione non sia

---

<sup>172</sup> Ci riferiamo, in particolare, a Inwood (1985, 45-51); Ildefonse (2011, 13-20).

<sup>173</sup> Ci si riferisce, in particolare, a Diog. Laert. 7, 46; Alex Aphrod. *De fato* 14, *SVF* III 177; Cic. *Luc* 108.

<sup>174</sup> Scegliamo di modificare la traduzione di Caterina Barone traducendo il termine *species* con "rappresentazione" piuttosto che come "immagine", in quanto si tratta, in questo caso, di un termine tecnico di matrice stoica, tradizionalmente tradotto con "rappresentazione".

<sup>175</sup> *Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam; oportet me sedere: tunc demum sedeo.*

<sup>176</sup> Cfr. Ioppolo (1987, 458-461).

riconducibile ad una forma di Stoicismo ortodosso. Tale proposta ci pare *non* essere la più verosimile per svariati ordini di ragioni.

A ben vedere, il luogo testuale ciceroniano risulta essere esso stesso controverso se considerato alla luce di altri passi dello stesso autore. L'Arpinate, infatti, sia all'interno del *Lucullus* sia in un ulteriore paragrafo del medesimo *De fato*<sup>177</sup> sembra aderire, diversamente da *De fato* 40, alla tradizionale sequenza per cui l'impulso, direttamente legato all'azione, seguirebbe l'assenso. Tale apparente contraddizione ha portato autorevoli critici<sup>178</sup> ad accettare la correzione proposta da Hamelin (1978, 36-38) secondo cui l'accusativo singolare *adpetitum* (impulso nel latino di Cicerone) va sostituito con un nominativo plurale *adpetitus* per ristabilire, in questo modo, l'ordine "ortodosso" della sequenza, e quindi soprattutto la coerenza interna dell'autore. L'idea dell'influenza ciceroniana sembra, dunque, superata.

Resta da capire come spiegare l'apparente variazione senecana.

In effetti, all'interno del quarto capitolo del secondo libro del *De ira*<sup>179</sup>, il filosofo analizza le varie fasi della formazione della passione, che abbiamo detto essere una forma di impulso eccessivo nell'uomo, e sembra immaginare: un primo impulso che segue immediatamente la rappresentazione, l'assenso, e un secondo impulso, quello direttamente legato all'azione (della vendetta, essendo il caso dell'ira). Egli concepisce, dunque, anche nel caso delle passioni, una forma di "impulso preliminare". A ben vedere, infatti, la problematicità della *Lettera* 113<sup>180</sup> non consiste tanto nella presenza del primo impulso (poiché, abbiamo detto, esistono riferimenti a questo anche all'interno delle teorie precedenti a Seneca), quanto nell'assenza del secondo, quello legato all'azione. Questa *impasse* può, a nostro parere, essere risolta se si prende in considerazione il passo nel contesto più ampio all'interno del quale è inserito.

L'epistola in questione ha come scopo quello di dimostrare l'assurdità di alcune teorie dei suoi predecessori stoici circa, in questo caso, il fatto che la virtù possa essere

---

<sup>177</sup> Cfr. *Luc.* 108 e *De fato* 42.

<sup>178</sup> Cfr. Weidemann (2001, 111-120), Koch (2011, 399-414) e Maso (2014). Il testo di Maso, tra l'altro, offre un preciso ed esteso commento all'opera in generale e al passo in questione in particolare.

<sup>179</sup> Tale passo sarà oggetto di analisi nella seconda parte del presente studio.

<sup>180</sup> Per un commento esteso della lettera e delle sue caratteristiche si veda Maso (2018, 377-401).

considerata un animale in quanto agisce<sup>181</sup>. Se la virtù fosse un animale, sostiene Seneca, sarebbe o razionale o irrazionale; le virtù sono senz'altro razionali, ma non sono né uomini né dei (uniche categorie considerate razionali), *ergo* non sono animali. A questo punto, a rinforzo del ragionamento precedente, il filosofo interviene con il testo succitato (*Ep.* 113, 18). La conclusione del ragionamento, a seguito del passo, è che, siccome l'azione deve avvenire tramite l'assenso e l'assenso nella virtù non c'è, allora, nonostante essa agisca, non può essere comunque considerata un animale (razionale). L'obiettivo di Seneca nell'argomentazione non è quello di rendere conto della teoria dell'azione *tout court* ma di sottolineare la centralità dell'elemento dell'assenso nella sequenza finalizzata dell'azione. Ciò è confermato dalla conclusione del ragionamento che non si fonda tanto sulla nozione di impulso, quanto piuttosto su quella di assenso. Ci sembra ragionevole ipotizzare che Seneca non stia qui negando l'esistenza di un impulso successivo all'assenso causa dell'azione, quanto, piuttosto, stia mettendo il *focus* sulla prima parte della sequenza, fino all'assenso: ciò che gli interessa a fini argomentativi. Egli non sta, in questo modo, escludendo la presenza di un impulso successivo all'assenso ma sta, piuttosto, prendendo in esame solo un aspetto di tutta la sequenza. Ci sembra verosimile, a questo punto, sostenere che Seneca abbia in mente due tipologie di impulso o, meglio, due fasi distinte dello stesso slancio impulsivo: un "impulso preliminare" scatenato dalla rappresentazione impulsiva e un impulso considerato come causa di un'azione, successivo all'*adsensus/adsensio*.

Alla luce della ricostruzione fin qui svolta circa la natura e il funzionamento delle facoltà dell'anima razionale che emergono dal dettato senecano, siamo ora in grado di approfondire la natura dell'elemento specificamente umano che all'interno della *Lettera* 92 è posto al centro dell'*animus* e che, nella sua perfezione, coincide con la *vita beata*: la *ratio*.

Ciò nella direzione di far emergere, finalmente, i due elementi che caratterizzano, per Seneca, il "modello" dell'anima stabile e armonica: la *ratio perfecta* e la *recta voluntas*.

---

<sup>181</sup> Cfr. *Ep.* 113, 15.



## 4) CAPITOLO QUATTRO: Il “modello” dell’anima stabile e armonica.

### 4.1. *Ratio e ratio perfecta.*

Il presente approfondimento non pretende di esaurire tutti gli aspetti relativi alla *ratio* – obiettivo impossibile da raggiungere anche solo per il fatto che Seneca presenta il concetto in questione in maniera disorganica - bensì ha come fine quello di comprendere più dettagliatamente l’elemento principale dell’anima umana nella sua formazione e nel suo funzionamento (in contrapposizione con gli animali), ma soprattutto nel carattere di stabilità che assume quando raggiunge la perfezione nell’anima del saggio.

Si vedrà, infatti, che essa non è innata ma si sviluppa durante i primi quattordici anni di vita dell’uomo e, una volta formata, non è, nella maggior parte dei casi, perfetta, bensì suscettibile di perfezionamento: *Dociles natura nos edidit, et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset* (*Ep.* 49, 11).

La nozione di ragione è tanto centrale quanto polisemica nella filosofia stoica. Per questo motivo, prima di esaminare da vicino le parole di Seneca, crediamo necessario un accenno al concetto di ragione (*logos*) così come è sviluppato nella scuola stoica precedente al filosofo<sup>182</sup> nella direzione di mostrare lo sfondo teorico che soggiace a quegli aspetti esplicitati poi dal pensatore cordovese.

Tale operazione risulterà, inoltre, particolarmente interessante al fine dell’indagine più generale poiché mette in luce le diverse modalità descrittive scelte dai filosofi della stessa scuola di pensiero. In questo senso: le frammentarie informazioni che possediamo circa la nozione di ragione nello Stoicismo antico vanno nella direzione di una descrizione che ne valorizza a pieno l’aspetto logico-epistemologico, insieme poi alle sue implicazioni etiche. Seneca, al contrario - nonostante non si discosti, a nostro parere, dai fondamenti della dottrina - sceglie di esplicitare quegli aspetti della

---

<sup>182</sup> Ci limiteremo in questa sede ad approfondire il concetto di ragione nello Stoicismo precedente a Seneca, riferendoci in particolare alla teoria del primo Stoicismo, esclusivamente nella misura in cui tale quadro concettuale è utile per la comprensione della proposta senecana. Per un’esaustiva panoramica dei numerosissimi aspetti del concetto di *logos* nello Stoicismo si veda Bénatouïl (2006, 65-139). Lo studioso si concentra, in particolare, sull’ “uso” della ragione.

questione di natura immediatamente etica: ciò che colpisce è che *ratio* è sì definita, ma sempre in maniera *funzionale* all'esplicazione di un contesto etico, come si è visto precedentemente per l'anima in generale. Insomma: anche la *ratio* è trattata *in situazione*.

Thomas Bénatouïl (2006, 25) offre una fruttuosa lettura delle varie caratterizzazioni che di *logos* ricaviamo da diversi frammenti degli Stoici antichi e tale varietà attesta ulteriormente la complessità della questione:

1) Alcune testimonianze<sup>183</sup> suggeriscono che la ragione si formi solo a partire dall'assemblaggio di sensazioni, rappresentazioni e prenozioni: tale descrizione della genesi della ragione va nella direzione della celebre definizione crisippea, testimoniata da Galeno, in *SVF* II 841, in cui si afferma che la ragione è «un insieme di certe nozioni e prenozioni». Va sottolineato che il processo di formazione razionale non va inteso come l'*aggiunta* di una facoltà affianco ad altre, bensì piuttosto come una *diffusa trasformazione* del modo di funzionare dell'anima nella sua totalità, attraverso la quale sono riqualificate anche le attività del conoscere e dell'agire<sup>184</sup>. Il passaggio dall'infanzia all'età della ragione non va interpretato, quindi, come una differenza quantitativa: l'uomo, infatti, non è descritto come un bambino (o animale)<sup>185</sup> + la facoltà razionale.

2) Altre testimonianze<sup>186</sup>, nota Bénatouïl, suggeriscono anche la presenza di una concezione di *ragione* intesa come «une faculté générale de compatibilités et incompatibilités logiques» (Bénatouïl 2006, 25) che sta alla base di operazioni

---

<sup>183</sup> In particolare, *SVF* II 83; *SVF* II 835 confermate poi da *SVF* II 841. In particolare, ciò su cui si insiste è il carattere progressivo della costruzione della ragione nello Stoicismo.

<sup>184</sup> Cfr. a tal proposito Long (1982, 50): «The Stoic doctrine is not that *logos* comes into being as a new faculty to be set alongside impulse etc. What they claim rather is that the three psychic faculties which humans share with animals *all* become modified, in man, by *logos*» (corsivo nel testo). Cfr. anche Frede (1994, 2: 50-61) e (1996, 1-28).

<sup>185</sup> Nonostante, in un certo senso, il bambino e l'animale si assomiglino nel loro essere privi di ragione, in un altro senso, sussiste comunque una differenza nella misura in cui l'animale non ha in sé le potenzialità dello sviluppo della ragione umana.

<sup>186</sup> Le testimonianze richiamate dallo studioso sono, in particolare: *SVF* II 135; Cicerone, *De natura deorum* II, 147.

cognitive quali la dimostrazione, la definizione e l'individuazione delle contraddizioni e permette di attuare delle buone deduzioni.<sup>187</sup>

Codeste definizioni apparentemente distanti si rivelano, in realtà, prospettive diverse sulla medesima concezione: «Elles ont en commun de définir la raison de manière 'logique', bien que l'une insiste sur la maîtrise d'opérations et l'autre sur la possession de concepts» (Bénatouïl 2006, 26).

3) A ciò si affiancano altre testimonianze<sup>188</sup> che sembrano suggerire, piuttosto, un'interpretazione della ragione come una delle *funzioni* o *facoltà* dell'*hegemonikon*, affianco a rappresentazione, assenso e impulso<sup>189</sup>. Tuttavia, ci pare che Tieleman abbia ragione quando afferma:

«A few sources ascribe to the Stoic regent part several different powers, viz. φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή, λόγος [...] But arguably this list may also have arisen from the wish to compare the Stoic conception with those of other schools in the context of scholastic debate» (Tieleman 2003, 38).

Se identificassimo la ragione esclusivamente con *una* delle varie facoltà dell'anima correremmo il rischio di essere obbligati a domandarci quale sia la natura delle altre facoltà, dato che la ragione, così intesa, sarebbe solo *un* aspetto dell'elemento principale e non l'elemento principale stesso. Tuttavia, il rigoroso monismo crisippeo rende illegittima l'operazione di immaginare nell'*hegemonikon* qualcosa che non sia ragione. A conferma di ciò, Brad Inwood spiega: «They held, further, that the adult human soul was essentially rational: reason permeates the entire soul and there are no

---

<sup>187</sup> Il riferimento è qui chiaramente alla differenza tra *logos prophorikos* et *logos endiathetos* per cui, per semplificare, ciò che distingue l'essere umano dall'animale non è tanto la ragione nella sua forma di linguaggio espresso: anche gli animali, come i pappagalli ad esempio, hanno un certo grado di articolazione linguistica. È il *logos* inteso come disposizione interiore (*diathesis*), di esclusiva proprietà umana, che fa la differenza. Cfr. *SVF* II 135 e Sesto Empirico, *AM*, VIII, 275-276. Per un approfondimento sulla tematica specifica si veda Gourinat (2013, 11-22). Lo studioso mostra in questa sede che come non vada confusa la capacità di ragionare che il *logos endiathetos* è con una forma di dialogo interiore di matrice platonica.

<sup>188</sup> *SVF* II 837, *SVF* II 831, *SVF* I 143.

<sup>189</sup> Nella stessa pagina, lo studioso sottolinea che il termine in questione viene utilizzato dagli Stoici, più che come facoltà, come forza in connessione alla tensione (τόνος) pneumatica dell'anima. Questa idea di "forza psichica" è simile, secondo lo studioso, a ciò che oggi intendiamo con "volontà" (cfr. Tieleman 2003).

distinct anti-rational forces within it which require cultivation or appeasement. It is true that they allowed for a division of the soul into eight ‘parts’, but seven of these play such a clearly subordinate role that in practice only the ‘leading part’ of the soul, the *hegemonikon*, needs to be considered» (Inwood 2005, 249).

In tale prospettiva, l’anima dell’essere umano adulto può essere considerata totalmente razionale dal momento che la ragione non lascia spazio a forze ad essa contrapposte che devono essere calmate o gestite poiché le altre componenti dell’anima sono subordinate all’elemento principale e dunque non ne inficiano il primato.

A ben vedere, anche in una descrizione dell’anima come quella proposta da Seneca all’interno della *lettera* 92, sopra analizzata, ciò avviene. Siamo consapevoli che la presenza di una *pars irrationalis* all’interno del *principale* si differenzia dalla rigorosa psicologia crisipea qui proposta da Inwood; crediamo anche, però, che tale *pars*, alla luce dell’interpretazione da noi proposta, non voglia essere configurata come quella «anti-rational force» che si oppone, come principio alternativo, alla ragione. Inoltre, la subordinazione evocata per caratterizzare le altre sette parti dell’anima vale in qualche modo anche per la *pars irrationalis* che, come abbiamo visto, è presentata in una posizione gerarchicamente subordinata alla ragione. Ciò potrebbe andare nella direzione, sopra indicata, di una certa “flessibilità” di Seneca in riferimento ai diversi contesti: egli, fornendo quell’immagine dell’anima, probabilmente non aveva la percezione di “rifondare” la dottrina dei maestri o “tradire” la sua adesione allo Stoicismo.

Se tutti gli esseri umani, ad un certo punto, diventano razionali, non tutti diventano saggi; non tutti, cioè, riescono a raggiungere lo stato di *ratio perfecta*, nelle parole di Seneca. Tale distanza è colmata affiancando al piano della ragione umana il piano della ragione universale. Questo aspetto, fondamentale anche per Seneca, è efficacemente sintetizzato con la emblematica espressione per cui la felicità è “vivere in accordo con la natura”<sup>190</sup> o “vivere in accordo con la ragione”<sup>191</sup>, ove la ragione, oltre che

---

<sup>190</sup> Per un approfondimento circa la tematica del razionalismo e del naturalismo stoici si vedano Stephens (1994, 275-286), Rosenmeyer (2000, 99-119), Irwin (2003, 345-364), Annas (1997, 225-251).

<sup>191</sup> Cfr. *SVF* III 4; III 5; III 6; III 7; III 8; III 9; III 178; I 359. A questo proposito, risulta particolarmente calzante l’osservazione di William O. Stephens (1994, 275-280) il quale presenta, con ragione, il

significare il *proprium* dell'uomo, significa la ragione cosmica da cui essa deriva, legge universale; significa "ragione" che dà forma alla materia disordinata: Seneca stesso la identifica con dio<sup>192</sup>.

La polisemia della nozione in questione, sopra evidenziata, caratterizza anche l'utilizzo che di *ratio* fa Seneca.

La ragione umana viene nominata dal filosofo a più riprese all'interno delle *Lettere* offrendo al lettore diverse prospettive sulle caratteristiche che la determinano. Se in un primo momento saremmo tentati di mantenere i vari significati di ragione separati, alla luce di una più attenta analisi ci si accorge che, in realtà, essi si comprendono a pieno solo se considerati insieme.

Essa è:

(1) *optimum* dell'uomo: «Qual è la caratteristica migliore dell'uomo? La ragione» (*Ep.* 76, 9)<sup>193</sup>.

(2) *proprium* dell'uomo: «Nell'uomo devi lodare quello che non può essergli tolto o essergli dato, quello che gli è proprio. Chiedi cos'è? L'anima e nell'anima una ragione perfetta. L'uomo è un animale dotato di ragione: il suo bene lo attua appieno, se adempie al fine per cui è nato. Che cosa esige da lui questa ragione? Una cosa facilissima: che viva secondo la natura che gli è propria»<sup>194</sup> (*Ep.* 41, 8).

---

naturalismo stoico come una forma di razionalismo in quanto il 'vivere secondo natura' significa fondamentalmente 'vivere secondo ragione'.

<sup>192</sup> Cfr. a titolo di esempio *Ep.* 65, 12: *Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. Haec simplex esse debet; nam et materia simplex est. Quaerimus quid sit causa? ratio scilicet faciens, id est deus; ista enim quaecumque rettulistis non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit.*

<sup>193</sup> *In homine quid est optimum? Ratio.*

<sup>194</sup> *Lauda in illo quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo; consummatur itaque bonum eius, si id inplevit cui nascitur. Quid est autem quod ab illo ratio haec exigat? rem facillimam, secundum naturam suam vivere. Sulla stessa linea *Ep.* 76, 10: Qual è la qualità peculiare dell'uomo? La ragione: se questa è onesta e perfetta, dà all'uomo una felicità completa» *Quid est in homine proprium? ratio: haec recta et consummata felicitatem hominis implevit* e anche *Ep.* 76, 15: «Ed è onesto se la sua ragione è compiuta e retta e accordata con la tendenza (*voluntatem*) della propria natura»: *Bonus autem est si ratio eius explicita et recta est et ad naturae suae voluntatem accommodata.**

(3) *naturae imitatio*: «‘Che cos’è, dunque, la ragione?’ è l’imitazione della natura ‘qual è il sommo bene dell’uomo?’ comportarsi in maniera conforme alla volontà<sup>195</sup> della natura»<sup>196</sup> (*Ep.* 66, 39).

(4) *pars divini spiritus*<sup>197</sup>: «La ragione non è che una parte dello spirito divino che si trova nel corpo umano» (*Ep.* 66, 12)<sup>198</sup>.

Le definizioni menzionate ci fanno riflettere su due fondamentali caratteristiche della ragione senecana: da una parte, la prima e la quarta definizione vanno nella direzione di sottolineare un primo aspetto che caratterizza, per natura, la ragione: essa è la parte migliore e caratteristica precipua dell’uomo *in quanto* derivazione della ragione divina<sup>199</sup>; d’altra parte però, è ben messo in evidenza, nella seconda e terza definizione,

---

<sup>195</sup> La tematica della volontà sarà approfondita nei paragrafi successivi a quelli dedicati alla nozione di ragione.

<sup>196</sup> *‘Quid est ergo ratio?’ Naturae imitatio. ‘Quod est summum hominis bonum?’ Ex naturae voluntate se gerere.* Interessante è l’osservazione di Wildberger (2014, 311) la quale mette l’accento sulla “personalizzazione” che Seneca attua del concetto di natura presentandolo spesso anche come dio (che, come noto, equivale alla natura). In tal modo, restituisce al lettore l’immagine di un rapporto quasi personale tra l’uomo e il dio/natura al quale si deve conformare. Inoltre, tale dinamica è rafforzata anche dall’utilizzo di lessico appartenente al campo semantico militare per cui dio diventa quasi un comandante a cui obbedire. Si è già notato in precedenza che l’utilizzo di tale vocabolario è una mossa tipicamente senecana.

<sup>197</sup> Su questo aspetto abbiamo, in particolare, due frammenti degli stoici antichi (*SVF* II 776; II 1198) all’interno dei quali Hieronymus e Calcidius affermano rispettivamente che l’anima deriva *a propria Dei substantia* e che, come per Eraclito, anche per gli Stoici *rationem nostram cum divina ratione connectit*. La caratterizzazione della *ratio* come parte dello spirito divino è presente anche all’interno della *Lettera* 124 – che in seguito sarà analizzata – ed è presentata come condizione di possibilità per la posizione dell’essere umano (insieme agli dèi, appunto) al vertice della gerarchia dell’essere. In effetti, la stessa gerarchia viene esplicitamente evocata da Seneca, proprio all’interno della summenzionata *Lettera* 92, 1 a sostegno della “gerarchia antropologica” che mette a punto qualche riga prima. La gerarchia dell’essere si intreccia a quella dell’uomo: siccome la ragione umana – così come quella divina da cui essa nasce – sta al vertice della natura, essa è posta anche al vertice degli elementi che compongono l’uomo o che con esso interagiscono (dagli *externa* alla *pars rationalis*). In questo senso, il filosofo non si discosta dall’ortodossia del Portico nel sostenere la divinità della ragione: la *ratio* è l’unico elemento che, per natura, non dovrebbe essere subordinato ad altro, è indipendente ed anzi, dovrebbe subordinare tutto a sé.

<sup>198</sup> *Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.*

<sup>199</sup> Non ci occuperemo, in questo studio, in maniera specifica né della tematica dell’origine divina dell’anima né della tematica della sua immortalità. Ci limiteremo a qualche considerazione a partire dagli studi più recenti. La questione dell’origine divina dell’anima ha portato spesso gli studiosi a rintracciare una forma di platonismo nella filosofia senecana, soprattutto a partire dalle *Lettere* 58 e 65. Recentemente G. Reydams-Schils (2010, 196-215) ha mostrato, in maniera del tutto convincente, che, più che una forma di eclettismo filosofico o di adesione alle dottrine platoniche, si tratta dell’utilizzo di alcune formule “platonizzanti” al fine di sottolineare con forza i valori stoici. Inoltre, la questione della divinità dell’anima è strettamente collegata alla questione della sua immortalità in quanto in una prospettiva che abbraccia l’idea della sopravvivenza dell’anima separata dal corpo, l’anima “libera” dal corpo si ricongiunge alle sue origini divine. È esattamente questa la posizione che spesso è stata attribuita a Seneca. Tuttavia, se si osserva più da vicino il dettato senecano ci si rende conto che il

lo *sforzo* richiesto all'essere umano per realizzare a pieno la propria umanità: questa raggiunge il massimo grado nella disposizione della *ratio perfecta* che coincide, come è noto, con la virtù.<sup>200</sup>

Tali aspetti sono esplicitati, tutti insieme, all'interno di un passo che prospetta la natura umana come sommità della scala delle "tipologie di natura" (*naturae*):

«Ci sono questi quattro tipi di natura: vegetale, animale, umana, divina: le ultime due, che sono razionali, hanno la stessa natura; sono, però, diverse in quanto l'una è immortale, l'altra mortale. Il bene dell'uno, quello di dio naturalmente, è insito nella sua natura, il bene dell'altro, ossia dell'uomo, nasce dal suo impegno. Gli altri esseri sono perfetti solo nell'ambito della loro natura, ma non sono veramente perfetti, perché non possiedono la ragione. Perfetto è solo ciò che è tale secondo la natura universale, e la natura universale è razionale: gli altri esseri possono essere perfetti solo nel loro genere»<sup>201</sup> (*Ep.* 124,14)

Come già analizzato in precedenza<sup>202</sup> e come emerge dal presente passo, nella prospettiva senecana il mondo è organizzato seguendo una gerarchia precisa che prevede quattro gradi di realtà, dalla più semplice alla più complessa. Al vertice della gerarchia vi sono due tipi di natura, quella umana e quella divina, i quali *eandem*

---

filosofo non abbraccia una posizione precisa a riguardo. R. Hoven (1971, 109-126) rintraccia almeno quattro diverse posizioni del filosofo: 1) l'anima sopravvive, dopo la morte, per un tempo limitato 2) la cosiddetta "alternativa socratica": la morte o è la fine o è una transizione 3) morire coincide con la non esistenza 4) dopo la morte l'anima torna alle origini divine. D'altronde, il problema della sopravvivenza dell'anima non è chiaro, ai nostri occhi, neanche riguardo allo Stoicismo antico (cfr. *SVF* II 811; 815; I 146). Crediamo che, per ciò che concerne tale argomento, Seneca, nella sua argomentazione, sia molto legato al contesto di riferimento. Ciò è confermato dal fatto che, in effetti, nei luoghi dove il filosofo pare propendere per, ad esempio, un'interpretazione della morte come non esistenza, si sta rivolgendo a Marcia (cfr. *Cons. Marc.* 19, 5): il suo scopo è dichiaratamente consolatorio (cfr. Scott Smith 2014, 357-360; Setaioli 1997, 321-367).

<sup>200</sup> L'idea di una ragione che deve svilupparsi al suo massimo grado per poter essere ritenuta perfetta è espressa da Seneca in *Ep.* 124, 23: *Rationale animal es. Quod ergo in te bonum est? Perfecta ratio. Hanc tu ad suum finem hinc evoca, <sine> in quantum potest plurimum crescere.*

<sup>201</sup> *Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei: haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illo diversa sunt quod alterum immortale, alterum mortale est. Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis. Cetera tantum in sua natura perfecta sunt, non vere perfecta, a quibus abest ratio. Hoc enim demum perfectum est quod secundum universam naturam perfectum, universa autem natura rationalis est: cetera possunt in suo genere esse perfecta.*

<sup>202</sup> A proposito della *scala naturae* circa i vari gradi di *pneuma*, si veda il capitolo dedicato al lessico psicologico.

*naturam habent*<sup>203</sup> nella misura in cui *rationalia sunt*. La differenza tra gli esseri umani e dio è in primo luogo la mortalità ma, a ben vedere, vi è un'ulteriore fondamentale disparità: il bene del dio è già raggiunto *a priori*, per definizione, il bene dell'uomo invece risiede nel suo impegno (*cura*). Ciò trova ragione nel fatto che, nonostante l'uomo nasca, secondo gli Stoici, con una predisposizione al bene, con un'apertura ad esso, non per questo vi aderisce necessariamente; ecco allora giustificata la necessità dell'impegno (*cura*).<sup>204</sup> La *cura* consiste, in fin dei conti, in una sorta di "riappropriazione"<sup>205</sup> di sé stessi, di quell'aspetto della natura umana condiviso con gli dèi: si tratta, insomma, di esercitare la *ratio* accordandola con la natura universale, con il principio razionale, la legge che permea l'universo intero. Non è sufficiente abbracciare la propria razionalità ma è necessario un allargamento di prospettiva verso la razionalità del tutto di cui l'uomo fa parte<sup>206</sup> (*Hoc enim demum perfectum est quod secundum universam naturam perfectum, universa autem natura rationalis est*). Solo così egli rifletterà a pieno l'ordine e la razionalità dell'universo e non ne sarà schiacciato; solo così l'essere umano sarà, a pieno titolo, protagonista della propria vita e non un semplice burattino in mano al destino (si veda l'*imitatio* della definizione (3) di ragione).<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> Si veda, sulla stessa linea un testo di Balbo, *SVF* II 1127, il quale sostiene che gli dei hanno *eadem ratio* degli esseri umani.

<sup>204</sup> Per l'analisi di tale aspetto della filosofia di Seneca ci rifacciamo al nostro saggio sul tema del concetto di natura e di naturalismo in Seneca (Cassan 2019, 77-84).

<sup>205</sup> Quando parliamo di "riappropriazione" vogliamo mettere in evidenza che, a livello teorico, un essere umano potrebbe, se non intervenissero le perversioni, sviluppare la virtù come processo spontaneo. Tuttavia, gli Stoici sono ben consapevoli che tale situazione si pone su un piano ideale e che la maggior parte (se non tutti) gli esseri umani sono soggetti a corruzione ed errori e hanno dunque bisogno di perfezionare la propria ragione attraverso lo studio della filosofia. Cfr., a questo proposito, Frede (1999b, 71): «Reasonably enough, the Stoics assume that virtue is not something we are born with, which in this sense we have by nature. It is something which we, by our own efforts, have to toil to acquire. But the Stoics also believe that there is another sense in which we are by nature virtuous. They believe that nature has constructed human beings in such a way that, if nothing went wrong, we would, in the course of our natural development become virtuous».

<sup>206</sup> Il riferimento qui è alla *homologia* dei maestri stoici. Seneca si dimostra senz'altro più vicino alla formulazione crisippea dell'*homologia* che consiste nel vivere in accordo con l'esperienza (*empeiria*) naturale. E siccome la natura umana è parte del tutto allora il fine consiste nel vivere in accordo con la natura propria e del tutto (cfr. *SVF* III 4).

<sup>207</sup> Anche Cicerone è particolarmente esplicito a tal proposito quando in *De finibus bonorum et malorum* IV, 14, riportando il pensiero degli Stoici specifica il significato di *secundum naturam vivere* nei termini, sicuramente crisippei, di vivere secondo la *scientia* degli eventi naturali, delle "cose della natura". Sembra che Seneca abbia accolto a piene mani la specificazione crisippea tanto che, non a caso, dedica un'intera opera allo studio dei fenomeni naturali dal titolo *Naturales Quaestiones*.



Tale “bidimensionalità” della natura/ragione, umana e universale, non implica, crediamo, un necessario annullamento di sé in favore della natura cosmica: le parole di Seneca suggeriscono piuttosto l’importanza della considerazione contemporanea di *entrambi* i livelli di natura. Tale aspetto è sottolineato dall’alternarsi dell’utilizzo, nella definizione della felicità/saggezza, dei paradigmi di natura universale (*secundum universam naturam*) e di natura umana (*secundum naturam suam vivere*) a cui accordarsi, come a indicare che entrambe le dimensioni contribuiscono alla formazione di tale concetto.

#### 4.1.1. *Ratio* e sensi: l’anima dell’uomo vs l’anima dell’animale.<sup>208</sup>

Emerge, a questo punto, l’idea che la sola *autentica* perfezione è quella che *può* essere raggiunta dall’uomo – gli dèi ne sono già in possesso per definizione – e quella raggiungibile dagli animali è solo una perfezione *relativa* alla loro natura<sup>209</sup>. Essi avranno esclusivamente *aliquid perfectum* (*Ep.* 124, 20): un senso attenuato di perfezione.

Si potrebbe obiettare che, in fondo, anche l’uomo è perfetto relativamente alla sua natura di uomo. E ciò è senz’altro vero. La differenza sta nel fatto che mentre la natura animale e, a maggior ragione, quella vegetale sono, per essenza, *limitate* a loro stesse, la natura dell’essere umano apre la possibilità di un’*adesione attiva* alla natura

---

<sup>208</sup> È interessante notare che la questione dell’animalità in Seneca assume molto rilievo sia da un punto di vista filosofico sia da un punto di vista retorico. L’animale, infatti, come si vedrà, diventa un punto di riferimento per la demarcazione delle funzioni proprie dell’essere umano, in *primis* per delineare il campo della moralità. Gli animali essendo privi di razionalità, non sono aperti alla moralità, tuttavia, presentano delle caratteristiche simili all’essere umano, talmente simili che possono fungere facilmente da paragone. Tale interesse filosofico è senz’altro dovuto al fatto che, essendo l’uomo collocato nella scala naturale tra gli animali e gli dei, in qualche modo “partecipa” di entrambe le nature “facendosi”, nel caso degli stolti, animale, nel caso dei saggi divinità. Inoltre, è interessante osservare che, da un punto di vista retorico, la metafora dell’animale è molto utilizzata nella narrativa senecana per riferirsi a varie tipologie di essere umano, dal saggio allo stolto. Si apre quindi la possibilità di segnalare un approccio ambivalente di Seneca al mondo animale: da un lato, rappresenta la brutalità e la bestialità che, se abbracciate dall’essere umano, lo privano della sua umanità, e lo riducono al livello delle bestie; dall’altro, però, gli animali sono anche potenti simboli di una vita vissuta secondo natura e secondo la loro propria funzione, caratteristica che, *mutatis mutandis*, è tipica del saggio (cfr. Tutrone 2012).

<sup>209</sup> L’imperfezione dell’animale è sostenuta, in questo contesto, per porre l’accento sulla differenza dall’essere umano il quale, grazie alla ragione, può armonizzarsi attivamente con la ragione universale. In effetti, la narrazione senecana circa le attività umane legate alla ragione si sviluppa in netta contrapposizione, come vedremo, alle attività degli animali. Allo stesso tempo però, va sottolineato che questi ultimi, come tutto ciò che è, sono, in un certo senso, perfetti in quanto parte della legge universale.

universale nella forma, in primo luogo, del riconoscimento di essa e, in secondo luogo, dell'accordo volontario; implica una perfezione che, se raggiunta, è, per così dire, assoluta: «e che ragione c'è di confrontare l'uomo con esempi tanto infelici, avendo come termine di riferimento l'universo e la divinità, che l'uomo solo, tra tutti gli esseri viventi è in grado di capire, sì da imitarla egli solo?» (*De ira* II, 16, 2).

Ma perché gli animali sono limitati a loro stessi? Essi, nonostante all'apparenza possano presentare comportamenti simili a quelli umani, in realtà hanno una diversa *qualità* di funzionamento: hanno sì la voce<sup>210</sup> ma è *non explanabilis et perturbata et uerborum inefficax* e il loro *hegemonikon*, se pur presente, è *parum subtile, parum exactum* (*De ira* I, 3, 7)<sup>211</sup>. Le operazioni compiute hanno solo una somiglianza con quelle umane della rappresentazione e dell'impulso: percepiscono gli oggetti del mondo e reagiscono ad essi ricercandoli o evitandoli, ma tale funzionamento è grossolano e impreciso e, soprattutto, è dettato da un istinto, non da una scelta volontaria. Mancando loro la ragione manca la possibilità di compiere una serie di operazioni necessarie al raggiungimento del bene: prima tra tutte, la *comprensione* di cos'è il bene. A questo proposito, all'interno della *Lettera* 124, in una esplicita polemica anti-epicurea, Seneca si domanda se il bene (*bonum*) si comprenda (*comprendatur*) attraverso i sensi (*sensu*) o attraverso la mente (*intellectu*). Coloro che sostengono che il fine sia il piacere (gli Epicurei, naturalmente) credono che il bene sia *sensibile* poiché strettamente legato al corpo; al contrario, per gli Stoici (Seneca compreso), essendo il bene una caratteristica dell'anima, non può che essere *intelligibile*. Chi ritiene che il bene sia percettibile compie due ordini di errori: 1) scambia il bene dell'anima per il bene del corpo pensando che quest'ultimo sia la vera felicità, e in virtù di ciò 2) sbaglia lo "strumento" per la comprensione del bene, in quanto si illude di poterlo limitare ai sensi.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> Il riferimento è qui sicuramente alla differenza, già accennata in precedenza, tra il *logos prophorikos* e il *logos endiathetos*.

<sup>211</sup> L'obiettivo di Seneca all'interno del trattato dedicato alla più temibile delle passioni è proprio quello di delimitare chiaramente il confine tra ciò che è passione in senso proprio, caratteristica esclusiva dell'umano, e ciò che rimane un pseudo-*adfectus* nell'animale, poiché essa benché sia opposta alla ragione, nasce solo dove c'è la ragione.

<sup>212</sup> Notiamo che la polemica anti-epicurea qui portata avanti è senza dubbio affine a quella descritta nella *Lettera* 92 riguardante la struttura dell'anima umana. In entrambi i casi, infatti, l'obiettivo del filosofo è quello di ristabilire un "ordine psicologico" *funzionale* al fine etico. Nella *Lettera* 92, colui che non rispetta la posizione di comando della ragione non può raggiungere la vera felicità poiché,

L'immagine scelta da Seneca è particolarmente eloquente: colui che sceglie i sensi per giudicare il bene e il male è come colui che pretende di conoscere con il tatto degli oggetti minuscoli. Certamente il senso più adatto a tale scopo è la vista, la quale però, a sua volta, non è il mezzo più adatto per la conoscenza del bene e del male<sup>213</sup>.

Chi asserisce che il bene si comprende con i sensi non si sta riferendo di certo al *proprium* dell'uomo, il vero bene, ma a quello dell'animale, rivolto limitatamente alla propria conservazione. Si capisce, allora, in che senso essendo preclusa all'animale la dimensione razionale è precluso anche l'accesso al bene, rimanendo confinato in ciò che è solo un bene relativo, relativo alla propria natura animale.<sup>214</sup>

L'animale, inoltre, è manchevole della dimensione temporale del futuro (*Ep.* 124, 16) e di quella forma di memoria non direttamente vincolata ai sensi per cui, nell'esempio di Seneca, il cavallo ricorderà la strada solo se è portato di fronte all'inizio del cammino che ha già percorso ma non se è nella sua stalla. Non è un caso che all'animale manchi proprio la memoria<sup>215</sup>; essa assume, come si è già detto, un ruolo centrale nell'epistemologia stoica in riferimento alla modalità in cui l'essere umano "costruisce" la propria razionalità poiché permette di immagazzinare una serie di rappresentazioni alla base della formazione delle prenozioni e nozioni.

Esso è, fondamentalmente, *limitato* alla dimensione sensoriale, ma:

«I sensi non possono giudicare sul bene e sul male; non sanno che cosa sia utile e che cosa sia inutile. Non possono esprimere un giudizio se non sono

---

ritenendo che il piacere e la ragione siano legati, configura l'uomo come un animale. Allo stesso modo, nella lettera qui analizzata, coloro che ritengono che il bene si abbracci con i sensi compiono il medesimo errore.

<sup>213</sup> Si noti, a questo proposito, l'interessante corrispondenza con le *Naturales Quaestiones* circa la tematica della vista. Nel succitato passo la vista è ritenuta il senso più adatto per cogliere i dettagli degli oggetti piccoli ma è ritenuta inadatta per giudicare il bene e il male. Nel sesto libro delle *N.Q.* (VI, 3, 2) il filosofo argomenta a favore dell'importanza della ricerca sulla natura per non ricadere nell'errore dell'essere terrorizzati dalla paura degli eventi insoliti. Coloro che non possiedono la scienza, che non conoscono le cause di tali fenomeni, si avvicinano ad essi con la vista, non con la ragione (*oculis, non ratione, comprehendimus*). La vista, dunque, è problematica in entrambi i casi perché ci fa accedere solamente alla superficie delle cose, non al loro senso più profondo. La vista, se rimane l'unico senso e non è "aiutata" dalla razionalità, non ci apporta una forma di conoscenza stabile e certa bensì potenzialmente errata. Ci pare di scorgere una vicinanza con l'esempio del bastone spezzato summenzionato in quanto, anche in quel caso, l'apparenza poteva indurci in errore.

<sup>214</sup> L'animale agisce *κατὰ φύσιν* e non *ὁμολογουμένως τῇ φύσει*.

<sup>215</sup> Si veda Løkke (2015, 32-33) sull'importanza della memoria nella teoria della conoscenza.

messi di fronte alla realtà del momento<sup>216</sup>; non prevedono il futuro, non ricordano il passato<sup>217</sup>; ignorano il principio di concatenazione. Ma è in base a esso che si compone la serie e la successione degli eventi e l'unità di una vita istradata sulla retta via. Dunque è compito della ragione fare da arbitro tra il bene e il male; essa tiene in poco conto i fattori estranei ed esteriori, e quelli che non sono né beni né mali li giudica accessori e di nessuna importanza; per essa ogni bene è nell'anima»<sup>218</sup> (*Ep.* 66, 35)

Al contrario della ragione che è in grado di giudicare *de bonis ac malis*, ai sensi è preclusa la capacità di giudizio morale: possiedono solo l'accesso alla dimensione temporale del presente, ignorano il principio di concatenazione causale (fondamentale per l'accordo con la legge universale) e sono schiavi degli *aliena et externa*, da cui dipendono per espletare la loro funzione. In generale, i sensi sono esclusi dalle attività proprie della ragione. Si comprende facilmente, a questo punto, perché l'essere umano, che si limita ad essi dimenticandosi del *proprium* che lo caratterizza, diventa, per così dire, un animale.

#### **4.1.2. La stabilità e l'armonia della *ratio perfecta*.**

I sensi, tuttavia, non vanno disprezzati *tout court* in quanto, in una forma di empirismo come è lo Stoicismo, contribuiscono anch'essi al buon funzionamento dell'anima, alla formazione della stessa *ratio* e sono necessari al processo conoscitivo e di azione: vanno mantenuti come punto di partenza ma superati in favore della priorità di un'interiorità stabile e coerente. Si noti che l'aspetto problematico per Seneca non sono i sensi in sé, bensì quell'atteggiamento che giudica i sensi come primo e unico mezzo

---

<sup>216</sup> Naturalmente, quando Seneca afferma che i sensi "si pronunciano" solo in determinate situazioni non sta sostenendo una qualche forma di autonomia di giudizio di questi: è sempre compito del *principale* elaborare i dati forniti dai sensi. Egli sta semplicemente caratterizzando la loro attività.

<sup>217</sup> Sulla stessa linea Calcidio a proposito di Crisippo (*SVF* II 879): *atque haec omnia ad praesens. Neque tamen praeteritorum meminit sensus ullus nec suspicatur futura*. Sulla memoria nello Stoicismo si veda Ierodiakonou (2007, 47-65).

<sup>218</sup> *De bonis ac malis sensus non iudicat; quid utile sit, quid inutile, ignorat. Non potest ferre sententiam nisi in rem praesentem perductus est; nec futuri providus est nec praeteriti memor; quid sit consequens nescit. Ex hoc autem rerum ordo seriesque contexitur et unitas vitae per rectum iturae. Ratio ergo arbitra est bonorum ac malorum; aliena et externa pro vilibus habet, et ea quae neque bona sunt neque mala accessiones minimas ac levissimas iudicat; omne enim illi bonum in animo est.*

di orientamento nel mondo. Non è un caso che Seneca si esprima in termini simili nei confronti dell'atteggiamento corretto che dobbiamo intrattenere con il nostro corpo. L'importante, in entrambi i casi, è che si limitino alla loro funzione e non siano giudicati come fine ultimo:

«Riconosco che è innato in noi l'amore del nostro corpo e riconosco che ne abbiamo la tutela. Non dico che non bisogna averne riguardo, dico che non bisogna esserne schiavi: se uno è schiavo del proprio corpo e teme troppo per esso e fa tutto in sua funzione, sarà schiavo di molti. Comportiamoci non come se dovessimo vivere per il corpo, ma consci che non possiamo vivere senza. Se lo amiamo più del necessario, siamo tormentati dai timori, oppressi dalle preoccupazioni, esposti agli oltraggi. Colui al quale è troppo caro il proprio corpo tiene in poco conto la virtù. Abbiamone, dunque, la massima cura, tanto, però, da essere pronti a gettarlo nel fuoco quando lo richiedano la ragione, la dignità, la lealtà»<sup>219</sup>  
(*Ep.* 14, 1-2)

L'amore (*caritas*) istintivo per il proprio corpo<sup>220</sup> giustifica una certa forma di riguardo di questo.<sup>221</sup> Tuttavia, l'essere umano, a differenza dell'animale, una volta divenuto adulto e pienamente razionale, sposta la sua attenzione dal piano del corpo al piano della ragione e della virtù. Il naturale processo dell'*oikeiosis*, che prima *si limitava a*

---

<sup>219</sup> *Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem; fateor nos huius gerere tutelam. Non nego indulgendum illi, serviendum nego; multis enim serviet qui corpori servit, qui pro illo nimium timet, qui ad illud omnia refert. Sic gerere nos debemus, non tamquam propter corpus vivere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore; huius nos nimius amor timoribus inquietat, sollicitudinibus onerat, contumeliis obicit; honestum ei vile est cui corpus nimis carum est. Agatur eius diligentissime cura, ita tamen ut, cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum in ignes sit.*

<sup>220</sup> Si vedano anche, sulla stessa linea, *epp.* 36,8; 82, 15; 121, 24. Il modo in cui Seneca parla del corpo ha portato molti studiosi a sostenere che il filosofo abbia in mente una forma di dualismo anima-corpo. Dal testo summenzionato pare emergere, più che un dualismo, la necessità di stabilire una sorta di "ordine" morale/naturale tra il corpo e la ragione/virtù per cui è *preferibile* che il corpo sia in salute nella misura in cui ciò non ostacola l'esercizio della virtù che è la priorità.

<sup>221</sup> All'interno della *Lettera* 92, 11 Seneca chiarisce il suo pensiero circa il rapporto con il corpo: esso, come anche, ad esempio, la salute, vanno accolti *si virtutem nihil impeditura* (la priorità nominata nella nota precedente), in quanto sono conformi a natura e sono frutto di una scelta opportuna (*bene eligi*). Giunti all'età della ragione, il *focus* non è più l'oggetto in sé (il corpo, la salute) ma il *propositum*, il giudizio su di esso.

conservarci, garantisce anche che vi sia un'evoluzione trasformativa verso ciò che è proprio dell'essere razionale.<sup>222</sup>

Ogni età della vita, infatti, ha la sua *constitutio*<sup>223</sup>: cioè ogni età della vita si adatta a se stessa, nel cambiamento; l'essere umano adulto *sibi carus est* in quanto razionale, per cui continuerà a curare il corpo solo nella misura in cui esso non è la sua priorità. Ciò significa che le sensazioni che derivano dal corpo non vanno assecondate rispondendo rigidamente ad esse ma è necessario valutare con la ragione il loro essere opportune o meno e solo successivamente accolte o respinte.

L' "evoluzione" del rapporto con i sensi va di pari passo.

Proprio a tal proposito, un passo del *De vita beata*, ci presenta un suggestivo ed eloquente quadro della modalità di funzionamento della retta ragione in relazione ai sensi:

«La ragione avvii l'indagine sotto lo stimolo dei sensi, ma una volta preso spunto da essi (e non ha altro donde muovere o donde prendere slancio verso il vero), rientri in se stessa. (...) La nostra mente deve fare altrettanto: quando, seguendo i sensi di cui è dotata, si sia protesa verso l'esterno, sia padrona di essi e di se stessa. In questo modo, si produrrà un'unica forza, una potenza interiore coerente, e ne nascerà quella razionalità decisa (*certo*) che non conosce dissidi o esitazioni (*non dissidens nec haesitans*) nelle sue opinioni, concezioni, convinzioni. Quando essa si sia assettata ed abbia coordinato le proprie componenti o, se così devo dire, le abbia armonizzate, ha già raggiunto il sommo bene. Non le resta nulla di riprovevole, nulla di lubrico, nulla in cui cozzare o scivolare; farà ogni cosa per decisione propria e non le accadranno imprevisti; tutto ciò che verrà attuato tornerà a suo bene, perché l'azione sarà disinvolta, preparata, decisa: la pigrizia e l'indecisione (*haesitatio*) denunciano dissidio (*pugnam*) ed incostanza (*inconstantiam*). Puoi dunque professare apertamente che il sommo bene è l'armonia interiore (*animi concordiam*); dove c'è accordo (*consensus*) ed unità (*unitas*) debbono esserci le virtù, dove c'è disaccordo (*dissident*), ci sono i vizi»<sup>224</sup> (*De vita beata* 8, 4-6)

---

<sup>222</sup> Radice (2000, 207, n.105) sottolinea la delicatezza della fase di passaggio tra i doveri naturali e la razionalità poiché, secondo lo studioso, in questa fase si crea una vera e propria frattura «nella morale stoica tra la sfera dei doveri e quella delle azioni rette».

<sup>223</sup> Sen. Ep. 121, 15: *Unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, <alia adolescenti>, alia seni: omnes ei constitutioni conciliantur in qua sunt.*

<sup>224</sup> *Ratio uera sensibus inritata et capiens inde principia nec enim habet aliud unde conetur aut unde ad uerum impetum capiat in se reuertatur. (...) Idem nostra mens faciat: cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit. Hoc modo una efficietur uis ac potestas concors sibi et ratio illa certa nascetur, non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasionibus, quae cum se disposuit et partibus suis consensit et, ut ita dicam, concinuit, summum bonum*

La dinamica qui descritta può essere definita una vera e propria “dialettica dell’anima”<sup>225</sup>, poiché il movimento richiesto alla mente è di partire da se stessa per, infine, ritornare in sé, attraversando il contatto con l’esterno, superandolo, ma, in qualche modo, mantenendo le informazioni ricevute. Si tratta di un processo di “interiorizzazione” che però non coincide con un abbandono del mondo esterno, anzi, coincide con un agire (*sed quidquid agetur in bonum exhibit facile et parate et sine tergiuersatione agentis*) e un conoscere (*non dissidens nec haesitans in opinionibus comprensionibusque nec in persuasione*) qualitativamente diversi.

Si crea quella *vis* interiore tipica di una razionalità non esitante; dal punto di vista fisico, un’anima tonica (con un buon *tònos*), dal punto di vista psicologico, un’anima le cui componenti sono armonizzate (*partibus suis consensit*). Un’anima in cui l’insieme di nozioni e prenozioni che compongono la ragione sono saldamente coordinate e da cui necessariamente derivano giudizi corretti e azioni decise. Un’anima che, nonostante sia composta e articolata, si dimostra unitaria e unificata sia nella sua struttura sia nella sua attività<sup>226</sup>. Insomma: un’anima la cui razionalità è in

---

*tetigit. Nihil enim pravi, nihil lubrici superest, nihil in quo arietet aut labet; omnia faciet ex imperio suo nihilque inopinatum accidet, sed quidquid agetur in bonum exhibit facile et parate et sine tergiuersatione agentis; nam pigritia et haesitatio pugnam et inconstantiam ostendit. Quare audaciter licet profiteris summum bonum esse animi concordiam; uirtutes enim ibi esse debebunt ubi consensus atque unitas erit: dissident uitia.* La traduzione è di Marastoni (2012).

<sup>225</sup> All’interno del passo sono utilizzati sia *mens* che *animus*. In questo caso, sono da considerarsi come sinonimi in quanto, quando si parla delle operazioni dell’anima, ciò che è principalmente coinvolto è l’*hegemonikon*. Nonostante i sensi, come abbiamo già notato, siano qualcosa di diverso dall’elemento principale (costituiscono infatti cinque delle otto parti dell’anima), quando si parla delle operazioni dell’anima essi vengono necessariamente messi in relazione con esso, in quanto tutte le informazioni dei sensi vengono elaborate dalla mente.

<sup>226</sup> Tale *concordia animi* si verifica in una situazione di coesione interna e armonia tra le sue *partes*: a tal proposito, ci pare di scorgere un’interessante corrispondenza con la gerarchia messa a punto al paragrafo 1 della *Lettera* 92. Entrambi i luoghi testuali pongono l’accento su una dinamica concatenazione di elementi che funzionano solo se armonizzati saldamente tra loro: nel caso della *Lettera* 92, 1 gli *externa*, il corpo e le parti subalterne dell’anima devono, rispettando la gerarchia naturale, *servire* l’elemento principale; allo stesso modo, i sensi devono *servire* come punto di partenza per la conoscenza e lo sviluppo della ragione ma non esserne il termine ultimo. Si noti, a questo proposito, l’utilizzo del lessico militare per esprimere il ruolo di comando della razionalità (*omnia faciet ex imperio suo nihilque inopinatum accidet; illorum et sui potens sit*).

accordo, in armonia con se stessa e, aggiungiamo noi in base a quanto si è già detto, in armonia con la ragione universale<sup>227</sup>.

La caratterizzazione di tale condizione virtuosa emerge grazie all'abbondante presenza di sintagmi che fanno parte del campo semantico della stabilità/instabilità, per indicare, da una parte, la coerenza dell'anima che ha raggiunto la disposizione della virtù (*ratio illa certa nascetur, non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasione; quidquid agetur in bonum exhibit facile et parate et sine tergiuersatione agentis; Nihil enim prauis, nihil lubrici superest, nihil in quo arietet aut labet*); dall'altra, la situazione opposta in cui prevalgono pigrizia ed esitazioni, chiari segni di un'*inconstantia* (*nam pigritia et haesitatio pugnam et inconstantiam ostendit*) che può dare origine solo al vizio.

Ma che non sia casuale l'impiego del binomio stabilità/instabilità di cui Seneca si serve, per connotare, da una parte, il saggio, dall'altra, colui che saggio non è, lo dimostra la frequenza con la quale il filosofo sceglie di attingere a termini e a dinamiche inerenti ai succitati campi semantici. All'interno dell'*Epistola* 120 Seneca si occupa di esaltare la figura del saggio attraverso l'elogio della sua coerenza (*constantia*) poiché la maggior parte degli uomini, se non tutti, presenta un'anima corrotta: «Che un'anima è corrotta (*malae mentis*) lo prova inequivocabilmente la sua

---

<sup>227</sup> L'armonia dell'anima è presentata da Seneca anche in *ep.* 84, 9-10 attraverso due efficaci immagini: quella della digestione e quella del coro. All'interno della lettera in questione il filosofo si preoccupa di suggerire al suo interlocutore il giusto metodo di apprendimento: esso deve avvenire tramite un processo di assimilazione del sapere e non un semplice accumulo. Come, grazie alla digestione, il nutrimento del corpo è garantito da un processo naturale di trasformazione del cibo in energia, così il nutrimento dell'anima deve avvenire grazie a una rielaborazione ed assimilazione dei contenuti appresi. Ciò che Seneca qui auspica è un processo di "sintesi" che avviene grazie all'elaborazione razionale del sapere. A questo punto della narrazione l'immagine del coro aiuta il filosofo a esplicitare l'armonia che auspica per la nostra anima: all'interno di un coro convivono voci diverse, acute, basse, maschili e femminili, strumenti musicali, ma ciò che ne risulta è un suono armonico; allo stesso modo la nostra anima, pur ricca di un sapere eterogeneo, deve risultare armonica. Queste immagini sottolineano tre caratteristiche già evocate precedentemente a proposito della nozione di ragione. Da una parte, l'immagine della digestione suggerisce sia una certa spontaneità, naturalezza del processo di immagazzinamento del sapere nel sistema che è la scienza (come naturale è la digestione: *sine ulla opera nostra facere naturam*), sia la necessità che tale "costruzione" avvenga in maniera non semplicemente accumulativa ma saldamente articolata (come la digestione non lascia intero il cibo: *non patiamur integra esse, ne aliena sint*). Dall'altra, il coro evoca la giusta relazione armonica che tra le varie rappresentazioni immagazzinate deve esistere affinché vi sia saldezza e stabilità (come la melodia del coro pur essendo composta da più elementi è armonica: *non vides quam multorum vocibus chorus constet? Unus tamen ex omnibus redditur*).



instabilità (*fluctuatio*), l'ondeggiare (*iactatio*) continuo tra la simulazione della virtù e l'amore dei vizi»<sup>228</sup> (*Ep.* 120, 20).

Colui che non è saggio non può che simulare la virtù, poiché non ne è davvero in possesso e la sua esistenza è caratterizzata da una *iactatio*, un'oscillazione tra comportamenti viziosi. Sulla stessa linea, all'interno dell'*Epistola* 92, Seneca afferma che, nonostante la ragione dell'essere umano sia comune agli dei, in questi ultimi essa è già perfetta, in noi suscettibile di perfezione perché mostriamo una capacità di giudizio ancora vacillante e incerta: *Nam ille alter secundus est ut aliquis parum constans ad custodienda optima, cuius iudicium labat etiamnunc et incertum est.* (*Ep.* 92, 28). Notiamo una perfetta corrispondenza lessicale tra il presente passo e quello succitato (*De vita beata* 8, 4-6): *parum constans / inconstantia; labat / labet; haesitans / incertum*. In maniera del tutto simile, all'interno della *lettera* 71, il filosofo, dopo aver asserito che il bene dell'uomo consiste nella sua razionalità, afferma che finché essa non avrà raggiunto il massimo grado di perfezione continuerà ad essere instabile e incerta: *Antequam impleatur, incerta mentis volutatio est; cum vero perfectum est, inmota illi stabilitas est* (*Ep.* 71, 27).

Il lavoro del maestro, e del filosofo, è precisamente quello di aiutare il proprio discente a uscire dalla situazione in cui la sua anima non è armoniosa e coesa: la saldezza diviene indice di progresso e criterio di valutazione dell'avvicinamento ad una condizione virtuosa:

«Se hai la forza e ti ritieni degno di avere un giorno pieno dominio su di te, ne sono contento; sarà per me motivo di gloria se riuscirò a portarti fuori da questa situazione in cui ondeggi (*fluctuaris*) senza speranza di uscirne. Ti prego caldamente, Lucilio mio, scolpisci nel profondo della tua anima i principi filosofici e constata i tuoi progressi non in base ai discorsi o agli scritti ma alla fermezza d'animo (*animi firmitate*) e al controllo delle passioni (...)»<sup>229</sup> (*Ep.* 20,1)

---

<sup>228</sup> *Maximum iudicium est malae mentis fluctuatio et inter simulationem virtutum amoremque vitiorum asdidua iactatio.*

<sup>229</sup> *Si vales et te dignum putas qui aliquando fias tuus, gaudeo; mea enim gloria erit, si te istinc ubi sine spe exeundi fluctuaris extraxero. Illud autem te, mi Lucili, rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas et experimentum profectus tui capias non oratione nec scripto, sed animi firmitate, cupiditatum deminutione (...).*

È necessario, infine, porre la nostra attenzione sul fatto che l'anima stabile, armoniosa e coesa di cui stiamo parlando non deve essere scambiata per un'anima statica<sup>230</sup>.

Essa, infatti, continuando a misurarsi con il mondo, resta dinamica ma sempre senza poter cadere in errori di giudizio e di azione poiché, se la razionalità è forte, *nihil enim pravi, nihil lubrici superest, nihil in quo arietet aut labet*. Tra gli errori di giudizio in cui il saggio stoico non può incappare vi sono le passioni: è notorio, infatti, che il *sapiens* è *apathês*, privo di passioni, in quanto privo di errori.<sup>231</sup> Tale condizione, tuttavia, non deve essere associata a una situazione di totale insensibilità o, prendendo in prestito la felice espressione di Irwin (1998, 219), di «Stoic inhumanity».

Infatti: «the elements of emotions that are present in the Stoic sage are enough to show that he is not inhumanly detached» (Irwin 1998, 227). Prova emozioni<sup>232</sup> ma sono sempre moderate e legate a giudizi veri (al contrario delle passioni che, come vedremo, sono giudizi falsi): l'impulso che ne deriva non potrà essere di certo un impulso eccessivo; esse sono, piuttosto, da considerare, come Graver (2007, 51) propone, dei «normative affect». In questo senso, anche tali emozioni saranno segno di quella stabilità e unione tipica della mente del saggio poiché non possono che derivare dalla condizione descritta nel passo summenzionato (*De vita beata* 8, 4-6):

---

<sup>230</sup> Si pensi, tra l'altro, all'attenzione che Seneca mostra per la dottrina delle *propatheiai*, di cui si dirà qualcosa nella seconda parte del presente lavoro. Esse certamente differiscono sia dalle passioni che dalle *eupatheiai*, ma crediamo possano essere un buon esempio di "dinamismo" dell'anima del saggio, dinamismo che, come nel caso delle *eupatheiai* non è concepito come patologico ma ricorda al saggio che fa parte del genere umano permettendogli di essere reattivo alla realtà circostante.

<sup>231</sup> Cfr. Sen. *De const. sap.* 9, 3: «Aggiungi poi che nessuno subisce un'ingiuria senza risentirne: chi le avverte, ne resta turbato, mentre è immune da turbamento l'uomo che si è sottratto all'errore, che sa governarsi, darsi una profonda e tranquilla serenità. Quando l'ingiuria colpisce l'uomo comune, lo sconvolge e lo eccita immediatamente; invece il saggio è esente dall'ira che s'accende al pensiero dell'ingiuria, ma non potrebbe essere esente dall'ira, senza esserlo anche dall'ingiuria, in quanto sa che non può essere fatta» *Adice nunc quod iniuriam nemo inmota mente accipit, sed ad sensum eius perturbatur, caret autem perturbatione uir ereptus erroribus, moderator sui, altae quietis et placidae. Nam si tangit illum iniuria, et mouet et impellit; caret autem ira sapiens, quam excitat iniuriae species, nec aliter careret nisi et iniuria, quam scit sibi non posse fieri.*

<sup>232</sup> Il riferimento è alla dottrina delle *eupatheiai* già propria dello Stoicismo antico. Si veda, per un'esauritiva trattazione del tema, sulla classificazione di tali emozioni e sulle loro caratteristiche Graver (2007, 51-60). Reed (2017, 195-211) analizza le principali problematiche relative alla natura delle *eupatheiai* soprattutto alla luce della scarsità di testimonianze di cui siamo a conoscenza sulla questione. Lo studioso arriva alla conclusione, ricostruendo i dettagli della teoria, che solo la virtù e il vizio, e non gli indifferenti, sono oggetti delle emozioni del saggio. Sulla *boulesis* ossia sulla *voluntas*, sul desiderio del bene secondo ragione e misura si dirà qualcosa nel capitolo dedicato alla nozione di *voluntas*.

«The reasoning processes of the normative mind work in a fully harmonious manner, with every judgment that is formed being logically consistent with the entirety of the belief-set. The *pathe*, by contrast, typically involve some discordance between the evaluations they presuppose and the agent's own background assumptions about what genuine goods ought to be like. If I may borrow a cant term which is particularly apposite to Stoic thought, the *pathe* are marked by "cognitive dissonance" » (Graver 2007, 52)

Seneca è perfettamente consapevole di tale aspetto e nomina a più riprese l'emozione del *gaudium*<sup>233</sup>, la gioia provata per un bene presente<sup>234</sup>. In particolare, all'interno della *Lettera* 23<sup>235</sup>, il filosofo comunica a Lucilio la differenza tra la gioia superficiale e la gioia vera. La prima deriva dagli *externa* valutati come beni, la seconda, al contrario, dalla nostra *optima parte*. Il vero *gaudium* non sta nelle cose ma in noi, nelle nostre azioni rette, nei buoni propositi, nella buona coscienza,<sup>236</sup> poiché coloro che dipendono dagli *externa*, essendo in balia di essi, non hanno né certezza né stabilità. Come si osserverà, anche nella narrazione della buona emozione della gioia emergono con forza i caratteri di stabilità/instabilità sopra evocati.

#### 4.2. La nozione di *voluntas*.

Tali caratteri non si limitano, nella filosofia senecana, a qualificare esclusivamente la ragione e le sue dinamiche specifiche, ma si estendono, in maniera del tutto evidente, anche alle dinamiche che interessano la volontà. Certo, la volontà, come vedremo, dipende, in qualche modo, dalla ragione, tuttavia, l'originalità con la quale il nostro filosofo se ne occupa e la scelta di estendere la medesima caratterizzazione anche a

---

<sup>233</sup> Cicerone, nelle *Tusculanae disputationes* IV, 13 descrive la doppia possibilità che si apre di fronte a colui che ritiene di essere in possesso di un bene: se l'anima, nel provare tale emozione, si mantiene entro i limiti della ragione (*cum ratione*) in maniera tranquilla ed equilibrata (*placide atque constanter*) si può parlare di *gaudium*; se, invece, al contrario, l'esultanza avviene in maniera infondata e senza misura (*inaniter et effuse*) si crea quello stato patologico (passionale) chiamato *laetitia*. Cfr. *SVF* III 431.

<sup>234</sup> Il *gaudium* senecano corrisponde, nella classificazione tradizionale, alla *chara*.

<sup>235</sup> Si veda anche *ep.* 59, 2.

<sup>236</sup> *Ex bona conscientia, ex honestis consiliis, ex rectis actionibus, ex contemptu fortuitorum, ex placido vitae et continuo tenore unam prementis viam* (*Ep.* 23,7).

*voluntas* sottolineano ancor più l'interesse di Seneca all'utilizzo dei caratteri summenzionati. Il nostro obiettivo sarà precisamente quello di far emergere tale interesse, analizzando l'impiego della nozione di volontà, così come si delinea nel dettato senecano.

#### 4.2.1. Il dibattito intorno alla nozione di *voluntas*.

La nozione di *voluntas* ha suscitato numerose riflessioni circa la sua origine, il suo significato e il suo portato filosofico soprattutto alla luce del graduale passaggio linguistico tra lingua greca e lingua latina. Risulta arduo il compito di individuare un unico termine del vocabolario greco, filosofico e non, che esaurisca *in toto* ciò che *voluntas* significa, o ipotizziamo significhi, per i latini. In questo senso, in linea di massima, gli studi più recenti concordano nell'individuare, almeno nell'ambito degli studi stoici, uno svariato numero di termini, come *boulêsis*, *prohairesis*<sup>237</sup>, *hormê*, *dianoia* e il verbo *thelein* che possono rendere conto, anche se in maniera parziale, del significato di *voluntas/velle*. Tale difficoltà può trovare ragione anche nel fatto che il termine in questione, oltre al suo impiego in campo filosofico messo a punto da Cicerone nel quarto libro delle *Tusculanae*, presentava, ad esempio, un impiego nei campi giuridico e militare.<sup>238</sup>

Uno dei più rilevanti testimoni della complessità della questione della nozione di *voluntas* nel mondo latino è proprio Seneca. L'impiego polisemico di tale concetto crea nel lettore, e ha creato nella critica, un senso di spaesamento che non permette, apparentemente, di rendere conto del suo utilizzo in modo univoco. Inoltre, non aiuta

---

<sup>237</sup> Alcuni studiosi (cfr. Hadot 2014, 300; Rist 1969, 228) avvicinano la nozione di *voluntas* senecana alla nozione di *prohairesis* di Epitteto. Non ci occuperemo qui direttamente della questione poiché il nostro intento è quello di mettere in evidenza alcune caratteristiche della volontà in Seneca così come emergono dal dettato senecano stesso. Per la nozione di *prohairesis* rinviemo all'articolo di J.-B. Gourinat (2005b, 93-134).

<sup>238</sup> Si veda, a questo proposito, Mantello (1980, 182) il quale afferma: «è qui, nei noti atteggiamenti sul diritto come espressione della sfera di libertà del singolo, come prodotto – si badi – della potestà di volere individuale che l'ordinamento deve proteggere e tutelare, che si può trovare la chiave del tutto, a cominciare proprio da quella che sarebbe diventata la *communis opinio* dell'identificazione del momento interiore con la volontà». Si veda anche Monteils-Laeng (2014, 385) la quale mette in evidenza alcuni degli utilizzi in campo militare del termine *voluntas* dove l'aggettivo *voluntarius* significava “volontario”, o il fare qualche cosa *voluntate sua* implicava la spontaneità dell'azione.

affatto l'assenza di una vera e propria definizione del concetto da parte dell'autore per cui si è costretti a tentare di ricostruirne il pensiero di fondo a partire da frammentari riferimenti alla questione. Tutto ciò ha originato una vera e propria *querelle*, ancor oggi in essere, generando le più diverse interpretazioni circa la vera natura di *voluntas*. In generale, è possibile individuare un *fil rouge* che anima e fonda l'intero dibattito: ci si domanda se Seneca abbia seguito il cammino già tracciato dai predecessori Stoici e vada quindi considerato un "intellettualista" o se, al contrario, si debba considerare il reale pioniere di un nuovo percorso filosofico - la cui paternità viene tradizionalmente attribuita ad Agostino d'Ipbona - e vada quindi considerato un "volontarista". La prima posizione è quella che sostiene che non vi è una reale differenza tra volontà e ragione per cui gli atti della volontà, che possiamo chiamare genericamente "volizioni", non avrebbero un'origine diversa da quelli della ragione. Ciò avviene in virtù del fatto che in un sistema monista come quello stoico (almeno del primo Stoicismo), di chiara derivazione socratica, volere sembra implicare, di fatto, una forma di conoscenza. L'atto volitivo è riconducibile, se non identico, in codesta prospettiva, ad un atto conoscitivo.

Al contrario, in una prospettiva "volontarista", la volontà è considerata una facoltà indipendente dalla ragione, vera e propria fonte delle volizioni e dunque inscritta in una psicologia che non può essere considerata monista. Va sottolineato infatti che l'aderire all'una o all'altra interpretazione di *voluntas* non è di certo privo di conseguenze: le implicazioni dell'una o dell'altra prospettiva prendono forma all'interno della più ampia concezione dell'anima. Se *voluntas* infatti è qualcosa di diverso rispetto alla ragione è necessario specificare anche quale posizione assuma all'interno dell'anima.

Tra i primi sostenitori del carattere autonomo di *voluntas* rispetto alla ragione troviamo Max Pohlenz (1978, vol 2, 89) il quale, in maniera pionieristica, attribuisce alla nozione di volontà una cogenza determinante all'interno del processo di autoformazione dell'individuo connettendo il carattere di novità di tale nozione alla "romanità" del filosofo. Seneca avrebbe, in questa interpretazione, aperto «una breccia nell'intellettualismo della Stoa antica» (Pohlenz 1978, vol 2, 90). L'aspetto più interessante e, allo stesso tempo, problematico delle osservazioni dello studioso risiede nella constatazione della natura non intellettuale della dinamica della volontà: essa

acquisisce, in questa prospettiva, una centralità maggiore rispetto alla conoscenza all'interno del processo di educazione alla virtù arrivando addirittura ad essere eletto come criterio fondante la definizione di saggezza (Pohlenz, 1978, vol 2, 90). Seneca avrebbe così mantenuto la struttura classica dell'*homologia* zenoniana<sup>239</sup> trasferendo il paradigma costitutivo della saggezza dal *logos* alla *voluntas*. Il pregio della proposta interpretativa di Pohlenz consiste nell'offrire un'organica lettura dei passi senecani più iconici per lo studio del concetto in questione guidando il lettore all'interno di un percorso interpretativo di forte interesse; tuttavia, i testi di cui lo studioso si serve al fine di mostrare l'originalità di *voluntas* restano solo accennati e non sono contestualizzati all'interno del discorso più ampio in cui Seneca li inserisce. Sulla stessa linea si pone Donini (1982, 202) il quale, come Pohlenz, interpreta la centralità della volontà come un sintomo di graduale allontanamento da quel razionalismo della prima Stoa, eminentemente crisippeo. Nonostante la mancata teorizzazione esplicita del concetto di volontà, quest'ultimo arriva ad essere centrale, secondo Donini, soprattutto nella proposta etica delle *Lettere*: esso soggiace, osserva lo studioso, al perfezionamento etico o, più precisamente, allo sforzo che il cammino verso la virtù necessariamente presuppone. Il metodo di Donini, simile a quello di Pohlenz, presenta grossomodo gli stessi vantaggi e, di conseguenza, anche gli stessi svantaggi. Tuttavia, sembra che Donini faccia un ulteriore passaggio nel momento in cui, per sottolineare l'estrema originalità del pensiero senecano circa la volontà, ipotizza alcune corrispondenze terminologiche e concettuali con il mondo dello Stoicismo greco arrivando infine a concludere che ὁρμή non renderebbe conto dei casi in cui *voluntas* si presenta come *bona voluntas* assumendo il ruolo di principio morale decisamente al di sopra dell'impulso (Donini 1982, 203). Donini raggiunge Pohlenz anche nel constatare una vera e propria sostituzione della razionalità con la volontà nella definizione della saggezza: tutti questi elementi vanno nella direzione del riconoscere che *voluntas* è «un'autentica scoperta» (Donini, 1982, 203).

La ricerca di Voelke (1973) è considerata la prima opera che affronta sistematicamente la tematica della volontà nello Stoicismo analizzando in maniera specifica le posizioni dei vari autori facenti parte della scuola, tra cui, naturalmente, Seneca. L'originalità

---

<sup>239</sup> Il riferimento principale all'*homologia* zenoniana è *SVF* I 179.

del lavoro di Voelke consiste nel riuscire, nonostante il riconoscimento della frammentarietà della concezione senecana di *voluntas*, a rendere conto delle sue numerose sfumature. Colpisce infatti la quantità di categorie interpretative che possono essere accostate a *voluntas* e ciò testimonia da una parte, la già citata non univocità, dall'altra, la ricchezza semantica e concettuale.

Volke (1973, 161-190), dopo aver approfondito le varie accezioni che la nozione in questione assume, approda alla conclusione di una irriducibilità, nella filosofia senecana, del volere al sapere arrivando a dichiarare una vera e propria "sovranità del volere": «L'exaltation du vouloir peut aller jusqu'à l'affirmation de sa souveraineté totale: à en croire de nombreux passages de Sénèque, la volonté surmonte tous les obstacles, triomphe de toutes les épreuves» (Voelke, 1973, 177).

La mancata teorizzazione di *voluntas* è stata sottolineata anche da Dihle (1982, 135) il quale, proprio in virtù della constatazione della vaghezza e frammentarietà del tema in questione, conclude che non si possa parlare di una vera e propria nozione di volontà, almeno non in un senso univoco; solo con Agostino di Ippona si arriverà, secondo Dihle (1982, 135) ad una chiara teorizzazione.

Sulla stessa linea si pone Rist (1969, 223-232) il quale, analizzando i passi più famosi ove *voluntas* è presente, evidenzia l'ortodossia di Seneca rispetto allo Stoicismo; i passi in questione, ricontestualizzati, mostrano un persistente attaccamento al sapere che, nella prospettiva dello studioso, non può essere considerato ancora qualcosa di diverso rispetto al volere. O meglio, ciò che emerge da tale operazione è che la volontà si fonda, alla fine dei conti, sempre su una forma di sapere: secondo l'interpretazione che di Seneca fornisce Rist, volere il bene si basa, in ultima analisi, su una certa conoscenza del mondo, una certa forma di sapere e, in particolare, su quel sapere che insegna ad essere liberi, ad esempio, dal turbamento della paura. In questo modo, il termine ultimo rimarrebbe comunque, in questa prospettiva, la conoscenza (Rist 1969, 224). Sulla stessa linea, si è recentemente posto Brad Inwood (2005, 132-156) secondo il quale, nonostante non sia possibile parlare della volontà nei termini di una facoltà indipendente dalla ragione e dunque non vi sia un sostanziale superamento dell'intellettualismo stoico, Seneca introduce delle novità all'interno del quadro psicologico complessivo. Egli rifiuta di attribuire a Seneca un "traditional will" inteso nel senso di una facoltà indipendente dalla ragione: «it is almost universally assumed

by proponents of traditional will that its occurrent volitions are rooted in a faculty of the will, a distinct part of the soul or mind, a set of dispositions devoted particularly to the generation of ‘volitions’ in the sense just given» (Inwood 2005, 133). Piuttosto, il filosofo iberico è considerato dallo studioso promotore di un “summary will”: in questo senso, *voluntas* si presenterebbe come una sorta di “termine-contenitore” di tutta una serie di altri concetti ad esso affini. Da questo punto di vista, la filosofia di Seneca diventerebbe un importante momento *di passaggio* verso la formazione della volontà in senso tradizionale che, tuttavia, qui rimane solo abbozzata.

Infine, più recentemente, il dibattito è stato preso in considerazione da Hadot (2014, 297-313) la quale, in una riedizione della sua tesi di dottorato (Hadot 1969), si confronta con le ultime interpretazioni della nozione in questione. In seguito all’analisi dei testi classicamente presi in considerazione dalla critica, la studiosa conclude che non vi è, a suo parere, originalità nella posizione senecana quanto all’uso che il filosofo fa di *voluntas* e *velle* (Hadot 2014, 307). L’unica vera “peculiarità” consisterebbe nel fatto che l’opera di Seneca è l’opera più completa della letteratura parenetica stoica, data la scarsità di letteratura ellenistica di questo tipo di cui siamo a conoscenza. A parer suo, ciò suggerisce che una nozione di volontà debba essere stata necessariamente presente anche nella letteratura parenetica anteriore a Seneca. L’aspetto interessante dell’interpretazione di Hadot è che la studiosa non rifiuta di collocare la “nascita della volontà” all’interno del sistema senecano *in virtù* del fatto che essa è posteriore, come invece accade nella maggior parte delle interpretazioni succitate. Al contrario: il motivo si rinviene nel fatto che, a parere dell’autrice, il “fenomeno” della volontà apparteneva già ai predecessori greci. *Voluntas*, in questo senso, rimane dunque un movimento dell’*hégemonikon* e traduce nella maggior parte dei casi *boulêsis*, *thelêsis* e *prohairesis* (Hadot 2014, 312). Anche Graver (2014, 267) si dichiara a favore dell’accostamento tra *voluntas* e *prohairesis*, negando qualsiasi forma di originalità di Seneca rispetto all’impianto stoico ortodosso.

Insomma, osserviamo che l’aspetto su cui la critica sembra concordare, in generale, è il carattere tendenzialmente allusivo di Seneca sulla questione della volontà e proprio tale “silenzio”, tale mancata teorizzazione sulla questione, lasciando una forte ambiguità, è interpretata o come originalità o come adesione alla dottrina antecedente.



#### 4.2.2. La stabilità e l'armonia della *recta voluntas* in Seneca.

Prima di Seneca, nell'ambito della filosofia romana di lingua latina, Cicerone si è già dedicato alla questione della *voluntas*. Egli, come spesso accade con l'Arpinate, si occupa innanzitutto di ricercare una traduzione latina adeguata al vocabolario filosofico greco, in questo caso stoico, arrivando alla conclusione che *voluntas* è ciò che meglio corrisponde a *boulêsis*,<sup>240</sup> quell'impulso moderato e razionale rivelatore di un'anima stabile e coesa, tipica del saggio, in quanto non oltrepassa la misura naturale della ragione:

«Quando ciò avviene con equilibrio e senno, gli Stoici chiamano tale atto di desiderare in greco *boulêsis*, e noi lo chiameremmo volontà (*voluntatem*). Essi ritengono che abbia luogo solo nel sapiente, e ne danno la seguente definizione: la volontà è un desiderio conforme a ragione»<sup>241</sup>  
(*Tusc. Disp.*, IV, 12)

Tuttavia, sottolinea Laetitita Monteils-Laeng (2014, 385) a tal proposito, questa accezione non si rivela definitiva per Cicerone poiché egli stesso, non rispettando la sua dichiarazione di intenti, ne amplia il senso arrivando a concepirla anche come desiderio o semplicemente, in maniera più neutrale rispetto a *boulêsis* - che è già per definizione "virtuosa" (*eulogos orexis*) -, come impulso (corrispettivo dell'*hormê* greca). Tale ricchezza semantica è il chiaro segno, secondo Monteils-Laeng (2014, 394), che Cicerone sta aprendo la strada alla formazione della nozione di volontà, senza tuttavia arrivare a esplorarne tutte le potenzialità filosofiche: non si tratta dunque di un vero e proprio inserimento di una nuova facoltà psichica all'interno dell'anima umana ma, con l'Arpinate, è già possibile intravedere ciò che qualche tempo dopo, forse con Seneca, diviene più chiaro.

---

<sup>240</sup> Come è noto, la *boulêsis* è una delle emozioni del saggio. In particolare, essa è quella forma di impulso razionale e moderato che si manifesta nella tendenza verso un oggetto che non è al momento presente ma verso cui ci si dirige.

<sup>241</sup> *Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt : voluntas est quae quid cum ratione desiderat.*

Purtroppo, anche per Seneca la situazione si presenta assai complessa ed articolata soprattutto, come si è detto in via introduttiva, a partire dalla constatazione della mancanza di una vera e propria teorizzazione della nozione in questione. Ciò che colpisce, infatti, è la molteplicità di significati che essa assume, all'interno dello stesso dettato senecano, interpretabili solo grazie al contesto di riferimento e in questo Inwood ha senz'altro ragione quando parla di *voluntas* come una sorta di “termine-contenitore”. Ciò che risulta chiaro è che neanche Seneca si attiene alla traduzione ciceroniana: *voluntas*, come principio di conservazione, come volontà di vita, è addirittura comune con gli animali. Risulta, poi, essere presente anche nel progresso verso la virtù, per cui è all'appannaggio del *proficiens*; infine, nella sua forma perfetta, è tipica del saggio.

Nell'intento del rispetto della frammentarietà del dettato stesso e senza voler, forzatamente, creare una “teoria della volontà”, crediamo sia possibile sviluppare qualche considerazione nella direzione di far emergere una certa unitarietà dell'utilizzo di *voluntas*. Unitarietà innanzitutto terminologica, dal momento in cui il filosofo cordovese sceglie di rendere conto, attraverso l'utilizzo di tale termine, di una serie di nozioni diverse, unificandole; ma non solo: unitarietà, tutto sommato, anche concettuale dal momento in cui la volontà accompagna l'essere umano nel suo sviluppo fino alla virtù, già dalla nascita.

E proprio nell'ambito delle dinamiche originarie, umane e animali, scorgiamo un primo senso della volontà senecana.

Gli animali riescono a sopravvivere fin dai primi istanti della loro vita poiché la natura ha dato loro la *conciliationem et caritatem sui*<sup>242</sup> per cui possiedono una spinta, una tendenza innata alla propria conservazione; senza di essa la sopravvivenza sarebbe loro negata: «Non avrebbero potuto sopravvivere, se non lo volessero (*nisi vellent*)»<sup>243</sup> (*Ep.* 121, 24). Allo stesso modo, in tutti gli esseri umani, spiega Seneca a Lucilio, è innato un *amor sui* che prende la forma di una *voluntas permanendi conservandique*

---

<sup>242</sup> Il riferimento è qui alla già citata teoria dell'*oikeiosis* (*conciliatio*) per cui l'essere umano, al pari di tutti gli altri viventi, ha in sé, fin dalla nascita, sia una percezione di sé, *sunaisthesis* (cfr. *SVF* III 178; 179; 184) o *sensus sui* nel latino di Seneca (cfr. *ep.* 121, 5) sia un impulso, *hormê*, *impetus* nel latino di Seneca (cfr. *ep.* 121, 23), alla sua conservazione. Quest'ultimo si concretizza in un movimento di tensione verso le cose che sono utili e benefiche e una repulsione nei confronti delle cose che sono dannose. Seneca è molto esplicito a riguardo, tanto da dedicare a tale teoria una intera lettera (*Ep.* 121).

<sup>243</sup> *Non poterant salva esse nisi vellent.*

ovvero di una volontà originaria che li porta a ricercare ciò che è utile alla propria conservazione e a fuggire ciò che è dannoso<sup>244</sup>:

«Anche tra queste cose che definiamo indifferenti<sup>245</sup> c'è, o Lucilio, una grande differenza. La morte non è indifferente come il fatto di avere un numero di capelli pari o dispari: la morte è tra quelle cose che non sono mali e tuttavia hanno l'apparenza di un male: c'è insito nell'uomo l'amore per se stesso, la volontà di durare e di conservarsi (*permanendi conservandique se insita voluntas*) e la ripugnanza del dissolvimento (...)<sup>246</sup> (Ep. 82, 15)

Nonostante il fatto che la morte sia annoverata tra gli indifferenti<sup>247</sup> (*media*) essa risulta non essere indifferente allo stesso modo in cui lo è il numero dei capelli che abbiamo in testa<sup>248</sup> poiché ci mette direttamente in contatto con la potenzialità della nostra distruzione.<sup>249</sup> Come si è già notato, negli esseri umani la normatività naturale è sostituita, con lo sviluppo della ragione, da quella razionale (anch'essa naturale), riconfigurando, in questo modo, il proprio orientamento nel mondo e aprendo lo spazio alla sfera morale che, naturalmente, agli animali è preclusa. E tale riconfigurazione non è priva di effetti anche nella riconfigurazione di quella volontà che prima si limitava a conservarci e ora è indirizzata verso la realizzazione del *telos*

---

<sup>244</sup> Sulla stessa linea, Seneca in ep. 36, 8 parla di “istinto volontario”.

<sup>245</sup> Scegliamo di tradurre *media* con “indifferenti” piuttosto che con “neutre” come fa Barone, al fine di mantenere il linguaggio tecnico stoico che qui Seneca sta impiegando; all'interno dello stesso passo il filosofo utilizza anche *indifferens* sempre per riferirsi alla medesima teoria.

<sup>246</sup> *Est et horum, Lucili, quae appellamus media grande discrimen. Non enim sic mors indifferens est quomodo utrum capillos pares <an in pares> habeas: mors inter illa est quae mala quidem non sunt, tamen habent mali speciem: sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque aspernatio dissolutionis (...)*

<sup>247</sup> Seneca si riferisce evidentemente alla catalogazione degli *externa* per cui tra gli *adiaphora* (*media*, per Seneca) alcune cose sono preferibili (*proëgmena*) altre non preferibili (*apoproëgmena*) e ciò in base a quanto contribuiscono ad una vita secondo natura (cfr. *SVF* III 118; 122).

<sup>248</sup> L'esempio del numero pari o dispari dei capelli sulla testa è un esempio che appartiene già ai maestri stoici (cfr. *SVF* III 118; 122).

<sup>249</sup> Seneca si occupa di chiarire un aspetto della teoria degli indifferenti all'interno della *Lettera* 82, 10. Il filosofo, in questo contesto, risponde ad un interlocutore ideale che sostiene che la morte può essere motivo di gloria. Seneca sottolinea che la morte in sé non ha nulla di glorioso: è la virtù con la quale la affrontiamo che la rende tale. La morte, l'esilio, la malattia, non vanno lodate, va lodato il comportamento di colui che non si piega e sottomette ad esse.

(l'*homologia*)<sup>250</sup> che, non casualmente, è riformulato da Seneca proprio nei termini di una volontà costante:

«Perciò, per lasciare da parte le vecchie definizioni di saggezza e abbracciare ogni espressione della vita umana, mi contento di questa: che cos'è la saggezza? Volere o non volere sempre la stessa cosa. Non occorre aggiungere la condizione che bisogna volere ciò che è giusto<sup>251</sup>: nessuno può volere sempre la stessa cosa, se non è giusta (...) ogni giorno cambiano giudizio<sup>252</sup> (*iudicium*) e se ne formano uno opposto, e i più prendono la vita come un gioco»<sup>253</sup> (*Ep.* 20, 5)

Ciò a cui assistiamo attraverso la riformulazione senecana non è, a nostro avviso, un tentativo di rifondare la dottrina, *sostituendo* la razionalità con la volontà. I passi summenzionati, nei paragrafi dedicati alla nozione di ragione, mostrano una adesione chiara alla visione dell'armonia psichica come unitarietà della ragione e accordo di questa con se stessa (*epp.* 71, 27; 92, 28; *De vita beata* 8, 4-6); Seneca stesso afferma che propone la nuova formulazione al fine di *totum complectar humanae vitae modum*, quasi a voler porre l'attenzione su un aspetto diverso dell'umano senza per questo rinnegare la formulazione originaria; notiamo poi, nello stesso passo, lo stretto legame che Seneca instaura tra la volontà mutevole e il giudizio (*iudicium*) che cambia. L'originale riformulazione senecana sembra consistere, piuttosto, nel tentativo di mettere in luce un aspetto più *dinamico* della ragione che per essere segno di saggezza deve, fondamentalmente, essere in armonia con se stessa; deve cioè aderire, una volta per tutte, al bene che le è proprio. Si noti che il linguaggio della volontà non si limita a rinominare l'*homologia* esclusivamente sul piano dell'essere umano. Ciò che si è precedentemente detto per la ragione vale anche per la volontà: al piano dell'individuo

---

<sup>250</sup> Cfr. *SVF* I 179; III 4.

<sup>251</sup> Scegliamo di modificare la traduzione di Barone, che traduce con “volere il bene”, al fine di rispettare la letteralità del testo.

<sup>252</sup> Scegliamo di tradurre *iudicium* con giudizio.

<sup>253</sup> *Itaque ut relinquam definitiones sapientiae veteres et totum complectar humanae vitae modum, hoc possum contentus esse: quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle. Licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit quod velis; non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum. (...) variatur cotidie iudicium et in contrarium vertitur ac plerisque agitur vita per lusum.*

è affiancato il piano della volontà universale per cui il *summum bonum* è *ex naturae voluntate se gerere* (Ep. 66, 39); ciò, ancora una volta, non è in contraddizione con la natura specificamente umana la quale risulta pienamente realizzata se è *ad naturae suae voluntatem accommodata* (Ep. 76, 15).

Seneca mette a punto la differenza tra il desiderare (*cupere*) e il volere (*velle*); tale specificazione ci aiuta a comprendere che la *qualità* del volere non è rivelata dalla natura dell'oggetto esterno bensì dallo stesso movimento dell'anima; il punto, per Seneca, non è, attraverso la "educazione della volontà", quello di eliminare qualsiasi tipo di dinamica dell'anima, lo abbiamo visto precedentemente a proposito del *gaudium*; l'oggetto esterno verso cui il soggetto è proiettato non è qui determinante, lo è, piuttosto, il *come* dell'*impetus*: è necessario eliminare il desiderio sfrenato (*epithymia*) non conforme a natura, mantenendo la volontà (in questo caso sinonimo di *boulêsis*) in quanto *impetus* conforme a natura/ragione.<sup>254</sup>

Proprio in questa direzione, la *voluntas* diviene un chiaro criterio per il progresso morale poiché quando essa non è salda è indice di conflittualità interiore:

«Cos'è, Lucilio mio, questa forza che ci trascina in una direzione opposta a quella cui tendiamo e ci spinge là da dove vorremmo allontanarci? Che cosa è in lotta con la nostra anima e non ci permette di volere una volta per tutte<sup>255</sup>? Ondeggiamo (*fluctuamur*) tra propositi differenti (*varia consilia*); la nostra volontà<sup>256</sup> non è mai libera, assoluta, immutabile.»<sup>257</sup> (Ep. 52, 1)

O ancora, sulla stessa linea:

«Ogni volta che vuoi constatare se hai fatto qualche progresso, considera se oggi vuoi ciò che volevi ieri: un cambiamento di volontà indica che l'anima ondeggia (*mutatio voluntatis indicat animum natare*) e compare

---

<sup>254</sup> «Ti proibirò, infatti, di nutrire desideri sfrenati (*cupere*), ma non di volere (*velle*): così farai le stesse cose senza timore e con maggiore risolutezza e godrai più intensamente anche dei piaceri; perché non dovresti sentirti maggiormente se sarai tu a dominarli invece che esserne schiavo?» (Ep. 116, 1).

<sup>255</sup> Abbiamo scelto di modificare la traduzione di Barone, che traduce *velle* con decisione, al fine di mantenere la letteralità del testo latino.

<sup>256</sup> Scegliamo di mantenere, nella traduzione, il lessico della volontà, presente nel testo latino, a differenza di Barone la quale traduce *voluntas* con "scelta".

<sup>257</sup> *Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit et eo unde recedere cupimus inpellit? quid concludatur cum animo nostro nec permittit nobis quicquam semel velle? Fluctuamur inter varia consilia; nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper*

ora da una parte ora dall'altra, come lo porta il vento. Se una cosa è salda e ha buone fondamenta (*fixum atque fundatum est*), non va qua e là, e questa è una caratteristica del perfetto saggio e, in certa misura, anche di chi avanza e fa progressi. Dunque, che differenza c'è tra i due? Quest'ultimo, è scosso, tuttavia non si muove, ma vacilla sulla sua posizione. Il saggio non è neppure scosso.»<sup>258</sup> (*Ep.* 35, 4)

Notiamo che la volontà si presenta qui come comune sia al saggio che al *proficiens*, a colui che fa progressi, con la differenza che la volontà del saggio è talmente salda che gli permette di tenere ferma la sua posizione. Il proposito di colui che vuole raggiungere la virtù è, allora, quello di fortificare la volontà, tonificarla<sup>259</sup>, al fine di farla diventare una disposizione d'anima stabile<sup>260</sup>, non una semplice tensione che, alternativamente, non riesce a mantenere il proposito. L'obiettivo è precisamente quello di raggiungere lo stato virtuoso in cui la volontà vuole sempre la stessa cosa perché, in fondo, vuole l'oggetto che le è proprio, i.e. una vita secondo natura/ragione/virtù.

L'immutabilità del volere pare poi essere fondata su una forma di conoscenza, andando in una direzione ortodossa per lo Stoicismo: «Se vuoi avere una volontà costante, devi volere sempre la verità»<sup>261</sup> (*ep.* 95, 58). Come si è detto nel paragrafo dedicato alla conoscenza stabile, il bene, secondo Seneca, corrisponde, in fin dei conti, alla *scientia*.

---

<sup>258</sup> *Quotiens experiri voles an aliquid actum sit, observa an eadem hodie velis quae heri: mutatio voluntatis indicat animum natate, aliubi atque aliubi apparere, prout tulit ventus. Non vagatur quod fixum atque fundatum est: istud sapienti perfecto contingit, aliquatenus et proficiente pro vectoque. Quid ergo interest? hic commovetur quidem, non tamen transit, sed suo loco nutat; ille ne commovetur quidem. Vale.*

<sup>259</sup> Si noti che il processo di "tonificazione" della volontà non ha nulla di metaforico: già Voelke (1973, 168-171) nota lo stretto legame tra *voluntas* e *tonos*: «en termes philosophiques, cette forme de volonté manifeste de la façon la plus directe la tension de l'âme. Sénèque exhorte à avoir l'âme bien tendue, dans la pensée autant que dans l'action. Une telle tension est nécessaire à la réussite parfaite de n'importe quelle entreprise. Sans elle l'âme ne saurait ni réaliser son unité ni entrer en possession de son bien propre» (cfr. *Epp.* 109, 15; 69, 5; 84, 10-11; 124, 12).

<sup>260</sup> «Bisogna perseverare e rinvigorire il nostro spirito con una assidua applicazione, finché la buona volontà (*bona voluntas*) diventi saggezza (*bona mens*)» (*Ep.* 16,1); «Io torno a raccomandarti e ti esorto a non lasciare che lo slancio del tuo spirito (*impetum animi*) cali e perda vigore. Disciplinalo e rafforzalo, così che il tuo impulso (*impetus*) diventi un modo di essere (*habitus animi*)» (*Ep.* 16,6); «(...) Non siamo arrivati a quel bene immenso e insuperabile dove la nostra volontà necessariamente si arresta: oltre la vetta non c'è niente» (*Ep.* 74, 11).

<sup>261</sup> *Si vis eadem semper velle, vera oportet velis.*

E anche quando si tratta di analizzare più precisamente il meccanismo che coinvolge l'azione il filosofo riconduce la volontà ad una forma di conoscenza:

«Un'azione non sarà onesta, se onesta non sarà la volontà (*recta voluntas*), da cui l'azione deriva. A sua volta, la disposizione di spirito non sarà la migliore se non avrà appreso le leggi dell'intera esistenza e non avrà ricercato che giudizio si debba esprimere su ogni fatto, se non avrà ricondotto le cose alla verità.<sup>262</sup> (*Ep.* 95, 57)

L'azione retta sarà tale solo in quanto generata da una volontà retta, cioè da quella volontà stabile e determinata dei succitati passi; la disposizione d'animo, che deve essere virtuosa per generare una volontà retta e un'azione giusta, sarà tale solo se sarà in possesso della conoscenza delle «cose divine e umane» (*Ep.* 89, 5).

Insomma, l'originalità di Seneca consiste principalmente nell'aver introdotto un linguaggio, quello della volontà, che affianca, rafforzandolo, quello della razionalità, mettendo in luce l'aspetto più dinamico della psicologia.<sup>263</sup> Adottando il linguaggio della volontà Seneca restituisce al lettore, con maggior efficacia, il carattere propulsivo della vita che si manifesta prima nella volontà di conservare se stessi, poi nella volontà di appropriarsi della propria umanità, volendo il bene e facendo in modo che tale slancio non si affievolisca; infine, raggiunte le vette della saggezza, concretizzando la propria volontà, moderata e razionale, in azioni conformi a natura.

---

<sup>262</sup> *Actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo nisi totius vitae leges perceperit et quid de quoque iudicandum sit exegerit, nisi res ad verum redegerit.*

<sup>263</sup> Sulla stessa linea Bourbon (2017, 59-72).

## **PARTE SECONDA: Il “modello” dell’anima instabile e disarmonica.**

### **Introduzione.**

La prima parte del presente studio è stata dedicata alla ricostruzione dei principali tratti dell’anima umana (la sua definizione, la struttura, le dinamiche proprie), così come è presentata nel dettato senecano. Da tale analisi, poi, è emerso l’impiego diffuso di un lessico appartenente al campo semantico della “stabilità” e della “instabilità”, associato alle dinamiche psicologiche, in grado di caratterizzare, da un lato, la condizione dell’anima virtuosa, salda e stabile, tipica del saggio; dall’altro l’instabilità, la disarmonia dell’anima di colui che saggio non è. Tale stabilità (e, al contrario, tale instabilità) interessa, nella narrazione senecana, non solo l’ambito della *ratio* ma anche la dinamica della *voluntas*. Come si è visto, la volontà senecana si fonda, in ultima istanza, sulla razionalità; in questo non crediamo che Seneca si sia voluto allontanare drasticamente dalla dottrina dei maestri. Tuttavia, la scelta di adottare un linguaggio di impronta “volontaristica”, che non esclude bensì affianca quello di impronta “razionalistica”, mette in luce, con maggior evidenza, l’importanza dei caratteri (stabilità/instabilità a armonia/disarmonia) in precedenza menzionati: essi, infatti, emergono con forza e servono non solo per definire, in generale, l’anima saggia o non saggia, non solo per contraddistinguere la razionalità salda o debole, ma anche per delineare la volontà stabile o insicura.

Abbiamo, sempre all’interno della prima parte, approfondito il processo di formazione della ragione dell’anima umana in contrapposizione con l’anima dell’animale, specificato i meccanismi di funzionamento della conoscenza e dell’azione; si è mostrato in cosa consistano la *ratio perfecta* e la *recta voluntas* costitutive dell’anima del saggio, doti che permettono a quest’ultimo di conoscere e agire rettamente, formulare giudizi veri, volere in maniera stabile; insomma: di essere immune da un’attività psicologica non accordata con la ragione e la natura. Si è notato, infine, che l’essere umano è predisposto alla virtù in quanto guidato, fin dalla nascita, da una tensione originaria verso ciò che gli è proprio, ad ogni stadio dell’esistenza.

Tuttavia, tale processo, che dovrebbe raggiungere il suo culmine nella saggezza, nella maggior parte dei casi, se non in tutti, non si completa e la saggezza rimane una meta



naturale a cui tendere. Seneca stesso, perfettamente allineato con la sua scuola di riferimento<sup>264</sup>, si mostra consapevole della rarità della condizione virtuosa tanto da definire la figura del saggio rara quanto una Fenice che nasce ogni cinquecento anni:

«Costui è riuscito a convincerti di essere un uomo virtuoso (*virum se bonum esse*)? Ma non si può diventare, e nemmeno si può riconoscere tanto presto un uomo virtuoso (*vir bonus*). E sai che uomo virtuoso intendo ora (*virum bonum*)? Quello di secondo livello (*secundae notae*); l'altro, infatti, nasce, forse, come la Fenice, una volta ogni cinquecento anni.»<sup>265</sup> (*Ep.* 42, 1).

Seneca mette in guardia Lucilio da coloro che si spacciano per saggi poiché è più probabile, continua Seneca qualche riga dopo, che essi appaiano tali solo perché non sono messi nelle condizioni di poter dimostrare il loro atteggiamento vizioso. L'immagine evocata, ancora una volta presa in prestito dal mondo animale<sup>266</sup>, è molto eloquente<sup>267</sup>: come un serpente bloccato dal freddo si fa toccare senza attaccare non perché non sia più velenoso ma perché è inibito dalla circostanza, così l'uomo vizioso appare, in maniera ingannevole, virtuoso solo perché non gli si presentano situazioni in cui mostrare la sua vera natura. Oltre che sulla rarità del saggio (*semel anno*

---

<sup>264</sup> Tradizionale è l'immagine della Fenice per indicare la rarità del saggio: cfr. *SVF* III 657; 658; 668. Sul mito della Fenice nell'antichità si veda van den Broek (1972). Si veda, poi, Williams (2016, 172-191) circa l'estetica del sublime cui si riferisce Seneca per descrivere la figura del saggio.

<sup>265</sup> *Iam tibi iste persuasit virum se bonum esse? Atqui vir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi. Scis quem nunc virum bonum dicam? hunc secundae notae; nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur.*

<sup>266</sup> Come si è già accennato, l'immaginario animale è centrale nella narrazione senecana sia a livello filosofico (*scala naturae*) che a livello retorico (metafore). Oltre all'immagine del saggio-Fenice, sono presenti una serie di altre immagini al fine di veicolare una qualche caratteristica del *sapiens*: la sua forza, la sua potenza, la sua resistenza, e così via. Torre (2018, 153-177) si occupa della tematica specifica delle metafore animali associate al *sapiens* senecano fornendo chiarificanti considerazioni: secondo la studiosa l'uso di tali immagini permette, in una prospettiva psicagogica, di rendere più accessibile la caratterizzazione attraverso l'uso di categorie esplicative semplificate, dunque più adatte a descrivere il mondo animale che quello complesso dell'umano. Si veda, inoltre, Berno (2006, 55-77) per la specifica immagine, di virgiliana memoria, del cavallo associata al saggio.

<sup>267</sup> «Così un serpente, anche se è velenoso, lo si può toccare senza rischi, mentre è insensibile per il freddo: non gli manca il veleno, ma è intorpidito. A molti uomini crudeli, ambiziosi, sfrenati, manca il favore della sorte perché osino comportarsi come gli individui più infami. Hanno i medesimi intenti: dà loro la possibilità di fare quanto vogliono e te ne renderai conto»; *Sic tuto serpens etiam pestifera tractatur dum riget frigore: non desunt tunc illi venena sed torpent. Multorum crudelitas et ambitio et luxuria, ut paria pessimis audeat, fortunae favore deficitur. Eadem velle [subaudi si] cognosces: da posse quantum volunt* (*Ep.* 42, 4).

*quingentesimo nascitur*), il passo menzionato ci permette di riflettere su un ulteriore aspetto della questione; sembra che Seneca alluda all'esistenza di una tipologia di *vir bonus* di *secundae notae*<sup>268</sup>, di "secondo livello". Crediamo, però, che il senso complessivo del dettato senecano, più che di proporre una difficilmente giustificabile moltiplicazione dello *status* del saggio<sup>269</sup>, sia quello di mostrare la consapevolezza della difficoltà di raggiungere la *vera* saggezza (che comunque rimane, a nostro parere, unica). Talmente arduo è il progresso verso la virtù che persino il *vir bonus* di "secondo livello" (il quale quindi, in fin dei conti, saggio in senso pieno non è) risulta raramente a portata di mano.

Ma cosa accade quando il processo di miglioramento non è portato a compimento e la virtù non è raggiunta? In cosa consistono i meccanismi psicologici di coloro che non sono *sapientes*?

Seneca si dimostra particolarmente attento nell'indagare le dinamiche psicologiche tipiche dell'anima disarmonica, non coesa, instabile<sup>270</sup>. Ciò avviene verosimilmente in

---

<sup>268</sup> La stessa espressione è utilizzata da Seneca in *N.Q.* IV, 3 per riferirsi a quella categoria di testimoni di un determinato evento i quali riportano il racconto di altri uomini che non ne sono testimoni oculari. Essi, secondo il filosofo, non possono essere considerati fonti affidabili al pari di coloro che hanno assistito in prima persona all'evento naturale. Da ciò deriva che il valore della testimonianza è, dunque, considerato di minor qualità e, quasi, non al pari di una testimonianza. Ciò è confermato dalle espressioni, successive al passo in questione, con cui Seneca, non essendo egli stesso il testimone oculare della formazione della grandine nelle nubi, si mostra cauto nel formulare teorie. Egli, consapevole della natura della sua testimonianza indiretta, vuole evitare di comportarsi come gli *historici*, che inventano a loro piacimento molte teorie, o come Posidonio che, ironizza Seneca, racconta l'evento quasi come se ci fosse stato dentro (*tamquam interfuerit*). Risulta chiaro che l'espressione *secundae notae* allude ad una qualità più scarsa, in questo caso, di testimonianza. Lana (1955, 143-144) propone una rigida distinzione tra *vir bonus* e *sapiens*. Contro tale netta differenziazione Torre (2018, 155, n. 4) la quale sottolinea, con Traina (1974, 21), la gradualità della figura del saggio che rifugge da rigide cesure.

<sup>269</sup> Con ciò intendiamo dire che Seneca, a nostro avviso, ha ancora in mente un ideale del saggio come perfezione massima verso cui tendere: quella situazione in cui, per servirci dei paradigmi di riferimento di questo lavoro, l'anima è completamente armoniosa, stabile e coesa. Ciò che ci sembra venga attenuato, lo vedremo in seguito, è piuttosto la gradualità delle condizioni dei *proficientes* i quali spaziano dal neofita ancora in preda a tutti i turbamenti dell'anima a colui che è quasi-saggio.

<sup>270</sup> È importante sottolineare che, benché Seneca dedichi un'intera opera alla figura del saggio (il dialogo *De constantia sapientis*), questa si configura, a differenza ad esempio del *De ira*, non tanto come una sistematica indagine delle dinamiche psicologiche dell'anima del saggio, quanto piuttosto come una serie di considerazioni di carattere prevalentemente etico. Tali considerazioni, inoltre, sono spesso originate da aneddoti o dall'analisi di vicende che coinvolgono alcuni tra gli *exempla* per eccellenza: Catone, Socrate, Stilpone. Il *De constantia sapientis* costituisce perciò una fonte solamente collaterale per la nostra indagine psicologica.

virtù della sua forte vocazione pedagogica, per cui risulta fondamentale essere pienamente coscienti dei meccanismi maggiormente diffusi nell'umano e renderne edotti coloro che puntano alla virtù; come un buon medico che approfondisce le malattie del proprio paziente, gli spiega in cosa consistono affinché la cura sia più consapevole e partecipata.

E proprio questo spiccato interesse permette al filosofo di Cordova di sviluppare una certa originalità nell'affrontare le sfumature della psicologia di coloro che saggi non sono facendo, tra l'altro, trasparire un certo grado di "tolleranza" nei confronti di questi soggetti<sup>271</sup> e dichiarandosi lui stesso compreso tra questi.

È noto, infatti, come lo Stoicismo antico prevedesse una rigida ed esclusiva distinzione tra il saggio (*sophos*) e lo stolto (*phaulos*)<sup>272</sup> per cui non era messa al centro, con particolare forza, la figura di colui che fa progressi: essa era associata, in ultima istanza, a quella dello stolto. Insomma: *aut aut*. Seneca, pur rimanendo all'interno di questo quadro teorico, dimostra una particolare sensibilità e attenzione nei confronti dei *proficientes*, di coloro che sono in cammino verso la virtù. All'interno della *Lettera*

---

<sup>271</sup> Pensiamo, ad esempio, al *De tranquillitate animi*. Come vedremo in seguito, la condizione psicologica di Serenus, nonostante non sia pervenuta ancora alla stabilità e all'equilibrio tipico dell'uomo virtuoso, è osservata da Seneca con una certa benevolenza.

<sup>272</sup> Non è nostra intenzione qui entrare nel merito della intricata discussione sulla figura del saggio nello Stoicismo antico. È sufficiente, ai fini della nostra indagine, sottolineare la rigida distinzione operata dagli scolarchi del primo Stoicismo tra il saggio, unico possessore della virtù, e lo stolto, ovvero colui che saggio non è. Facciamo qui riferimento a un recente saggio di M. Daraki (2005, 381-401) la quale analizza la differenza delle «deux races d'hommes» (381) messa a punto dallo Stoicismo di Atene, ma compresa ancora più a fondo alla luce della consapevolezza della grave crisi storico-politica ateniese seguita alla conquista macedone. Tale contesto storico porta la studiosa ad interpretare il pensiero stoico degli inizi come «une pensée de la protestation» (Daraki 2005, 381) contro un mondo in crisi: ciò porta a descrivere l'umanità osservata, ad esempio da Crisippo, come invasa dalla follia, dall'ingiustizia, dall'empietà (cfr. *SVF* III 668). In tale contesto sorge il summenzionato distacco abissale tra il virtuoso e il vizioso, da cui discende la famosa formula di Cleante per cui non vi è alcunché tra vizio e virtù (cfr. *SVF* I 566; III 557; III 560-566). Per porre rimedio alle difficoltà che una posizione tanto estrema comporta (prima tra tutte di rendere conto della possibilità di un progresso morale), Posidonio rivisita, ammorbidendola, la dottrina introducendo la figura del *prokopton*, ossia di colui che progredisce (cfr. Daraki 2005, 383). Stobeo (*SVF* I 216) riporta: «Zenone e i filosofi stoici suoi discepoli concordano nel dire che ci sono due generi di uomini: i saggi e gli stolti. I saggi per tutta la vita fanno uso delle virtù, mentre gli stolti dei vizi, cosicché i primi agiscono sempre correttamente, gli altri sempre in maniera errata [...]» (trad. Radice 2002); o ancora, Plutarco (*SVF* III 539): «Non bisogna ritenere che nel campo della filosofia si verifichi un progresso o una qualche percezione di progresso, se prima l'anima non si sgrava e non si monda della sua infamia: insomma, finché non ha raggiunto il bene in tutta la sua purezza e pienezza essa si trova totalmente immersa nel male. Infatti il saggio che in un solo istante passa dalla più bieca stoltezza alla più eccellente virtù, in un solo colpo riuscirebbe a fuggire tutto quel vizio da cui prima, pur in molto tempo, non era riuscito a liberarsi nemmeno in parte» (trad. Radice 2002).

75<sup>273</sup> il filosofo risponde all'ipotetica domanda di un interlocutore, anticipando forse Lucilio, che gli chiede se, al di sotto della saggezza, vi siano vari stadi o si apra “l’abisso” del vizio. La risposta di Seneca è chiarissima e si pone sulla stessa linea della *Lettera* 42 sopra menzionata: nonostante il *proficiens* sia da annoverare, in generale, tra gli *stulti* (salvaguardando così l’unicità del saggio), è necessario operare alcune differenziazioni all’interno di questa categoria. In particolare, Seneca individua tre gruppi che rappresentano, a suo parere, al meglio la situazione variegata di coloro che non sono ancora approdati al porto sicuro della saggezza<sup>274</sup>. In questo modo il filosofo conserva l’idea che l’anima stabile, coesa e tonica sia propria solo del saggio, ma, per usare le nostre categorie interpretative, che l’instabilità e la disarmonia si manifestano in gradi diversi:

1) coloro che non possiedono ancora la saggezza ma a cui non manca molta strada per arrivarci; aggiunge Seneca al fine di ribadire l’unicità della saggezza: ciò che è vicino (*prope*) è ancora da considerarsi fuori (*extra*). Costoro non sono più vittime né delle passioni (*adfectus*) né dei vizi (*vitia*) ma non hanno ancora avuto sufficienti occasioni

---

<sup>273</sup> *'Quid ergo? infra illum nulli gradus sunt? statim a sapientia praeceps est?' Non, ut existimo; nam qui proficit in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis diducitur. Inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur. Primi sunt qui sapientiam nondum habent sed iam in vicinia eius constiterunt; tamen etiam quod prope est extra est. Qui sint hi quaeris? qui omnes iam adfectus ac vitia posuerunt, quae erant complectenda didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. Bonum suum nondum in usu habent, iam tamen in illa quae fugerunt decidere non possunt; iam ibi sunt unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet: quod in quadam epistula scripsisse me memini, 'scire se nesciunt'. Iam contigit illis bono suo frui, nondum confidere. Quidam hoc proficientium genus de quo locutus sum ita complectuntur ut illos dicant iam effugisse morbos animi, adfectus nondum, et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae nisi qui totam eam excussit; nemo autem illam excussit nisi qui pro illa sapientiam adsumpsit. Quid inter morbos animi intersit et adfectus saepe iam dixi. Nunc quoque te admonebo: morbi sunt inveterata vitia et dura, ut avaritia, ut ambitio; nimio artius haec animum implicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt. Ut breviter finiam, morbus est iudicium in pravo pertinax, tamquam valde expetenda sint quae leviter expetenda sunt; vel, si mavis, ita finiamus: nimis imminere leviter petendis vel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda vel in nullo. Adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et vetus pthisin. Itaque qui plurimum profecere extra morbos sunt, adfectus adhuc sentiunt perfecto proximi. Secundum genus est eorum qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita ut non sit illis securitatis suae certa possessio; possunt enim in eadem relabi. Tertium illud genus extra multa et magna vitia est, sed non extra omnia. Effugit avaritiam sed iram adhuc sentit; iam non sollicitatur libidine, etiamnunc ambitione; iam non concupiscit, sed adhuc timet, et in ipso metu ad quaedam satis firmus est, quibusdam cedit: mortem contemnit, dolorem reformidat. (ep. 75, 8-14).*

<sup>274</sup> L’immagine della saggezza come porto sicuro a cui approdare è propria dello Stoicismo antico (cfr. *SVF* III 527).

per mettere alla prova il loro risultato e dunque, di conseguenza, manca loro la fiducia in se stessi, non hanno la consapevolezza della propria quasi-virtù. Tuttavia, la loro anima è talmente stabile che non possono, oramai, più ricadere nei vizi passati.

Alcuni, dice Seneca (ma questo non sembra dividerlo), pensano che di questa prima classe facciano parte coloro che sono ormai sfuggiti alle malattie dell'anima (*morbos animi*) ma non alle passioni (*adfectus*): essi sono ancora, forse più dei primi *proficientes* nominati da Seneca, pronti a commettere errori poiché stanno su un terreno *lubrico*.

2) Il secondo gruppo è formato da coloro che si sono liberati dai peggiori mali dell'anima (*maximi animi mala*) e dalle passioni (*adfectus*) ma non in maniera sufficientemente stabile e solida da non avere la possibilità di ricadere nei medesimi vizi. La differenza tra il primo e il secondo gruppo è che, nonostante entrambi si siano liberati dei vizi peggiori e delle passioni, il primo gruppo ha la sicurezza (anche se non sempre consapevole) di non ripiombare nel vizio, il secondo no.

3) Il terzo gruppo è libero da molti vizi ma non da tutti: l'esempio di Seneca è che coloro che ne fanno parte sono sfuggiti all'avarizia ma non all'ira, non sono più soggetti alla lussuria ma lo sono all'ambizione, non hanno desideri sfrenati ma hanno paure e di queste paure alcune sono più radicate, altre meno.

Risultano evidenti la consapevolezza e l'attenzione che Seneca dedica a una precisa e ragionata tassonomia dei progredienti: un'attenzione che evoca la sensibilità del medico alla condizione e al bisogno del paziente di cui deve curare l'anima.<sup>275</sup>

Tale attenzione spinge il nostro filosofo a sentire l'esigenza di specificare, contestualmente al "catalogo" dei *proficientes*, anche la differenza tra le malattie

---

<sup>275</sup> In questa direzione, P. Migliorini (1997, 21-109), nella sua opera dedicata alla terminologia medica nelle opere letterarie di età neroniana, sottolinea con forza la particolare rilevanza che nella produzione senecana assume tale linguaggio associando l'interesse del filosofo all'evidente intento etico-terapeutico. La studiosa fornisce una dettagliata analisi di tutti i riferimenti senecani alla dottrina medica, in particolare a quella pneumatica che al tempo di Seneca era molto sviluppata.

dell'anima e le passioni<sup>276</sup> al fine di permettere al lettore di cogliere al meglio le sfumature delle possibili distinte condizioni psicologiche:

«Ho già parlato spesso della differenza tra passioni (*adfectus*) e malattie dell'anima (*morbos animi*). Ma voglio ricordartela anche adesso: malattie sono vizi radicati (*inveterata vitia*) e tenaci come l'avarizia e l'ambizione; hanno avviluppato strettamente l'anima e sono diventati mali permanenti. Per farla breve: malattia è il pervicace proposito al male, come ricercare con accanimento beni trascurabili; o, se preferisci, concludiamo così: aspirare troppo a beni che vanno ricercati con moderazione o tralasciati del tutto, oppure apprezzare molti beni di scarso o di nessun valore. Le passioni, invece, sono i moti dell'anima riprovevoli (*motus animi improbabiles*), improvvisi e violenti (*subiti et concitati*), che, ripetuti e trascurati, provocano la malattia; facciamo un esempio: il catarro, quando è un'affezione momentanea ed episodica, porta la tosse, ma se è cronico e di vecchia data fa venire la tisi.»<sup>277</sup> (*Ep.* 75, 11-12)

La passione, che pur rimane un'attività patologica, differisce dalla malattia per il suo carattere, per così dire, occasionale e dinamico. L'*adfectus* è qualificato come un moto dell'anima (come lo era, ricordiamolo, l'impulso, *impetus*), ma con la caratteristica

---

<sup>276</sup> Le passioni, in senso generale, sono tradizionalmente annoverate tra le malattie dell'anima ma, in questo contesto, Seneca sente l'esigenza di precisare ulteriormente la differenza specifica tra malattia dell'anima e passione, già contemplata da Cicerone (*Tusc. Disp.* IV, 10). È nota l'analogia, già di Crisippo (*SVF* III, 471) tra la filosofia e la medicina (filosofia come medicina dell'anima Cic. *Tusc. Disp.* III, 6) che prende forma anche nell'analogia tra il filosofo e il medico. In maniera generica, l'analogia crisippea si estende anche alle malattie del corpo (curate dal medico) e alle malattie dell'anima (curate dal filosofo). M. Armisen-Marchetti (1989) si occupa lungamente di tale immagine e la tratta, a ragion veduta, come una delle più frequenti e centrali. Nel suo catalogo di immagini alla voce "maladie de l'âme" la studiosa elenca una serie di luoghi testuali in cui il filosofo si riferisce al campo semantico della passione in relazione al campo semantico della malattia mostrando una perfetta corrispondenza di dinamiche. Per fare qualche esempio: sia nel caso delle malattie dell'anima che in quelle del corpo, il primo passo verso la guarigione è la presa di coscienza della malattia stessa (*ep.* 56, 10); come esistono dei luoghi da evitare per non prendere delle malattie del corpo, così esistono luoghi da evitare per non "ammalarsi" psicologicamente (*ep.* 51,4). Sul tema della filosofia come terapia dell'anima si veda, ad esempio, Nussbaum (1998, 338-341).

<sup>277</sup> *Quid inter morbos animi intersit et adfectus saepe iam dixi. Nunc quoque te admonebo: morbi sunt inveterata vitia et dura, ut avaritia, ut ambitio; nimio artius haec animum implicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt. Ut breviter finiam, morbus est iudicium in pravo pertinax, tamquam valde expetenda sint quae leviter expetenda sunt; vel, si mavis, ita finiamus: nimis inminere leviter petendis vel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda vel in nullo. Adfectus sunt motus animi improbabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et vetus pthisin.*

propria di essere, oltre che riprovevole, anche repentino e improvviso.<sup>278</sup> Dalla reiterazione di tali moti dell'anima si sviluppa un cronicizzato stato vizioso.<sup>279</sup> Naturalmente, come già insegna Cicerone: «il vizio cronico (*inveteratio*) è più difficile da eliminare che la passione (*perturbatio*), che è la sua forma acuta, proprio come per le malattie del corpo: si guarisce più in fretta di un gonfiore improvviso agli occhi che di una infiammazione persistente» (Cic. *Tusc. Disp.* IV, 81)<sup>280</sup>.

Alla luce di queste osservazioni preliminari circa le caratteristiche generali dell'anima non in possesso della virtù - che quindi risulta, anche se in gradi diversi, ancora disarmonica e instabile - è necessario ora approfondire la natura di alcune dinamiche specifiche, emblematiche in forme diverse dell'instabilità e della disarmonia, quali emergono dalle parole di Seneca: è il caso 1) delle passioni (*De ira* e, in parte, le *Epistulae*); 2) dell'insicurezza e del fluttuare di Serenus (*De tranquillitate animi*).

Con il *De ira* e il *De tranquillitate animi* ci troviamo di fronte a due veri e propri trattati di psicologia grazie ai quali abbiamo la possibilità di comprendere più a fondo cosa accade all'anima di colui che saggio non è: da una parte ecco la passione, la manifestazione massima della disarmonia dell'anima, che assume la sua forma più estrema, violenta e temibile nell'*adfectus* dell'ira; essa non si limita a manifestarsi solo a livello psicologico, ma caratterizza anche le dinamiche del corpo. Dall'altra parte c'è il "caso" di Sereno che dichiara di provare un persistente stato di "nausea": conseguenza di un interiore conflitto psicologico che non gli permette di avanzare nel cammino verso la virtù.

---

<sup>278</sup> Notiamo che la qualificazione della passione con riferimento all'elemento temporale dell'immediatezza e della rapidità richiama da vicino il già citato "fresh assent" in cui consistono le passioni ovvero all'assenso rapido e non ponderato a una rappresentazione.

<sup>279</sup> Già Cicerone prima di Seneca, con la sua caratteristica attenzione ai problemi della traduzione dal greco, dichiara che preferisce tradurre i *pathê* come *perturbationes* (gli *adfectus* senecani) piuttosto che come *morbos* (cfr. *Tusc. Disp.* IV, 10) nonostante "i Greci", nelle parole di Cicerone, associassero al *morbos* qualsiasi tipo di *motus animi rationi non obtemperantis*. Anche l'Arpinate insiste sulla natura dinamica della passione e sulla natura cronica della malattia (cfr. *Tusc. Disp.* IV, 24).

<sup>280</sup> Si noti, tra l'altro, il non casuale impegno dell'analogia con la malattia degli occhi. Come si è già detto in precedenza, la vista è strettamente associata alla conoscenza: sia il vizio cronico che la passione sono forme di "cecità" nei confronti della verità.

## 1) CAPITOLO UNO: Le passioni.

### 1.1. Fondamento e manifestazione delle passioni.

Come è noto, nell'intraprendere un'indagine sulla psicologia (e sull'etica) dello Stoicismo è imprescindibile affrontare la questione delle passioni; essa interessa i rappresentanti della scuola fin dalle origini e costituisce una materia di notevole attrattiva anche alla luce della complessità delle svariate proposte teoriche che hanno accompagnato la storia della scuola stessa.<sup>281</sup> Seneca si inserisce consapevolmente e in prima persona in questa tradizione mostrandosi, tutto sommato, coerente con la proposta teorica della sua scuola di riferimento, senza però rinunciare ad un originale approccio. L'obiettivo di questi paragrafi dedicati alla questione delle passioni è precisamente quello di ricostruire la posizione senecana valorizzando, il più

---

<sup>281</sup> Negli ultimi anni la tematica delle passioni è stata al centro dell'interesse della critica. Le ricerche degli studiosi hanno fatto emergere la complessità della questione generata, innanzitutto, dalla scarsità di fonti primarie a cui riferirsi (evidente quando si parla di Stoicismo) e dalla intrinseca difficoltà causata dal carattere variegato che tale teoria presenta. Non a caso, proprio come accade per la questione dell'anima, la teoria passionale ha subito, nelle interpretazioni dei suoi principali rappresentanti, alcune modifiche che l'hanno, in diversi gradi, via via specificata o trasformata. Non entreremo, in questo paragrafo, nel merito della questione delle passioni nello Stoicismo precedente a Seneca, se non nella misura in cui i riferimenti ad essa si dimostreranno importanti al fine di comprendere al meglio la proposta senecana. Basti dire che la critica mostra un fondamentale disaccordo quando si tratta di ricostruire le singole teorie degli scolarchi, e vede, in alcuni casi, profonde e incompatibili rotture tra una teoria e l'altra (ad esempio tra Zenone e Crisippo e tra Costoro e Posidonio), o, al contrario, fondamentali continuità. Ad esempio, non è a tutt'oggi chiaro a quale degli aspetti del fenomeno passionale corrisponda la passione vera e propria. Infatti, essa è definita come un giudizio di valore falso (cfr. *SVF* I 207; III 456; 459) e, allo stesso tempo, come un impulso eccessivo corrispondente alla celeberrima e diffusa definizione *hormê pleonazousa* (cfr. *SVF* I 205; 206). Sembra che vi fosse un disaccordo interno alla scuola, soprattutto tra Zenone e Crisippo (cfr. *SVF* III 380), su quale aspetto, quello cognitivo o quello fisico, considerare l'elemento primario della passione. Secondo la testimonianza di Galeno (testimone, come abbiamo già visto, problematico) Zenone riduce le passioni all'aspetto fisico (nella forma, ad esempio della contrazione e dell'espansione del *pneuma* dell'anima), mentre Crisippo tenderebbe a identificare le passioni con i giudizi falsi (cfr. *SVF* III 461). Una testimonianza di Cicerone (*Tusc. Disp.* IV 15) suggerirebbe, piuttosto, una conciliazione armoniosa tra le due teorie. Gourinat (2018b, 355-356) allineato con Tieleman (2003), offre un'interessante interpretazione che concilia (ciceronianamente, per così dire), in entrambi gli autori (Crisippo e Zenone), tutti e due gli aspetti, quello fisico e quello cognitivo, presentandoli come due lati della stessa medaglia. Insomma, in questo modo, il processo passionale si presenta come duplice (e non come un *aut aut*): un impulso dell'anima eccessivo basato su un'opinione (giudizio di valore) falsa. Sulla stessa linea Ioppolo (1995, 54) la quale attribuisce alla tendenziosa lettura di Galeno tale apparente diversità. L'emergere di un aspetto piuttosto che l'altro, in realtà, non sarebbe altro che una scelta descrittiva, prospettica. Cfr. in generale, sulla questione delle passioni nello Stoicismo: Gilbert-Thirry (1977, 393-435), Inwood (1985), Donini (1995, 195-216), Ioppolo (1995, 25-55), Tieleman (1996), Braund & Gill (1997), Cooper (1999), Sorabji (2000), Sorabji (2002, 221-238), Tieleman (2003), Gill (2006), Graver (2007), Donini (2007, 431-452), Hoyos Sanchez (2016, 153-180), Gourinat (2018b, 349-375).



accuratamente possibile, le strategie argomentative e narrative del filosofo. Grazie a questa ricostruzione, inoltre, si comprenderà in che senso il fenomeno passionale è chiaro segno di un'anima che costitutivamente si presenta instabile e disarmonica, e si vedrà come l'*adfectus* dell'ira rappresenti ciò in maniera esemplare ed estrema.

A tal fine, faremo, in primo luogo, qualche considerazione preliminare a proposito del modo in cui Seneca ha impostato la questione (al riguardo, l'ira può essere trattata come caso paradigmatico); in secondo luogo, sarà preso in analisi il passo più emblematico e dettagliato dell'opera senecana (*De ira* II, 4) circa lo *sviluppo* della passione: esso costituisce una vera e propria lente di ingrandimento che ci permette di scandagliare l'anima nel suo volgersi all'*adfectus*. Successivamente, approfondiremo l'argomento delle cosiddette *propatheiai*: una tematica che si rivela centrale nell'argomentazione di Seneca. Ci si concentrerà, in questa prima fase, sull'analisi di alcuni passi delle *Epistulae* e, soprattutto, del *De ira*. Infine, saranno analizzati i tratti propri dell'ira sottolineando il fattore di instabilità e disarmonia che le è proprio non solo a livello psicologico ma anche a livello corporeo: la passione, e l'ira in particolare, si manifestano come fenomeno di totalizzante disarmonia.

Seneca propone la sua prospettiva sulle passioni, oltre che in qualche passo delle *Epistulae*, principalmente all'interno del *De ira*<sup>282</sup>.

È questa un'opera composta in tre libri, tutto sommato organica; Seneca intende analizzare e approfondire la passione dell'ira offrendo al lettore una serie di incursioni

---

<sup>282</sup> Il *De ira* è annoverato tra le opere che formano i cosiddetti dodici *Dialogorum libri* ovvero una serie di opere senecane costruite in forma dialogica organizzate in sequenza: i tre libri che costituiscono il *De ira* il terzo, quarto e quinto posto. Nonostante la definizione di "dialoghi", nessuna opera, a eccezione fatta per il *De tranquillitate animi* di cui in seguito si dirà qualcosa, presenta una effettiva forma dialogica in cui gli interlocutori scambiano battute. La presenza di un interlocutore si intuisce, nella sua silente funzione, quando il filosofo, grazie a tale *escamotage*, da buon maestro può presentare l'opera come la risposta ad una richiesta di chiarimento di un allievo. Questo è evidente nell'*incipit* dell'opera dove leggiamo: «Hai insistito, o Novato, che io scrivessi come si possa placare l'ira, e mi pare che tu abbia buone ragioni per temere in particolare questa passione, che è fra tutte la più turpe e rabbiosa» (*De ira* I, 1,1). Si veda, sul *De ira* in generale, Monteleone (2014, 127-134). Si noti, inoltre, che trattare l'ira come oggetto di indagine psicologico-filosofica non è certamente una novità. Seneca stesso all'interno dell'opera si riferisce, più o meno esplicitamente, ad alcuni autorevoli precedenti. Si pensi al Platone della *Repubblica* e delle *Leggi* o alla celeberrima definizione dell'ira di Aristotele in *De anima* 403a 40 ricordata da Seneca in *De ira* I, 2, 3. Anche Posidonio, esplicitamente citato, scrisse un trattato sull'ira (Περὶ ὀργῆς) del quale non conserviamo tracce (cfr. Posid. F 36 EK) ma che sembra essere una delle fonti di Seneca nella composizione della sua opera. Infine, ricordiamo che successivamente al filosofo di Cordova, un altro trattato sull'ira, andato perduto, è stato composto: quello di Plutarco.

all'interno delle dinamiche e dei meccanismi psicologici. L'ira, infatti, è spesso trattata dal filosofo come caso paradigmatico per indagare gli elementi propri del meccanismo passionale, comuni a tutti gli *adfectus*. Inoltre, proprio in virtù della natura analitica ed esplicativa del dialogo, si ha l'impressione di trovarsi di fronte a un'approfondita ricerca intorno ai fondamenti teorici, necessaria per impostare una buona terapia.

Infatti, nonostante l'obiettivo ultimo rimanga quello terapeutico - Seneca vuole aiutare Novato a riconoscere il nemico da combattere affinché la lotta alle passioni sia ancora più efficace - il filosofo non si risparmierà quando si tratterà di giustificare contenuto e senso delle pratiche proposte nel terzo libro del dialogo. Ciò è confermato anche da alcune considerazioni di Chiara Torre (forthcoming 1)<sup>283</sup> a proposito della natura del prologo del secondo libro del *De ira*; in questa sede il filosofo annuncia che tratterà argomenti più sottili (*exiliora*) dato che, nel primo libro, aveva affrontato tematiche più agevoli (*benignorem*). La studiosa interpreta, a ragione, la dichiarazione senecana non tanto come una ironica provocazione contro le operazioni intellettuali dei filosofi (dove "più sottili" significherebbe non eticamente rilevanti; cfr. Cic. *fin.* 4, 3-7), altrove già criticate da Seneca. L'affermazione del filosofo si configurerebbe piuttosto come un vero e proprio «geste programmatique» riguardante la natura della *disputatio* che si accinge a compiere: in questo modo, Seneca si colloca pienamente nella tradizione stoica dei Περὶ παθῶν.<sup>284</sup>

Questa osservazione è particolarmente interessante per le riflessioni condotte nel presente lavoro e va nella direzione di ciò che si è detto in via introduttiva: le questioni psicologiche, in cui la tematica della passione rientra a pieno titolo, appartengono ai primari interessi di Seneca. Inoltre, sempre in linea con l'assetto generale senecano sulla questione dell'anima, anche nel caso del *De ira* le dinamiche psicologiche non si presentano mai decontestualizzate e isolate; per questo le considerazioni più teoriche sviluppate nel secondo libro fungono da premessa alle considerazioni di carattere più

---

<sup>283</sup> Testo consultato in preprint su concessione dell'autrice.

<sup>284</sup> La studiosa ipotizza, in maniera del tutto convincente, che l'approccio senecano al trattato sull'ira, considerato quasi come un trattato sulle passioni in generale, rinvii a Cicerone. In tal senso, Chiara Torre sottolinea che l'ira occupa un ampio spazio nell'analisi ciceroniana del quarto libro delle *Tusculanae* e che, nella sintesi conclusiva della sua argomentazione sulla passione, Cicerone dedica all'ira uno spazio notevole. Tale osservazione risulta particolarmente interessante per il nostro studio in quanto si collega, mettendone in luce un ulteriore aspetto, alle osservazioni da noi svolte in via introduttiva: l'influenza di Cicerone relativa alla questione dell'anima in generale è affiancata a quella riguardante la questione delle passioni.

etico-terapeutico del terzo libro. Infine, l'abbondante presenza di aneddoti, di *exempla* e di riferimenti a personaggi storici e letterari, appartenenti alla cultura del I secolo d.C., è utile a leggere con maggior efficacia la psicologia – quale la intende Seneca – nella sua declinazione contestuale.

D'altro canto, il discorso senecano sulle passioni si sviluppa a più riprese in aperta critica e contrapposizione alla *metriopatheia* aristotelica<sup>285</sup>. La motivazione generale che muove Seneca in tale direzione è la considerazione fondamentale che le passioni per definizione, una volta innescate, sono sfrenate e fuori controllo<sup>286</sup>. Di conseguenza, dato che la *metriopatheia* - almeno nell'interpretazione senecana - prevede la possibilità di servirsi degli *adfectus* come se fossero armi<sup>287</sup> e di plasmarli a proprio piacimento, essa non sembra la teoria adatta a rendere conto né della vera natura delle passioni né, tantomeno, del buon modo di rapportarsi ad esse:

«Innanzitutto, è più facile tenere fuori di noi ciò che è dannoso che controllarlo, e non farlo entrare in noi che porgli un freno una volta sia entrato; infatti quando i vizi diventano padroni, sono più forti di chi vorrebbe governarli, né tollerano di essere troncati o ridotti. In secondo luogo, la ragione stessa, cui vengono affidate le redini, è padrona di sé finché è libera dalle passioni; se si mescola e si inquina con esse, non può tenere a freno quelle passioni che avrebbe potuto respingere. Infatti, la mente, una volta scossa e spodestata, è schiava della passione che la spinge (...) i corpi che cadono nel vuoto non hanno alcun controllo di sé e non

---

<sup>285</sup> Si è detto molto sulla ricezione senecana dell'etica e della psicologia di Aristotele alla base della sua critica, talvolta velata, talvolta esplicita, alla *metriopatheia*. Fillion-Lahille (1984) sostiene che Seneca, nonostante citi esplicitamente Aristotele, si riferisca in realtà ad una filosofia, sviluppata dopo lo Stagirita, che prende forma sotto l'influenza di alcuni peripatetici, in particolare Teofrasto (citato esplicitamente in *De ira* I 14,1). Costoro operano un ammorbidimento della teoria del maestro e rendono la passione dell'ira molto più confacente di quanto Aristotele pensasse. Recentemente su questo problema è tornato Inwood (2014, 100-104) sostenendo che i Peripatetici, a cui Seneca si riferisce, appartengono a una corrente meno affidabile di quanto lo fosse quella a cui si riferisce Cicerone nel quarto libro delle *Tusculanae*.

<sup>286</sup> Tale aspetto della natura della passione era già, come noto, propria dei maestri dello Stoicismo antico, allorché alla definizione di passione come falso giudizio di valore (successivamente diremo qualcosa circa la natura composita di tale giudizio; cfr. *SVF* III 459; III 412) essi affiancavano, per rendere conto del carattere non solamente erroneo ma eccessivo e violento della passione, la definizione dell'*adfectus* come *hormê pleonazousa*: impulso eccessivo, strabordante. Cfr. a questo proposito Hoyos Sanchez (2016, 153-180).

<sup>287</sup> L'utilizzo del lessico appartenente al campo semantico militare è, come abbiamo già visto, molto diffuso nella produzione filosofica senecana e il *De ira* è, in questo senso, una ricca fonte. Le passioni sono descritte come il nemico che va arrestato al confine poiché, una volta entrato, non può più essere contenuto (cfr. *De ira* I, 8, 2).

possono, una volta lasciati cadere, fermarsi o indugiare, ma una caduta che non consente ritorno tronca ogni proposito e impedisce il ravvedimento e non è possibile non arrivare a quella meta dove sarebbe stato possibile non andare: allo stesso modo l'anima, se si abbandona all'ira, all'amore e ad altre passioni, non ha la facoltà di arrestare lo slancio (...)»<sup>288</sup> (*De ira*, I, 7, 2-4).

Prima di procedere con alcune considerazioni più analitiche è necessario operare un chiarimento preliminare. Il passo summenzionato, infatti, presenta un lessico che può, erroneamente, indurci a leggere il fenomeno passionale come frutto dell'interazione o, meglio, del conflitto tra due parti dell'anima, una razionale e una irrazionale. Quando Seneca utilizza espressioni quali *non admittere, si miscuit se illis et inquinavit* sembrerebbe che suggerisca una situazione per cui la ragione e la passione sono spazialmente separate e, una volta innescata la dinamica di formazione e sviluppo passionale, l'*adfectus* viene "fatto entrare" all'interno della "zona" di pertinenza della *ratio*, mescolandosi con essa, vincendo la lotta. Siamo, quindi, autorizzati a pensare che Seneca concepisca il fenomeno passionale come uno scontro tra due entità separate? Nient'affatto. Come già sottolinea Inwood (2005, 31-38)<sup>289</sup>, Seneca si serve spesso di un linguaggio particolarmente efficace, così che rimanga impresso nel lettore il significato stesso del messaggio veicolato: un messaggio che, se interpretato senza alcuna cautela, potrebbe essere potenzialmente fuorviante. La presentazione della *ratio* e dell'*adfectus* come entità separate pone, di certo, l'accento sulla natura "intrusiva" della passione, sul suo carattere totalizzante, quasi si trattasse di un'invasione. E a ciò è funzionale proprio l'utilizzo dell'immaginario contesto evocato. Tuttavia, è Seneca stesso che, qualche riga dopo, ci mostra che in realtà: «L'anima non

---

<sup>288</sup> *Primum facilius est excludere perniciosam quam regere et non admittere quam admissa moderari; nam cum se in possessione posuerunt, potentiora rectore sunt nec recidi se minui patiuntur. Deinde ratio ipsa, cui freni traduntur, tam diu potens est quam diu diducta est ab adfectibus; si miscuit se illis et inquinavit, non potest continere quos summovere potuisset. Commota enim semel et excussa mens ei seruit quo impellitur. (...) Vt in praeceptis datis corporibus nullum sui arbitrium est nec resistere morariue delecta potuerunt, sed consilium omne et paenitentiam irreuocabilis praecipitatio abscidit et non licet eo non peruenire quo non ire licuisset, ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere impetum (...).*

<sup>289</sup> Lo studioso porta una serie di esempi tratti da diverse opere senecane grazie ai quali deduce chiaramente l'importanza della scelta di una certa forma letteraria; questo aspetto richiede all'interprete un'attenzione particolare all'interpretazione dei passi dove rimarchevole appare il carattere "retorico".

è separata dalle passioni e non le osserva dal di fuori, sì da non permettere che esse avanzino più del giusto, ma si incarna nella passione stessa e non riesce a richiamare quella sua energia utile e salutare» (*De ira* I, 8, 2). Nessuna invasione reale della passione o lotta tra la *ratio* e l'*adfectus*, ma solo una trasformazione intestina alla stessa anima (una trasformazione dell'«elemento principale») che si ritrova, attraverso una scelta deliberata, a funzionare contro la propria natura razionale.<sup>290</sup> Tieleman (2003, 101) è molto chiaro su questo punto: la passione ci rende ciechi di fronte alle cose, ci impedisce di valutarle come sarebbe naturale. Il tipo di irrazionalità coinvolta inibisce la capacità di selezionare ciò che dovremmo preferire («i preferibili» in quanto tali) e non ci permette di reagire nel modo in cui la ragione/natura ci ha formati.<sup>291</sup>

In questo senso, la passione è *razionale*, in quanto nell'ambito di una psicologia «monista» non si abbandona mai, di fatto, il campo della ragione<sup>292</sup>: tutti i movimenti dell'anima appartengono ad essa; ed è allo stesso tempo *contro natura* e *contro ragione*, in quanto consiste in un funzionamento contrario a se stessa.<sup>293</sup> Sempre in

---

<sup>290</sup> Cfr. *De ira* I, 8, 3.

<sup>291</sup> Come abbiamo già detto nella prima parte del presente studio, l'essere umano nasce con una predisposizione alla virtù: tuttavia è chiaro che, se tutti ad un certo punto della vita diventano razionali, non tutti diventano saggi. Non tutti, cioè, trasformano quella predisposizione nella sua forma più completa. Ciò non è a causa della loro intrinseca natura che, come abbiamo detto, è fondamentalmente orientata al bene, ma per due principali ragioni: il potere persuasivo delle cose esterne, di cui abbiamo già detto qualcosa, e l'educazione ricevuta che può averci distolto lo sguardo dal vero (*SVF* III 228; 229). Quando il sistema di nozioni e prenozioni che forma la nostra ragione è giunto a maturità, nella maggior parte dei casi (se non in tutti) non forma già un sistema saldo e coerente: ciò implica che la disarmonia e instabilità della nostra ragione permettono alle cose del mondo di colpirci in maniera errata (cfr. Ioppolo 1995, 38-39).

<sup>292</sup> Crediamo che tale affermazione risulti vera dal momento in cui non vi sono tracce, all'interno del *De ira* e nei luoghi delle *Epistulae* dedicati alle passioni, di una qualche forma di dualismo psicologico per cui all'elemento razionale si oppone in modo radicale l'elemento passionale. Tuttavia, vedremo, all'interno del paragrafo dedicato alle *propatheiai*, che Seneca si rivela molto flessibile nell'utilizzo del termine, e di conseguenza del concetto, di *ratio* quando si tratta di rapportarla all'*adfectus*.

<sup>293</sup> È già di Zenone la definizione della passione come movimento irrazionale e contro natura dell'anima (cfr. *SVF* I 205; III 421). Naturalmente, dato che, come abbiamo detto, non esiste, secondo gli Stoici antichi, un elemento irrazionale opposto alla ragione all'interno dell'anima, *alogos* va qui inteso non in questo ultimo senso bensì, piuttosto, nel senso di «oltre» il limite della ragione/natura stessa. In effetti Cicerone, riportando la definizione della passione data da Zenone, afferma che essa è un'agitazione dell'anima (*animi commotio*) *aversa a recta ratione contra naturam*, contraria alla retta ragione e alla natura oppure *adpetitum vehementiorem*, dove per «troppo violento» si intende lontano (contrario) all'equilibrio dello stato naturale (*longius discesserit a naturae constantia*), *Tusc. Disp.* IV, 11. Seneca, per parte sua, ribadisce tale concetto rispondendo alla domanda circa il carattere naturale dell'ira (che si può, a nostro avviso, estendere a tutte le passioni): il filosofo sostiene che il buon funzionamento dell'anima umana (naturale/razionale) è quello della coerenza e della concordia (cfr. *De ira* I, 5, 3: *humana uita constat et concordia*; cfr. *SVF* III 462); situazione in cui gli impulsi si mantengono entro i limiti della natura/ragione stessa in quanto conformi ad essa. In questa direzione, Tieleman (2003, 99) sottolinea che la definizione di passione di Zenone era radicata nell'esperienza comune della

questo senso, in *De ira* I, 3, 4, Seneca sente l'esigenza di specificare che, quando si tratta di indagare le dinamiche principali della passione, quest'ultima, nonostante sia opposta alla ragione (*inimica rationi*), nasce solo dove c'è spazio per la ragione (*nascitur nisi ubi rationi locus est*) e per questo motivo gli animali ne sono esclusi.

Ritorniamo ora al passo succitato per arricchire il quadro d'insieme dedicato alla passione. Le considerazioni che Seneca fa sull'ira sono, a detta dello stesso filosofo, valide per tutte le passioni (*ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere impetum*): come accade per un corpo che cade, la cui la forza di gravità (associata al peso) non ne permette l'arresto, così l'anima, una volta innescata la passione, non ha più la possibilità di ritornare sui suoi passi. Tale immagine ci ricorda, per certi versi, la classica immagine crisippea del corridore che, tra l'altro, Seneca sembra non abbandonare: «L'ira non si limita a muoversi, ma arriva a correre (...)»<sup>294</sup> (*De ira* II, 3, 4). Come è noto, Crisippo<sup>295</sup> associava alla passione, al fine di evidenziarne il carattere eccessivo e strabordante, l'immagine di colui che corre il quale, al contrario di colui che cammina, non è in grado di fermarsi a suo piacimento poiché il suo slancio, proprio come quello passionale, è eccessivo, oltre la misura<sup>296</sup>. Entrambe le immagini, il corpo che cade e il corridore, fanno leva sull'impossibilità di una reversione. Tuttavia, ci pare che, a tal fine, esse operino in maniera leggermente diversa ed è forse per questo motivo che Seneca sceglie di impiegarle entrambe.

---

discussione e nelle espressioni comunemente pronunciate, allorché si descriveva la persona in preda alle passioni come, ad esempio, “mossa irrazionalmente”, o “senza ragione”. Naturalmente, continua lo studioso, tali espressioni non sono il frutto di una descrizione tecnica della passione ma appartengono alla sfera del linguaggio ordinario che assume poi la sua forma più tecnica nel linguaggio stoico, con definizioni quali “impulso eccessivo”. Tieleman continua osservando che la motivazione principale del ricorso al linguaggio ordinario si fonda sulla distinzione, ancorata al senso comune, tra il tipo di irrazionalità coinvolta nelle azioni o nel comportamento e gli errori puramente cognitivi. È proprio su questa ambiguità di linguaggio che Galeno (*PHP* 4,2,8; 4,5,4; 7) fonda le sue critiche (come si diceva precedentemente circa i vari sensi di *alogos*) rilevando che vi è una contraddizione tra l'irrazionalità (se non la si specifica, aggiungiamo noi) e la definizione, sempre stoica, della passione come giudizio.

<sup>294</sup> *Ira non moueri tantum debet sed excurrere (...)*.

<sup>295</sup> Cfr. *SVF* III 476; 478.

<sup>296</sup> È importante porre l'accento sul carattere “eccessivo” della passione poiché esso è ciò che più chiaramente la differenzia dal semplice errore cognitivo. La passione, nonostante nasca da un giudizio di valore falso (e dunque, in questo senso, è un errore), non consiste in un mero errore di ragionamento poiché, proprio per il suo carattere eccessivo, non è modificabile con un ragionamento opposto che disvela l'errore (cfr. Gourinat 2017, 127).

Da una parte, l'immagine della caduta libera insiste sul carattere ineluttabile del processo passionale facendo leva, piuttosto, sull'aspetto essenzialmente irrefrenabile di tale impeto; come un corpo, dotato di un certo peso, giocoforza a causa della sua stessa costituzione di corpo viene trascinato fino in fondo, così l'anima passionale è, per la natura stessa della passione, perduta. D'altra parte, l'immagine del corridore ha il suo referente naturale e misurato nella camminata; dunque la corsa rappresenta piuttosto la natura eccessiva dell'impulso passionale: un eccesso che, nell'immagine della caduta del corpo, sembra non essere così evidente<sup>297</sup>. Una terza immagine, questa volta dalle *Epistulae*, mette in luce ulteriori caratteristiche arricchendo "il bestiario" senecano già menzionato: essa è sviluppata sempre al fine di sottolineare l'importanza dell'astenersi dall'innescare il processo passionale:

«Inoltre, non importa quanto è grande una passione: per piccola che sia, non sa obbedire, non accetta consigli. Nessun animale, sia feroce, sia domestico e mansueto, obbedisce alla ragione: la loro natura è sorda ai moniti che da essa provengono; così le passioni, per quanto piccole siano, non seguono la ragione, non le danno ascolto. Le tigri e i leoni non si spogliano mai della loro ferocia, certe volte la placano, ma, quando meno te lo aspetti, la loro ferinità, momentaneamente lenita, esplose (...)»<sup>298</sup>  
(*Ep.* 85, 8-12)

Le passioni, una volta esplose, non si placano, non accettano la mediazione razionale proprio come gli animali, feroci e domestici, non ascoltano la ragione (*rationi nullum animal optemperat*). Colpisce che il filosofo scomodi proprio l'immagine dell'animale per caratterizzare la passione; infatti, Seneca ribadisce a più riprese, soprattutto all'interno del *De ira*<sup>299</sup>, che gli animali non provano gli *adfectus* poiché sono privi di

---

<sup>297</sup> Anche nell'immagine crisippea del corridore il corpo/peso ha un ruolo centrale in quanto è causa dell'impossibilità dell'arresto del corridore medesimo (cfr. Posid. Fr. 34 E.-K.); probabilmente per questo motivo Seneca sceglie proprio l'immagine del corpo che cade. Tuttavia, ci sembra rimanga valida l'osservazione per cui le due immagini evocano aspetti leggermente diversi della questione.

<sup>298</sup> *Deinde nihil interest quam magnus sit adfectus: quantuscumque est, parere nescit, consilium non accipit. Quemadmodum rationi nullum animal optemperat, non ferum, non domesticum et mite (natura enim illorum est surda suadenti), sic non sequuntur, non audiunt adfectus, quantulicumque sunt. Tigres leonesque numquam feritatem exuunt, aliquando summittunt, et cum minime expectaveris exasperatur torvitas mitigata (...).*

<sup>299</sup> Cfr. ad esempio *De ira* I, 3.

ragione, sono irrazionali e la passione - al contrario, come si è detto - nasce solo dove c'è spazio per la ragione; certo, una ragione che, trasformatasi in passione funziona in maniera contraria a se stessa e solo in questo senso presenta il carattere dell'irrazionalità.

Sono diversi i due aspetti per cui animali e passioni sono definiti “irrazionali”: mancanza di ragione e contrarietà alla ragione, infatti, non si equivalgono. Il senso complessivo della similitudine è comunque chiaro: in entrambi i casi (passione e animali), la ragione non ha potere. Seneca ha scelto di dare priorità proprio alla forza esplicativa che tale immagine possiede. Tuttavia, crediamo che Seneca possa aver giocato, in maniera sottile, sull'ambiguità già presente nello Stoicismo delle origini, quell'ambiguità che tra l'altro ha permesso ai vari interpreti successivi di accusare la dottrina stoica di incoerenza, a proposito dei diversi significati di *alogos*.<sup>300</sup> Si noti, inoltre, che, in realtà, la similitudine è più sottile di quanto possa sembrare. Infatti, nella descrizione, il piano della narrazione si sposta da un livello più generale che prende in considerazione gli animali in quanto tali (Seneca, infatti, parla di *nullum animal (...) non ferum, non domesticum et mite*) a un livello più specifico dove sono considerati gli animali selvaggi (*tigres leonesque*). Questo avviene, crediamo, al fine di mettere in luce due aspetti diversi della “bestialità” della passione: da una parte, l'animale che, in quanto essere privo di ragione, manifesta la strutturale impossibilità che la passione risponda alla ragione (questo ci ricorda, in linea di massima, l'immagine del corpo in caduta libera, precedentemente sviscerato); d'altra parte, il riferimento alle tigri e ai leoni, per cui è messa in rilievo piuttosto la ferocia, l'aggressività (*feritas*) e la repentinità della passione (aspetto che ci ricorda maggiormente il “carattere eccessivo” della passione veicolato dall'immagine del corridore).

Ricapitolando brevemente quanto emerge da questo primo scandaglio sulla nozione senecana di passione, possiamo affermare che essa è, in generale, un moto dell'anima che nasce dalla perversione e dalla corruzione della ragione la quale, deliberatamente, comincia a funzionare in maniera contraria a se stessa. Inoltre, ciò che la contraddistingue immediatamente è il suo carattere eccessivo, strabordante, violento;

---

<sup>300</sup> Cfr. sul tema Gourinat (2017, 127).



proprio tale aspetto fa sì che il processo passionale, una volta innescato, sia fuori controllo e impossibile da placare, almeno per un certo tempo. Ma come avviene, nel dettaglio, la formazione di una passione? Quali sono, nelle parole di Seneca, i passaggi coinvolti in tale dinamica?

Il nostro filosofo risponde a tali questioni attraverso la sua analisi dell'ira che, come si è detto, spesso ha valore di caso paradigmatico. Vediamo i dettagli.

## 1.2. *De ira* II 4: Uno zoom sull'anima.

La prima definizione dell'ira è collocata all'inizio del primo libro (*De ira* I, 2, 3), conservata grazie alla citazione di Lattanzio (*De ira dei* 17, 13), e viene presentata come *cupiditas ulciscendae iniuriae* o, alternativamente, citando da Posidonio, come *cupiditas puniendi eius quo te inique putes laesum*. Il termine *cupiditas*, ovvero desiderio<sup>301</sup>, è qui usato nello stesso senso della già analizzata *Epistola* 116, 1, cioè significando un *impetus* che, a differenza della *voluntas*, non si mantiene entro i confini della ragione e della natura. Ma di quale tipo di *impetus* si tratta? La risposta ci arriva da Seneca stesso: all'inizio del secondo libro, dopo essersi domandato se l'ira cominci (*incipiat*) grazie a un giudizio<sup>302</sup> (*iudicio*) o per spinta istintiva (*impetu*),<sup>303</sup> egli dichiara la volontarietà di tale *adfectus*, il quale non si verifica *sua sponte* ma *animo adsentiente* (*De ira* II, 1,1;3), e costituisce così un *uoluntarium animi uitium* (*De ira* II, 2, 2).

Come si è già detto nei paragrafi dedicati alla teoria dell'azione, esistono varie tipologie di assenso (e conseguentemente di impulso): dato che l'*impetus* che costituisce la passione è volontario (e infatti si verifica dopo l'assenso) ma è anche,

---

<sup>301</sup> La *cupiditas* corrisponde, nella classificazione greca delle passioni, all'*epithymia* ovvero al desiderio sfrenato. L'emozione del saggio, secondo natura/ragione, corrispondente è la *boulêsis* (*voluntas*). Tale corrispondenza è confermata da quanto detto all'interno del paragrafo dedicato alla *voluntas* per cui il problema non è il tendere verso qualcosa ma il tendervi in maniera eccessiva: in quel contesto, infatti, Seneca sottolineava che è necessario smettere di desiderare (provare *cupiditas*) ma non di volere (*voluntas*).

<sup>302</sup> Il riferimento è qui all'elemento dell'assenso, vale a dire a quel gesto responsabilizzante di "conferma", "approvazione", della rappresentazione iniziale (cfr. *SVF* II 992).

<sup>303</sup> L'*impetus* a cui Seneca si riferisce in questo caso non è l'impulso che coincide con la passione vera e propria ma è l'impulso che precede l'assenso e che, dunque, non ha la caratteristica della volontarietà.

allo stesso tempo, eccessivo e violento, l'assenso che lo determina non può essere certamente identico all'assenso forte e stabile generato dall'anima del saggio, il quale determinerà, al contrario, un *impetus* moderato e secondo ragione/natura.

Quello dell'*adfectus* è, piuttosto, un assenso debole: non a caso la passione – così fin dallo Stoicismo delle origini – viene definita un'opinione/giudizio.<sup>304</sup> Tra tutte le testimonianze nelle quali la passione è ricondotta al crearsi di un'opinione/giudizio, particolarmente eloquente è quella di Cicerone: «E sostengono (*scil.* gli Stoici) che l'atto di opinare (*opinationem*), che abbiamo incluso in tutte le precedenti definizioni, è un assenso debole (*inbecillam adensationem*)» (*Tusc. Disp.* IV, 15).

La debolezza dell'assenso che costituisce la passione è esplicitamente evocata da Seneca in relazione alla debolezza dell'anima del soggetto che dà l'avvio al processo passionale, in forte opposizione con la forza e la stabilità della ragione.<sup>305</sup>

A suscitare l'ira, che ancora una volta può valere come modello rappresentativo della passione in generale, non è una motivazione razionale o dei buoni sentimenti (l'esempio è la *pietas*), bensì la debolezza (*infirmitas*) dell'anima: tale *debolezza della ragione* fa sì che ci comportiamo come i bambini che, nell'esempio di Seneca, piangono allo stesso modo per la perdita dei propri genitori o per la perdita delle noci (*De ira* I, 12,4). È interessante, tra l'altro, che Seneca evochi l'immagine del bambino. Ci sembra di poter scorgere una certa analogia con l'immagine, precedentemente analizzata, dell'animale. Entrambi, infatti, sono caratterizzati dall'irrazionalità. Certo, l'animale è irrazionale per definizione, mentre il bambino lo è solo momentaneamente. Tuttavia, ciò che rappresentano è la stessa, costitutiva o temporanea, mancanza di razionalità. Tra l'altro, questo accostamento non è nuovo al filosofo.<sup>306</sup>

Seneca prosegue aggiungendo alcuni dettagli sulla natura dell'impulso passionale. Tale *adfectus* è un *impetus compositus*, cioè un impulso composto. Esso, a differenza dell'*impetus simplex, plura continens* ovvero è composto da più fasi, nel caso dell'ira:

---

<sup>304</sup> Si veda quanto già detto sull'assenso debole che costituisce l'opinione e il giudizio all'interno dei paragrafi dedicati alla teoria dell'azione. Cfr. *SVF* I 207; III 380.

<sup>305</sup> Si noti che il binomio forza/debolezza non ha nulla di metaforico poiché, si ricorderà, l'anima è un corpo. Il riferimento qui è al *tonos*: alla tonicità dell'anima del saggio e all'atonia dell'anima di colui che saggio non è. Il tono dell'anima del saggio gli permette di essere "immune" da qualsiasi errore cognitivo e morale (*SVF* III 473; III 278).

<sup>306</sup> L'accostamento tra la figura del bambino e quella dell'animale si trova spesso nella narrazione senecana al fine di indicare l'analogo funzionamento dell'anima non razionale. Si veda, a titolo di esempio, la *Lettera* 121.

*intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur*. La complessità della formazione della passione dell'ira consiste nel fatto che non è un processo immediato, come invece accade nel caso dell'*impetus simplex*, bensì mediato: mediato dalla ragione che attraverso l'assenso finisce per pervertire se stessa. Allo stesso modo di quanto accadeva per la dinamica tipica dell'azione,<sup>307</sup> la prima fase è quella della comprensione (*intellexit aliquid*) ovvero della rappresentazione impulsiva di ciò che è accaduto; in questo caso dell'*iniuria* ricevuta. Successivamente, hanno luogo l'indignazione e la condanna (*indignatus est, damnauit*): in maniera ancora abbozzata (la specificazione del processo avrà luogo in *De ira* II, 4) questi due momenti sono un segnale dell'elaborazione attiva della rappresentazione, comprensiva del momento dell'assenso, che costituiscono la condizione necessaria per il concretizzarsi dell'azione, in questo caso della vendetta (*ulciscitur*).

Seneca ci tiene a ribadire che lo scatenarsi dell'ira vera e propria va associato all'*animo adprobante* (*De ira* II, 1, 3), poiché il fatto di avere elaborato la rappresentazione di un'offesa (*species*), di desiderare la vendetta per l'ingiustizia subita (*concupiscere*) e di mettere in relazione (*coniungere*) l'idea che non avremmo dovuto essere offesi e che è opportuno vendicarsi, può essere caratteristico solo di un *impetus* volontario.

Ora, prima di procedere a un'analisi dettagliata dell'anima nel suo incedere verso la passione è necessario esplicitare qualche premessa teorica che ritroviamo, anche se rielaborata, nell'argomentazione senecana e che ci può servire da "traccia" per affrontare il passo più impegnativo (*De ira* II, 4).

I critici moderni<sup>308</sup> si dimostrano piuttosto concordi nel ritenere che l'opinione che costituisce la passione sia un'opinione composta (d'altronde, Seneca stesso parla di *impetus compositus*) da almeno due proposizioni<sup>309</sup>. Affinché si verifichi è necessario credere di un evento presente o futuro *x* che:

- 1) *x* è un bene o un male
- 2) è opportuno (*oportet, kathekei*) reagire a *x* in un certo modo.

---

<sup>307</sup> Si veda il paragrafo relativo allo studio della sequenzialità tipica dell'azione.

<sup>308</sup> A partire da Inwood (1985, 150-151), si sono dichiarati del medesimo parere Engberg-Pedersen (1990, 176-177), Ioppolo (1995, 23-56), Donini (1995, 195-216), Sorabji (2000), Tieleman (2003).

<sup>309</sup> Il riferimento è specialmente alla teoria crisippea della passione (cfr. Cic. *Tusc. Disp.* III, 74) poiché, sostiene Donini (1995, 196), può esservi qualche ragionevole dubbio circa l'adesione alla biproposizionalità della passione da parte di Zenone e Cleante i quali potrebbero non aver avuto una dottrina ancora così esplicitamente sviluppata.

Donini (1995, 196) specifica che la prima proposizione dice qualcosa a proposito della connotazione di valore di un evento, la seconda invece suggerisce l'opportunità di una certa reazione emotiva; entrambe le proposizioni devono essere accettate poiché io potrei credere che  $x$  sia un bene o un male e tuttavia non reagire in alcun modo a ciò<sup>310</sup>. Seneca mostra una certa consapevolezza di questa teoria e, come suo solito, la rielabora, per poi offrirla al lettore all'interno del quarto capitolo del secondo libro del *De ira* (II, 4). Tale passo costituisce una fonte imprescindibile al fine di comprendere alcuni tratti fondamentali della visione senecana circa la formazione e lo sviluppo delle passioni; esso è strutturato come una sorta di fermo-immagine<sup>311</sup>, di "ingrandimento" di quella fase in cui nell'anima si innesca il processo passionale. Il passo in questione è l'unico luogo testuale in cui il filosofo si esprime in maniera così dettagliata e specifica sulla questione; e l'interesse aumenta quando egli stesso dichiara che il meccanismo di sviluppo dell'ira costituisce un caso paradigmatico per l'analisi della dinamica generale delle passioni (*Et ut scias quemadmodum incipiant affectus aut crescant aut efferantur*).

«E perché tu sappia come le passioni abbiano inizio, si sviluppino e si esaltino, il primo movimento<sup>312</sup> non è volontario, ma è per così dire preparazione e minaccia di passione; il secondo è sorretto da volontà non ostinata, in quanto è opportuno che io mi vendichi perché sono stato offeso, o che paghi il fio chi ha commesso un delitto; il terzo movimento

---

<sup>310</sup> Cfr. Cic. *Tusc. Disp.* III 61. Donini (1995, 196) sottolinea che proprio questa differenziazione tra le due proposizioni è ciò che permette alla terapia di avere efficacia. Infatti, nella ricostruzione dello studioso, Crisippo si occupava piuttosto di confutare la seconda proposizione, assumendo la prima come premessa comune con la "vittima" della passione. L'argomentazione terapeutica crisippea si basava precisamente sul mostrare l'incoerenza della seconda proposizione rispetto alla prima. Un esempio di ciò, continua lo studioso, è riscontrabile all'interno della strategia terapeutica messa in atto da Seneca all'interno delle *Consolationes*, in particolare la *Consolatio ad Marciam*. Seneca si dimostra assolutamente coerente con la terapia del maestro lasciando inizialmente intatte le credenze della donna che giudica come un male grandissimo la perdita del figlio, per attaccare invece il suo giudizio circa l'opportunità dell'afflizione. Ciò avviene mostrando l'incoerenza della seconda proposizione rispetto alla prima poiché, anche se la morte davvero fosse male (cosa che per il saggio non è) non seguirebbe in maniera coerente l'essere opportuno di tale reazione (Donini 1995, 197).

<sup>311</sup> Chiara Torre, in un saggio consultato in preprint su concessione dell'autrice, mette in luce la suggestiva tecnica narrativa senecana sviluppata in tutto il trattato: si crea una narrativa quasi "diagnostica", "ecografica" per cui il lettore si ritrova immerso in alcuni approfondimenti che il filosofo stesso conduce quasi come fossero degli effetti "zoom" sulle questioni analizzate.

<sup>312</sup> Scegliamo di tradurre *motus* con "movimento", e non con "impulso" come fa Ricci, per mantenere la letteralità della traduzione. Inoltre, traducendo con "impulso" si allude ad un termine tecnico stoico, l'*impetus*, che qui Seneca sceglie di non impiegare, preferendo un più generico *motus*.

è ormai fuori controllo, vuole vendicarsi in ogni caso, prescindendo dall'opportunità e ha debellato la ragione. Non possiamo sfuggire con la ragione a quel primo colpo dell'anima, come neppure a quelle manifestazioni che abbiamo detto capitare al corpo; non possiamo impedire che lo sbadiglio altrui ci stimoli a sbadigliare né che gli occhi si chiudano all'improvviso avvicinarsi delle dita: la ragione non può impedire ciò, lo può forse attenuare l'abitudine e il continuo controllo. Il secondo movimento che nasce da un giudizio<sup>313</sup>, tramite un giudizio può essere soppresso.»<sup>314</sup> (*De ira* II, 4)

I tre *motus animi* sono diacronicamente disposti (*primus motus, alter, tertius motus*) e presentano caratteristiche diverse. Si noti innanzitutto che, nonostante altrove la dinamica della passione sia espressa attraverso il linguaggio più specifico dell'*impetus*, qui Seneca sceglie il linguaggio del *motus*. Ciò mette in risalto due aspetti della questione. Il primo sembra essere un problema di ordine, per così dire, didattico: l'obiettivo di Seneca, esplicitato all'inizio del passo in questione, è quello di istruire l'interlocutore (*ut scias*). L'utilizzo di *motus* a tutti i livelli del processo produce l'effetto di rendere più uniforme sia il linguaggio sia il processo stesso; così facendo, risulta – e questo è il secondo aspetto – pienamente esaltato il carattere dinamico dell'anima stessa<sup>315</sup>. Infatti, il rischio della triplice “partizione”, certamente necessaria all'analisi, è quello di privilegiare la “staticità” dei singoli momenti a detrimento della complessiva unità dinamica.

L'interpretazione dei tre *motus* che scandiscono la genesi (*incipiant*), lo sviluppo (*crescant*) e l'apice (*efferantur*) della passione ha generato, negli ultimi cinquant'anni, un fitto dibattito articolato principalmente attorno alla questione dell'ortodossia

---

<sup>313</sup> Preferiamo tradurre *iudicio* con “giudizio”, e non con “scelta” come fa Ricci, trattandosi di un termine tecnico del linguaggio delle passioni.

<sup>314</sup> *Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio: alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intimationem subitam digitorum comprimantur; ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua obseruatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur.*

<sup>315</sup> Tale operazione ci ricorda l'operazione senecana linguistico-filosofica messa a punto per il concetto di *uoluntas*, analizzata nel paragrafo dedicato a tale nozione.

senecana.<sup>316</sup> Ci si è domandato, infatti, se l'analisi proposta dal nostro filosofo rispecchi la teoria passionale messa a punto dai predecessori<sup>317</sup>, in particolare da Crisippo, o se ci troviamo di fronte ad una vera e propria innovazione. Infatti, alcuni elementi del passo sembrano rispecchiare la crisippea struttura bi-proposizionale della passione, altri (il terzo *motus*, in particolare), a parere di molti, risulterebbero, in questa prospettiva, problematici.

Due principali linee interpretative hanno tentato di rispondere alla domanda circa la vera natura della passione qui descritta: da una parte, coloro che sostengono che, al fine di salvaguardare l'ortodossia, è necessario far coincidere la passione vera e propria con il secondo movimento del processo; dall'altra, coloro che, al contrario, individuano nel terzo momento la passione nel suo massimo sviluppo; di questo parere siamo anche noi.

I due principali sostenitori della prima interpretazione sono M. Graver (2007) e D. Konstan (2017, 232-243), anticipati, anche se in maniera solo abbozzata, da J. Fillion-Lahille (1984). Quest'ultima parte dalla constatazione che solo nel secondo dei tre momenti del processo è possibile intervenire razionalmente, iniziando così una terapia, in quanto *iudicio tollitur*: il primo momento non prevede l'intervento in quanto è uno stadio ancora pre-razionale, mentre nel terzo la ragione è già stata superata. A partire da questa constatazione, e considerato lo stretto legame tra ragione e passione nello Stoicismo antico, la studiosa conclude che solo il secondo momento, in quanto conserva tale legame, può essere considerato il vero e proprio luogo del manifestarsi della passione, poiché gli altri due o non lo sono ancora (primo) o sono al di là di essa (terzo). Quest'ultimo *motus* è descritto come una «*affection chronique et invétérée*»<sup>318</sup>.

---

<sup>316</sup> Rimandiamo, per un più esaustivo *status quaestionis* sulle interpretazioni del passo in questione, a Cassan; Galantucci (2019, 280-298).

<sup>317</sup> Vi sono stati alcuni studiosi che hanno cercato di scorgere, dietro alla psicologia messa a punto all'interno del *De ira*, una adesione ad un dualismo di stampo posidoniano (cfr. Holler 1934 e Fillion-Lahille 1984); gli studi più recenti però sembrano aver lasciato da parte tale ipotesi concentrandosi, piuttosto, sulla presunta originalità senecana o, alternativamente, su un'ortodossia crisippea. In particolare, Inwood (2005, 62) si propone di dimostrare una fondamentale adesione senecana alla psicologia crisippea mettendo, tuttavia, in luce gli aspetti originali del filosofo. In particolare, lo studioso sottolinea il ruolo fondamentale della *voluntas* nel processo passionale (particolarmente esplicito nel secondo dei tre momenti) poiché sia nel caso in cui la passione venga placata, e dunque il primo momento rimanga una semplice risposta automatica, sia che attraverso l'assenso si scateni la passione vera e propria, la volontarietà sta al centro. L'importanza dell'elemento della volontarietà è sottolineata anche da Sorabji (2000, 45).

<sup>318</sup> Fillion-Lahille (1984, 181).

Su questa stessa linea, M. Graver propone di mettere in connessione il passo in questione con il capitolo successivo (II, 5) dove Seneca affronta la tematica della *feritas*, ossia della crudeltà. L'operazione di Graver consiste nel sostenere che dall'inizio del secondo libro fino a II, 4 il filosofo approfondisce i primi due *motus* (nella sua prospettiva: pre-passione e passione vera e propria) mentre il terzo è analizzato nel quinto capitolo e arriva a coincidere, in questo modo, con la crudeltà. L'aspetto più problematico, secondo la studiosa, sarebbe la giustificazione di quel secondo momento "transitorio" tra la pre-passione e la passione vera e propria (se considerata come il terzo momento del processo dinamico) che non troverebbe alcun riscontro nelle teorie precedenti al filosofo né in altri luoghi testuali senecani.<sup>319</sup>

Infine, D. Konstan individua nei tre *motus* non tanto tre momenti di un'unica processualità bensì «three distinct kinds of behaviour»<sup>320</sup>: il primo tipo di comportamento corrisponde a quello che si limita alle *propatheiai*, il secondo costituisce la passione vera e propria, il terzo è il comportamento del crudele. Quest'ultimo è generato, secondo lo studioso, dalla reiterazione e dalla cronicizzazione dell'ira e risulta quindi essere una sorta di degenerazione che assume, infine, una forma definitiva.<sup>321</sup>

In generale, osserviamo che l'aspetto problematico di tali interpretazioni consiste principalmente nell'assunto che la relazione tra ragione e passione, certamente tipica dello Stoicismo delle origini, debba qui essere garantita dalla possibilità di intervenire terapeutamente, durante lo sviluppo del processo passionale stesso (in particolare nel secondo momento), attraverso la ragione.

Così facendo si perde di vista una delle caratteristiche principali della passione, sopra messe in evidenza, sostenuta con forza da Seneca e già di Crisippo: la sua strutturale disobbedienza alla ragione nel momento della sua piena manifestazione<sup>322</sup>. In altre

---

<sup>319</sup> Cfr. Graver (2007, 128).

<sup>320</sup> Konstan (2017, 232).

<sup>321</sup> Si noti che interpretando i tre *motus* non come momenti in una successione temporale ma come tipi di comportamento pare essere escluso l'elemento temporale dato dalla diacronia del processo. Tale esclusione, tuttavia, è solo apparente in quanto, rinvenendo nella reiterazione l'origine del comportamento del crudele, l'elemento temporale viene, di fatto, tacitamente reintrodotta.

<sup>322</sup> Tale "disobbedienza alla ragione" (ἀπειθής τῷ λόγῳ; cfr. Crisippo *apud*. Galeno *P.H.P.* 4, 2, 11; 4, 2, 12; Cfr. *SVF* III 390; Tieleman 2003, 179: «... people in an emotional crisis are not (or less) receptive to reason, and cannot be easily helped») è ben evidenziata, tra l'altro, da Seneca stesso in tutto il primo libro dell'opera in questione (cfr, ad esempio, I, 9, 2-3).

parole, le interpretazioni qui ricostruite non tengono in considerazione tutta l'argomentazione sviluppata nel primo libro del dialogo (in particolare, *De ira* I, 9), attraverso cui, nel corso della critica alla *metriopatheia* aristotelica, il filosofo segnala che la caratteristica dell'ira è la sua ostinatezza (*contumacia*). Dell'ira, contrariamente a quanto vorrebbe Aristotele, non è possibile servirsi, utilizzarla a proprio vantaggio (non è neanche possibile placarla nel momento del pieno sviluppo)<sup>323</sup>, poiché essa è, per definizione, insensibile alla ragione; proprio per questa sua "inutilizzabilità", è definita *inutilis animi minister* (*De ira* I, 9, 2). Se, dopo la *species iniuriae*, una persona si placasse, immediatamente dissuasa da un qualunque motivo, Seneca ci assicura che non si tratterebbe di una passione vera e propria poiché saremmo di fronte a un *motum animi rationi parentem*; l'ira è tale solo se *rationem transsilit, quae secum rapit* (*De ira* II, 3, 4).

Non è un caso che, all'interno del passo in analisi, la *uoluntas*<sup>324</sup> che accompagna il secondo momento è definita *non contumax* cioè "non testarda", "non ribelle". Ci sembra che questo elemento, caratteristico del secondo movimento, ponendosi in perfetta contrapposizione con la *contumacia* tipica dell'ira vera e propria, permetta di affermare che il secondo momento non è ancora la fase definitiva della manifestazione passionale.

E proprio tale caratteristica della passione - di non essere «reason-responsive» - è sottolineata da D.H. Kaufman (2014, 112), il quale, in contrasto con le posizioni sopra citate, individua nel terzo movimento dell'anima il pieno coronamento del processo<sup>325</sup>.

---

<sup>323</sup> Si pensi, inoltre, alle considerazioni di Seneca sviluppate in *De ira* I, 8: lì il filosofo sostiene l'importanza del rifiutare i primi sintomi dell'ira, già dal suo primo insorgere, poiché essa, una volta innescata, diventa irrefrenabile. L'immagine che Seneca impiega è, come abbiamo visto anche in altre occasioni, tipicamente militare: l'ira è un nemico che va arrestato al confine poiché, una volta entrato, è impossibile fermarlo. L'idea dell'inefficacia della ragione sulla passione innescata è presente anche negli Stoici antichi. In *SVF* III, 389, Stobeeo specifica che la passione differisce dall'errore in quanto se, ad esempio, qualcuno si sbagliasse sul principio dell'indivisibilità dei principi, basterebbe mostrargli la fallacia per fargli cambiare idea. Ciò non accade con una persona in preda alle passioni la quale, nonostante le argomentazioni, continuerà a essere preda dell'impulso eccessivo.

<sup>324</sup> Il senso della *uoluntas* qui nominata è stato, anch'esso, oggetto di un dibattito di cui qui non ci occuperemo nello specifico: per il nostro intento, basti osservare che la non *contumacia* della *uoluntas* è in netta contrapposizione con la *contumacia* dell'ira per cui il movimento dell'anima che prevede un impulso non ribelle, non costituendosi ancora come "eccessivo" o "al di là della ragione" non può essere considerato ira vera e propria. Per il dibattito sulla volontà nel passo in questione Inwood (2005, 56); Asmis (2015, 224-238); Voelke (1973, 163-164).

<sup>325</sup> Su questa linea si pone anche Sorabji (2000, 61-63). Lo studioso, nonostante sia convinto che la passione in senso proprio si manifesti nel terzo movimento dell'anima, crede altresì che tale tripartizione sia un originale contributo senecano finalizzato a specificare ulteriormente la proposta crisippea. In



Dello stesso parere sembra essere anche P. Donini (1995, 195-216) il quale sviluppa delle considerazioni che vale qui la pena di sintetizzare in quanto, a nostro avviso, sono tra le più interessanti. Lo studioso sostiene che la processualità qui descritta da Seneca ricorda decisamente la struttura bi-proposizionale summenzionata che Crisippo<sup>326</sup> pensava fosse all'origine di una passione. Ora, le due proposizioni che Seneca qui ci presenta sono: 1) “devo vendicarmi perché sono stato offeso” e 2) “devo vendicarmi in ogni caso (*utique*)”. Esse, dice Donini, non corrispondono alle due sopra indicate poiché sembra che “devo vendicarmi perché sono stato offeso” implichi già di per sé che “l'offesa subita è un male” mentre “devo vendicarmi in ogni caso (*utique*)” sembra essere qualcosa di nuovo; talmente nuovo che, secondo Donini, Crisippo non lo avrebbe mai sottoscritto. Questi infatti, secondo lo studioso, non avrebbe avuto bisogno, al fine di definire una passione, di “aggiungere” il terzo movimento dell'anima che si libera del carattere opportuno della vendetta, poiché già il ritenere opportuna la vendetta (secondo momento) sarebbe stato sufficiente perché si trattasse di passione. Insomma, il secondo momento verrebbe in questo modo, secondo Donini, “alleggerito” della sua irrazionalità: essa risulterebbe così tutta concentrata, come apice della passione, nel terzo momento. Lo studioso ipotizza che Seneca non volesse qui rifondare la teoria crisippea<sup>327</sup> ma che, semplicemente, non avesse una consapevolezza teorica adeguatamente sviluppata della dottrina del maestro.

In generale, crediamo che, come spesso accade con i passi senecani più problematici, la mossa ermeneutica più prudente sia quella che considera il luogo testuale in questione a partire dal contesto di riferimento. Ciò significa non solo comprendere la natura dell'opera all'interno della quale esso è inserito, ma anche allargare la prospettiva ai passi limitrofi. Ci sembra di poter affermare, grazie all'analisi finora svolta intorno ad alcuni aspetti del primo e secondo libro, che due sono i tratti fondamentali della passione su cui Seneca insiste a più riprese: la volontarietà

---

particolare, lo studioso sostiene che l'origine di tutte le passioni, secondo Crisippo (e di conseguenza secondo Seneca), è l'*akrasia* interpretata come conflitto con il proprio corretto giudizio. Tuttavia, J-B. Gourinat (2007, 239-246) sottolinea chiaramente la problematicità di tale posizione.

<sup>326</sup> Cfr. Cic. *Tusc. Disp.* III, 76; IV, 60-62; *SVF* III 474.

<sup>327</sup> L'osservazione di Donini poggia sul fatto che se Seneca avesse voluto apportare delle consapevoli ed esplicite modifiche alla teoria lo avrebbe dichiarato o, almeno, conserveremmo altrove la traccia di tale modifica (cfr. Donini 1995, 209).

(garantita dall'assenso) e la disobbedienza alla ragione. Entrambi risultano fondamentali, per due distinte ragioni: il primo è necessario a garantire la responsabilità dell'individuo di fronte a ciò che decide di accogliere, il secondo sottolinea l'importanza del tenersi lontani dalle passioni. E, senza sorpresa, tali tratti sono rinvenibili anche all'interno del passo in questione, il quale si presenta quasi come una sorta di ricapitolazione analitica di ciò che è stato sviluppato in precedenza. Il primo *motus* è privo di volontarietà (*non uoluntarius*) in quanto corrisponde a una prima reazione spontanea di fronte alla rappresentazione impulsiva dell'ingiustizia subita. Vale, per tale movimento, tutto quello che si dirà di seguito sulla dottrina delle *propatheiai*.

Il secondo *motus* è accompagnato da una volontà “non ostinata” ed è legato al *iudicium* (*qui iudicio nascitur, iudicio tollitur*). Si ha l'impressione che la volontarietà, in questo caso, sia garantita dal puntuale intervento del *iudicium* che conferma o rifiuta il *primus motus* e che la volontà non ostinata<sup>328</sup> (opposta, come si è detto, all'ostinatezza dell'ira), sempre associata al *iudicium* ma non identica ad esso, sia il tentativo senecano di rendere conto della modalità di passaggio tra il primo e il terzo momento, attivato o disattivato dall'assenso stesso<sup>329</sup>. In questo senso sembra che il secondo momento, come giustamente Torre (forthcoming 1) ha mostrato, possa rappresentare l'istante stesso, “dilatato, ingrandito e rallentato”, in cui la ragione può volontariamente (per assenso) girare le spalle a se stessa o no. Un momento che è accompagnato da una *uoluntas non contumax*, cioè un impulso non ancora determinato nel portare a termine la vendetta: la determinazione ostinata e irreversibile sarà propria del terzo momento. La *non contumacia* sottolinea dunque precisamente la possibilità teorica che il meccanismo irreversibile si concluda o si interrompa. In questa direzione crediamo che l'impiego di *utique* per caratterizzare la piena esplosione passionale sottolinei, da una parte, l'impossibilità di “riconquistare” la ragione dell'offeso con una argomentazione assennata e, dall'altra, l'imminenza dell'azione vendicativa.

---

<sup>328</sup> Asmis (2015, 224-238) si sofferma particolarmente sull'analisi dell'elemento della volontarietà all'interno del passo in questione. La studiosa definisce la *uoluntas non contumax* come un «preliminary willing» al quale seguirebbe, grazie all'assenso, in un «fixed willing», in una volontà determinata alla vendetta.

<sup>329</sup> Crediamo che Chiara Torre, con le sue osservazioni filologico-linguistiche, abbia chiarito sia la natura fortemente “estetizzante” del passo in questione sia il peculiare “rallentare ed espandersi” che caratterizza il secondo momento.

Riteniamo che la scelta di trattare in questo modo, senz'altro originale, la dottrina crisippea, sia mossa dall'interesse di fondo che Seneca aveva di veicolarne, nel modo più efficace possibile, il contenuto filosofico. In questo specifico caso, crediamo che la "tripartizione" gli permetta di essere, allo stesso tempo, più analitico e più chiaro nel suo intento esplicativo; inoltre, gli consente di valorizzare a pieno, da una parte, l'importanza del momento dell'assenso in quanto momento reale di svolta in positivo o in negativo; dall'altra, il momento della passione vera e propria descritta in tutta la sua incontrollabilità.

Il primo momento, quello legato alla rappresentazione impulsiva, sembra essere il meno problematico poiché giace fuori dalla sfera della moralità (in quanto pre-assenso). Nonostante ciò, o forse proprio in virtù di ciò, esso è curiosamente uno degli aspetti più richiamati da Seneca in altri luoghi del *De ira* e in alcuni passi delle *Epistulae*.

### **1.3. La questione delle *propatheiai*.**

Il primo momento della dinamica passionale sopra nominata corrisponde alla cosiddetta dottrina delle *propatheiai*<sup>330</sup>, letteralmente "pre-passioni". Potremmo definire la *propatheia* (termine che Seneca non impiega mai, neanche in un qualche tentativo di traduzione latina), in generale, come quel primo movimento (*motus* o *primus ille ictus animi* II, 2, 2) dell'anima strettamente legato alla sua struttura fisica, direttamente causato dalla rappresentazione impulsiva e involontaria (*De ira* II,3,5: *prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit*). L'involontarietà di tale moto psichico è dovuta al fatto che esso si verifica nella fase preliminare all'assenso e, di conseguenza, non è in nostro potere: ciò che, invece, rimane nelle nostre mani è la possibilità di rapportarci ad esso, accogliendolo o rifiutandolo.

Esso, proprio per la sua involontarietà, cioè per l'impossibilità di intervento attivo della ragione finalizzato a impedire il suo insorgere (*De ira* II, 4, 2: *primum illum animi ictum effugere ratione non possumus*), differisce chiaramente dalla passione

---

<sup>330</sup> Si noti che Seneca non nomina mai esplicitamente la dottrina delle *propatheiai*, né tantomeno traduce il termine in latino. Tuttavia, la critica è concorde nell'associare la dinamica che Seneca ci presenta come fenomeno pre-passionale a tale teoria. Si veda, in generale, sul tema D'Jeranian (2014, 225-257).

rispetto alla quale, al contrario, la ragione può intervenire con l'*adsensus*. Ciò in quanto:

«Nulla di ciò che muove casualmente l'anima si deve chiamare passione: queste situazioni l'anima, per così dire, le subisce più che produrle. Pertanto, non è passione sentirsi sollecitato dall'aspetto che viene offerto dalle cose, ma lasciarsi trascinare da esse e assecondare quest'impulso casuale»<sup>331</sup> (*De ira*, II, 2, 3)

Tale passo conferma esplicitamente il carattere passivo (*patitur magis animus quam facit*) di tale movimento dell'anima poiché questa si muove casualmente (*fortuito*), dove "casualmente" sta a indicare che non si tratta di un movimento psichico deliberato, e che dunque non si tratta di passione. Infatti, continua Seneca, il carattere allettante delle cose prescinde dall'essere umano, mentre è nostra responsabilità assecondare tale occasionale moto attrattivo (*fortuitum motum prosequi*).

*Pro-patheia* dunque è da intendersi sia in senso logico, poiché la passione nasce dall'assenso dato alla rappresentazione impulsiva (che non potrebbe verificarsi senza assenso), sia in senso temporale, perché la pre-passione, nascendo contestualmente alla rappresentazione, è la prima fase del processo dinamico, come si è visto in *De ira* II, 4.

Se l'origine esatta di tale teoria rimane ancora oggi oggetto di dibattito, vi è un consenso generale nel ritenere che essa sia un aspetto centrale per la comprensione della psicologia senecana.

Graver (2007, 85-108), (1999, 300-325) ha, a più riprese, tentato di ricostruire l'origine di tale dottrina. La studiosa afferma che la prima apparizione del termine avviene con Filone di Alessandria e si estende, successivamente, agli autori cristiani della tradizione alessandrina, quali, ad esempio, Origene.

In questa direzione sono state fatte alcune ipotesi circa il possibile incontro a Roma (39 d.C.) tra i due pensatori, incontro che avrebbe potuto determinare un'influenza

---

<sup>331</sup> *Nihil ex his quae animus fortuito inpellunt adfectus uocari debet: ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moueri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi.*

diretta di Seneca su Filone (Sorabji (2000, 66-75). Graver (1999, 300), al contrario, esclude.

Al di là delle domande che sorgono intorno all'uso del termine nel pensiero filosofico antico, vi sono dubbi anche circa la possibile presenza di tale dottrina nel pensiero del Portico fin dalle origini. Non sono numerose, infatti, le testimonianze chiare su tale argomento direttamente attribuibili a Zenone e a Crisippo, mentre abbondano i riferimenti nell'opera senecana. Questo è certamente dovuto *in primis* all'oggettiva generale carenza di riferimenti testuali al primo Stoicismo, a fronte delle opere, quasi interamente conservate, di Seneca. Tuttavia, sembra legittimo osservare che se questo aspetto della teoria delle passioni fosse stato particolarmente sviluppato nei primi stoici, così come lo è in Seneca, qualche traccia in più, in proporzione, si sarebbe dovuta conservare. Alle domande circa la presenza della dottrina, dunque, si affiancano anche quelle sull'importanza che essa assume nella proposta teorica dei vari autori.

A partire dalla testimonianza delle *Noctes Atticae* (NA 19,1) su Epitteto (fr. 9), all'interno della quale Aulo Gellio asserisce che la dottrina delle *propatheiai* (non esplicitamente nominata ma chiaramente implicata) espressa dal filosofo fosse già di Crisippo e Zenone, Graver (2007, 88) sostiene che è ragionevole pensare che tale teoria abbia il suo fondamento, all'interno del Portico, già dalle origini. Al contrario, Sorabji (2000) attribuisce l'innovazione a Seneca. Altri studiosi, per esempio Rist (1969, 37-419), conferiscono, invece, la paternità della nozione a Posidonio in virtù della sua propensione all'innovazione in ambito psicologico. In effetti, Posidonio potrebbe, di primo acchito, essere un buon candidato per la paternità dell'introduzione all'interno del sistema stoico di un movimento involontario dell'anima, se pensiamo all'attenzione da lui dedicata ai *pathetikai kineseis*. Potrebbe infatti sembrare, a prima vista, più intuitivo associare la spontaneità di tali movimenti a un elemento specificamente irrazionale (o passionale), proprio per il suo carattere di immediatezza.<sup>332</sup> Nonostante ciò, si è dimostrato (in particolare Graver) che tale teoria è compatibile anche con la psicologia monista del primo Stoicismo<sup>333</sup>. Ciò è

---

<sup>332</sup> Uno dei sostenitori di tale teoria è Holler (1934, 22).

<sup>333</sup> Graver (2007, 88) sostiene che le testimonianze sono sufficientemente chiare per poter pensare che tale dottrina fosse già dei fondatori dello Stoicismo. Inwood (2005, 56), invece, crede che la dottrina sia

confermato anche dall'indagine che Tieleman (2003, 288-320) svolge sui due libri ciceroniani (III-IV) delle *Tusculanae* dedicati alla ricostruzione stoica delle passioni. Seguendo Crisippo, Cicerone accenna a una dinamica riconducibile a quella qui studiata. Analizzando la passione della *aegritudo*, Cicerone afferma:

«Ma bisogna ritornare sempre allo stesso principio fondamentale: ogni afflizione è lungi dal sapiente perché è vana, perché è un'impresa inutile perché non deriva dalla natura, ma da giudizio, da opinione, da un certo invito a dolersi, quando si è deciso che è opportuno far così. Abolito questo elemento che è del tutto volontario, risulterà eliminata quell'afflizione in lacrime, però resterà qualche fitta (*morsus*), qualche lieve contrazione (*contractiuncula*) dell'anima. Si dica pure che questa è naturale, purché manchi quel nome di afflizione, gravoso, orrido, funesto, che non può in alcun modo coesistere e per così dire coabitare con la sapienza» (*Tusc. Disp.* III, 82-83).

Al di là dei vari problemi storiografico-filologici, che non saranno qui oggetto specifico di indagine, ciò che emerge con chiarezza, e che costituisce il nostro primario interesse, è l'importanza che tale dottrina assume nell'opera di Seneca, pur rimanendo una serie di questioni aperte.

Infatti, nonostante Seneca sia una delle fonti più ricche al fine di ricostruire il quadro generale del problema, il compito diventa particolarmente complesso nella misura in cui ne manca una vera e propria teorizzazione e la maggior parte dei luoghi testuali senecani a ciò inerenti consiste di esempi: esempi, tra l'altro, che abbracciano una gamma di casistiche sorprendentemente vasta<sup>334</sup>. D'altronde, come giustamente sottolinea Graver (2007, 96-97), va ricordato che l'intento fondamentale di Seneca non è certamente quello offrire al lettore una spiegazione coerente e unitaria della dottrina in questione, bensì quello di delimitare i confini della passione (cfr. *De ira* II, 2, 1: "*quorsus*" inquis "*haec quaestio pertinet*"? *vt sciamus quid sit ira*).

In generale, crediamo sia legittimo affermare che l'operazione senecana di fornire delle vere e proprie liste di casi esemplari associabili alle reazioni involontarie si possa

---

fondamentalmente compatibile con il monismo psicologico, che neanche Seneca abbandona, ma che si tratterebbe di una nozione non direttamente attribuibile al monismo di stampo crisippeo. Si dirà in seguito qualcosa a proposito dei motivi di tale asserzione.

<sup>334</sup> Si segnala che, al fine di ottenere un maggiore ordine e una accettabile chiarezza, i passi all'interno dei quali Seneca stila una vera e propria lista delle reazioni involontarie saranno citati numerando, in ordine progressivo, i vari esempi.

configurare come una vera e propria attività di “pulizia” concettuale al fine di evitare fraintendimenti.

Come si vedrà nei testi che a breve saranno presi in considerazione, una delle preoccupazioni del filosofo è proprio quella di mettere in guardia il lettore da gravi ma frequenti errori, come, ad esempio, quello di scambiare il *primus motus* dell’anima per passione vera e propria: ecco allora che citare ad esempio un qualche accadimento quotidiano o eccezionale, che qualsiasi lettore può sperimentare nella sua vita, funge da riferimento<sup>335</sup>. Infatti, se il problema di fondo è che spesso *l’ictus animi* è scambiato per *adfectus* a causa del modo in cui si manifesta, mettere di fronte al lettore la concreta descrizione del fenomeno stesso, chiarendone le caratteristiche, diventa il miglior modo per togliere qualsiasi ambiguità.

Rispettando la frammentarietà e la asistematicità dei riferimenti, l’intento del presente paragrafo è precisamente quello di offrire qualche riflessione circa i possibili tratti comuni agli esempi citati e circa il senso complessivo della scelta senecana di trattare, con tale estensione, la questione.

Si osservi peraltro che la scelta di non fornire una teorizzazione precisa e analitica di una nozione così diffusa nei suoi testi sembra essere in armonia con l’approccio più generale di Seneca nei confronti del discorso psicologico: sembra, cioè, che il filosofo abbia preferito contestualizzare la dinamica psicologica e non prenderla in considerazione astraendola dal suo abituale campo di azione.

La prima considerazione da fare riguarda il carattere universale dei primi movimenti dell’anima poiché essi, in quanto involontari e strettamente legati alla rappresentazione (a cui anche i saggi sono sottoposti), sono propri della natura umana in quanto tale: ne sono, per così dire, “segno” distintivo.<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> Tra l’altro, come già hanno notato Inwood (2005, 58, n.57) e Graver (2007, 97), la lista delle reazioni involontarie fornita da Seneca è talmente variegata che comprende fenomeni che non necessariamente sono considerabili vere e proprie pre-passioni nel senso che, a ben vedere, difficilmente, se non mai, si trasformeranno o si potrebbero trasformare in passioni. Tuttavia, il filosofo ci presenta tutti questi casi raggruppati sotto i medesimi criteri e dunque rimane legittimo indagare le caratteristiche delle varie situazioni descritte per stabilire cosa li accomuni e, dunque, cosa caratterizzi le pre-passioni.

<sup>336</sup> «Certo riceve dei colpi, ma ricevendoli, li controlla, li guarisce, non li lascia trapelare. Queste bagatelle, invece, non le avverte neppure, e non mobilita contro di esse la sua consueta virtù, allenata a sopportare le sventure, ma o non le degna di uno sguardo o le giudica risibili». *Quosdam ictus recipit,*

Tale concetto è chiaramente espresso da Seneca all'interno della *lettera 57* in cui il filosofo, attraverso un aneddoto autobiografico, racconta la sua esperienza personale ponendo molta attenzione nello specificare, grazie a un lessico meticoloso ma diversificato, una serie di fenomeni psicologici associabili a quanto lui stesso ha provato nell'attraversare una grotta buia e polverosa:

«Ci sono reazioni, mio caro, alle quali nemmeno un uomo virtuoso può sottrarsi: la natura gli ricorda che è mortale. (1) *Contrae*, perciò, il volto di fronte al dolore, (2) rabbrivisce davanti agli imprevisti, (3) gli si annebbia la vista se dall'orlo di una voragine guarda in basso: questa non è paura ma un'affezione naturale e invincibile con la ragione<sup>337</sup> (*naturalis adfectio inexpugnabilis rationi*). Per ciò (4) uomini coraggiosissimi e prontissimi a versare il loro sangue non sopportano la vista di sangue altrui; (5) certi si sentono venir meno e svengono se vedono medicare o esaminare una ferita recente, (6) altri una ferita vecchia e purulenta. (7) C'è chi preferisce ricevere un colpo di spada che vederlo dare. Sentii, come ti dicevo, non un turbamento (*perturbationem*), ma un'alterazione (*mutatio*): poi, appena vidi riapparire la luce, ritornai allegro senza pensarci e impormelo.»<sup>338</sup> (*Ep. 57, 4-6*)

Si ha l'impressione che le *mutationes* siano una specie di "monito" (*admonet*) della natura (*natura*) che ha la funzione di ricordare al saggio che anche lui, come tutti gli uomini, è sottoposto alla condizione di essere mortale e non lo si consideri, di conseguenza, un'entità soprannaturale. Le reazioni involontarie sembrano, in un certo senso, non solo inevitabili e naturali ma anche, per così dire, "utili". Esse, infatti, da

---

*sed receptos euincit et sanat et comprimit, haec uero minora ne sentit quidem nec aduersus ea solita illa uirtute utitur dura tolerandi, sed aut non adnotat aut digna risu putat* (*De const. sap.* 10, 4).

<sup>337</sup> Scegliamo di mantenere la literalità di *adfectio* poiché, a nostro avviso, tale scelta lessicale non è casuale: il filosofo sembra far leva sulla vicinanza tra *adfectio* e *adfectus* (termine che, come si è visto, indica la passione vera e propria) al fine di creare, da una parte, una uniformità di linguaggio (abbiamo visto che ciò accade anche per termini come *voluntas* e *motus*); dall'altra, per mostrare la differenza nella comunanza. Questo per dire che i due moti psichici sono potenzialmente associabili ma diversi, nella misura in cui, stando all'esempio di Seneca, la sua prima reazione al buio e alla polvere del tunnel si fosse trasformata, grazie all'assenso, in paura.

<sup>338</sup> *Quaedam enim, mi Lucili, nulla effugere virtus potest; admonet illam natura mortalitatis suae. Itaque et vultum adducet ad tristitia et inhorrescet ad subita et caligabit, si vastam altitudinem in crepidine eius constitutus despexerit: non est hoc timor, sed naturalis adfectio inexpugnabilis rationi. Itaque fortes quidam et paratissimi fundere suum sanguinem alienum videre non possunt; quidam ad vulneris novi, quidam ad veteris et purulenti tractationem inspectionemque succidunt ac linquuntur animo; alii gladium facilius recipiunt quam vident. Sensi ergo, ut dicebam, quandam non quidem perturbationem, sed mutationem: rursus ad primum conspectum redditae lucis alacritas rediit incogitata et iniussa.*



una parte suggeriscono, per esempio al *proficiens*, che l'obiettivo della virtù è sì eccezionale, ma conforme alla natura umana, poiché non consiste nell'annullare totalmente la propria sensibilità o la propria ricettività al mondo; dall'altra, valorizzano la virtù in quanto scelta e frutto di assenso. Evidenziare la loro presenza contribuisce a creare una sorta di "base comune" di riferimento: un ambiente esperienziale che soggiace alla fortuna, sul quale né il saggio né il sapiente hanno potere diretto. Gli eventi, e le conseguenti loro rappresentazioni, si verificano: il punto decisivo rimane la reazione del singolo individuo a essi; e, a ben vedere, la "forza" delle rappresentazioni che provocano le susseguenti reazioni rende esplicito il, per così dire, dinamico "gioco di forze" che si instaura tra noi e il mondo. Il saggio, in virtù del fatto che la sua anima è forte, armoniosa e stabile, rimarrà saldo; al contrario, in un'anima debole, disarmonica e incerta, la "forza" delle impressioni avrà la meglio. Sulla stessa linea ecco:

«Vengo ora alla questione su cui aspetti il mio parere. Perché la nostra virtù non sembri una dote soprannaturale (*extra rerum naturam*), aggiungo che anche (8) il saggio è soggetto a tremare (*tremet*), (9) a soffrire (*dolebit*), (10) a impallidire (*expallescet*); sono tutte sensazioni fisiche. Quando, allora, sono reali disgrazie, veri mali? Evidentemente quando mortificano l'anima e la portano a dichiararsi schiava e le fanno sentire disgusto di sé.»<sup>339</sup> (*Ep.* 71, 29)

O ancora:

«Lo ammetto: avverterà un movimento leggero e sottile (*leuem tenuemque motum*), poiché, per dirla con Zenone, anche nell'anima del saggio, guarita la piaga (*uulnus*), resta la cicatrice (*cicatrix*). Avverterà quindi degli indizi e larve di passioni (*suspiciones quasdam et umbras adfectuum*), ma di passioni vere e proprie sarà privo.»<sup>340</sup> (*De ira*, I, 16, 7)

---

<sup>339</sup> *Venio nunc illo quo me vocat expectatio tua. Ne extra rerum naturam vagari virtus nostra videatur, et tremet sapiens et dolebit et expallescet; hi enim omnes corporis sensus sunt. Ubi ergo calamitas, ubi illud malum verum est? illic scilicet, si ista animum detrahunt, si ad confessionem servitutis adducunt, si illi paenitentiam sui faciunt.*

<sup>340</sup> *Fateor: sentiet leuem quendam tenuemque motum; nam, ut dicit Zenon, in sapientis quoque animo, etiam cum uulnus sanatum est, cicatrix manet. Sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras adfectuum, ipsis quidem carebit.*

Alla domanda di un ipotetico interlocutore circa la reazione del saggio di fronte a un'ingiustizia (in questo contesto il saggio è rappresentato come un giudice giusto, *bonus iudex*), Seneca risponde, appellandosi all'*auctoritas* zenoniana, che il *sapiens* proverà solamente un movimento sottile dell'anima, solo *suspiciones* e *umbras* di passioni ma non passioni vere e proprie. L'immagine medica della *cicatrix* evocata dal filosofo rende ancora più vivida la narrazione. Il saggio "è guarito" dalla piaga (cioè dalla possibilità di avere passioni) ma conserva pur sempre la cicatrice (ha pre-passioni). Crediamo sia questo il senso della proposizione senecana anche alla luce di un altro passo, collocato sempre all'interno del *De ira* (III, 9, 5), dove il filosofo associa esplicitamente - confermando, tra l'altro, il già nominato diffuso utilizzo di immagini mediche associate alla questione dell'anima - la piaga (*ulcera*)<sup>341</sup> al meccanismo passionale. Come un corpo ulcerato soffre al minimo tatto, così l'anima ("ulcerata") di colui che non è saggio scatta, attivando al minimo stimolo il meccanismo passionale.

Infine, in armonia e a conferma di quanto detto finora, un ulteriore passo, questa volta tratto dalle *Lettere*, suggerisce l'atteggiamento corretto da tenere nei confronti delle "piaghe dell'anima": così come, nel caso in cui il corpo fosse malato, sarebbe necessario curarlo, allo stesso modo un'anima malata va guarita:

«Che cosa faccio nel mio ritiro? Curo la mia piaga (*ulcus*). Se ti mostrassi un piede gonfio, una mano livida, i muscoli scarni di una gamba contratta, mi consentiresti di stare inoperoso in un angolo e di curare la mia malattia; più grave è il male che non posso mostrarti: l'ascesso e l'ulcera (*collectio et vomica*) ce li ho nell'anima.»<sup>342</sup> (*Ep.* 68, 7-8).

Sembra che la dinamica della guarigione, anche qui evocata, ben si colleghi alla prima immagine, quella della cicatrice (*De ira*, I, 16, 7): in fondo, l'anima del saggio presenta solo la cicatrice proprio perché ha portato a termine il suo cammino di guarigione e, dunque, non è più malata, non ha più passioni. Insomma: come la natura, grazie alle

---

<sup>341</sup> Si veda, per una precisa classificazione lessicale dei vari tipi di piaga, associata in generale alle malattie della pelle, Migliorini (1997, 72-73).

<sup>342</sup> *Quid in otio facio? ulcus meum curo. Si ostenderem tibi pedem turgidum, lividam manum, aut contracti cruris aridos nervos, permetteres mihi uno loco iacere et fovere morbum meum: maius malum est hoc, quod non possum tibi ostendere: in pectore ipso collectio et vomica est.*

reazioni involontarie, ricorda al saggio che è mortale (*Ep.* 57, 4-6), così la cicatrice gli ricorda che è stato malato e lo inserisce, a pieno titolo, tra gli esseri umani.

Come si è già detto, ciò che più colpisce della narrazione senecana intorno ai moti involontari è la varietà di esempi contemplati dal filosofo. All'interno del secondo libro del *De ira* troviamo la lista più completa:

«Tutte le reazioni che avvengono al di fuori della nostra volontà sono invincibili e inevitabili, (11) come il brivido per chi viene spruzzato d'acqua fredda, (12) un senso di ripugnanza a taluni contatti; (13) alle brutte notizie vien la pelle d'oca, (14) il volto si macchia di rossore di fronte a parole di rimprovero e (15) a guardare nei precipizi viene la vertigine; poiché nulla di tutto ciò è in nostro potere, nessun ragionamento può impedire che ciò accada. L'ira è messa in fuga dai buoni consigli, perché è un vizio volontario dell'anima, non di quelli che si danno per una certa condizione dell'umano destino e perciò accadono anche ai più sapienti, fra cui va messo anche quel primo colpo al cuore che proviamo alla sensazione d'aver subito un'offesa. (16) Ciò si verifica anche assistendo a uno spettacolo teatrale e (17) leggendo una storia antica. (18) Spesso abbiamo l'impressione di prendercela con Clodio che cacciò in esilio Cicerone e con Antonio che lo uccise. (19) Chi non si sente ribollire il sangue contro le truppe di Mario e le proscrizioni di Silla? (20) Chi non è ostile a Teodoto e ad Achilla e persino al fanciullo che osò compiere un'azione non da fanciullo? (21) Talora ci stimola il canto e la musica vivace e il suono delle trombe di guerra; (22) ci impressiona un quadro a soggetto tragico e (23) la vista triste di giustissime esecuzioni; viene da qui che (24) rispondiamo con il riso a chi ride e (25) ci rattrista una massa di persone afflitte e (26) ci riscaldiamo alla vista di duelli altrui. Ma questa non è ira, come non è tristezza quella che (27) ci fa aggrottare la fronte alla vista di d'un finto naufragio, come (28) non è paura quella che coglie l'anima dei lettori quando Annibale, dopo Canne, cinge d'assedio le mura di Roma; tutte queste sensazioni sono movimenti dell'anima che non vorrebbe muoversi, non sono passioni, ma inizi che preludono alle passioni. (29) Così il suono della tromba, anche in piena pace, impressiona le orecchie del soldato già messo in congedo e i cavalli da guerra si impennano al fragore delle armi. (30) Raccontano che mentre Senofanto cantava, Alessandro mise mano alla spada. (...) Se qualcuno interpreta come indizio di passione e manifestazione dell'anima (31) il pallore e (32) le lacrime che sgorgano copiose e (33) la secrezione disgustosa di bava e (34) un sospiro profondo e (35) lo sguardo improvvisamente più ardente e altri fenomeni simili a questi, si sbaglia e non si rende conto che questi sono impulsi del corpo. (36) Così più di una volta un uomo di grande coraggio impallidisce mentre si arma, (37) e al segnale della battaglia anche il soldato più fiero ha il tremito delle ginocchia, (38) e il grande generale ha palpitazioni di cuore prima che le opposte schiere si scontrino

e (39) l'oratore più eloquente, mentre si prepara a prendere la parola, sente irrigidirsi le estremità del corpo»<sup>343</sup> (*De ira* II, 2-3, 1-3).

Come si noterà<sup>344</sup>, Seneca è ambiguo quando si tratta di chiarire la natura esatta di tali moti. Essi, infatti, sono descritti alternativamente come movimenti dell'anima (e.g. *motus animi, primus ille ictus animi, prima illa agitatio animi*) e come sensazioni corporee (*omnes corporis sensus sunt; corporis hos esse pulsus*). Tale ambiguità, poi, persiste anche alla luce dei "casi" proposti da Seneca al fine di esemplificare la dinamica del processo: infatti, se riusciamo facilmente a immaginarci la mera corporeità del brivido conseguente allo spruzzo dell'acqua fredda, risulta più difficile immaginare la mera corporeità dell'arrossire di fronte a un rimprovero o, a maggior ragione, la mera corporeità della pseudo-ira provata di fronte a uno spettacolo teatrale.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> *Omnes enim motus qui non uoluntate nostra fiunt inuicti et ineuitabiles sunt, ut horror frigida adpersis, ad quosdam tactus aspernatio; ad peiores nuntios surriguntur pili et rubor ad improba uerba suffunditur sequiturque uertigo praerupta cernentis: quorum quia nihil in nostra potestate est, nulla quominus fiant ratio persuadet. Ira praeceptis fugatur; est enim uoluntarium animi uitium, non ex his quae condicione quadam humanae sortis eueniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet. Hic subit etiam inter ludicra scaenae spectacula et lectiones rerum uetustarum. Saepe Clodio Ciceronem expellenti et Antonio occidenti uidemur irasci. Quis non contra Mari arma, contra Sullae proscriptionem concitatur? Quis non Theodoto et Achillae et ipsi puero non puerile auso facinus infestus est? Cantus nos nonnumquam et citata modulatio instigat Martiusque ille tubarum sonus; mouet mentes et atrox pictura et iustissimorum suppliciorum tristis aspectus; inde est quod adridemus ridentibus et contristat nos turba maerentium et efferuescimus ad aliena certamina. Quae non sunt irae, non magis quam tristitia est quae ad conspectum mimici naufragii contrahit frontem, non magis quam timor qui Hannibale post Cannas moenia circumsidente lectorum percurrit animos, sed omnia ista motus sunt animorum moueri nolentium, nec adfectus sed principia proudentia adfectibus. Sic enim militaris uiri in media pace iam togati aures tuba suscitatur equosque castrenses erigit crepitus armorum. Alexandrum aiunt Xenophanto canente manum ad arma misisse. (...) Nam si quis pallorem et lacrimas procidentis et iritationem umoris obsceni altumue suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile indicium adfectus animique signum putat, fallitur nec intellegit corporis hos esse pulsus. Itaque et fortissimus plerumque uir dum armatur expalluit et signo pugnae dato ferocissimo militi paulum genua tremuerunt et magno imperatori antequam inter se acies arietarent cor exiuit et oratori eloquentissimo dum ad dicendum componitur summa riguerunt.*

<sup>344</sup> Si può affermare che tale riflessione sia ormai condivisa dalla maggior parte della critica: cfr. a titolo di esempio Graver (2007); D'Jeranian (2014, 225-257); Inwood (2005, 41-64).

<sup>345</sup> Della specificità delle *propatheiai* "estetiche" si è recentissimamente occupata Torre (forthcoming 2). La studiosa ha analizzato il valore cognitivo delle pre-passioni in quanto permetterebbero allo spettatore di fruire delle situazioni emotivamente rilevanti ricreate sulla scena (essendo tracce, ombre di passioni) senza necessariamente aderire emotivamente (attraverso una passione vera e propria) ad esse. Tale posizione risulta particolarmente interessante poiché permette di gettare nuova luce sulla problematica questione dell'approccio senecano alla tragedia. Il distaccato valore cognitivo delle pre-

I casi citati prevedono un grado più o meno sviluppato di concettualizzazione:<sup>346</sup> nel caso dello spruzzo freddo sembra essere minima, se non addirittura assente, nel caso del rossore del viso di fronte a un rimprovero è presente in quanto, affinché il mio corpo reagisca alle *inproba uerba*, è necessario *comprendere*, anche se ad un livello minimo, che si tratta di un rimprovero; lo stesso vale per la cattiva notizia.

Ancora più evidente è il caso dello spettacolo teatrale poiché, a fianco alla comprensione della situazione, convive la coscienza che si tratta di una finzione (accompagnata, in questo senso, da un certo distacco): il fatto che un individuo sappia che si trova in un teatro, che sta assistendo a un finto assassinio, che gli attori stanno recitando, lo preserva dal dare l'assenso al primo movimento della sua anima che scaturisce dalla vista di una certa scena. Possiamo ipotizzare che tale oscillazione concettuale – intendere i movimenti involontari come del corpo o dell'anima – derivi da un uso, per così dire, *metonimico* del concetto di corpo per cui, in senso lato, esso potrebbe indicare semplicemente che sono movimenti psicologici a cui non si è ancora dato l'*adsensus*; questo accostamento è giustificato dal fatto che il corpo è privo della capacità di assentire. Tra l'altro, nella maggior parte dei casi, tali movimenti dell'anima presentano manifestazioni fisiche evidenti. In senso figurato, in questo contesto corpo e anima sono “equivalenti” nella misura in cui i vari movimenti involontari – siano essi strettamente legati al corpo oppure siano dei *motus animi* – sono privi di assenso e dunque, per Seneca, moralmente “neutri”.

Infine, concludiamo con un'ultima osservazione, a partire da un'interessante suggestione di Inwood (2005, 58-59) che ci permette di intravedere un ulteriore aspetto della questione. In armonia con quanto detto fino ad ora, lo studioso mette in evidenza la centralità dell'assenso per la comprensione del senso complessivo degli esempi descritti da Seneca: dal momento in cui il *primus ictus* non è confermato, è moralmente neutro, proprio come i già citati movimenti del corpo. L'*adsensus* diventa, insomma, il *criterio* per determinare che cosa è passione e che cosa non lo è.

In particolare, ciò che conta per Seneca - secondo Inwood a differenza di Crisippo - è la caratteristica di controllo sulla genesi dell'*adfectus* esercitata dalla ragione proprio

---

passioni costituisce un'alternativa valida all'interpretazione, di certo problematica, di una eventuale catarsi senecana.

<sup>346</sup> Cfr. Graver (2007, 96).

nella forma dell'approvazione o rifiuto dell'*ictus animi*; controllo che non si può avere sui primi movimenti dell'anima in quanto definiti involontari (*De ira* II, 4,1).

In questo senso, l'*adsensus* diventa il principale parametro di razionalità. Nella ricostruzione di Inwood, che concerne il pensiero stoico delle origini, la razionalità della passione, considerata in senso ampio, è data innanzitutto dal fatto che le rappresentazioni umane, compresa quella impulsiva all'origine della passione, sono esprimibili attraverso la formulazione di proposizioni e solo successivamente sono razionali in quanto frutto di assenso.

Seneca avrebbe "spostato" il carattere razionale degli *adfectus*, rendendolo più limitato e concentrandolo tutto sull'assenso, "alleggerendo" la razionalità dell'evento passionale complessivo.

Va sottolineato, forse con maggior forza di quanto Inwood non faccia, che il filosofo, ponendo al centro della teoria passionale il criterio dell'assenso piuttosto che la "traduzione in proposizione", non sta sostenendo che le rappresentazioni impulsive (e le conseguenti pre-passioni) eludano la sfera del linguaggio. Seneca non rinuncia a pensare la razionalità del fenomeno passionale nel suo senso più comprensivo; si noti, infatti, che il filosofo sviluppa tutta l'argomentazione a dimostrazione dell'esclusione degli animali, esseri irrazionali, dal dominio delle passioni umane intorno al fatto che essi sono *muta animalia* (*De ira* I, 3, 6) poiché, nonostante emettano suoni, sono poco articolati e confusi, segni di un elemento *principale* poco raffinato. Insomma, quello che manca loro è primariamente il linguaggio. Sembra che, in questo caso, il discrimine tra una passione (quella dell'uomo) e una pseudo-passione (quella dell'animale) sia la razionalità nel suo senso più ampio. Per quanto riguarda il processo passionale dell'essere umano, invece, il filosofo sta semplicemente ponendo l'accento sulla razionalità nella forma dell'*adsensus* come criterio morale.

Crediamo che ciò sia intimamente legato all'importanza che la filosofia senecana conferisce alla tematica della responsabilità individuale: infatti, ritenere decisiva l'approvazione o il rifiuto della rappresentazione rende l'essere umano padrone consapevole di ciò che fa.<sup>347</sup>

---

<sup>347</sup> Il problema della responsabilità nella filosofia senecana è stato ampiamente considerato dalla critica attraverso l'approfondimento, alla luce del determinismo stoico, delle tematiche ad esso correlate quali,

#### 1.4. L'ira come emblema della disarmonia.

Per concludere il capitolo dedicato al fenomeno passionale come evidente manifestazione di un'anima disarmonica, nel presente paragrafo prenderemo in esame alcuni tratti dell'*adfectus* dell'ira, ponendo in evidenza ciò che ne determina l'instabilità e il potenziale distruttivo non solo a livello psicologico ma anche a livello corporeo.

Seneca, sempre nell'ambito della già citata critica alla *metriopatheia* aristotelica, intende rispondere alle obiezioni di coloro che ritengono che l'ira possa essere utile, come un soldato in guerra. La ragione basta a se stessa, sottolinea il filosofo, per portare a termine tutte le azioni in maniera razionale e misurata, senza necessità di avvalersi dell'"aiuto" dell'ira (*deinde quid opus est ira, cum idem proficiat ratio? De ira I, 11,2*):

«Perciò la ragione non farà mai ricorso all'aiuto di slanci imprevedibili e violenti, sui quali non abbia essa stessa alcuna autorità, che non possa mai soffocare se non contrapponendone a essi di uguali e simili, come la paura all'ira, l'ira all'inerzia, la cupidigia al timore. Che questo malanno stia lontano dalla virtù, cosicché la ragione non trovi mai rifugio nei vizi! Non può un'anima tale godersi un riposo tranquillo, ma è inevitabilmente scossa e sbalottata (*quatiatur necesse est fluctueturque*) quella che è protetto dai propri mali, che è incapace d'esser forte se non si adira, inoperoso se non desidera, quieto se non teme: deve vivere in un regime dispotico, diventando schiavo di qualche passione.»<sup>348</sup> (*De ira I, 10, 1-2*)

Emergono, dal passo citato, due principali aspetti della questione. Il primo riguarda la sopra analizzata convinzione senecana dell'impossibilità di porre fine all'impeto

---

ad esempio la libertà e l'autonomia. Si veda Frede (2011), Maso (2013, 125-141), Setaioli (2014b, 277-299).

<sup>348</sup> *Ideo numquam adsumet ratio in adiutorium inprovidos et uiolentos impetus apud quos nihil ipsa auctoritatis habeat, quos numquam comprimere possit nisi pares illis similisque opposuerit, ut irae metum, inertiae iram, timori cupiditatem. Absit hoc a uirtute malum, ut umquam ratio ad uitia confugiat! Non potest hic animus fidele otium capere, quatiatur necesse est fluctueturque, qui malis suis tutus est, qui fortis esse nisi irascitur non potest, industrius nisi cupit, quietus nisi timet: in tyrannide illi uiuendum est in alicuius adfectus uenienti seruitutem.*

passionale attraverso la ragione: tale caratteristica emergeva con vigore, si ricorderà, dall'analisi del terzo *motus* della psicopatogenesi.

La disobbedienza alla *ratio* porta qui il filosofo a immaginare una situazione in cui l'ira possa essere placata da una passione, per così dire, ad essa contraria, riproducendo una sorta di “gioco di forze” uguali e opposte che dovrebbero riuscire, in qualche modo, a neutralizzarsi tra loro.<sup>349</sup> Nell'esempio della paura (*metus*) contrapposta all'ira si può facilmente immaginare che, se l'ira è un desiderio in movimento *verso* qualcosa e la paura è una passione che *da* qualcosa si ritrae, il loro scontro generi una qualche forma di equilibrio. È un equilibrio instabile che Seneca stesso definisce *mala pace* (I, 8, 7) poiché la vera situazione di pace è data solo dalla ragione. L'instabilità è causata dal fatto che le passioni (al di là dell'eventuale loro contrapporsi) non sono affidabili, salde; esse sono imprevedibili e in continuo potenziale mutamento. Di qui il riferimento alla “schiavitù” dell'anima che gli *adfectus* conseguono nel momento in cui sono in atto. Si noti - in linea con quanto detto più in generale sulla retorica senecana - che l'immagine militare del despota (la passione) e dello schiavo (l'anima) evoca una forma di “sdoppiamento” dell'*animus* il quale sembra essere “invaso” dalle passioni e reso da esse schiavo, quasi fossero due entità separate. Rinunciando ad ricondurre tali affermazioni a una forma di dualismo, crediamo che, ancora una volta, l'intento di Seneca sia semplicemente quello di rafforzare l'idea che l'anima, una volta innescato l'*adfectus*, è guidata irrimediabilmente dall'eccesso dell'impeto.

A ben vedere – e questo è il secondo aspetto – la condizione di equilibrio precario causato da uno pseudo-accordo di passioni rimanda immediatamente all'instabilità dell'anima disarmonica: non a caso il Cordovese sceglie, al fine di caratterizzare tale

---

<sup>349</sup> D.H. Kaufman (2014, 112) sostiene l'originalità di Seneca nel trattamento delle passioni violente. La posizione dello studioso circa la terapia senecana sulle passioni è particolarmente interessante e, nonostante il presente studio non si occupi dell'aspetto strettamente terapeutico delle passioni ma, piuttosto, del quadro teorico, le considerazioni di D.H. Kaufman vanno nella direzione da noi abbracciata. Lo studioso, infatti, sostiene che Seneca abbia, rispettando l'impianto filosofico di Crisippo, tentato di rimediare a un problema ben preciso: la difficoltà di una terapia basata su di un rigido razionalismo. Così Pohlenz (1978, vol.1, 304-305), a proposito di Crisippo: «Egli ammise apertamente la particolare difficoltà in cui lo metteva il suo intellettualismo: poiché l'essenza dell'affezione consiste in un allontanamento dal *logos* – argomenta Crisippo -, ogni tentativo di agire sull'affezione nel suo primo accesso è vano. Solo quando questo si sarà placato, può cominciare un'opera d'incoraggiamento che faccia appello a motivi razionali». Proprio in virtù di tale difficoltà, secondo D.H. Kaufman, Seneca avrebbe privilegiato il metodo terapeutico consistente nell'opporre tra loro due passioni “complementari”.



situazione di squilibrio, proprio la *fluctuatio*. Questo vocabolo è utilizzato, lo abbiamo visto, per indicare, nella declinazione della *ratio* e della *voluntas*, la condizione dell'anima di colui che saggio non è.

Sulla stessa linea:

«L'ira spesso si lascia ricondurre indietro dalla compassione, poiché non ha salda robustezza (*non solidum robur*), ma vana gonfiezza (*vanum tumorem*), ed è violenta nell'inizio, come quei venti che si levano da terra e raccolti nei fiumi e nelle paludi, sono impetuosi (*uehementes*) ma senza pertinacia.»<sup>350</sup> (*De ira* I, 17,4)

Un'ulteriore corrispondenza lessicale sottolinea la coerenza senecana nell'uso del linguaggio psicologico: *robur*<sup>351</sup>, la saldezza mancante all'ira, compare, in maniera speculare, anche all'interno della già citata *Lettera* 120, allorché è tratteggiato, attraverso il meccanismo dell'analogia, lo stato virtuoso dell'anima quando è forte, robusta, tonica (*ep.* 120,5: *Noveramus vires corporis: ex his collegimus esse et animi robur*). Insomma, l'anima stabile e armoniosa che non può dare origine alle passioni. È interessante osservare, inoltre, che il filosofo, al fine di specificare ulteriormente i tratti dell'ira, non si limita all'impiego di una terminologia strettamente psicologica ma offre una serie di eloquenti immagini tratte dal mondo naturale<sup>352</sup>. La vana gonfiezza<sup>353</sup> è paragonata alla veemenza dei venti tipici dei fiumi e delle paludi i quali

---

<sup>350</sup> *Iram saepe misericordia retro egit; habet enim non solidum robur sed uanum tumorem uiolentisque principis utitur, non aliter quam qui a terra uenti surgunt et fluminibus paludibusque concepti sine pertinacia uehementes sunt (...).*

<sup>351</sup> La forza qui evocata ha un significato, oltre che psicologico di costanza e solidità, anche fisico data la corporeità dell'anima e dato il ruolo fondamentale del *tonos* pneumatico. Si pensi, a titolo di esempio, a una delle definizioni formulata da Galeno (*SVF* II 877) dove il medico indica la passione come una caduta di tono del pneuma psichico.

<sup>352</sup> La scelta di Seneca di impiegare la terminologia e le immagini del mondo naturale è diffusa non solo all'interno del *De ira*. Anche il *De tranquillitate animi* si riferisce esplicitamente al vocabolario tipico del mondo naturale per descrivere le dinamiche psicologiche di Serenus. Vedremo, nella terza parte del presente studio, dedicata alla *Naturales Quaestiones*, che tale impiego non è affatto casuale.

<sup>353</sup> È verosimile che il riferimento all'elemento fisico del rigonfiamento si riferisca alla teoria stoica per cui le passioni, oltre che essere giudizi falsi, hanno una controparte fisica di modifica del pneuma psichico nella forma di vere e proprie contrazioni ed espansioni del materiale dell'anima. Cfr. a questo proposito Graver (2007, 42). Inoltre, è interessante notare che il *tumor*, ossia il rigonfiamento, è nominato anche in *De ira* I, 20, 2 al fine di negare qualsiasi relazione tra l'ira e la grandezza d'animo (*magnitudinem animi*). Si potrebbe, infatti, scambiare la veemenza dell'attacco d'ira con una reale forza d'animo (data solo dalla ragione). Seneca è molto esplicito in proposito: come quando un corpo si gonfia a causa di umori malati in realtà non sta crescendo ma si sta solo dilatando, così l'anima, quando si gonfia di collera, non acquista grandezza morale ma solo si allarga. Sembra che Seneca si stia qui

si mostrano inizialmente distruttivi ma dopo poco tempo placano la loro aggressività. Altrove, è sempre la peculiarità del vento che aiuta Seneca a caratterizzare la mancanza di solidità e di stabilità tipica dell'ira: essa è *uentosa*<sup>354</sup> *et inanis* (*De ira* I, 20, 2) ossia volubile e inutile, vana. E ancora: al fine di sottolineare, da una parte, l'esplosività e la violenza dell'episodio passionale dell'ira che, a differenza delle altre passioni, presenta dei tempi di formazione estremamente brevi e improvvisi; dall'altra, l'ineluttabilità di un *adfectus* incontrollabile, l'immagine che Seneca trae dal mondo naturale è quella dei fulmini e delle tempeste (*fulmina procellaeque*) che piombano dall'alto<sup>355</sup>:

«questa (*scil. l'ira*), come i fulmini e le tempeste e tutte le cose che sono irrevocabili (*inreuocabilia*) perché non stanno avanzando (*eunt*) ma dall'alto precipitano (*cadunt*), accresce vieppiù la sua violenza»<sup>356</sup> (*De ira* III, 1, 4)

Possiamo scorgere una sottile corrispondenza tra le dinamiche che contraddistinguono il passo sopra menzionato e le immagini caratteristiche della passione: le immagini del

---

riferendo alla malattia dell'idropisia a cui si riferisce anche altrove (*ep.* 95, 16; *Helv.* 11,3): essa consiste in un vero e proprio rigonfiamento smisurato del corpo. Migliorini (1997, 44) descrive questa malattia, inserendola all'interno del contesto medico di allora, come una disfunzione legata all'eccesso di cibo (cfr. Galeno, *de sympt. caus.* 3,1).

<sup>354</sup> Anche Cicerone (*Fam.* 11, 9) qualifica il carattere mutevole e inaffidabile di Lepido come *ventosissimus*.

<sup>355</sup> Seneca fa riferimento all'immagine della tempesta. In questo caso vuole esplicitare e rendere ancor più chiaro il messaggio per cui, come prima di una tempesta si scorgono i segnali della sua imminenza, così la passione presenta alcuni sintomi che ci permettono di accorgerci e prevenire l'esplosione passionale. Non è un caso che, in questo stesso contesto, sia evocata anche la malattia dell'epilessia che, come i temporali e le passioni, presenta indizi che fanno sospettare il sopraggiungere del male. Migliorini (1997, 72-74) mette in luce la buona conoscenza senecana dei principi medici e della terminologia legata a questa malattia. Osserviamo inoltre che, all'utilizzo della classica analogia tra le malattie del corpo e le malattie dell'anima, si aggiunge un'immagine tratta dal mondo dei fenomeni naturali: «Ed è facile cogliere le proprie passioni non appena sorgono; i sintomi dei mali arrivano in anticipo. Come prima di una tempesta e d'una pioggia ne arrivano gli indizi così ci sono dei segnali premonitori dell'ira, dell'amore e di tutte queste burrasche che sconvolgono l'anima. Coloro che soffrono di epilessia si rendono conto che il male è in arrivo quando il calore abbandona le estremità del corpo, la vista è incerta e c'è il tremore dei nervi se la memoria vacilla e la testa gira ...» (*De ira*, III, 10, 2): *Facile est autem adfectus suos, cum primum oriuntur, deprehendere: morborum signa praecurrunt. Quemadmodum tempestatis ac pluuiae ante ipsas notae ueniunt, ita irae amoris omniumque istarum procellarum animos uexantium sunt quaedam praenuntia. Qui comitali uitio solent corripi iam aduentare ualetudinem intellegunt, si calor summa deseruit et incertum lumen neruorumque trepidatio est, si memoria sublabitur caputque uersatur (...)*

<sup>356</sup> *haec, non secus quam fulmina procellaeque et si qua alia inreuocabilia sunt quia non eunt sed cadunt, uim suam magis ac magis tendit.*

corpo che cade dall'alto e del corridore<sup>357</sup>. L'utilizzo della forma verbale *eunt* del verbo "andare" – per qualificare i movimenti, per così dire, misurati di qualcosa che avanza con regolarità – ricorda da vicino il movimento moderato e controllato di colui che cammina, referente naturale e non eccessivo del corridore. In parallelo, anche l'avanzare indicato da *eunt* è il corrispettivo moderato della caduta. Anche la caduta, segnalata da *cadunt*, può d'altra parte rinviare all'immagine del corpo che cade, essendo entrambe queste prospettive utilizzate per indicare l'irreversibilità del moto passionale.

In generale, crediamo sia legittimo affermare che tutte le immagini di cui Seneca si serve non fanno che rafforzare l'idea che l'ira riveli, nella sua origine, e provochi, nel suo manifestarsi, un alto grado di disarmonia e instabilità dell'anima.

In questa stessa direzione, fin dalle primissime righe del dialogo l'ira è presentata come la peggiore delle passioni, e ciò in virtù delle tre principali sue caratteristiche che si rivelano intrecciate e collegate tra loro. In primo luogo, essa è, tra tutte, la passione più impetuosa:

«Hai insistito, o Novato, ch'io scrivessi come si possa placare l'ira, e mi pare che tu abbia buone ragioni per temere in particolare questa passione, che è fra tutte la più turpe e rabbiosa (*maxime ex omnibus taetrum ac rabidum*). Mentre nelle altre c'è una certa calma e compostezza (*quieti placidique inest*) questa è interamente agitata e pronta all'attacco (*hic totus concitatus et in impetu est*) ...»<sup>358</sup> (*De ira* I, 1, 1)

Gli altri *adfectus*, pur essendo tutti associati all'idea di eccesso e di incontrollabilità, presentano un minor grado di "esplosività", in quanto l'ira per sua stessa natura – e questa è la seconda caratteristica – porta alla distruzione non solo dell'oggetto verso cui la vendetta è indirizzata, ma anche della persona stessa che, incurante di qualsiasi cosa (anche di se stessa) ha come unico scopo quello di vendicarsi.

---

<sup>357</sup> Tale continuità sottolinea, soprattutto, il sapiente e studiato uso delle immagini da parte del nostro filosofo, il quale crea una vera e propria trama visiva che innerva, con grande acume, l'intero dialogo.

<sup>358</sup> *Exegisti a me, Novate, ut scriberem quemadmodum posset ira leniri, nec inmerito mihi uideris hunc praecipue adfectum pertimuisse maxime ex omnibus taetrum ac rabidum. Ceteris enim aliquid quieti placidique inest, hic totus concitatus et in impetu est (...).*

La suggestiva narrazione senecana circa gli effetti di totale annientamento prodotti dall'ira offre al lettore un vero e proprio "piano sequenza" quasi cinematografico<sup>359</sup> sulle varie modalità in cui si traduce in azione tale *impetus* eccessivo. Ecco alternarsi situazioni che, negli effetti, possono coinvolgere sia un singolo soggetto sia intere popolazioni: avvelenamenti, omicidi, distruzioni di intere città, regioni incendiate, genocidi. Al centro è l'oggetto verso cui l'ira è indirizzata, collettivo o individuale che sia. Seneca però, all'inizio del terzo libro (*De ira* III, 2, 2), in maniera del tutto speculare, al fine di ribadire e sottolineare il carattere distruttivo della passione in questione, sostiene che quest'ultima è la peggiore di tutte anche in riferimento al soggetto che agisce, poiché mentre la passione amorosa, la brama di denaro o l'ambizione possono essere provate da un singolo individuo, l'ira colpisce interi popoli.

Inoltre (terza caratteristica dell'ira), essa si impone con massima evidenza poiché mentre *alii adfectus apparent, hic eminent* (*De ira* I, 1, 7); ciò sia a causa dei già citati effetti sia per il modo in cui si manifesta nel corpo dell'irato: un attacco d'ira non si può nascondere. A più riprese il filosofo cordovese descrive in termini assai efficaci la *deformatas* del corpo in preda alla passione, allo scopo, esplicitamente dichiarato, di rendere manifesta la bruttezza e la pericolosità di tale passione<sup>360</sup>:

---

<sup>359</sup> Questa considerazione ci permette di sottolineare un aspetto interessante delle scelte narrative e stilistiche di Seneca, in particolare nel *De ira*. Considerando il dialogo nel suo complesso, ci si rende conto che il filosofo adotta una tecnica narrativa quasi "cinematografica" scegliendo di gettare luce, gradualmente, sui vari argomenti in esame, attraverso diversi livelli di approfondimento. Con ciò intendiamo dire che si crea un percorso di ricerca della nozione di passione, e in particolare dell'ira, attraverso diverse "inquadrature" filosofiche: assistiamo ad un continuo cambio prospettico che permette di illuminare l'oggetto dell'analisi in maniera quasi "tridimensionale". Si passa da un piano narrativo macroscopico che racconta di intere città, intere regioni, interi popoli distrutti dalla passione dell'ira, alla descrizione del singolo soggetto in preda all'ira, all'analisi delle dinamiche proprie dell'anima dove si sviluppa la passione, all'approfondimento dettagliato delle singole fasi del processo passionale. Dal macro-livello al micro-livello, proprio come accade all'interno della *Lettera* 92, analizzata nella prima parte del presente lavoro.

<sup>360</sup> L'intenzione di Seneca è quella di fornire un vero e proprio quadro clinico completo del "malato" in preda all'ira. Il fatto di descrivere nei particolari anche le manifestazioni fisiche della passione rientra, a nostro avviso, da una parte, nella sensibilità stilistica senecana che, come abbiamo visto a più riprese, si serve di un registro narrativo molto efficace, anche dal punto di vista delle immagini che suscita nel lettore; dall'altra parte, il filosofo si inserisce consapevolmente in una tradizione, quella stoica, che prevede la massima integrazione tra corpo e anima, dato il fondamento materiale di entrambi (cfr. *SVF* I 145; II 473). Non a caso l'analogia anima-corpo, che abbiamo già, nelle sue varie forme, analizzato a più riprese, è una delle più diffuse già dallo Stoicismo antico (cfr. ad esempio *Ep.* 120, 4). Inoltre, si potrebbe interpretare la particolare cura dei dettagli con cui Seneca dipinge un vero e proprio ritratto dell'irato, in un senso più immediatamente terapeutico. In *De ira* II, 36 il filosofo, appellandosi all'*auctoritas* di Sestio, suggerisce l'ipotesi che l'irato, all'apice della passione, possa essere placato

«Nessuna passione ha un aspetto più sconcio: ha sconvolto i volti più belli (*pulcherrima ora foedavit*), ha reso lo sguardo torvo da sereno che era; ogni grazia abbandona la persona adirata: se indossa la toga secondo la regola, la trascinerà e perderà ogni cura di sé; i capelli, che si presentano bene o per loro natura o per maestria di acconciatura, si fanno ispidi con la passione; le vene si gonfiano; il petto sarà scosso da un respiro affannoso, la voce che esplode rabbiosa ingrosserà il collo; infine gli arti tremolanti, le mani inquiete, un fluttuare di tutto il corpo (*totius corporis fluctuatio*)»<sup>361</sup> (*De ira*, II, 35, 1)

Il turbamento massimo provocato dall'ira prende forma, in maniera contemporanea e speculare, anche nel corpo del soggetto irato il quale subisce una vera e propria trasformazione che non è altro, come si vedrà, che la concreta manifestazione della condizione dell'anima. Seneca insiste sulla bruttezza (*deformitas*) dell'aspetto del passionale (*pulcherrima ora foedavit*) in modo del tutto simile a Cicerone il quale, nella sua analisi dell'ira - che anche secondo l'Arpinate è la passione più simile all'*insania* - tratteggia le caratteristiche fisiche del "malato" come un cambiamento radicale di *color, vox, oculi, spiritus, inpotentia dictorum ac factorum*; i massimi rappresentanti di questa passione, Achille, Agamennone e Aiace sono definiti brutti/deformi/vergognosi (*foedi*). Si veda *Tusc. Disp.* IV, 52: *Quid Achille Homeric*

---

guardandosi allo specchio, poiché la bruttezza manifesta del suo corpo potrebbe inibire lo slancio aggressivo della sua anima. Sembra quasi che il nostro filosofo, consapevole di tale principio curativo, offra al lettore una sorta di specchio in cui riflettersi in maniera preventiva ed immaginaria, al fine di renderlo consapevole della bruttezza, estetica e morale, dell'evento passionale.

<sup>361</sup>*Non est ullius adfectus facies turbator: pulcherrima ora foedavit, toruos uultus ex tranquillissimis reddit; linqvit decor omnis iratos, et siue amictus illis compositus est ad legem, trahent uestem omnemque curam sui effundent, siue capillorum natura uel arte iacentium non informis habitus, cum animo inhorrescunt; tumescunt uenae; concutietur crebro spiritu pectus, rabida uocis eruptio colla distendet; tum artus trepidi, inquietae manus, totius corporis fluctuatio. Sulla stessa linea: Vt de ceteris dubium sit, nulli certe adfectui peior est uultus, quem in prioribus libris descripsimus: asperum et acrem et nunc subducto retrorsus sanguine fugatoque pallentem, nunc in os omni calore ac spiritu uerso subrubicundum et similem cruento, uenis tumentibus, oculis nunc trepidis et exilientibus, nunc in uno obtutu defixis et haerentibus; adice dentium inter se arietatorum ut aliquem esse cupientium non alium sonum quam est apris tela sua adritu acuentibus; adice articularum crepitem cum se ipsae manus frangunt et pulsatum saepius pectus, anhelitus crebros tractosque altius gemitus, instabile corpus, incerta uerba subitis exclamationibus, tremantia labra interdumque compressa et dirum quiddam exsibilantia. (*De ira* III, 4, 1-2).*

*foedius, quid Agamemnone in iurgio? Nam Aiacem quidem ira ad furorem mortemque perduxit*; qui *foedus* ha chiaramente una connotazione sia estetica che morale.

Cicerone inoltre<sup>362</sup>, prima di Seneca, sempre nel quarto libro delle *Tusculanae* (IV, 31), dimostra una certa attenzione alla stretta corrispondenza tra anima e corpo; lo fa attraverso un'analogia che sembra costituire il fondamento teorico di quello che accade nel *De ira*: «E come per il corpo esiste un'armonia di fattezze ben proporzionate (*apta figura membrorum*) congiunta con un bel colorito e si chiama bellezza, così per l'anima l'uniformità e la coerenza delle opinioni e dei giudizi congiunta a una certa fermezza e immutabilità (*in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia cum firmitate et stabilitate*), che segue la virtù o contiene l'essenza stessa della virtù, si chiama bellezza». Come il corpo dell'irato è in una condizione opposta a quella del corpo armonioso, allo stesso modo l'anima dell'irato non si presenta di certo come ferma e immutabile, uniforme e coerente.

La terminologia scelta da Cicerone (*firmitas, stabilitas, constantia*) per indicare la condizione psicologica virtuosa corrisponde, in maniera quasi perfetta, a quella utilizzata da Seneca per indicare l'anima in accordo con se stessa e con la natura, da noi analizzata all'interno del capitolo dedicato al "modello" dell'anima stabile e armonica (cfr. *ep.* 120; 71, 27; *De vita beata* 8, 4-6). Inoltre, notiamo una corrispondenza anche tra il vocabolario scelto dal filosofo di Cordova per designare lo stato del corpo dell'irato (*totius corporis fluctuatio*; *De ira* I, 19, 1: *cum clamore et tumultu et totius corporis iactatione*) e quello usato per descrivere l'anima disarmonica e instabile, il cui tratto passionale è certamente un emblematico rappresentante (cfr. *ep.* 120, 20; 92).

Ma il ritratto preciso dell'anima di colui che è in preda all'ira lo fornisce lo stesso Seneca. Una suggestiva incursione nell'interiorità umana ci permette di visualizzare, in un momento più unico che raro, l'*animus* nel pieno della sua malattia:

«Come pensi che sia interiormente l'anima se il suo aspetto esteriore è tanto sconcio (*foeda*)? Quanto più spaventoso è il suo aspetto dentro il petto, più ansimante il respiro, più teso lo slancio, destinato a scoppiare se

---

<sup>362</sup> Già gli Stoici antichi parlano di bellezza o bruttezza riferita all'anima, in analogia a quella del corpo, sia in termini estetico-fisici di armonia tra le parti che la costituiscono sia in termini morali di condizione virtuosa (cfr. *SVF* III 471a; 472).

non trova una via di uscita!<sup>363</sup> (*rupturus se nisi eruperit*)»<sup>364</sup> (*De ira*, II, 35, 3)

La risposta arriva poco dopo:

«L'anima, se fosse visibile e potesse trasparire da qualche materia, lascerebbe sbigottito l'osservatore, mostrandosi nera (*ater*), piena di macchie (*maculosusque*)<sup>365</sup>, ribollente (*aestuans*), deforme (*distortus*) e gonfia (*tumidus*). Ma anche così, è tanto grande la sua smisurata bruttezza (*deformitas*) che fuoriesce attraverso le ossa, la carne e tanti altri ostacoli; chissà se si mostrasse nuda<sup>366!</sup>»<sup>367</sup> (*De ira*, II, 36, 2)

Si noti, innanzitutto, l'insistenza del filosofo sul tema della bruttezza (*extra imago tam foeda est*) che non si limita, come abbiamo visto, a caratterizzare il corpo ma diventa dell'anima (Cicerone *docet*). Ciò avviene, spiega Seneca, in virtù della loro commistione (*est per ossa carnesque et tot impedimenta*).<sup>368</sup>

Inoltre, osserviamo che questo passo si sviluppa in maniera del tutto parallela e complementare a *De ira* II, 4, in cui il *focus* dell'argomentazione era concentrato sulla tripartizione del processo psicopatologico. Qui a tema è la stessa anima, “fotografata” nel terzo *motus* e descritta, questa volta, dal punto di vista fisico ed estetico, non

---

<sup>363</sup> Si noti che nella descrizione del momento di massima esplosione dell'ira il movimento dell'anima passionale è rappresentato quasi come fosse un “oggetto” che dal corpo vuole uscire per trovare un libero sfogo, probabilmente quello dell'azione vendicatrice.

<sup>364</sup> *Qualem intus putas esse animum cuius extra imago tam foeda est? Quanto illi intra pectus terribilior uultus est, acrior spiritus, intentior impetus, rupturus se nisi eruperit!*

<sup>365</sup> La caratterizzazione dell'aspetto dell'anima attraverso il colore scuro, le macchie, la deformità, il gonfiore, l'instabilità ha certamente valore, oltre che sul piano fisico, anche sul piano morale. Prendiamo l'esempio della macchia. Dal punto di vista della patologia fisica, ci ricorda tutta una serie di malattie della pelle, prime tra tutte la *pestis* che Seneca stesso associava alla sintomatologia della macchia (cfr. Migliorini 1997, 74, 75); tra l'altro è curioso che Celso (5, 28, 4 A C) associ la stessa malattia all'*ulcus*, all'ulcera, di cui abbiamo analizzato precedentemente la funzione nel dettato senecano. Dal punto di vista morale, la macchia rimanda immediatamente alla sfera dei valori e della sacralità per cui “macchiarsi” equivale, per così dire, a sovvertire l'ordine etico e sacro di riferimento (cfr. De Vivo 1992, 94, n.10).

<sup>366</sup> La nudità dell'anima senza il corpo ci ricorda da vicino l'affermazione senecana, in *ep.* 92, 13, per cui il corpo va considerato come se fosse un “vestito dell'anima” (*vestem animo circumdedit*).

<sup>367</sup> *Animus si ostendi et si in ulla materia perlucere possset, intuentis confunderet ater maculosusque et aestuans et distortus et tumidus. Nunc quoque tanta deformitas eius est per ossa carnesque et tot impedimenta effluentis: quid si nudus ostenderetur?*

<sup>368</sup> Gourinat (2017, 40-41) analizza le varie modalità di mescolanza tra sostanze contemplate dallo Stoicismo antico arrivando a specificare che il tipo di unione che interessa l'anima e il corpo è di totale mescolanza ma non di completa fusione (dove cioè le due componenti perdono la loro singolarità). Anima e corpo occupano il medesimo spazio senza “cedere” la propria identità specifica.

strettamente psicologico. In questo modo, si crea una descrizione multi-prospettica che contribuisce a formare, nella mente del lettore, una più completa visione dei complessi meccanismi psicologici che coinvolgono le passioni e che hanno una totale ricaduta sulla struttura fisica dell'anima. In questo Seneca si rivela pienamente stoico.

L'anima disarmonica e instabile, tuttavia, non è propria solo del soggetto passionale. L'interesse e l'attenzione per le diverse dinamiche a lei proprie conduce Seneca a dedicare un intero dialogo allo scandaglio di una condizione psicologica nella quale il soggetto non è in preda alla passione ma, allo stesso tempo, non è saldamente ancorato a se stesso: la *fluctuatio animi*.



## 2) CAPITOLO DUE: L'instabilità di Serenus.

### 2.1. La *fluctuatio animi* di Serenus.

Il *De tranquillitate animi*<sup>369</sup> fa parte, come il *De ira*, dei *Dialogi* ed è l'unico che pare meritare a pieno titolo questa etichetta in quanto il solo che presenta un interlocutore, Serenus<sup>370</sup>, di cui possiamo leggere le domande, i dubbi, le richieste: grazie alle sue stesse parole si manifesta la sua interiorità. Seneca, quasi come un medico, ascolta il suo paziente e dispensa consigli utili per uscire dalla situazione di "blocco interiore" che il destinatario lamenta e di cui tra breve si dirà qualcosa.

Abbiamo, in via introduttiva, messo in luce l'attenzione del filosofo nei confronti delle varie "sfumature" psicologiche dei *proficientes* che si concretizza, in questo dialogo, nell'interesse dimostrato verso un amico che, pur bene intenzionato, non trova ancora la forza per essere determinato nel suo cammino verso la virtù. E proprio in questa direzione vediamo approfondito, più che la *tranquillitas* - un po' paradossalmente visto il titolo -, lo *status* psicologico opposto ad essa e di cui Sereno soffre: la *fluctuatio animi*<sup>371</sup>.

L'obiettivo del presente paragrafo è quello di mettere in luce alcune caratteristiche di questa condizione che, come si intuirà, è immediatamente riconducibile al "paradigma" dell'instabilità di cui, in questa seconda parte, ci stiamo occupando; tuttavia, va sottolineato che la "disarmonia" presente nell'anima di Sereno è assai lontana da quella esibita dal passionale furente ritratto nel *De ira* o dai personaggi delle tragedie: proprio tale differenza ci permette di cogliere le varie sfumature della condizione interiore di colui che saggio non è.

---

<sup>369</sup> Per un'esaustiva trattazione degli aspetti principali (datazione, struttura, questioni testuali) del *De tranquillitate animi* si rimanda a Mutschler (2014, 153-159). Per dei commenti sul testo del dialogo, si rimanda a Cavalca Schioli (1981), Viansino (1992), Ramondetti (1999).

<sup>370</sup> Serenus era un caro amico di Seneca (cfr. 4,1: *carissime Serene*) a cui sono verosimilmente destinati anche il *De constantia sapientis* e il *De otio*. Il filosofo piange la morte dell'amico nella *Lettera* 63, 14. Cfr. Mutschler (2014, 153).

<sup>371</sup> È possibile considerare la *fluctuatio* come dinamica rappresentativa della condizione psicologica di Sereno in quanto ben veicola lo stato di "oscillazione" mentale che lo attanaglia. Lungo tutto il corso dell'opera, sono numerose le formule utilizzate, da entrambi i dialoganti, tutte con la stessa accezione: 1,4 *animi infirmitas*, 2,8 *animi iactatio*, *cunctatio vitae*, 2, 10: *animi volutatio*.

Serenus, lo comprendiamo fin dalle prime righe del dialogo<sup>372</sup>, è un *proficiens* in difficoltà che si rivolge alla propria guida spirituale e filosofica per, *in primis*, comprendere ciò che gli succede. È interessante notare che il suo interesse è anzitutto quello di “trovare un nome” al *morbus* che lo affligge (*Tranq. Anim.* 1,4: *dicam quae accidant mihi, tu morbo nomen inuenies*), poiché solo definendo chiaramente la natura dell’oggetto di indagine non si corre il rischio di sovraninterpretare o sovrastimare la situazione; insomma, nell’indagine razionale si può dare il giusto valore alle cose<sup>373</sup>. Tale osservazione si pone perfettamente in linea con le prime battute di Seneca il quale, ben disposto nei confronti dell’amico – un atteggiamento questo massimamente distante da quello dimostrato nei confronti dei “passionali”, e in particolare degli irati –, lo invita a prendere coscienza che, nonostante le esitazioni, sta progredendo sulla strada della virtù.

Uno degli elementi che, a nostro avviso, possono costituire un segno del progresso morale di Serenus è il fatto che, come egli stesso racconta, quando si è trovato in alcune situazioni potenzialmente pericolose per il suo equilibrio psicologico (quando cioè qualcosa ha colpito, *percussit*, la sua anima), ha preso del tempo per sé ritirandosi tra le mura di casa (1,11) ed evitando così di esporsi pericolosamente al mondo; tale atteggiamento denota una certa consapevolezza e conoscenza sia della propria interiorità sia dei principi salutari al progresso. Crediamo, inoltre, di poter scorgere una vicinanza con l’invito senecano, messo in luce nel paragrafo dedicato alla nozione di assenso, all’astenersi dalla conferma precipitosa e avventata delle rappresentazioni

---

<sup>372</sup> Il dialogo comincia con la dichiarazione di Serenus a proposito della sua capacità introspettiva (*inquirendi mihi...*). Il verbo *inquirere* ha una connotazione primariamente giudiziaria: cfr. oggi la locuzione “condurre un’inchiesta” (cfr. Lotito 2018, 62, n.1). Il “tribunale della coscienza” è un luogo filosofico diffuso nell’opera senecana ed è riconducibile certamente alla vasta conoscenza del nostro filosofo, anche uomo politico, del vocabolario giudiziario e militare, già messo in evidenza in questo studio. Si pensi, a titolo di esempio, alla *ep.* 28, 10 dove Seneca invita il suo interlocutore a prendere coscienza dei propri difetti per poterli curare: il suggerimento è quello di “accusare se stessi” (*te ipse coargue*), “indagare se stessi” (*inquire in te*) prendendo prima il ruolo di accusatore e poi il ruolo di giudice al fine di poter, in maniera oggettiva, riconoscere i propri meriti e le proprie colpe. Si pensi, inoltre, in maniera più generale, all’importanza della pratica dell’esame di coscienza nella filosofia senecana (cfr. *De ira* 36, 3, dove tale pratica è introdotta nel seguente modo: *cotidie apud me causam dico*). Sull’esame di coscienza in Seneca cfr. P. Hadot (2002), Maso (2011, 1-20), I. Hadot (2014).

<sup>373</sup> Ci sembra di poter rilevare una corrispondenza con l’atteggiamento che Seneca assume all’interno delle *Naturales Quaestiones*: l’obiettivo del filosofo è quello di mostrare, attraverso l’indagine razional-filosofica, le cause degli eventi naturali al fine di comprenderne l’origine e la definizione, evitando così di interpretarle come punizioni divine o sovranaturali. Ci sembra che, anche in questo caso, l’obiettivo sia proprio quello di “dare un nome alle cose” per non sovraninterpretarle.

(*De ira*, II, 22, 2). Si ricorderà che, in quella sede, il filosofo consigliava di prendere tempo al fine di verificare la validità di ciò che si manifesta senza farsi ingannare dalle false apparenze. Ci pare sia legittimo affermare che Serenus, in quelle occasioni, ha accolto questo invito a piene mani: in questo senso egli si smarca radicalmente dal “passionale”, che invece dà l’assenso senza indugio, favorendo così lo scatenarsi dell’impulso eccessivo e contro natura. Nonostante ciò, Sereno non riesce ancora a raggiungere la pace.

Ma di che *morbus* si tratta?

La descrizione di Sereno prende forma gradualmente, attraverso esempi quotidiani, attraverso tentativi di mettere in parole le sensazioni che lo turbano. È un linguaggio allusivo che si sforza di essere chiaro e comprensibile in modo che il maestro possa fare la giusta diagnosi, proprio come un paziente prova, senza una specifica competenza medica e terminologica, a manifestare i sintomi della malattia al proprio medico.

Lo stato psicologico in questione ha la forma di quello che potremmo definire uno “stato di incertezza”: Serenus non sta né bene né male (*Tranq. Anim.* 1, 2: *nec aegroto nec ualeo*); ciò significa che è incapace di avanzare con forza verso la retta via (*nec ad recta fortiter*) ma, allo stesso tempo, non cede al vizio sfrenato (*nec ad praua*).

Da un lato, egli apprezza la frugalità, la semplicità di una vita vissuta con moderazione ma, dall’altro, la *luxuria*<sup>374</sup> non lo lascia indifferente, lo turba: nulla lo cambia (*mutat*) in peggio (*non peior*), ma tutto lo agita (*concutit*) rendendolo triste (*sed tristior*).

Questa continua sollecitazione causata da una ancora troppo spiccata sensibilità agli *externa*, che lo porta a non aderire saldamente alla retta via<sup>375</sup> è descritta, da Sereno, come un’oscillazione:

---

<sup>374</sup> È interessante notare che Sereno, nella descrizione del turbamento provocato dalla lussuria, utilizza un lessico appartenente al campo semantico della vista e della luce (*Tranq. Anim.* 1, 9: *paulum titubat acies, facilius aduersus illam animum quam oculos attollo*). Come si è visto nel paragrafo dedicato alla rappresentazione, la vista, organo simbolicamente associato alla conoscenza, e la luce, che nella sua forma positiva coincide con “la luce della verità” (*luce*), sono utilizzati da Seneca in tutta la loro potenziale ambivalenza. In questo caso, la vista è il senso (si ricordi quanto detto precedentemente sui sensi) primariamente coinvolto dallo splendore della lussuria (*splendore luxuria*). Ma è Seneca stesso, come abbiamo già chiarito, a porre la differenza tra *splendorem* e *luce* (*ep.* 21, 1-2), dove la seconda è solo una luce apparente.

<sup>375</sup> Sereno, nonostante si rivolga a Seneca al fine di comprendere al meglio la sua condizione psicologica, dimostra un certo grado di consapevolezza sia riguardo a se stesso sia riguardo ai principi fondamentali del progresso morale. Egli stesso, infatti, anticipando la possibile risposta del maestro,

«Ti prego dunque, se hai un qualche rimedio con cui tu possa por fine a questo mio fluttuare (*fluctuationem*), di ritenermi degno di dovere a te la mia tranquillità (*tranquillitatem*). Che non siano pericolosi questi moti dell'anima e che non portino con sé nessun vero sconvolgimento (*tumultuosi*) lo so; per esprimerti ciò di cui mi lamento con una similitudine (*similitudine*) appropriata, non sono tormentato da una tempesta (*tempestate*), ma dal mal di mare (*nausea*): toglimi dunque questo malessere, quale che sia e vieni in aiuto di chi ancora tribola anche se già in vista della terra ferma»<sup>376</sup> (*De tranq. Anim.* 1, 17)

Prima di procedere con qualche riflessione su questo passo, sono necessarie alcune considerazioni preliminari. Poche righe dopo la dichiarazione di Sereno, Seneca interverrà passando da un registro linguistico più approssimativo (quello del discente/paziente che cerca di spiegare la sua condizione psicologica attraverso immagini e aneddoti) a quello più preciso e tecnico del maestro/medico. Il nostro filosofo, infatti, associa, non senza fatica, la situazione di stabilità dell'anima (*stabilem animi sedem*) rappresentata dalla *tranquillitas* che manca all'amico, alla *euthymia* democritea (2, 3-4). Vi è disaccordo tra gli studiosi sulla fonte senecana poiché, nonostante Democrito sia esplicitamente nominato, non vi è certezza che il Cordovese avesse tra le mani il testo del filosofo di Abdera. A titolo di esempio: Setaioli (1988) sostiene che Democrito è qui solo citato come *auctoritas* sul tema ma che, in realtà, la vera fonte di Seneca sia il *Peri euthymias* di Panezio<sup>377</sup>; Mutschler (2014), al contrario, proprio in virtù dell'esplicita citazione, sostiene che sia molto probabile la lettura diretta<sup>378</sup>.

---

afferma di essere cosciente del fatto che, essendo all'inizio del cammino, è normale che non abbia la stabilità/forza (*robur*) tipica della virtù. Il *robur*, lo abbiamo visto all'interno del capitolo dedicato alle passioni, manca all'ira in quanto non ha delle fondamenta salde.

<sup>376</sup> *Rogo itaque, si quod habes remedium quo hanc fluctuationem meam sistas, dignum me putes qui tibi tranquillitatem debeam. Non esse periculosos <hos> motus animi nec quicquam tumultuosi adferentis scio; ut uera tibi similitudine id de quo queror exprimam, non tempestate uxor sed nausea: detrahe ergo quidquid hoc est mali et succurre in conspectu terrarum laboranti.* Le traduzioni del *De tranquillitate animi* sono di Lotito (2018) in qualche caso leggermente modificate.

<sup>377</sup> Va precisato che, nonostante Seneca non nomini Panezio, quest'ultimo è alla base del *De officiis* di Cicerone.

<sup>378</sup> Non ci occuperemo, in questa sede, delle questioni storico-filologiche legate alla fonte senecana in quanto il nostro intento è quello di mostrare in che senso la *fluctuatio animi* di Sereno possa essere considerata un buon esempio di anima instabile e disarmonica. Per la complessa questione storico-filologica legata alle fonti senecane nel *De tranquillitate animi* si rinvia a Grilli (1953), Setaioli (1988), Grimal (1978). Per il concetto di *tranquillitas* nell'antichità si veda Striker (1990, 97-110).

Il filosofo specifica che la *tranquillitas* corrisponde ad un'anima che dimostra un andamento regolare (*aequali*), che si relaziona a se stessa con *gaudium* (abbiamo visto che Seneca è particolarmente attento alla dimensione emotiva del saggio, in particolare all'esperienza del *gaudium*), senza repentini cambi di umore, picchi di gioia sfrenata o depressione (*nec attollens nec deprimens*). Tale condizione di pace manca evidentemente a Sereno nella misura in cui non solo si lascia scuotere da alcune rappresentazioni, ma, soprattutto, è turbato dal suo stesso turbamento.

In questa direzione crediamo sia possibile affermare che ciò a cui aspira, e che quindi gli manca, è una condizione psicologica stabile e duratura (riconducibile al quadro tipico dell'anima del saggio), non una condizione momentanea.<sup>379</sup>

Torniamo ora al passo summenzionato. Innanzitutto, vediamo confermata, dalle parole dello stesso Sereno, la distanza tra la sua condizione psicologica e quella, precedentemente descritta, del "passionale". I *motus animi* qui nominati non sono quelli *tumultuosi* della passione ma rappresentano un'altra forma di disarmonia dell'anima. Nel caso dell'*adfectus* l'instabilità e la disarmonia si manifestavano nel fatto che colui che non aveva ancora raggiunto la fermezza della *ratio perfecta* era potenzialmente soggetto a episodi passionali (eccessivi e contro ragione/natura); qui la forte instabilità è sempre causata dalla mancanza di fermezza: una condizione che sembra però ricordare quella già descritta della volontà che non riesce a essere risoluta e immutabile:

«Cos'è, Lucilio mio, questa forza che ci trascina in una direzione opposta a quella cui tendiamo e ci spinge là da dove vorremmo allontanarci? Che cosa è in lotta con la nostra anima e non ci permette di volere una volta per tutte? Ondeggiamo (*fluctuamur*) tra propositi differenti (*varia consilia*); la nostra volontà non è mai libera, assoluta, immutabile»<sup>380</sup> (*Ep.* 52, 1).

---

<sup>379</sup> Pensiamo, in questa direzione, alla *vita beata* (la felicità stabile) presa in esame nella già analizzata Lettera 92 che era composta dalla *ratio perfecta* (la virtù) e dalla *securitas et perpetua tranquillitas*. A questo proposito, Hadot (2014, 236), *contra* Pohlenz (1941, 71) sostiene che *securitas* e *tranquillitas* non vadano intese come sinonimi, in quanto la prima suggerisce la capacità del saggio di resistere di fronte alle passioni e dunque avrebbe a che fare maggiormente con la sollecitazione causata dal mondo esterno. La seconda, invece, ha a che fare con i movimenti dell'anima stessi e con la loro armonizzazione.

<sup>380</sup> *Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit et eo unde recedere cupimus impellit? quid conluctatur cum animo nostro nec permittit nobis quicquam semel velle? Fluctuamur inter varia consilia; nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper.*

A tratti Sereno riesce ad essere sicuro nei suoi giudizi e nella sua volontà ma non lo è mai fino in fondo poiché, a tratti, il potere attrattivo delle cose del mondo lo distoglie dal suo intento fondamentale; mai però in maniera definitiva dato che poi, alla fine, ritorna al suo proposito iniziale. Ci sembra di poter scorgere una certa continuità di linguaggio e di tensione dinamica anche con quanto messo a punto dal filosofo in *De vita beata* 8,4-6 (passo già citato e da noi descritto come una “dialettica dell’anima”). Si ricorderà che in tale luogo testuale Seneca, dopo aver caratterizzato l’uomo saggio come colui che non si lascia sopraffare dalle cose esterne, sprona alla fermezza d’animo. Tale condizione risulta da un movimento che l’anima è invitata a compiere: partendo dai sensi, organo di conoscenza e contatto con il mondo, l’anima deve progressivamente “rientrare” in se stessa per armonizzare e coordinare le proprie componenti, renderle salde. Solo allora, grazie alla stabilità acquisita, l’anima torna nella realtà del mondo con giudizi sicuri e azioni decise: «In questo modo, si produrrà un’unica forza, una potenza interiore coerente, e ne nascerà quella razionalità decisa (*certa*) che non conosce dissidi o esitazioni (*non dissidens nec haesitans*) nelle sue opinioni, concezioni, convinzioni».

È possibile, a nostro avviso, trovare una corrispondenza con l’esperienza di Sereno. A ben vedere, infatti, l’allievo, dimostrando di conoscere i precetti senecani, cerca, il più possibile, di ritirarsi nella propria interiorità (2,11: *sibi ipse animus haereat; nihil alieni agat*) in quanto, essendo ancora in una fase di “consolidamento”, l’esterno è pieno di insidie e soprattutto il suo rapporto con l’esterno non è ancora, a discapito del suo nome, sereno. Come nella “dialettica dell’anima” l’azione decisa e il giudizio sicuro saranno il risultato di una razionalità forte e armonizzata, così, alla fine del suo progresso, Serenus non sarà più “fluttuante”.

Concludiamo con qualche osservazione sulla *similitudine* scelta da Seneca, anzi da Sereno, per caratterizzare la sua personale condizione. Si tratta, ancora una volta, di un’immagine presa dal mondo della natura che, tra l’altro, si pone in diretto dialogo con quelle analizzate nel *De ira*. Non è una tempesta (*tempestate*) - immagine che, si ricorderà, ricorre più volte all’interno del *De ira* per indicare lo sconvolgimento della

passione - ma il mal di mare (*nausea*) provocato dalla *fluctuatio* che preoccupa il *proficiens*.

Non ci soffermeremo sulle numerose altre occorrenze dell'immagine marina nella produzione filosofica senecana<sup>381</sup>, basti osservare la corrispondenza con quanto accade all'interno della *Lettera* 53, 1-3: senza troppa sorpresa, si tratta di un aneddoto autobiografico. Il filosofo decide di intraprendere un viaggio in mare tra Napoli e Pozzuoli in una condizione che, almeno inizialmente, è di mare calmo (*mari languido*). Giunto a metà strada, però, senza che ancora si verifichi lo scoppio di una tempesta (*nondum erat tempestas*), il mare comincia ad agitarsi (*sed iam inclinatio maris ac subinde crebrior fluctus*) provocando in Seneca una forte nausea (*nausia enim me segnis*) che lo porterà, intravista la terra, a gettarsi nel mare gelido al fine di raggiungerla e porre fine al tormento.<sup>382</sup> Oltre all'evidente somiglianza tra le dinamiche descritte nei due luoghi testuali (il contesto marino, il mare agitato, la nausea, la sofferenza provocata dalla situazione, la tensione verso la terraferma), per cui, in qualche modo, anche Seneca è incluso tra i *proficientes*, si noti che l'elemento associato all'anima, tranquilla o agitata, è l'acqua, un elemento per natura dinamico, come sottolinea Seneca stesso: *Natura enim humanus animus agilis est et et pronus ad motus* (*Tranq. Anim.* 2,11).

---

<sup>381</sup> L'immagine del mare, calmo o in tempesta, e del naufragio è una delle più utilizzate da Seneca per rappresentare la vita come viaggio in mare pieno di possibili insidie o, come in questo caso, l'anima come un mare tranquillo (se in pace: cfr. *ep.* 71, 25) o in movimento (se tormentata), cfr. Armisen-Marchetti 1989, 140); per tale *topos* nella tradizione greca, ad esempio in Zenone (cfr. *SVF* I 234), cfr. Oltramare (1926, 276). Anche Lucrezio e Cicerone impiegano tale immagine: Lucr. *DRN*, 3, 1052 e Cic. *Tusc. Disp.* IV, 42; V, 16. Inoltre, è interessante osservare che, se l'immagine scelta da Sereno per caratterizzare la sua condizione è quella del mare agitato, l'immagine scelta da Seneca, all'interno della sua risposta "diagnostica", è quella della febbre. Il filosofo paragona la situazione dell'amico a colui che, uscito da una grave malattia (le passioni), è colpito, di tanto in tanto, da qualche piccolo attacco di febbre (la *fluctuatio*). Entrambi, memori della malattia, temono che ogni singolo malessere possa preludere a un malessere più grande. Si noterà una certa continuità con quanto già osservato nel *De ira*, a proposito dell'immaginario medico e del mondo naturale, spesso associati tra loro.

<sup>382</sup> Si veda Berno (2006) per un commento preciso di questa lettera anche in relazione alla *Lettera* 57 (la già citata lettera sull'esperienza del tunnel polveroso che porta Seneca a riflettere sulle *propatheiai*). La studiosa ben evidenzia l'affinità, per dinamiche, tematiche, ambientazione, tra le due lettere.

## **PARTE TERZA: La presenza dell'anima nelle tragedie e nella *Naturales Quaestiones*.**

### **Introduzione.**

L'indagine intorno all'anima fin qui condotta ci ha permesso di portare alla luce le sue caratteristiche principali: la sua natura, la sua struttura, le sue dinamiche. Ciò che caratterizza in senso proprio l'essere umano è la sua *ratio*, la quale però si rivela, nella maggior parte dei casi, una ragione imperfetta. Se, infatti, Seneca, aderente al naturalismo di matrice stoica, crede che la ragione si acquisisca attraverso un processo naturale (per conferma è sufficiente riferirsi, in particolare, al meccanismo delle prenozioni), è altresì convinto che la *ratio* si manifesti, nella maggior parte degli esseri umani, in una forma imperfetta, ma suscettibile di perfezionamento. Da una parte, allora, troviamo il "modello" psicologico di colui che ha portato a compimento il suo cammino di virtù: l'anima del saggio è armonica, in accordo con se stessa e con la natura di cui riconoscere di essere parte, stabile e salda di fronte alle cose del mondo. Dall'altra, troviamo il "modello" psicologico di colui che, ancora instabile e non perfettamente accordato a se stesso e alla natura, è vittima di passioni e tentennamenti. È emersa, inoltre, la particolare attenzione di Seneca all'utilizzo di immagini, tratte soprattutto dal mondo dei fenomeni naturali, al fine di veicolare, con maggior vividezza e forza, i meccanismi psicologici sopra nominati. La passione si fa vento e tempesta; l'incertezza diventa la "nausea" provocata dal "moto ondoso" dell'anima. La nostra indagine si è, finora, concentrata principalmente sulle opere senecane con una più marcata ed evidente "vocazione" psicologica ed etica: le *Epistulae morales ad Lucilium* e alcuni dialoghi, tra cui il *De ira* e il *De tranquillitate animi*.

Riteniamo, tuttavia, che la ricerca intorno all'anima possa essere ulteriormente arricchita se volgiamo lo sguardo in direzione di altre opere del medesimo autore, prese meno in considerazione dalla critica per l'indagine psicologica: le tragedie (in particolare *Medea* e *Phaedra*) e le *Naturales Quaestiones*. Queste, infatti, rivelano delle interessanti affinità con il discorso sull'anima fin qui condotto e ci permettono di specificare ancor meglio la nostra tesi. Da una parte, *Medea* e *Fedra*, attraverso i loro monologhi, ci consentono di sondare ciò che accade nell'anima umana al momento del pieno sviluppo della passione esplicitando la condizione psicologica, che rimane sullo



sfondo del *De ira*, di colui che si lascia trascinare dall'*adfectus* pur nella coscienza dell'errore. Dall'altra, le *Naturales Quaestiones*, confermano ulteriormente, grazie a nuove riflessioni, la sopra evidenziata affinità tra il lessico e le dinamiche dell'anima e quello degli eventi naturali.

## 1) CAPITOLO UNO: L'anima passionale nelle tragedie.

### 1.1. Premesse metodologiche.

Il forte interesse di Seneca per i meccanismi e le dinamiche passionali, messo in luce attraverso l'analisi di alcuni luoghi testuali del *De ira*, ha portato, negli ultimi cinquant'anni, un gran numero di studiosi a mettere in relazione la produzione filosofica del Cordovese e la sua produzione tragica<sup>383</sup>. Tale operazione risulta facilmente comprensibile nella misura in cui i personaggi tragici si presentano come delle vere e proprie "incarnazioni", nelle parole e nei gesti, di slanci passionali eccessivi e distruttivi: l'ira di Medea e il suo desiderio di vendetta, l'amore cieco e sfrenato di Fedra, il *furor* di Ercole.

Nonostante ciò, la tematica delle tragedie senecane rimane una delle più intricate e complesse e merita di essere esplicitata, attraverso alcune riflessioni preliminari.

Vi sono stati e vi sono diversi ordini di problemi; possono essere sinteticamente riuniti in due principali aree di interesse: 1) la natura delle opere teatrali di Seneca; 2) la loro relazione con le opere *stricto sensu* filosofiche.

1) Gli studiosi si sono lungamente interrogati sull'ipotesi di una effettiva messa in scena delle tragedie senecane nei teatri romani: a titolo di esempio, L. Braun (1983) e D. F. Sutton (1986) ritengono che le tragedie fossero messe in scena, W. Calder (1976) che fossero rappresentate in un ambiente privato, O. Zwierlein (1966) e S. Goldberg (2000, 209-231) propendono per l'ipotesi della *recitatio*<sup>384</sup>.

Non sono mancati, poi, i dibattiti, ora superati, intorno alla paternità della produzione senecana. Chiara Torre (2010, 41-61)<sup>385</sup> mostra con precisione l'evoluzione della *querelle* legata all'ipotizzata esistenza di "due Seneca", un filosofo e un tragediografo,

---

<sup>383</sup> Tale operazione, che mette in relazione due produzioni di natura così diversa, è motivata anche dalla consapevolezza dell'importanza e del ruolo che alcuni personaggi tragici, tra tutti la Medea di Euripide, ricoprono, quasi come "casi di studio", nell'argomentazione filosofica dei maestri stoici di Seneca, Crisippo in particolare. Si veda, sulla questione, Gill (1983, 136-149) e Staley (2010).

<sup>384</sup> La *recitatio* delle tragedie senecane trova, nella contemporaneità, una qualche somiglianza con quello che oggi chiameremo un *reading* ossia una lettura espressiva.

<sup>385</sup> Si rimanda a questo saggio, inoltre, per una precisa e completa analisi del dibattito sul rapporto tra la produzione filosofica e quella poetica dell'autore.

nata probabilmente da un malinteso biografico di epoca tardoantica e medievale che ruotava intorno alle varie personalità degli Annei (padre, figlio, fratello, nipote). Tale problematica di ordine storico-filologico - oggi risolta affermando con certezza la paternità senecana delle opere tragiche - ha presentato e presenta degli “strascichi” sul piano, per così dire, filosofico.

2) La questione di fondo che attraversa il dibattito filosofico sulle tragedie senecane verte principalmente sulla domanda circa l'esistenza di una continuità tra le due produzioni dell'autore. Nonostante i tentativi di mettere in luce una netta separazione tra il “Seneca filosofo” e il “Seneca tragico”<sup>386</sup>, sono numerosi i contributi degli studiosi che vanno nella direzione di mostrare, piuttosto, un legame - che prende forme diverse nelle varie proposte ermeneutiche - tra filosofia e poesia<sup>387</sup>.

Per esempio, G. Aricò (2001) sostiene che l'apparente diffidenza senecana nei confronti della poesia (che implicherebbe l'impossibilità per il mezzo teatrale di essere “filosofico”), manifestata in due passi del *De Beneficiis* (*Ben.* 1, 3, 10 e *Ben.* 1, 4, 5-6), in realtà non è una condanna della poesia *tout court* bensì di quella che non ha come fine la verità. Ciò da cui Seneca prende le distanze è l'atteggiamento nocivo e ingannevole dei poeti che guardano alla mera bellezza della parola in opposizione al serio impegno del filosofo che ha come obiettivo, invece, l'indagine e la pratica del bene. In questa prospettiva, la condizione necessaria affinché la poesia possa essere considerata un buon mezzo di diffusione del messaggio filosofico è la sua subordinazione alla verità.

---

<sup>386</sup> Il principale rappresentante di tale posizione è Dingel (1974). Lo studioso rileva una fondamentale rottura e incompatibilità tra il rigido razionalismo stoico messo a punto da Seneca nelle opere filosofiche, e il *pathos* tragico antirazionalistico che permea invece le opere tragiche arrivando a concludere che il pensiero senecano autentico prenderebbe forma nelle tragedie. La principale e condivisibile critica che è stata mossa a tale interpretazione consiste nel fatto che lo studioso sovrappone arbitrariamente, ed erroneamente, il pensiero di Seneca con quello dei personaggi attribuendo, in questo modo, al filosofo idee effettivamente incompatibili con il sistema stoico. Recentemente, senza raggiungere le conclusioni estreme appena menzionate, Schiesaro (2003), concentrandosi principalmente sull'analisi del *Tieste*, ha rilevato delle discrepanze tra la visione filosofica dell'autore e quella tragica, orientando la sua lettura anche alla luce di alcuni elementi interpretativi propri della teoria psicologica postfreudiana sull'inconscio. Cfr. Torre (2010, 45-47) e Torre (2007, 37-84).

<sup>387</sup> Si vedano, a titolo di esempio, Giancotti (1953), Nussbaum (1993; 1998), Aricò (2001), Aygon (2004-2005, 181-206), Gill (2006, 421-435), Staley (2010), Chaumartin (2014, 653-669), Maso (2017, 3-31).

Dal canto suo, F.R. Chaumartin (2014, 653-669) all'interno del saggio *Philosophical Tragedy?* rispondendo positivamente alla domanda che dà il titolo al suo articolo, suddivide le tragedie senecane in due gruppi: quelle con valore apotropaico (*Phaedra*, *Medea*, *Thyestes e Agamemnon*) e quelle con valore parenetico (*Hercules Furens e Troades*). Le prime hanno l'effetto di allontanare lo spettatore dai personaggi viziosi che vede rappresentati e le seconde presentano degli *exempla* positivi.

Recentissimamente, C. Torre (forthcoming 2) ha avanzato delle interessanti osservazioni, partendo dalle proposte ermeneutiche di Nussbaum (1993, 97-149)<sup>388</sup> e Staley (2010)<sup>389</sup>, sulla possibilità di valorizzare la dottrina delle *propatheiai* estetiche<sup>390</sup> messa a punto nel *De ira* al fine di ripensare l'approccio senecano alla tragedia in una modalità che sia compatibile con la dottrina stoica.

Come si è detto all'interno del paragrafo sui moti involontari dell'anima, essi, poiché si manifestano in una fase preliminare all'assenso come una semplice reazione alla rappresentazione impulsiva, sono ineliminabili e per questo "neutri" da un punto di vista morale. In virtù di tali caratteristiche si discostano dalle passioni pur non perdendo valore sul piano psicologico.

La reazione emotiva (non passionale) che lo spettatore ha di fronte allo spettacolo tragico gli permette di avere una fruizione cognitivamente rilevante ma non esposta al rischio di una deprecabile adesione all'*adfectus*. In questa direzione, le *propatheiai*

---

<sup>388</sup> Le osservazioni della studiosa vanno nella direzione di mostrare la possibilità di pensare ad una fruizione della tragedia, in ambito stoico, da parte dello spettatore-lettore che non sia immediatamente riconducibile ad una immedesimazione emotiva totale. Il rischio della tragedia, che Crisippo conosceva bene, era quello di indurre il fruitore, indentificatosi con i personaggi rappresentati, alla creazione di false credenze ottenendo così l'effetto contrario a quello ricercato con le opere filosofiche, i.e. la liberazione dalle passioni. Alla luce di queste osservazioni, Nussbaum (1993) sostiene che il teatro senecano, attraverso le particolarità della sua struttura drammaturgica, le incessanti ripetizioni, i lunghissimi monologhi, rende difficoltosa l'adesione empatica del lettore/spettatore: sembra andare, in questo modo, nella direzione della promozione di uno spettatore distaccato e critico. Insomma, nessuna immedesimazione o partecipazione emotiva ma solo un attento sguardo critico che coglie i tratti essenziali dei meccanismi passionali per distaccarsene.

<sup>389</sup> L'indagine di Staley mostra innanzitutto delle affinità tra la tragedia senecana e l'analisi aristotelica della poesia tragica. Inoltre, lo studioso considera le tragedie di Seneca quasi come un esercizio epistemologico che si realizza, nello sviluppo delle varie trame tragiche. Tale processo è dinamico ed è scandito, nei momenti fondamentali della formazione della passione, quale giudizio errato: rappresentazione, assenso, impulso. Crediamo di poter affermare che anche per Staley il rischio dell'immedesimazione dannosa è scongiurato nella misura in cui lo spettatore è coinvolto sul piano cognitivo-epistemologico nella sua attività di riconoscimento delle dinamiche e di conseguente critica.

<sup>390</sup> Si ricorderà che, in *De ira* II, 2, 3-4, Seneca include nella lista degli *ictus animi* anche le reazioni umane involontarie di fronte ad uno spettacolo teatrale, un quadro a soggetto tragico, la lettura di una storia antica.

producono, nell'interpretazione della studiosa, una sorta di "ombra", di "traccia" depotenziata della passione («una sorta di *mimesis* della passione», nelle parole di Torre).

Infine, G. Mazzoli<sup>391</sup>, nel rispetto e nella consapevolezza della innegabile differenza che intercorre tra le opere di natura tragica e quelle di natura filosofica e senza voler sovrapporre né identificare le due produzioni, ne intravede una certa omogeneità di fondo. Lo studioso evoca due immagini al fine di chiarire la sua posizione. La prima consiste nel paragonare la scrittura filosofica alla costruzione di un alto edificio che, per essere stabile e ben fondato, deve avere delle basi che poggiano su un fondo solido: è necessario, dunque, scavare nel profondo (e qui sta la tragedia) per togliere tutto il marcio. La seconda è quella del laboratorio dove il biologo (Seneca) studia, in *vitro*, gli agenti patogeni (le passioni) sperimentandoli su cavie (i personaggi tragici) al fine di trovare un vaccino per l'essere umano (1997, 79-91). Tragedia e filosofia conservano, in questo modo, le loro peculiarità proprie ma mostrano uno "sfondo" concettuale comune.

In generale, le osservazioni degli studiosi qui ricordate hanno portato alla luce la possibilità di pensare il rapporto tra filosofia e tragedia senecana nei termini di una relazione non contraddittoria<sup>392</sup>, pur nella salvaguardia e nel rispetto della diversa natura delle opere in questione.

A fronte delle considerazioni qui ricostruite, e nello spirito "laboratoriale" e di "scavo" efficacemente sottolineato da Mazzoli, l'obiettivo del presente paragrafo è quello di offrire una possibile lettura di alcuni tratti caratteristici dei personaggi tragici, letti alla luce dello sfondo teorico messo a punto dal filosofo nel *De ira*. Lo sviluppo dell'*adfectus* che prende forma nei protagonisti delle tragedie sembra mostrare, da una parte, una certa affinità con il processo della passione tripartito di *De ira* II, 4, dall'altra, ci dà l'occasione per far emergere ulteriori riflessioni sulle caratteristiche dell'anima passionale.

---

<sup>391</sup> Lo studioso si occupa della tragedia senecana, del suo statuto e del suo rapporto con la filosofia a più riprese. Cfr. Mazzoli (1970); (1990); (1997, 79-91); (2016).

<sup>392</sup> Preservando la tragedia, ad esempio, dalle accuse di stimolare nel lettore la produzione di passioni, attraverso una fruizione "protetta" ma significativa ed esaltando il valore cognitivo ed epistemologico del racconto tragico.

Tale operazione risulterà, inoltre, particolarmente interessante per l'indagine sulla nozione di anima in Seneca condotta nel presente studio in quanto ci permette di scorgere una certa costanza e continuità nell'utilizzo della terminologia e delle dinamiche psicologiche finora rilevate nelle opere filosofiche e, allo stesso tempo, ci consente di portare alla luce nuovi aspetti: l'anima "disarmonica" e instabile prende forma, corpo e parola anche nelle tragedie.

## **1.2. Lo sviluppo della passione nei personaggi tragici: il caso di Medea e Fedra.**

Come è emerso dall'analisi del quarto capitolo del secondo libro del *De ira*, lo sviluppo del fenomeno passionale è descritto da Seneca attraverso un processo tripartito che ha origine con la rappresentazione impulsiva, passa per l'assenso, e sfocia nell'impulso eccessivo e incontrollabile che costituisce l'apice dell'*adfectus*. Quest'ultimo è concepito, coerentemente con la dottrina dei maestri, come un'opinione/giudizio falso ossia come l'assenso dato ad una rappresentazione impulsiva accompagnata da un contenuto proposizionale; più precisamente, bi-proposizionale.

Affinché ciò si verifichi è necessario credere di un evento presente o futuro  $x$  che:

1)  $x$  è un bene o un male 2) è opportuno (*oportet, kathekei*) reagire a  $x$  in un certo modo.

Come si è detto, Donini (1995, 196) specifica che la proposizione 1 dice qualcosa a proposito del valore che il soggetto conferisce all'evento, la proposizione 2, invece, suggerisce l'opportunità di una certa reazione (emotiva); reazione che, tra l'altro, è spesso accompagnata da un'azione concreta nel mondo: nel caso dell'ira, la vendetta. Entrambe le proposizioni devono essere accettate poiché si potrebbe credere che  $x$  sia un bene o un male e tuttavia non reagire in alcun modo a ciò<sup>393</sup>.

Tracce di questa teoria sono rinvenibili all'interno della descrizione che Seneca mette a punto in *De ira* II, 4 per cui l'*impetus compositus* che costituisce l'ira è

---

<sup>393</sup> Per il risvolto terapeutico di tale questione si veda il paragrafo dedicato all'analisi di *De ira* II, 4.

accompagnato dall'assenso dato alle proposizioni: 1) l'offesa è un male (ciò è sottinteso nell'argomentazione senecana) e 2) è opportuno che io mi vendichi (*oporteat me uindicari*) o che paghi il fio chi ha commesso un delitto (*oporteat hunc poenas dare*).

Tutto ciò, si ricorderà, è descritto da Seneca attraverso la teoria dei tre *motus*.

Il primo *motus* è privo di volontarietà (*non voluntarius*) in quanto corrisponde a una prima reazione spontanea di fronte alla rappresentazione impulsiva (dell'ingiustizia).

Il secondo *motus* è accompagnato da una volontà non ostinata (*voluntas non contumax*) ed è esplicitamente associato al contenuto proposizionale sopra nominato.

Sembra che l'*alter motus*, come C. Torre (forthcoming 1) ha mostrato, possa rappresentare l'istante stesso - in una sorta di "fermo immagine" - "dilatato, ingrandito e rallentato", in cui la ragione può volontariamente (assenso) girare le spalle a se stessa o rifiutare la rappresentazione impulsiva. Ciò è confermato dalla presenza di una *uoluntas non contumax* cioè un impulso non ancora ineluttabilmente determinato nel compiere la vendetta: la determinazione ostinata e irreversibile sarà propria del terzo momento per cui, una volta superato quel punto di non ritorno, la ragione più nulla può. Nel caso dell'ira, inoltre, il *tertius motus* è inscindibilmente legato all'azione, i.e. alla concretizzazione della vendetta.

È evidente che nella dinamica decisamente progressiva della genesi e sviluppo della passione sopra descritta, il secondo *motus* è il momento di passaggio più delicato in quanto aperto alla teorica possibilità del doppio esito. È possibile immaginare che proprio tale pregnanza abbia portato Seneca a presentarlo, in maniera un po' "artificiosa", attraverso il "fermo immagine": in questo modo il filosofo ha la possibilità di esplorarne tutti gli aspetti e sondarne le potenzialità.

Da una parte, la dinamica fin qui descritta presenta una certa affinità con quanto avviene nelle tragedie; dall'altra, attraverso le parole e i gesti, spettacolari e terribili, dei personaggi tragici (in particolare Medea e Fedra), abbiamo la possibilità di indagarla ulteriormente.

La prima tragedia che vorremmo prendere in considerazione è *Medea*.<sup>394</sup>

---

<sup>394</sup> Un gran numero di studiosi ha offerto un'interpretazione delle dinamiche passionali che interessano questa eroina. Oltre agli studi già citati, sulle tragedie senecane in generale, si segnalano i recenti contributi di Müller (2014, 65-94); Laurand (2016, 113-129); Nussbaum (1997, 219-249); Deschamps

Come è noto, Medea, dopo aver compiuto numerosi sacrifici a beneficio del marito Giasone – per lui si macchia di crimini efferati, rinuncia alla sua famiglia - viene da quest'ultimo ripudiata poiché egli decide di sposare Creusa, giovane figlia del re di Tebe. Tutta la tragedia senecana si sviluppa intorno alla graduale formazione del desiderio di vendetta della protagonista che culmina, all'apice della passione, con l'infanticidio dei figli avuti con l'uomo<sup>395</sup>.

Ai versi 937-944, grazie ad un suggestivo monologo della protagonista, lo spettatore assiste allo sviluppo di pensieri contrastanti nell'anima della donna la quale non riesce, in maniera risoluta e determinata, a colpire i figli poiché, lo dice lei stessa, è divisa, lacerata, tra l'ira per il marito che l'ha abbandonata e l'amore materno di cui ancora conserva qualche traccia. In una sorta di "ingrandimento fotografico" dell'anima della protagonista, proprio come accadeva per il secondo momento di *De ira* II, 4, leggiamo:

«Anima, perché vacilli (*titubas*)? Perché lacrime mi bagnano la faccia e sono divisa tra ira e amore? Fluttuo in balia di una doppia corrente: come quando i venti rapaci si scontrano in guerre selvagge il mare ribelle è sconvolto dalla discordia dei flutti, così ondeggia il mio cuore (*cor fluctuatur*).<sup>396</sup> L'ira (*ira*) mette in fuga l'amore materno (*pietatem*) e l'amore materno l'ira. Cedi all'amore materno, odio.»<sup>397</sup> (*Med.* 937-944)

Qualche verso dopo, la donna uccide i figli (vv. 974-1018).

Si potrebbe, a prima vista, interpretare questo passo come un caso esemplare di *akrasia*<sup>398</sup> di matrice platonico-aristotelica sostenendo che, avvenuto l'infanticidio, la

---

(2002, 211-218). Tale tragedia, come è noto, ha attirato l'attenzione anche degli stoici antichi, in particolare di Crisippo: si veda, a tal proposito, Gill (1983, 136-149) e Hoyos-Sanchez (2016, 153-180). Si vedano, inoltre, Clauss & Johnston (1997), Sassi (2017, 91-106), Cairns (2014, 123-137), Maddalena (1963, 129-152), Snell (1948, 125-134) sulla tragedia di Euripide.

<sup>395</sup> Si noti che il gesto tragico accade in un momento piuttosto avanzato della tragedia (a partire dal verso 970).

<sup>396</sup> Si noti l'uso delle immagini tratte dal mondo naturale: i venti e il mare. L'ira, come abbiamo precedentemente evidenziato, è spesso associata al vento e alla tempesta.

<sup>397</sup> *quid, anime, titubas? ora quid lacrimae rigant / uariamque nunc huc ira, nunc illuc amor / diducit? anceps aestus incertam rapit; / ut saeua rapidi bella cum uenti gerunt, / utrimque fluctus maria discordes agunt / dubiumque feruet pelagus, haut aliter meum / cor fluctuatur: ira pietatem fugat / iramque pietas cede pietati, dolor.* Le traduzioni di *Medea* sono di Traina 2010 in qualche caso leggermente modificate.

<sup>398</sup> Alcuni studiosi, in effetti, hanno interpretato i personaggi delle tragedie come esempi di personaggi acratichi: a titolo di esempio, Sorabji (2002, 227-228). Tuttavia, J.B. Gourinat (2007, 242-246) ha mostrato, attraverso una puntuale analisi del concetto di *akrasia* nello Stoicismo, che non vi sono elementi sufficienti per sostenere che Crisippo utilizzasse tale categoria per interpretare il caso di Medea né, più in generale, che essa possa essere stata concepita come fonte di tutte le passioni.



ragione è stata sconfitta dal desiderio. Tuttavia, ciò risulterebbe problematico, se non incompatibile, con l'impianto teorico stoico (e senecano) secondo cui, come abbiamo a più riprese mostrato, la passione non è il frutto della vittoria del desiderio sulla ragione e la prevaricazione della parte irrazionale su quella razionale dell'anima.

Come osserva I. Hoyos-Sanchez (2016, 161-162) l'aspetto interessante del "caso Medea"<sup>399</sup> è che la protagonista mostra uno stato di conflitto tra due proposizioni e la donna sceglie in maniera deliberata e cosciente di rifiutare quella in accordo con la retta ragione.

La studiosa ricostruisce la natura proposizionale della passione di Medea in questo modo:

Prima proposizione: l'offesa (nella forma dell'abbandono) di Giasone è un male.

Seconda proposizione: in questo caso è composta da due proposizioni in conflitto tra loro<sup>400</sup>, che Hoyos-Sanchez chiama 2a e 2b, poste, almeno in un primo momento, sullo stesso piano: 2a) è opportuno uccidere i nostri figli (*ira*) in nome dell'offesa ricevuta; 2b) non è opportuno uccidere i nostri figli in nome dell'amore materno (*pietas*). Quest'ultima proposizione, continua la studiosa, è coerente con la dottrina stoica in quanto l'amore materno è naturale. Tuttavia, la donna sceglierà di aderire, in maniera consapevole e deliberata, alla proposizione 2a portando, infine, a compimento l'infanticidio.

Come all'interno di *De ira* II, 4, anche qui Medea dà avvio al processo di formazione e sviluppo della passione grazie a una rappresentazione impulsiva, i.e. l'abbandono/offesa di Giasone. Tale rappresentazione, inoltre, proprio come nel passo del *De ira*, è accompagnata da un contenuto proposizionale. Successivamente, la protagonista della tragedia sceglie di dare l'assenso alla sua rappresentazione impulsiva (pur sapendo che non è questa la scelta migliore); infine, l'impulso sfrenato e fuori controllo (*tertius motus*) porta Medea a compiere l'infanticidio, cioè a mettere in atto l'azione contenuta nella proposizione a cui la donna ha dato l'assenso.

---

<sup>399</sup> La studiosa si riferisce alla *Medea* di Euripide in quanto, all'interno del suo articolo, sta discutendo la posizione di Crisippo. Tuttavia, crediamo che le osservazioni valgano anche per la *Medea* di Seneca.

<sup>400</sup> Gill (2009, 75) sostiene, a ragione, che il conflitto qui rappresentato ha un forte rilievo morale nella misura in cui l'amore genitoriale rappresenta un vero e proprio paradigma di ciò che è naturale. In questa direzione, il conflitto rappresenta, secondo l'autore, un vero proprio scontro tra ciò che lui chiama "natural self" e un "passion-driven self".

Emerge, a questo punto, la peculiarità della psicologia di Medea che consiste nel fatto che: «one may still see what is the best for one and yet refuse to assent to the impression one has of the best» (Gourinat 2007, 245). Ciò che accade in questo caso è messo in chiaro dallo studioso (245-246) senza far ricorso al concetto di *akrasia*. Medea sceglie coscientemente la singola rappresentazione impulsiva, in virtù della sua forza e della sua vividezza, al posto di scegliere la retta ragione: il conflitto si verifica tra la sua prenozione di ciò che è moralmente giusto (rappresentato dalla *pietas*) e la singola rappresentazione impulsiva dell'offesa subita. Una volta dato l'assenso definitivo a quest'ultima, il gesto si compie.<sup>401</sup>

Una simile dinamica sembra verificarsi anche nel caso di Fedra.

Come è noto la passione che coinvolge la donna è il *nefandus amor* nei confronti del figliastro Ippolito e il *crimen* di cui la donna si macchia, nel pieno della passione amorosa, è di confessare all'uomo il suo amore proibito.

La nutrice tenta, a più riprese, di dissuadere la sua *alumna* dal compiere il gesto, ma senza successo. Fedra si rivela agli occhi dello spettatore, in maniera ancora più esplicita di Medea, cosciente dell'immoralità del suo intento e consapevole del fatto che ciò che ha intenzione di compiere va contro il proprio interesse:

«Quello che dici è vero, lo so bene, nutrice: ma il furore mi costringe al peggio. La mia anima, consapevole di correre verso la sua rovina, cerca invano di tornare a più sani propositi.»<sup>402</sup> (*Phaed.* 178-180)

Proprio in virtù di tale consapevolezza Fedra, al pari di Medea, non confessa il suo amore a Ippolito in maniera decisa e diretta: prima della dichiarazione (che comincia al v. 646) assistiamo al suo personale conflitto interiore nella forma di una volontà<sup>403</sup> lacerata:

---

<sup>401</sup> Gourinat (2007, 245, n.106) precisa che, riferendosi a Stob. *Eclog.*, II, p. 88, 8–90, 6 Long-Sedley 65 A, che, nello Stoicismo antico, non tutte le passioni si formano nell'aperto e consapevole rifiuto della rappresentazione di ciò che sarebbe meglio fare: capita, infatti, che il soggetto, così coinvolto dal suo errore, non percepisca il rifiuto della retta ragione in maniera conflittuale anche se, di fatto, tale rifiuto si verifica. Cfr. in questa direzione anche Bénatouïl (2009, 126).

<sup>402</sup> *Quae memoras scio / uera esse, nutrix; sed furor cogit sequi / peiora. uadit animus in praeceptis sciens / remeatque frustra sana consilia appetens.* Le traduzioni di *Fedra* sono di Traina 2010 in qualche caso leggermente modificate.

<sup>403</sup> Si è visto, nel paragrafo dedicato alla volontà che essa non afferisce ad una parte dell'anima distinta dalla ragione in quanto, lo dice Seneca stesso, essa poggia su giudizi.

«Ma le parole si bloccano sulle mie labbra; una grande forza mi spinge a parlare, una più grande a tacere. Voi tutti, celesti, siate testimoni che io voglio, ciò che non voglio (*hoc quo uolo me nolle*)»<sup>404</sup> (*Phaed.* 602-605)

Per attenerci alla natura proposizionale della passione sopra esplicitata potremmo dire che Fedra, in maniera analoga a Medea, ritiene che: 2a) è opportuno confessare il proprio amore a Ippolito e 2b) non è opportuno confessare il proprio amore a Ippolito. Ciò a cui Fedra sceglie deliberatamente di voltare le spalle, accogliendo la singola rappresentazione impulsiva del suo amore per il figliastro, si concretizza nel rifiuto del *pudor*, del suo senso di dignità. È la donna stessa che lo dichiara (vv. 250-254) quando ancora la sua passione si sta sviluppando: in risposta alle suppliche della nutrice, ella afferma che placherà il suo amore nel nome del suo senso morale/della sua dignità (*pudor*). Naturalmente ciò non avviene e la proposizione 2a si impone.

Una volta dato l'assenso definitivo alla rappresentazione impulsiva dell'opportunità della confessione, l'incontrollabilità e la sfrenatezza tipiche della passione si manifestano in una formula molto simile a quella che caratterizza il *tertius motus* di *De ira* II, 4:

«Riconosco anche io il destino della nostra famiglia, avere desideri proibiti; ma non so più dominarmi (*non sum potens*). Ti seguirò anche attraverso il fuoco, per il mare in tempesta, per rocce e fiumi vorticosi; dovunque volgerai i tuoi passi, là mi porterà la mia passione. Ancora una volta, o superbo, mi getto alle tue ginocchia»<sup>405</sup> (*Phaed.* 698-703)

Si noti l'interessante corrispondenza lessicale tra l'impulso ormai sfrenato e irreversibile del terzo momento della triplice processualità sopra analizzato (*iam*

---

<sup>404</sup> *Sed ora coeptis transitum uerbis negant; / uis magna uocem mittit et maior tenet. / uos testor omnis, caelites, hoc quod uolo / me nolle.*

<sup>405</sup> *Et ipsa nostrae fata cognosco domus:/ fugienda petimus; sed mei non sum potens./ Te vel per ignes, per mare insanum sequar / Rupesque et amnes, unda quos torrens rapit;/ Quacumque gressus tuleris hac amens agar. / Iterum, superbe, genibus advolvor tuis.*

*inpotens*) e la condizione di Fedra che si dice impossibilitata a mettere un freno all'impulso eccessivo al quale, ormai, ha dato libero corso (*non potens*).

In conclusione, crediamo che la breve "incursione" all'interno delle opere tragiche del nostro filosofo ci abbia permesso di indagare ulteriormente, attraverso dei veri e propri "casi di studio", il meccanismo passionale portando alla luce, in maniera esplicita, la situazione di colui che, nonostante sappia che ciò che sta per fare è male, si lascia trasportare dalle sue prime rappresentazioni. Entrambe le donne, Medea e Fedra, mostrano, nei loro monologhi, di incarnare i criteri di sviluppo della passione messi a punto dal filosofo nel *De ira*: la loro è una passione sfrenata, eccessiva, volontaria.

Si noti, infine, che Seneca si serve, per qualificare le dinamiche proprie delle protagoniste della tragedia, di un lessico appartenente al campo semantico della stabilità/instabilità. Ciò avviene, coerentemente a quanto si è riscontrato nell'analisi delle opere filosofiche, anche attraverso l'impiego di immagini tratte dal mondo naturale: il vento, la tempesta, le onde, il mare.<sup>406</sup>

La costanza e la coerenza con la quale il filosofo attinge dall'immaginario dei fenomeni naturali per caratterizzare l'anima ci conduce ad un breve approfondimento dell'opera senecana che, per eccellenza, tratta tali eventi: le *Naturales Quaestiones*.

---

<sup>406</sup> *Med.* 39-42: *anceps aestus incertam rapit;/ ut saeva rapidi bella cum uenti gerunt,/ utrimque fluctus maria discordes agunt / dubiumque feruet pelagus, haut aliter meum / cor fluctuatur.*

## 2) CAPITOLO DUE: Il linguaggio e le dinamiche dell'anima nelle *Naturales Quaestiones*.

### 2.1. L'interesse per l'etica delle *Naturales Quaestiones*<sup>407</sup>.

Le *Naturales Quaestiones*<sup>408</sup> sono state messe a punto da Seneca negli ultimi anni della sua vita, verosimilmente attorno al 60 d. C.<sup>409</sup>, ed è lo stesso filosofo a rivelarcelo (*N.Q.* III, 1): *non praeterit me, Lucili uirorum optime, quam magnarum rerum fundamenta ponam senex (...)*. Il passo appena citato ci permette di fare due considerazioni preliminari che vanno nella medesima direzione: in primo luogo, osserviamo che il destinatario dell'opera è lo stesso delle *Lettere*, cioè Lucilio; in secondo luogo, ci sembra interessante sottolineare che entrambe le opere, *Naturales Quaestiones* e *Epistulae*<sup>410</sup>, data la loro tarda composizione, sono state verosimilmente ultimate quasi in parallelo.

Tale doppia corrispondenza risulta interessante se consideriamo che, in fondo, nonostante le *N.Q.* siano un'opera di natura scientifica, attraggono l'attento lettore immediatamente anche per le implicazioni relative all'etica.

All'interno del sesto libro, dedicato allo studio del terremoto – per Seneca si tratta di un evento massimamente distruttivo – il filosofo si esprime a proposito dello scopo dell'utilità della ricerca sulla natura:

---

<sup>407</sup> Non ci occuperemo, nel presente capitolo, di approfondire le questioni specifiche legate alla fisica e alla cosmologia stoica e senecana. L'obiettivo è quello di portare alla luce l'impiego, da parte di Seneca, di un lessico e di alcune dinamiche tipiche del mondo naturale che hanno, a nostro parere, una certa affinità con quelle psicologiche emerse nelle prime due parti della presente ricerca.

<sup>408</sup> Si veda, per una introduzione generale all'opera e alle sue fonti, Hine (2010), Williams (2014, 181-190), Vottero (1989). In linea generale, osserviamo che le *N.Q.*, nonostante il titolo suggerisca una ricerca nel campo della natura in senso ampio (cfr. *Naturalis Historia* di Plinio), si configurano come un'opera concernente un ristretto numero di argomenti. A titolo di esempio: lo studio dei fiumi, in particolare del fiume Nilo, delle nuvole, della pioggia, dei venti, dei terremoti, dei fulmini. Tali fenomeni corrispondono a ciò che gli antichi avrebbero chiamato *meteorologia* (cfr. Arist. *Meteorologica*).

<sup>409</sup> Cfr. Williams (2014, 181). Lo studioso sottolinea che, tuttavia, l'interesse di Seneca per lo studio dei fenomeni naturali può essere rintracciato anche in una fase precedente della vita del filosofo; egli stesso, infatti, fa allusione, proprio nel libro sesto delle *N.Q.* dedicato alla trattazione dei terremoti, ad un trattato giovanile su tali eventi (*De motu terrarum*), di cui oggi non possediamo che frammenti. Cfr. Vottero (1998) e De Vivo (1992).

<sup>410</sup> Anche la datazione delle *Lettere a Lucilio* ruota attorno al 62 d. C., cfr. Tac. *ann.*14.52–56, su cui Setaioli (2014, 191).

«Questo, ottimo Lucilio, volevo dirti sulle cause (*causas*) (*scil.* dei terremoti). Ecco ora considerazioni volte a fortificare gli animi: a noi importa che divengano più forti che dotti. D'altra parte, l'una cosa non va senza l'altra; l'anima non acquisisce forza (*robur*) che con i buoni studi e l'osservazione della natura»<sup>411</sup> (*N.Q.* VI, 32, 1)

In linea con quanto detto in precedenza, Seneca afferma che l'obiettivo della ricerca sulla natura è primariamente etico: fare in modo che l'anima del lettore diventi più forte (*robur*). Si noti che il termine *robur* è utilizzato per qualificare l'anima del saggio (*ep.* 120, 5) e ha una valenza, come spesso accade, sia fisica (l'anima con un buon *tonos*) sia morale (l'anima virtuosa). Se in un primo momento il filosofo sembra sostenere la precedenza del piano fisico-etico (*magis refert nostra fortiores fieri*) a discapito del piano gnoseologico (*quam doctiores*), in realtà essi, specifica lo stesso Seneca, si rivelano essere coesenziali. Il progresso verso la condizione dell'anima stabile e armonica avviene anche attraverso il lavoro intellettuale di studio e osservazione della natura.<sup>412</sup>

Inoltre, si noti che il metodo adottato da Seneca per condurre l'indagine scientifica è quello della ricerca delle cause dei fenomeni naturali (*N.Q.* II, 53, 3), ricerca che avviene attraverso l'esercizio della ragione. Tale aspetto risulta particolarmente interessante poiché ben si collega a quanto, in *ep.* 66, 35, il filosofo afferma sull'incapacità degli animali di cogliere il principio di concatenazione che permea la realtà. Essi, infatti, essendo privi di ragione, non riescono a compiere un'astrazione dalla condizione in cui si trovano: la loro risposta rigida alle rappresentazioni li vincola alla realtà circostante. Ora, Seneca, sempre all'interno del sesto libro, sostiene che la nostra ignoranza della verità delle cose (*ignorantibus uerum*), che ci porta a giudicare

---

<sup>411</sup> *Haec, Lucili, uirorum optime, quantum ad ipsas causas; illa nunc quae ad confirmationem animorum pertinent. Quos magis refert nostra fortiores fieri quam doctiores. Sed alterum sine altero non fit; non enim aliunde animo uenit robur quam a bonis artibus, quam a contemplatione naturae.*

<sup>412</sup> Si ricorderà quanto detto in precedenza a proposito della vita vissuta in accordo con la propria natura di esseri razionali e con la natura razionale dell'universo. È chiaro che, in siffatta prospettiva, la conoscenza della natura a cui accordarsi risulta fondamentale. Anche Cicerone è particolarmente esplicito a tal proposito quando in *De finibus bonorum et malorum* IV, 14, riportando il pensiero degli Stoici, specifica il significato di *secundum naturam vivere* nei termini, sicuramente crisippeï, di "vivere" secondo la *scientia* degli eventi naturali, delle "cose della natura".

in maniera scorretta gli eventi naturali eccezionali, è causata dal fatto che ci accontentiamo di conoscere la natura con gli occhi<sup>413</sup> (*quia naturam oculis*) lasciando da parte la ragione<sup>414</sup> (*non ratione*). Ciò avviene in virtù del fatto che non prendiamo in considerazione la possibilità che possa verificarsi qualcosa che in passato non è mai accaduto. In fin dei conti, allora, coloro che *limitano* il loro rapporto con il mondo a un rapporto sensoriale (la vista, in questo caso) dimenticando la ragione, si comportano come gli animali che, irrazionali, non hanno altro modo di relazionarsi a esso.

Tuttavia, a differenza degli animali, l'essere umano ha la capacità di giudizio ed è proprio questa capacità che, nell'ignoranza delle cause, lo trae in errore. Colui che non conosce, ad esempio, le cause del terremoto, lo giudicherà, in virtù della rarità con cui accade, come un evento inspiegabile quando, invece, è solo insolito (*N.Q.* VI, 3, 2-3). Ma l'errore di giudizio non si limita al piano della conoscenza: esso diventa un errore di carattere morale, cioè una passione. Infatti, secondo Seneca, rappresentarsi un fenomeno naturale come "insolito" porta a giudicarlo come "terribile" e conduce, infine, alla paura (VI, 3, 4: *nihil horum sine timore miramur*).

Ecco che si disvela così la profonda portata etica della ricerca naturale svolta da Seneca:

«A nessuno di questi fenomeni guardiamo senza paura (*timore*). E poiché l'ignoranza è la causa dei nostri terrori, non vale la pena sapere per non avere più paura? Quanto è meglio indagare le cause e farlo con tutta la mente applicata a questo intento! Non c'è niente che sia più degno non solo che ce ne occupiamo ma a cui ci dedichiamo del tutto»<sup>415</sup> (*N. Q.* VI, 3, 4)

---

<sup>413</sup> La tematica della vista è sviluppata, nelle *N.Q.*, attraverso degli interessanti giochi di opposizione. Infatti, da una parte, coloro che non si limitano alla sola vista arrivano a cogliere, attraverso la ragione, le cause dei fenomeni, liberandosi, in questo modo, dalla paura degli eventi naturali. Dall'altra, coloro che conferiscono il massimo valore al vedere sono descritti come preda di passioni vergognose. È il caso di Ostio Quadra. La natura perversa della sua sessualità prende forma attraverso un gioco di specchi: le sue abitudini scandalose raggiungono il massimo grado di compimento alla vista delle sue stesse azioni vergognose: *At hercule scelera conspectum sui reformidant. In perditis quoque et ad omne dedecus expositis tenerrima est oculorum uerecundia. Ille, quasi parum esset inaudita et incognita pati, oculos suos ad illa aduocauit nec quantum peccabat uidere contentus specula sibi per quae flagitia sua diuideret disponderetque circumdedit* (*N.Q.* I, 16, 4).

<sup>414</sup> Tale affermazione, presente anche in *N.Q.* I, 1 e VII, 30, 3, accompagna tradizionalmente i trattati scientifici di forte vocazione filosofica, a titolo di esempio: *Lucr. DRN* II, 1090; *Virg. Georg.* II, 477.

<sup>415</sup> *Nihil horum sine timore miramur. Et cum timendi sit causa nescire, non est tanti scire, ne timeas? Quanto satius est causas inquirere, et quidem toto in hoc intentum animo. Neque enim illo quicquam inueniri dignius potest cui se non tantum commodet, sed impendat.*

Ciò che avviene attraverso la conoscenza della natura, guadagnata per mezzo della ricerca delle cause, è, in fin dei conti, il perfezionamento della nostra capacità di giudizio poiché, solo allontanandoci dall'ignoranza, possiamo finalmente rapportarci in modo corretto alle nostre rappresentazioni. In questo modo, non saremo più vittime di quell'errato giudizio di valore che ci conduce alla paura.

## 2.2. *Aer, spiritus, anima.*

In generale, è possibile affermare che Seneca si iscrive, con l'opera in questione, all'interno della cornice tradizionale della fisica stoica. Il mondo è permeato da un principio razionale<sup>416</sup> immanente e materiale che fa sì che esso si costituisca come una totalità organizzata e unitaria. Questa unità è garantita dallo *spiritus*, traduzione latina di *pneuma*<sup>417</sup>, il “soffio”:

«È chiaro che la terra non è sprovvista di soffio (*spiritu*). Non parlo solamente del soffio con cui mantiene la sua coesione e tiene unite le sue parti, di quel soffio che si trova persino nelle pietre e negli esseri inanimati: io intendo il soffio vitale, attivo, che dà vita a tutte le cose. Se la terra non lo avesse, come potrebbe infonderlo a tanti alberi che non vivono d'altro e a tante colture? E queste radici di ogni specie, che affondano in vari modi nel suo seno, alcune attaccate alla parte superficiale, altre infossate più profondamente, come potrebbe nutrirlle se non avesse in abbondanza questo soffio (*animae*) al quale tutte le varietà di esseri che assorbono devono la loro nascita e il loro sviluppo?»<sup>418</sup> (*N.Q.* VI, 16, 1)

---

<sup>416</sup> Il principio razionale, anima e spirito del mondo (*animus et spiritus mundi*), è identificato con Giove, con il fato, con la provvidenza, con la natura, con il mondo stesso. Esso è un principio immanente alla realtà che tutto regola (cfr. *N.Q.* II, 45, 1-3).

<sup>417</sup> Sulla nozione di *pneuma* come principio unificatore e principio di vita cfr. Gourinat (2008, 69-96). Si è già accennato, nella prima parte del presente lavoro, all'importanza dello *spiritus* per la questione dell'anima poiché, lo ricordiamo: «Che altro è l'anima (*animus*) se non un soffio (*spiritus*) che ha un suo modo di essere? E vedi che il soffio è tanto più duttile di ogni altra materia quanto più è tenue» (*Ep.* 50,6).

<sup>418</sup> *Non esse terram sine spiritu palam est, non tantum illo dico quo se tenet ac partes sui iungit, qui inest etiam saxi mortisque corporibus, sed illo dico uitali et uegeto et alente omnia. Hunc nisi haberet, quomodo tot arbustis spiritum infunderet non aliunde uiuentibus et tot satis? Quemadmodum tam diuersas radices aliter atque aliter in se mersas foueret, quasdam summa receptas parte, quasdam altius tractas, nisi multum haberet animae tam multa tam uaria generantis et haustu atque alimento sui educantis?*



E ancora:

«Che ci sia unità nell'aria (*aere*) si può capire anche dalla coesione interna dei nostri corpi. Che cosa altro, infatti, li tiene uniti se non il soffio vitale (*spiritus*)? Che cosa altro mette in movimento la nostra anima (*animus*)? Che cos'è questo movimento se non tensione (*intentio*)? Quale tensione può venire se non dall'unità? Del resto, che cos'altro fa crescere i frutti e le fragili messi, fa uscire dal suolo gli alberi verdeggianti o li allarga in rami o li innalza dritti, se non la tensione e l'unità dello spirito vitale (*spiritus*)?»<sup>419</sup> (*N.Q.* II, 6, 6)

Notiamo, innanzitutto, che Seneca, all'interno del primo passo citato, fa riferimento a due tipi di *spiritus*: una prima forma più “semplice”, responsabile della coesione della terra: lo stesso che troviamo nelle pietre e che conferisce unità alle cose (*hexis*)<sup>420</sup>; la seconda forma, invece, corrisponde, piuttosto, al principio di vita, che anima tutto ciò che cresce e si nutre sulla terra e per ciò è, da Seneca stesso, associato alle piante e a quella forma di *spiritus* che è loro propria: la *physis*.

L'aspetto più interessante, tuttavia, è che il filosofo, a distanza di poche righe, impiega due termini differenti per qualificare il “soffio”. Se inizialmente, infatti, la differenza tra i due tipi di *spiritus* era segnalata semplicemente dall'aggiunta della precisazione *uitali et uegeto et alente omnia*, in un secondo momento, dopo aver introdotto la tematica delle piante che si nutrono grazie alla presenza nella terra del “soffio vitale”, lo *spiritus* diventa *anima*. In ciò Seneca sembra essere coerente con quanto, in *Ep.* 58, 14, sostiene a proposito del “principio di vita” delle piante le quali, a differenza delle pietre, crescono e si nutrono e, a differenza degli animali, che hanno l'anima, non contengono il principio di movimento: «Certi hanno l'anima (*animam*) certi hanno solo lo spirito vitale (*animam*); oppure così: certi si muovono, avanzano, passano da un posto all'altro, certi, fissi al suolo, si nutrono attraverso le radici e crescono».

---

<sup>419</sup> *Esse autem unitatem in aere uel ex hoc intellegi potest quod corpora nostra inter se cohaerent. Quid enim est aliud quod teneat illa quam spiritus? Quid est aliud quo animus noster agitur? Quis est illi motus nisi intentio? Quae intentio nisi ex unitate? Quae unitas, nisi haec esset in aere? Quid autem aliud producit fruges et segetem imbecillam ac uirentes exigit arbores aut distendit in ramos aut in altum erigit quam spiritus intentio et unitas?*

<sup>420</sup> Gourinat (2008, 84, n. 57), citando una testimonianza di Plutarco (*SVF* II 449) a proposito della potenza coesiva del *pneuma* sottolinea che essa è associata all'aria. Tale aspetto risulta particolarmente interessante poiché, si vedrà, anche Seneca mostra una certa “oscillazione terminologica” qualificando lo *spiritus* talvolta come *aer*, talvolta come *anima*.

La variante terminologica con la quale Seneca si riferisce allo *spiritus*, nelle sue varie funzioni, non si ferma tuttavia alla più classica distinzione *spiritus/anima*: il secondo passo citato ben evidenzia che la stessa funzione di coesione e di principio vitale è attribuita all'aria (*aer*) creando, anche in questo caso, una serie di oscillazioni terminologiche nel giro di poche righe<sup>421</sup>. È introdotto, in questa occasione, un ulteriore concetto cardine della fisica stoica e, come si è visto, anche della psicologia: l'*intentio*. La tensione propria del soffio/aria è ciò che garantisce sia l'unità sia il dinamismo del tutto che permea:

«E la corsa e ogni tipo di movimento, che cosa sono se non effetti della tensione del soffio/aria (*spiritus*)? è il soffio/aria che dà forza ai muscoli, velocità a chi corre: quando, impetuosamente agitata (*vehementer concitatus*), si è messa a girare su se stessa, essa travolge nel turbine alberi e foreste e, sollevandoli in alto, distrugge edifici interi ed è l'aria che può scatenare il mare di per sé calmo e tranquillo»<sup>422</sup> (*N.Q.* II, 6, 4)

L'*intentio* dello *spiritus* è, per Seneca, responsabile anche del dinamismo e del movimento del nostro corpo. A questo punto, il passaggio dall'ambiente macro (mondo/terra) a quello micro (uomo) è compiuto. In effetti, lo stesso filosofo si mostra consapevole e interessato all'analogia macrocosmo-microcosmo che già figurava tra le teorie dei suoi maestri.<sup>423</sup> Si noti che introducendo nell'argomentazione il principio

---

<sup>421</sup> L'ambiguità linguistica del filosofo quando si tratta di indicare lo *spiritus* è stata segnalata anche da Bravo Diaz (1991).

<sup>422</sup> *Quid? cursus et motus omnis, nonne intenti spiritus opera sunt? Hic facit uim neruis, uelocitatem currentibus; hic, cum uehementer concitatus ipse se torsit, arbusta siluasque conuoluit et aedificia tota corripens in altum frangit; hic mare per se languidum et iacens incitat.*

<sup>423</sup> Cfr. (*N.Q.* III, 15, 1) «Ritengo che la terra sia governata dalla natura e che funzioni come il corpo umano, in cui scorrono vene e arterie, vasi le une del sangue, le altre dell'aria. Anche nella terra l'aria e l'acqua seguono vie differenti e sono talmente formate dalla natura a somiglianza del corpo umano che anche i nostri antenati chiamarono vene le vie di scorrimento dell'acqua. Ma come in noi non c'è solo sangue ma anche molte specie di umori, alcuni indispensabili, altri viziati e poco più densi (il cervello nel cranio, il midollo nelle ossa, mucosità, saliva, lacrime e quell'umore nelle articolazioni che, lubrificandole, ne rende più facile il movimento), così anche nella terra si trovano molte varietà di umori, tra cui alcuni che induriscono rapidamente». *Placet natura regi terram, et quidem ad nostrorum corporum exemplar, in quibus et uenae sunt et arteriae, illae sanguinis, hae spiritus receptacula. In terra quoque sunt alia itinera per quae aqua, alia per quae spiritus currit; adeoque ad similitudinem illa humanorum corporum natura formauit ut maiores quoque nostri aquarum appellauerint uenas. Sed, quemadmodum in nobis non tantum sanguis est sed multa genera umoris, alia necessari, alia corrupti ac paulo pinguioris, - in capite cerebrum, in ossibus medullae, mucis saliuaeque et lacrimae et quiddam additum articulis per quod citius flectantur ex lubrico -, sic in terra quoque sunt umoris genera complura, quaedam quae mature durantur.* Sulla questione dell'analogia tra macro-cosmo e micro-cosmo cfr. Le Blay (2002, 261-266). Lo studioso sottolinea due interessanti aspetti della questione: il

di movimento tipico degli animali Seneca sta ampliando la gerarchia pneumatica prima accennata. Non si tratta più solo della coesione o della crescita: il movimento, proprietà esclusiva di animali (uomo compreso), ha a che fare con l'anima (*animus*). Si noti, poi, l'impiego di un lessico che richiama quello della passione (*vehementer concitatus*, cfr. *De ira* I, 1, 1). Inoltre, crediamo di poter intravedere una corrispondenza tra la dinamica qui descritta – quella del movimento del corpo come frutto della tensione dello *spiritus* – e quella sottesa a *ep.* 113, 23 dove Seneca, riportando la teoria dei suoi maestri al fine di metterne in luce le differenze, afferma che la camminata, per Cleante, è il frutto del passaggio dello spirito vitale dall'elemento principale dell'anima ai piedi invece, per Crisippo, è l'elemento principale stesso che raggiunge le estremità. Ma che Seneca stia operando, allo stesso tempo, con i vari livelli di *spiritus*, creando, agli occhi del lettore una forte connessione tra le dinamiche del macrocosmo e quelle del microcosmo, è confermato dal ricorso allo *spiritus* umano come paradigma di funzionamento dello *spiritus* della terra. Come lo *spiritus* umano non si contrae se l'uomo non ha paura («allorché l'aria è contratta dalla paura», *spiritus ... cum timore contractus est*, *N.Q.* VI, 18, 6), così lo *spiritus* della terra non si muove in maniera eccessiva, causando i terremoti, se un ostacolo esterno non turba il suo andamento.

### 2.3. L' "anima del terremoto" e il "terremoto dell'anima".

Le osservazioni fin qui svolte sui concetti di *spiritus/aer/anima* ci permettono di comprendere al meglio ciò che accade durante il fenomeno del terremoto.

Il terremoto è considerato da Seneca il fenomeno naturale più temibile e massimamente distruttivo: dagli altri eventi naturali si può, in qualche misura, trovare riparo<sup>424</sup>; il terremoto, invece, distrugge l'intero ambiente in cui si verifica: greggi di

---

primo è che, dall'analisi dei testi in cui Seneca esplicita l'analogia in questione, sembra prendere molto sul serio tale teoria. Egli infatti prende esplicitamente le distanze, in maniera molto ironica, da coloro che, costruendo delle analogie errate, fanno corrispondere ai venti interni alla terra i processi digestivi umani che culminano nelle flatulenze (cfr. V, 4, 5). Inoltre, lo studioso mette in evidenza – e lo si evince anche dal passo da noi citato – che il termine primo, sul quale si costruisce l'analogia è il corpo umano. (Le Blay 2002, 262).

<sup>424</sup> Seneca sottolinea che da una tempesta ci si può riparare sotto un tetto, che un incendio resta confinato nel luogo dove è generato, che contro le minacce dei fulmini e dei tuoni si può trovare rifugio entrando in qualche grotta (VI, 1, 6).

pecore uccisi, statue spaccate, persone che impazziscono cercando riparo, intere regioni seppellite dalle macerie. Ci sembra di intravedere un'affinità con la descrizione della passione dell'ira, precedentemente studiata. Alla stregua dei terremoti, infatti, essa è presentata come la passione più distruttiva e violenta, l'*adfectus* che, a differenza degli altri, coinvolge intere popolazioni, intere regioni.

Ma in cosa consiste il terremoto?

L'argomentazione senecana prende le mosse proprio dalla nozione di *spiritus*. Dopo aver dimostrato che la terra è provvista di "soffio", nelle sue varie forme (*N.Q.* II, 6, 6), il filosofo sostiene che parte di questo soffio si trova anche *dentro* la terra stessa. Lo *spiritus* è per natura mobile: *citus et locum e loco mutans* (VI, 18, 1); riferito ad *aer*: *uersabile et agitatione gaudens*<sup>425</sup> (VI, 16, 4). A ben vedere, anche nel *De tranquillitate animi* l'*animus* era qualificato come predisposto al movimento: *Natura enim humanus animus agilis est et et pronus ad motus* (*Tranq. Anim.* 2,11).

Ora, la parte interna della terra, secondo Seneca, è provvista di piccole caverne per cui l'aria/soffio può tranquillamente (*placide*) circolare assecondando la sua natura dinamica. Tuttavia, può capitare che sia ostacolata da qualcosa che la trattiene e, proprio in virtù di tale imprevisto, aumenta la sua potenza di movimento per cercare di "liberarsi" dagli impedimenti sopraggiunti. Il movimento violento e fuori controllo dell'aria che sbatte contro le pareti della terra per cercare una via di uscita provoca il terremoto<sup>426</sup>.

Nella descrizione di questo meccanismo, la corrispondenza tra le dinamiche "fisiche" della terra e le dinamiche "psicologiche" dell'uomo diventa ancor più palese. Innanzitutto, l'ostacolo che impedisce il corso tranquillo all'aria/soffio è caratterizzato come un'"offesa":

«E ciò avviene quando viene impedita nel suo corso. Infatti, fintanto che non viene ostacolata, procede tranquillamente; quando incontra un ostacolo ed è trattenuta (*offenditur*), infuria (*insanit*) e abbatte ostacoli non

---

<sup>425</sup> Si noti, tra l'altro che *gaudere* è un'attività tipicamente umana, qui è attribuita all'aria.

<sup>426</sup> «Il perché risiede nel fatto che il terremoto è causato da un soffio (*spiritus*), e un soffio è aria (*aer*) in movimento (*agitatus*) (...)» (*N.Q.* II, 1, 3)

diversamente dal famoso “Arasse, indignato (*indignatus*) che gli si imponga un ponte”»<sup>427</sup> (*N.Q.* VI, 17, 1)

Seneca impiega, per qualificare la veemenza del terremoto, il medesimo lessico impiegato per descrivere la passione dell'ira, sottolineato, con maggior forza, dalla similitudine con Arasse indignato: sono presenti, a questo scopo, il vocabolario dell'offesa (*offenditur* e *indignatus*) e il vocabolario dell'*insania*<sup>428</sup>; si ricorderà che l'ira è definita come *breuem insaniam* (*De ira*, I, 2). Ma tale interessante e sorprendente corrispondenza non si ferma qui. L'alterazione che provoca il movimento della terra, è definita un'*iniuria*: «La terra è necessariamente scossa da un'alterazione (*iniuria*) interna e profonda<sup>429</sup>» (*N.Q.* VI, 24, 5), proprio come l'offesa caratteristica dell'ira.

È solo a questo punto che si apre, davanti gli occhi del lettore, l'immagine del terremoto:

«Bisogna cercare conforto per gli animi sconvolti e liberarli da questa grande paura. Del resto, che cosa ad alcuno può sembrare abbastanza sicuro se il mondo stesso è scosso (*concutitur*) e ciò che è più solido vacilla (*labant*)? Se la sola parte dell'universo immobile e fissa, verso la quale tutte le cose tendono e dove esse hanno il loro punto d'appoggio, si mette a ondeggiare (*fluctuatur*), se la terra perde la stabilità che la caratterizza, dove si placheranno infine i nostri timori? Quale riparo troveranno i nostri corpi, dove si rifugeranno in preda al timore, se la paura nasce dal profondo e viene dall'interno della terra? Quando le case scricchiolano e minacciano di crollare, tutti sono presi dal panico. Allora ciascuno si precipita fuori, abbandona i suoi penati e ripone la speranza nei luoghi pubblici. Ma quale scampo, quale aiuto vediamo davanti a noi, se il mondo stesso minaccia di crollare, se questo stesso globo che ci protegge e ci sostiene, sopra il quale sono state costruite le città che alcuni hanno definito il fondamento dell'universo si apre e sussulta (*titubat*)?»<sup>430</sup> (*N.Q.* VI, 1, 4-5)

---

<sup>427</sup> *Quando illi cursus interdictus est. Nam, quamdiu non impeditur, it placide; cum offenditur et retinetur, insanit et moras suas abripit, non aliter quam ille 'pontem indignatus Araxes'.*

<sup>428</sup> Sulla stessa linea, in *N.Q.* VI, 14, 4, riportando il discorso di “altri” a proposito della causa del terremoto, con cui però il filosofo concorda, l'aria che non trova via di uscita, proprio come nella proposta di Seneca, viene definita furente (*furit*).

<sup>429</sup> *Illam interior et altior iniuria debet impellere.*

<sup>430</sup> *Quaerenda sunt trepidis solacia et demendus ingens timor. Quid enim cuiquam satis tutum uideri potest, si mundus ipse concutitur et partes eius solidissimae labant? si quod unum immobile est in illo fixumque, ut cuncta in se intenta sustineat, fluctuatur; si quod proprium habet terra perdidit, stare, ubi tandem resident metus nostri? quod corpora receptaculum inuenient, quo sollicita confugient, si ab imo metus nascitur et funditus trahitur? Consternatio omnium est ubi tecta crepuerunt et ruina signum*

Il fenomeno naturale del terremoto è il più temibile in quanto la terra, ritenuta massimamente stabile, comincia ad ondeggiare e ci mette, in questo modo, in diretto contatto con le nostre paure più profonde. Il “massimamente stabile” diventa, improvvisamente “massimamente instabile”. Tuttavia, ritenere che la terra sia *sempre* stabile è un errore di giudizio. Solo il saggio, in possesso della scienza, sa che vi possono essere delle eccezioni a tale stabilità, senza per questo dover fare ricorso a cause extra-naturali. In virtù di ciò il *sapiens*, dotato di un’anima stabile e armoniosa, vive l’esperienza del terremoto senza farsi da esso sopraffare poiché lo giudica parte della natura stessa. Al contrario, l’*insipiens* si confronta con l’instabilità della terra in uno stato di massima instabilità psicologica: una sorta di rispecchiamento tra dimensione esteriore e dimensione interiore.<sup>431</sup>

Ormai senza sorpresa, notiamo che i verbi impiegati per caratterizzare l’instabilità della terra (*concutitur, labant, fluctuatur, titubat*) sono quelli che qualificano l’anima di colui che saggio non è.

Seneca crea nel lettore – grazie a un sapiente intreccio tra l’analogia macrocosmo-microcosmo e la caratterizzazione delle dinamiche naturali attraverso il lessico tipico della psicologia e dell’etica umane – la percezione che il terremoto sia *analogo* a un evento passionale. A ben vedere, si produce una situazione speculare a quanto accadeva, ad esempio, nel *De ira* dove le passioni erano descritte in modo *analogo* ai fenomeni naturali. Si crea, in questo modo, un’interessante affinità tra il lessico e le dinamiche dell’anima e del mondo. L’“anima del terremoto” e il “terremoto dell’anima”.

Da ultimo, tale operazione potrebbe essere letta alla luce dell’intento pedagogico tipicamente senecano: ci sembra legittimo ipotizzare che il filosofo tenda a creare un linguaggio comune ai vari campi di indagine. Da una parte egli è consapevole che, così facendo, aiuta il *proficiens* a riconoscere e accogliere con più facilità gli insegnamenti;

---

*dedit. Tunc praeceps quisque se proripit et penates suos deserit ac se publico credit. Quam latebram prospicimus, quod auxilium, si orbis ipse ruinas agit, si hoc quod nos tuetur ac sustinet, supra quod urbes sitae sunt, quod fundamentum quidam mundi esse dixerunt, discedit ac titubat?*

<sup>431</sup> Si veda, su questa linea, Berno (2006, 255).

dall'altra, egli conferma che, per uno stoico quale egli è, logica, fisica ed etica siano intimamente intrecciate.

## **Conclusione.**

L'indagine svolta sul problema e sul ruolo dell'anima nel pensiero di Seneca ha portato alla luce interessanti risultati. L'obiettivo della ricerca era quello di mostrare, da un lato, la fondamentale coerenza del filosofo con la dottrina stoica, dall'altro, il suo originale contributo.

La ricerca ha portato alla luce le caratteristiche principali dell'anima umana rivelando, in particolare, che i "luoghi filosofici" senecani tradizionalmente interpretati come un allontanamento di Seneca dalla scuola di riferimento, in realtà si inseriscono a pieno titolo nell'orizzonte del pensiero stoico. Ci riferiamo, in particolare alla struttura dell'anima, all'ordine secondo cui si susseguono in sequenza i momenti dell'azione, alla questione della *voluntas* e del presunto innatismo.

Inserita a pieno titolo in una prospettiva naturalistica, l'anima senecana è predisposta alla virtù ma, nella maggior parte dei casi, non ne è ancora in possesso. Da una parte, si rileva la fiducia nella natura umana, dall'altra, la consapevolezza della pericolosità del mondo e dei cattivi maestri. Ed è proprio in virtù di ciò che vediamo analizzate, con grande precisione, le dinamiche emozionali e decisionali tipiche di colui che saggio non è.

Quella di Seneca è un'attenzione alla condizione dell'essere umano in tutte le sue possibili disarmonie e fragilità: dimostra la sensibilità di un medico che si dispone a indagare la criticità dei suoi pazienti.

In questa direzione, Seneca approfondisce il meccanismo della passione, fenomeno descritto come grado massimo di allontanamento dalla conquista di quell'anima forte, salda, in armonia con se stessa e con il tutto tipica del saggio. Ma l'indagine del filosofo non si limita a ciò. Egli dà voce all'instabilità di Sereno il quale si dimostra ancora troppo sensibile al mondo e si giudica per questo. E ancora: Medea, che consapevolmente e deliberatamente compie il peggiore dei crimini per una madre: l'infanticidio; e Fedra, che sceglie di non fare appello alla sua forza morale per contrastare la troppo vivida rappresentazione di un amore incestuoso.

La sublime narrazione dei meccanismi dell'anima si avvale del sapiente utilizzo di immagini tratte, in particolar modo, dall'ambito dei fenomeni naturali. Ecco che l'ira si fa tempesta e vento e l'anima incerta di Sereno si fa mare mosso. La maestria



narrativa di Seneca, insieme alla sua salda adesione ai principi dello Stoicismo, fanno sì che il discorso sull'anima formulato dal filosofo predisponga il lettore a cogliere la corrispondenza tra le dinamiche dell'uomo e quelle del tutto. Tale correlazione assume maggiore significato alla luce del fatto che, in fondo, l'anima del *sapiens*, stabile e armonica, non si limita all'accordo con se stessa ma allarga la sua prospettiva alla natura di cui riconosce di essere parte.

## **Résumé de la thèse.**

La présente recherche a pour objectif de s'interroger sur la question de l'âme humaine dans la pensée philosophique de Sénèque. On peut dire que la notion d'âme est au cœur de la pensée sénèqueenne car elle constitue le point de départ incontournable pour l'enquête sur nombreux autres aspects de sa philosophie : l'âme connaît, juge, se rappelle, choisit, agit, pâti, ressent. S'interroger sur l'âme, ses caractéristiques propres, sa structure, son fonctionnement est la condition nécessaire pour mieux comprendre la théorie de la connaissance, de l'action, de la passion de cet auteur.

Cette étude a pour point de départ un consensus au sein de la critique contemporaine, consensus selon lequel, chez Sénèque, l'étude de l'âme se réduirait à un propos pratico-psychagogique : la psychologie en tant que thérapie de l'âme. Il n'est pas dans notre intention de nier l'importance de cette approche du discours de l'âme produit par le philosophe de Cordoue. Toutefois, il nous semble possible de noter que les questions relatives à l'enquête concernant le soin de l'âme présupposent et nécessitent une clarification préliminaire à propos de sa nature et de son fonctionnement.

À cette fin, notre objectif sera d'explicitier ces prémisses théoriques. Les considérations de Sénèque sur cette question s'insèrent dans un cadre déjà tracé par d'illustres prédécesseurs grecs, lesquels se sont occupés de l'enquête psychologique en suivant évidemment des voies différentes. On se contentera ici de relever la présence d'au moins deux approches méthodologiques de la question de l'âme dans la production philosophique post-socratique précédant Sénèque.

D'un côté, le modèle du « traité scientifique », par exemple celui d'Aristote ou de Chrysippe, qui affronte la question de l'âme en traitant cette dernière comme un objet de science, c'est-à-dire à travers un seul traité dédié explicitement au sujet qui en fournit les caractéristiques essentielles.

De l'autre côté, l'approche typique de Platon qui traite de l'âme d'une façon allusive en ayant recours aux mythes et en se servant d'images.

Sans entrer dans les détails philosophiques et philologiques complexes afférant aux œuvres des auteurs en question, on se contentera de mettre en lumière certaines caractéristiques principales relevées par les savants.

Le genre des traités de l'âme a été ouvert par Aristote et, comme le spécifie Shields (2016, xi) dans son introduction au *De anima*, le Stagirite lui-même avoue sa difficulté à produire un discours sur cet argument.<sup>432</sup> En général, le traitement aristotélicien est consacré à rechercher le principe de la vie qui, en tant que tel, n'appartient pas exclusivement à l'être humain : l'enquête sur l'âme concerne tous les vivants.

Le philosophe se préoccupe entre autre de cerner la nature de l'âme, les facultés qui intéressent les mécanismes de la perception et de la représentation et il analyse les principes de l'action humaine à travers la recherche de ces causes (Shields 2016, xi). Chrysippe, dans son *Περὶ ψυχῆς*, va dans la même direction<sup>433</sup>. Une interprétation très récente de reconstruction du traité a été proposée par J.-B. Gourinat (2005, 558-559), qui souligne sa nature éminemment physiologique. Il fait l'hypothèse que le traité – reconstruit à travers les témoignages d'autres auteurs, en particulier de Galien – était divisé en deux livres qui traitaient respectivement 1) de la substance de l'âme en tant que souffle et la localisation de l'élément hégémonique et 2) de la physiologie des parties de l'âme.

À l'opposé de l'approche d'Aristote et Chrysippe se trouve Platon, lequel, comme on le sait, n'a composé aucun traité. Toutefois on sait aussi qu'à l'intérieur du *corpus* platonicien la question l'âme se distingue comme l'une des thématiques principales et l'un des champs de recherche majeurs pour Socrate et ses interlocuteurs. Il est très significatif que dans la tradition antique attestée par Diogène Laërce<sup>434</sup> ou à l'époque tardo-antique par Hermias d'Alexandrie<sup>435</sup>, le *Phédon* et le *Phèdre* ont été sous-titrés *Περὶ ψυχῆς*. Si la raison pour laquelle Platon n'a pas fait de traité est toujours débattue, dans le cas spécifique de l'âme, c'est lui-même par l'intermédiaire de Socrate, qui explicite l'impossibilité de faire un traité capable de cerner l'essence de l'âme.

On fait référence au célèbre passage du *Phèdre* 246a2-4. Le meilleur discours à propos de l'âme auquel la parole humaine puisse aspirer c'est à son avis celui qui en offre une image fidèle. Ce n'est pas par hasard que, dans l'œuvre de Platon, le *logos* sur l'âme

---

<sup>432</sup> Cfr. Aristot. *De An.* 402a10-11.

<sup>433</sup> Cfr. Aristot., *De An.* 402a7-10 e *SVF* II 885 (= Galen. *De Hipp. et Plat. Plac.* III 1).

<sup>434</sup> D. L. 3, 58, 4-5 et al.

<sup>435</sup> Herm., In *Phaedr.* 9, 26-26 Moreschini-Lucarini et al.

se fait *mythos*<sup>436</sup> : c'est le cas du *Phèdre*<sup>437</sup>, du *Phédon*<sup>438</sup>, du *Gorgias*<sup>439</sup> et de la *République*.<sup>440</sup> Sénèque, même s'il témoigne des deux approches, semble n'adhérer complètement ni à l'une ni à l'autre. En effet, le philosophe ne compose pas un traité scientifique sur l'âme mais ne renonce pas à s'interroger sur la nature et les dynamiques de celle-ci : cette recherche a lieu en alternant des développements *stricto sensu* philosophiques et l'utilisation d'images évocatrices.

À y regarder de plus près, cette question semble s'éclaircir si on admet l'existence d'un autre médiateur entre ces deux approches, dont Sénèque connaissait l'œuvre et qui semble avoir une certaine influence sur le traitement sénèque de l'âme: à savoir Cicéron. À l'intérieur du premier livre des *Tusculanae disputationes* Cicéron montre une excellente connaissance des principales théories de l'âme de ces prédécesseurs. Malgré la doxographie précise qu'on retrouve ici, sa conclusion ne l'amène pas à s'engager en faveur de l'une des positions antérieures ni à donner la sienne. Sa perplexité devant la possibilité de mener une recherche sur l'âme et de prendre position sur sa nature est aussi probablement le résultat d'une attention à la philosophie dans son aspect immédiatement pratique et politique, typique de la romanité et très forte chez Cicéron. Cette attitude n'est pas problématique parce qu'il n'est pas engagé dans une école philosophique avec une doctrine systématique, ce qui n'est pas le cas de Sénèque. Setaioli (2003, 65) souligne bien la différence entre les deux penseurs: alors que Cicéron propose de faire connaître au peuple romain les différents aspects de la pensée philosophique grecque, Sénèque est explicitement un stoïcien:

«Le differenze saltano immediatamente agli occhi. Mentre quest'ultimo [Cicerone] si propone di far conoscere al popolo romano diversi aspetti e posizioni del pensiero filosofico greco, senza aderire ad una scuola filosofica precisa, o al massimo facendo equilibratamente propria la posizione del probabilismo accademico, Seneca è dichiaratamente uno stoico, anche se capace di apprezzare i contributi degli altri pensatori (...)» (Setaioli 2003, 65).

---

<sup>436</sup> Cfr. Ferrari (2006).

<sup>437</sup> *Phaedr.* 246a3ss.

<sup>438</sup> *Phaed.* 108e4ss

<sup>439</sup> *Gorg.* 523a1ss.

<sup>440</sup> *Rep.* 614a4ss.

Au-delà des différences, nous verrons que l'approche cicéronienne de la thématique de l'âme aura une certaine influence sur celle de Sénèque, lequel ne se bornera pas, contrairement à Cicéron, à la constatation de l'impossibilité de produire un discours sur l'âme.

En premier lieu le philosophe de Cordoue, en *Ep.* 88, 34-35 définit les *quaestiones de animo* comme « *multa et magna* ». Il s'agit de l'un des objets propres de la *sapientia* :

*Innumerabiles quaestiones sunt de animo tantum: unde sit, qualis sit, quando esse incipiat, quamdiu sit, aliunde alio transeat et domicilia mutet in alias animalium formas aliasque coniectus, an non amplius quam semel serviat et emissus vagetur in toto; utrum corpus sit an non sit; quid sit facturum cum per nos aliquid facere desierit, quomodo libertate sua usus cum ex hac effugerit cavea; an obliviscatur priorum et illinc nosse se incipiat unde corpori abductus in sublime secessit. Quaecumque partem rerum humanarum divinarumque conprenderis, ingenti copia quaerendorum ac discendorum fatigaberis. Haec tam multa, tam magna ut habere possint liberum hospitium, supervacua ex animo tollenda sunt. (Ep. 88, 34-35)*

Ce que nous pouvons d'abord noter, c'est que Sénèque annonce que la question de l'âme est importante. Il ne s'agit pas là uniquement d'une déclaration d'intention : Sénèque cherche dans toute son œuvre à répondre à certaines interrogations sur l'âme. Cependant, et c'est le cœur du problème, Sénèque se trouve forcé de reconnaître la difficulté que pose la question *quid sit* à propos de l'âme. Dans les *N.Q.* VI, 25, 1-3<sup>441</sup> il se montre pleinement conscient de la distinction entre l'existence (*esse*) et l'essence (*quid sit*) de l'âme : le fait d'admettre la première et de constater la difficulté de la seconde est l'une des raisons qui peut expliquer l'absence d'écriture d'un traité *De anima* sénéquien.

---

<sup>441</sup> *Si quis hoc loco me interrogaverit: Quare ergo non, quemadmodum quinque stellarum, ita harum observatus est cursus? huic ego respondebo: multa sunt quae esse concedimus; qualia sunt? ignoramus. Habere nos animum, cuius imperio et impellimur et reuocamur, omnes fatebuntur; quid tamen sit animus ille rector dominusque nostri, non magis tibi quisquam expediet quam ubi sit. Alius illum dicet spiritum esse, alius concentum quendam, alius uim diuinam et dei partem, alius tenuissimum animae, alius incorporalem potentiam; non deerit qui sanguinem dicat, qui calorem. Adeo animo non potest liquere de ceteris rebus ut adhuc ipse se quaerat. Quid ergo miramur cometas, tam rarum mundi spectaculum, nondum teneri legibus certis nec initia illorum finesque notecere, quorum ex ingentibus interuallis recursus est?*

Au-delà des problématiques liées à l'essence et à l'existence de l'âme, Sénèque introduit en *Ep.* 121, 10-13 une autre précision au moyen d'une analogie : celle entre la connaissance par les enfants de leur propre *constitutio* et celle qu'ont les adultes de leur âme :

*Verum erat quod opponis si ego ab animalibus constitutionis finitionem intellegi dicerem, non ipsam constitutionem. Facilius natura intellegitur quam enarratur. Itaque infans ille quid sit constitutio non novit, constitutionem suam novit; et quid sit animal nescit, animal esse se sentit. Praeterea ipsam constitutionem suam crasse intellegit et summatim et obscure. Nos quoque animum habere nos scimus: quid sit animus, ubi sit, qualis sit aut unde nescimus. Qualis ad nos [pervenerit] animi nostri sensus, quamvis naturam eius ignoremus ac sedem, talis ad omnia animalia constitutionis suae sensus est. Necesse est enim id sentiant per quod alia quoque sentiunt; necesse est eius sensum habeant cui parent, a quo reguntur. Nemo non ex nobis intellegit esse aliquid quod impetus suos moveat: quid sit illud ignorat. Et conatum sibi esse scit: quis sit aut unde sit nescit. Sic infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus. (*Ep.* 121, 10-13)*

En effet, les enfants et les animaux, qui sont évidemment caractérisés par l'absence temporaire ou essentielle du principe rationnel se rapporte à leur constitution de la même façon que les adultes le font avec leur âme : dans les deux cas, il ne s'agit pas d'une connaissance dialectique (*finitionem intellegere/noscere*) mais d'un vecteur de connaissance de l'ordre de l'intuition (*sensus/sentire*).

En conclusion, on est, pour ainsi dire, des enfants pour notre âme.

Il semble émerger d'un côté le profond intérêt du philosophe pour les questions psychologiques, de l'autre côté la conscience d'une difficulté, qui se présente presque comme une impossibilité, de traiter l'âme comme ses prédécesseurs l'ont fait. Ce dernier aspect nous semble aller dans la même direction que les considérations cicéroniennes. À partir de là, il est possible de faire l'hypothèse que l'absence d'un vrai traité sur l'âme n'est pas le fruit d'un simple désintérêt, comme on a souvent pu le penser, mais bien plutôt d'un choix.

Toutefois Sénèque ne renonce pas au discours sur l'âme. Contrairement à Cicéron, qui refuse de prendre une position ferme et définitive sur la question, Sénèque dédit à

l'âme un discours qui prend toujours forme en référence au contexte, surtout éthique, dans lequel elle s'insère. On voit donc que l'âme se présente aux yeux du lecteur, dans sa définition, dans sa structure et dans les dynamiques qui la caractérisent comme une âme en situation. C'est une âme qui se manifeste dans son caractère fonctionnel et dynamique, une âme en relation directe avec les aspects de l'activité humaine dont elle est le fondement. En ce sens, on observera que le philosophe se sert souvent d'anecdotes comme « prétextes » pour conduire des réflexions psychologiques. En outre, afin de rendre la narration encore plus vive, il n'est pas rare qu'il utilise des images qui font émerger les caractéristiques et les dynamiques propres de l'âme. L'objectif de ce travail est précisément de mettre au jour le fait que la conception sénèqueenne de l'âme, apparemment fragmentaire, se révèle finalement unitaire. D'un côté, on soulignera l'orthodoxie stoïcienne fondamentale de Sénèque, contre la suspicion d'éclectisme qui plane souvent sur lui ; de l'autre, l'originalité de sa contribution.

À cette fin, ce travail de thèse est structuré en trois parties.

La première partie du travail s'occupe de reconstruire dans ses aspects principaux la conception de l'âme humaine qui est présente dans les textes sénéquiens à travers l'analyse de plusieurs passages tirés principalement des *Epistulae Morales ad Lucilium*.

En premier lieu, on prendra en considération les questions qui concernent la traduction et l'utilisation que Sénèque fait du vocabulaire propre au domaine de l'âme. Cette opération sera conduite grâce à la confrontation avec Lucrèce et Cicéron, lesquels, avant Sénèque, ont dû faire face à la transposition en langue latine du lexique philosophique grec. On montrera à ce titre que les trois auteurs rencontrent des difficultés similaires dans le passage du grec au latin. Il ne faut cependant pas voir dans cette comparaison une superposition ou une identification, mais une analyse d'un substrat culturel commun.

En second lieu, on affrontera la question complexe de la structure de l'âme humaine telle qu'elle est présentée dans la *Lettre 92* en montrant qu'elle ne développe pas une conception de l'âme différente de l'orthodoxie stoïcienne. La *Lettre 92* a suscité un grand débat sur la vraie signification de ce que Sénèque propose comme structure de

l'âme humaine. D'un côté, les commentateurs ont rapproché la proposition du philosophe de Cordoue d'une position proche de celle de Posidonius («un dualisme» psychologique)<sup>442</sup>. Dans cette perspective, dans l'âme humaine serait présent un principe irrationnel opposé à la raison.

Par contraste, Brad Inwood (2005) a récemment proposé une interprétation qui, pour renoncer au « dualisme psychologique » réduit les problèmes que pose la *Lettre* à des questions d'ordre simplement rhétorique.

Pour notre part, grâce à l'analyse de cette *Lettre*, nous montrerons que cet *aliquid irrationalis* de l'âme ne s'impose pas, dans la pensée de Sénèque, comme principe irrationnel frontalement opposé à la raison. Enfin, on montrera la compatibilité entre la *Lettre* en question et les passages du *De Ira* où Sénèque adhère explicitement à un monisme psychologique du type de celui de Chrysippe.

Ensuite, on approfondira les dynamiques psychologiques principales de la connaissance et de l'action qui recouvrent les soi-disant « facultés » de l'âme : représentation, assentiment et impulsion. Nous nous attarderons, en particulier, sur la notion d'impulsion dans la *Lettre* 113, 18:

*Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde ad sensio confirmavit hunc impetum. Quid sit ad sensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam; oportet me sedere: tunc demum sedeo.*

Ce qui pose problème dans cette *Lettre*, c'est le fait que, à première vue, Sénèque semble penser à l'*impetus* seulement comme un mouvement précédant l'assentiment, découlant directement de la représentation impulsive. Si on considère le passage en question à la lumière de son contexte général, on découvre que Sénèque n'est pas en train de nier l'existence d'un *impetus* qui suit l'assentiment et qui est cause directe de l'action. Dans son argumentation, il se concentre sur la première partie de la séquence du processus de l'action et c'est de ce fait qu'il n'explicite pas le type d'impulsion qui

---

<sup>442</sup> Cfr. Voelke (1973), Donini (1982), Pohlenz (1978).



nait après l'assentiment. Ce point de vue adopté dans la description ne nie pas la présence d'une impulsion consécutive à l'assentiment.

Un approfondissement spécifique sera dédié à la question de l'innéisme des prolepses de bien et de dieu. On a souvent fait l'hypothèse que Sénèque, dans les *Lettres* 117, 6<sup>443</sup> et 120 a adhéré à une forme d'innéisme. Mais à y regarder de plus près, on peut renoncer à cette interprétation. D'un côté, la *Lettre* 117 possède une forte valeur rhétorique : nous pouvons dire que le philosophe ne s'engage pas à soutenir que l'idée de dieu est innée. D'autre part, dans la *Lettre* 120, 3-5, les *semina scientiae* renvoient à notre prédisposition à l'acquisition de la notion de bien. Celle-ci n'est donc pas innée, nous sommes seulement naturellement prédisposés à l'acquérir :

*Nunc ergo ad id revertor de quo desideras dici, quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit. Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisset. Nobis videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. Hoc verbum cum Latini grammatici civitate donaverint, ego damnandum non puto, <immo> in civitatem suam redigendum. Utar ergo illo non tantum tamquam recepto sed tamquam usitato. Quae sit haec analogia dicam. Noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi. Noveramus vires corporis: ex his collegimus esse et animi robur. Aliqua benigna facta, aliqua humana, aliqua fortia nos obstupescerant: haec coepimus tamquam perfecta mirari.*

L'accumulation des représentations dans la première phase de la vie nous garantit la formation de la raison qui, en ce sens, n'est pas non plus innée mais propre à notre nature : il s'agit là d'un processus qui se fait à partir de l'expérience. Si tout homme à un certain moment devient rationnel, la raison qu'il développe n'est pas, dans la plupart des cas, une raison parfaite. Ce n'est que grâce à l'aide de la philosophie qu'on

---

<sup>443</sup> *Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium. Utor hac publica persuasione: neminem invenies qui non putet et sapientiam bonum et sapere. Non faciam quod victi solent, ut provocem ad populum: nostris incipiamus armis confligere.*

peut rejoindre le statut d'une raison harmonisée avec elle-même et avec la nature, dont elle reconnaît être une partie.

À côté de la caractérisation de l'âme du sage au moyen de la rationalité parfaite, Sénèque la caractérise également par la *voluntas* : le sage est un individu dont la volonté est constante. Cette dernière n'est pas une « faculté » différente de la *ratio*, au contraire de ce qu'on a souvent affirmé<sup>444</sup> : elle a plutôt l'originalité d'être un terme qui se réfère, en créant un langage uniforme et dynamique, à divers phénomènes psychologiques (l'assentiment, l'impulsion, la *boulêsis*).

C'est en ce sens qu'un premier « modèle » psychologique peut être thématiqué : c'est l'âme du sage, doué d'une *ratio perfecta* et une *recta voluntas*. L'âme dont il est question est une âme forte, stable, en harmonie.

La deuxième partie de ce travail est dédiée à l'analyse du second « modèle » psychologique, celui de l'âme qui n'a pas encore rejoint la perfection de la vertu de la rationalité stable et forte et de la volonté sûre d'elle-même. Sénèque, du fait de sa vocation pédagogique, montre une attention particulière à l'enquête sur les dynamiques propres à l'âme de l'insensé : une âme instable et dysharmonique.

En ce sens, dans un premier temps, on analysera le phénomène psychologique qui fait l'objet du plus grand nombre de lignes de la part de Sénèque, à savoir les passions, en particulier la passion de la colère, qui sera traitée comme le parangon du régime passionnel. Les *adfectus* sont en effet le signe d'une âme en dysharmonie, tant avec elle-même qu'avec la nature. Ainsi, on étudiera en particulier le *De Ira* sur ce point. Notre analyse sur les passions se développera autour de certaines considérations sur leur caractère excessif et indocile. Le passage le plus important pour comprendre cet aspect est certainement le quatrième chapitre du deuxième livre du *De Ira* où on a la possibilité de voir de près le mécanisme du développement des passions :

*Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio: alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus*

---

<sup>444</sup> Cfr. Voelke (1973), Donini (1982), Pohlenz (1978).

*fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intimationem subitam digitorum comprimantur; ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua obseruatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur (De ira II, 4).*

Les deux aspects principaux qui ressortent du discours de Sénèque sont le caractère volontaire de la passion, garanti par l'assentiment, et le caractère incontrôlable de ce même *adfectus*.

L'autre phénomène psychologique, typique de l'âme dysharmonique et instable, mais très différent des passions, est la *fluctuatio animi* de Sérénus, notamment évoqué dans le *De tranquillitate animi*. Sérénus, le destinataire du dialogue, est un homme qui ne risque plus de tomber dans l'erreur extrême de la passion mais qui n'a pas encore rejoint l'harmonie de la stabilité. Le problème de Sérénus, c'est qu'il se trouve dans un état d'incertitude dans la mesure où il n'est ni bon ni mauvais : il n'arrive pas à avancer vers la vertu mais ne tombe pas non plus dans le vice. D'un côté, par exemple, il apprécie la simplicité d'une vie très modérée, mais la *luxuria* ne le laisse pas indifférent : rien ne le change en pire mais tout l'agite et le sollicite en le rendant plus triste. Cette sollicitation des choses extérieures ne l'amène pas à être ferme sur la voie de la vertu.

Si le passionnel se laisse emporter par les choses à travers des jugements incorrects, Sérénus parvient à ne pas donner l'assentiment aux représentations fausses, mais n'arrive pas à atteindre un état d'harmonie intérieur garantissant le bonheur.

Autant pour les passions que pour les fluctuations, il est intéressant de noter que Sénèque utilise, pour les décrire, des analogies avec, entre autres, les phénomènes naturels. D'un autre côté, les passions sont représentées par l'image des vents et des tempêtes afin de souligner leur caractère destructeur et extrême alors que la fluctuation est plutôt associée à l'image de la mer secouée par les vagues.

Si l'enquête, jusqu'à la fin de la deuxième partie, s'est concentrée sur l'analyse des œuvres qui ont une vocation psychologique et éthique explicite (*Epistulae morales*,

*De ira et De tranquillitate animi*), nous pensons que la recherche sur la question de l'âme peut être encore d'avantage enrichie si l'on porte le regard sur d'autres œuvres de Sénèque, qui font l'objet de moins d'attention de la part de la critique dans le cadre de l'analyse psychologique : les tragédies – en particulier le cas de *Médée* et de *Phèdre* et les *Naturales Quaestiones*. Ces œuvres révèlent des affinités intéressantes avec le discours sur l'âme mené jusqu'ici et nous permettent de spécifier encore mieux notre lecture.

D'un côté *Médée* et *Phèdre*, à travers leurs monologues, offrent une compréhension sous un autre angle du fonctionnement de l'âme dans le développement complet de la passion. Le cadre psychologique de fond reste le même que celui du *De Ira*. Cependant, les deux exemples présentés dans les tragédies font ressortir un cas spécifique de personne passionnée : celle qui voit le bien mais fait le mal. En premier lieu, prenons le cas de Médée. Médée, quittée par son mari Jason, décide de se venger de lui en tuant leurs enfants. Dans le monologue qui précède l'action de l'infanticide, on retrouve une description précise de l'âme de la femme. On voit qu'elle est dans un état de conflit entre son amour maternel, la *pietas*, et la colère contre son mari :

*quid, anime, titubas? ora quid lacrimae rigant  
uariamque nunc huc ira, nunc illuc amor  
diducit? anceps aestus incertam rapit ;  
ut saeva rapidi bella cum uenti gerunt,  
utrimque fluctus maria discordes agunt  
dubiumque feruet pelagus, haut aliter meum  
cor fluctuatur: ira pietatem fugat  
iramque pietas cede pietati, dolor. (Med. 937-944)*

La représentation de l'opportunité de la vengeance est finalement plus forte que l'amour maternel. A cause de cela, Médée donnera son assentiment définitif à sa vengeance et tuera ses enfants.

Phèdre, quant à elle, est consciente que confesser son amour interdit à Hyppolite va contre son propre intérêt :

*Sed ora coeptis transitum uerbis negant;  
uis magna uocem mittit et maior tenet.  
uos testor omnis, caelites, hoc quod uolo*

*me nolle. (Phaed. 602-605)*

D'un côté, l'amour passionnel, de l'autre côté le sens du *pudor*. Dans le cas de Phèdre aussi la première représentation de l'amour passionnel est plus forte que celle de la moralité.

Dans un tout autre registre, dans les *Naturales Quaestiones*, on trouve une confirmation ultérieure, grâce à de nouvelles réflexions, sur l'affinité, déjà mis en évidence dans les deux premières parties de ce travail, entre le lexique et les dynamiques de l'âme et les événements naturels. En particulier, nous analysons la dynamique propre du phénomène du tremblement de terre qui est considéré par Sénèque comme le plus terrible des phénomènes naturels, de la même manière que la colère est la pire des passions humaines. La caractérisation et la description du lexique spécifique à ce phénomène appartient très clairement aux champs sémantiques de la stabilité et de l'instabilité, en présentant le tremblement de terre comme l'événement le plus instable possible :

*Quaerenda sunt trepidis solacia et demendus ingens timor. Quid enim cuiquam satis tutum uideri potest, si mundus ipse concutitur et partes eius solidissimae labant? si quod unum immobile est in illo fixumque, ut cuncta in se intenta sustineat, fluctuatur; si quod proprium habet terra perdidit, stare, ubi tandem resident metus nostri? quod corpora receptaculum inuenient, quo sollicita confugient, si ab imo metus nascitur et funditus trahitur? Consternatio omnium est ubi tecta crepuerunt et ruina signum dedit. Tunc praeceps quisque se proripit et penates suos deserit ac se publico credit. Quam latebram prospicimus, quod auxilium, si orbis ipse ruinas agitat, si hoc quod nos tuetur ac sustinet, supra quod urbes sitae sunt, quod fundamentum quidam mundi esse dixerunt, discedit ac titubat?*  
(*N.Q.* VI, 1, 4-5)

Il est intéressant de voir que Sénèque, dans sa narration, crée un contraste entre l'instabilité de la terre et les deux réactions face à ce désastre naturel : d'un côté, le sage, doué d'une âme stable, réagit de façon ferme à l'instabilité de la terre ; de l'autre côté, l'insensé réagit avec instabilité à l'instabilité. Grâce à l'utilisation ambiguë du langage pneumatique où le *spiritus* de la terre est souvent confondu avec l'air qui est

la cause des tremblements de terre, et grâce au fait que le processus sismique est qualifié par un langage pris dans le champ sémantique de la colère, le texte donne l'impression au lecteur d'être face à un processus qui ressemble à une passion humaine. Donc si le langage psychologique est bien marqué par un lexique naturaliste, par exemple la *fluctuatio* vient directement du lexique maritime, le contraire est également vrai.

Stabilité et instabilité, qui caractérisent ces dynamiques naturelles, sont également des attributs des deux modèles de l'âme qu'on a mis en évidence dans les deux premières parties, à savoir la stabilité pour le premier « modèle », l'âme du sage, et l'instabilité pour le « second », l'âme de l'insensé. Cette opération de relation lexicales entre les champs de recherche peut être relue à la lumière d'une intention pédagogique typiquement sénèqueenne : ainsi le philosophe de Cordoue aide le *proficiens* à reconnaître avec plus de facilité les enseignements éthiques présents dans son œuvre entière.

En conclusion, grâce à l'analyse menée jusqu'ici, on peut affirmer que Sénèque se montre fondamentalement cohérent avec son école, sans pour autant renoncer à une certaine originalité de la narration. Les lieux textuels qui ont toujours été problématiques peuvent être relus à la lumière du contexte dans lequel ils sont insérés pour saisir l'intention de l'auteur et voir finalement qu'il est vraisemblable qu'il soit resté fidèle à l'orthodoxie stoïcienne en ce qui concerne la question de l'âme.

## **Bibliografia:**

### **Autori antichi:**

#### **Seneca,**

L. Anneo Seneca. *Ad Lucilium epistulae morales*. L. D. Reynolds ed., 1965, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.

L. Anneo Seneca. *Lettere a Lucilio*. C. Barone, (trad. it.), 2009, Milano: Garzanti.

L. Anneo Seneca. *Dialogorum libri duodecim*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, 1977, Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

L. Anneo Seneca. *De tranquillitate animi*. M. G. Cavalca Schiroli (trad. it.), 1981, Bologna: CLUEB.

L. Anneo Seneca. *De tranquillitate animi*. G. Lotito (trad. it.), 2018, Milano: BUR.

L. Anneo Seneca. *De Vita Beata*. A. Marastoni (trad. it.), 2012, in *Seneca. Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani.

L. Anneo Seneca. *L'ira*. C. Ricci (trad. it.), 1998, Milano: Rizzoli.

L. Anneo Seneca. *Dialoghi*. P. Ramondetti (trad. it.), 1999, Torino: UTET.

L. Anneo Seneca. *I Dialoghi*. G. Viansino (trad. it.), 1992, Milano: Mondadori.

L. Anneo Seneca. *Questions naturelles*, texte établi et traduit par P. Oltramare, 1929, Paris : Les belles lettres.

L. Annaeo Seneca. *Naturalium quaestionum libros*, recognovit H. M. Hine, 1996, Stutgardiae ; Lipsiae : in aedibus B.G. Teubneri.

L. Anneo Seneca. *Questioni naturali*. R. Mugellesi (trad. it.), 2004, Milano: BUR.

Seneca. *Natural Questions*. H. M. Hine (ed.), 2010, London: The University of Chicago Press.

L. Anneo Seneca. *Questioni naturali*. D. Vottero (trad. it.), 1989, Torino: UTET.

L. Anneo Seneca. *De clementia libri dvo*, edidit E. Malaspina, 2017, Berlin, Boston, Mass. : De Gruyter.

L. Anneo Seneca. *De Clementia*. M. Natali (trad. it), 2012, in *Seneca. Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani.

L. Anneo Seneca. *Tragoediae*; Incertorum auctorum Hercules [Oetaeus]; Octavia/ recognovit brevis adnotatione critica instruxit O. Zwierlein, 1986, Oxonii : e typographeo Clarendoniano.

L. Anneo Seneca. *Tragoediae*; recensuit praefatione et apparatu critico instruxit. volumen II / I. C. Gardina, 1966, Bologna : Editrice Compositori.

L. Anneo Seneca. *Medea; Fedra*. A. Traina (trad. it), 2010, Milano: Rizzoli.

## **Epicuro,**

Epicuro. *Opere*. G. Arrighetti (a cura di), 1973, Torino: Einaudi.

*Epicurea*. Usener, Hermann (ed.), 2010, Cambridge: Cambridge University Press.



*Epicurea*. Edidit H. Usener. Editio stereotypa editionis primae (1887) Stutgardiae : in Aedibus B.G. Teubneri, 1966.

Epicuro. *Epistola a Erodoto*. F. Verde (a cura di), 2010, Roma: Carocci editore.

### **Aristotele,**

Aristotle. *De anima*. Edited, with introduction and commentary by D. Ross, 1961, Oxford : Oxford University press.

Aristoteles. *De anima: books II and III (with passages from book I)*. D. W. Hamlyn (ed.), 2002, Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles. *De anima*. Ch. Shields (ed.), 2016, Oxford: Clarendon Press.

### **Aulo Gellio,**

A. Gellii. *Noctes Atticae*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit P. K. Marshall, 1968, Oxonii : e Typographeo Clarendoniano.

### **Cicerone,**

M. T. Cicero. *De finibus bonorum et malorum libri quinque*, L. D. Reynolds (ed.), 1998, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.

M. T. Cicero. *De Officiis*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit M. Winterbottom, 1994, Oxonii : e Typographeo Clarendoniano.

M. T. Cicero. *De natura deorum*, post O. Plasberg edidit W. Ax., 1961, Ed. stereotypa Stutgardiae : in aedibus B. G. Teubneri.

M. T. Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. 44: *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, 1967. Ed. stereotypa. Stutgardiae : in aedibus B. G. Teubneri.

M. T. Cicero. *Academicorum reliquiae; cum Lucullu.* O. Plasberg (ed.), 1922, Leipzig: Teubner.

Cicerone. *Opere filosofiche.* N. Marinone (trad. it.), 2016, Torino: UTET.

Cicerone. *Il fato.* S. Maso (introd., ed., trad. e commento), 2014, Roma: Carocci editore.

### **Diogene Laerzio,**

Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers;* edited with introduction by T. Dorandi, 2013, Cambridge: Cambridge University Press.

### **Epitteto,**

Épictète, *Entretiens;* texte établi et traduit par J. Souilhé avec la collaboration de A. Jagu. Paris : Les belles Lettres, rist. 1969.

*Epitteto. Tutte le opere.* G. Reale (a cura di), & C. Cassanmagnago (trad. it.), 2009, Milano: Bompiani.

### **Eraclito,**

*Eraclito. Frammenti.* F. Fronterotta (trad. it.), 2013, Milano: Rizzoli.

### **Ermia di Alessandria,**

*In Platonis Phaedrum scholia.* C. M. Lucarini & C. Moreschini, 2012, Berlin: De Gruyter.

**Galeno,**

*Galenus. Galen on the doctrines of Hippocrates and Plato.* Ph. De Lacy (ed.), 1978-1984, Berlin : Akademie-Verlag.

**Lucrezio,**

*Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex.* C. Bailey (ed.), 1947, Oxford: Clarendon Press.

*Lucrezio. La natura delle cose.* L. Canali (trad. it.), & I. Dionigi (a cura di), 2012, Milano: BUR.

**Posidonio,**

*Posidonius. The fragments,* L. I. Edelstein & I. G. Kidd (eds.), 2004, Cambridge: Cambridge University Press.

*Posidonio. Testimonianze e frammenti.* E. Vimercati (a cura di), 2004, Milano: Bompiani.

**Platone,**

*Platonis Opera. Tomus II Tetralogias iii-iv continens; recognovit brevisque adnotatione critica instruit I. Burnet,* 1901, Oxonii : e Typographeo Clarendoniano.

*Platonis Rempublicam,* recognovit brevisque adnotatione critica instruit S. R. Slings, 2003, Oxonii : e Typographeo Clarendoniano.

*Platonis Opera. Tomus III Tetralogias v-vii continens; recognovit brevisque adnotatione critica instruit I. Burnet,* 1903, Oxonii : e typographeo clarendoniano.

**Proclo,**

*Procli Diadochi In Platonis Rem publicam commentarii*, edidit G. Kroll, 1899-1901 Lipsiae : in aedibus B.G. Teubneri.

*Théologie platonicienne*; texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, 1968-1997, Paris : Les belles lettres.

**Sesto Empirico,**

*Adversus dogmaticos*: libros quinque (Adv. Mathem. 7.-11.) continens, H. Mutschmann (ed.), Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1914.

**Stoici antichi,**

*Stoici antichi: tutti i frammenti*. Radice, Roberto (a cura di), 2002, Milano: Bompiani.

*SVF = Stoicorum Veterum Fragmenta*. H. Von Arnim, 1903-1905, 3 vol., Leipzig : Teubner; *indices* M. Adler, 1924.

**Virgilio,**

*P. Vergili Maronis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit F. A. Hirtzel, 1900, Oxonii : e Typographeo Clarendoniano.

## **Autori moderni:**

- Alesse (1989) Alesse, Francesca. 1989. "La dottrina delle προλήψεις nello stoicismo antico", *Rivista di storia della filosofia*, 44, 1989, 629-645.
- Annas (1990) Annas, Julia. 1990. "Stoic epistemology" in *Epistemology*, Stephen Everson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 184-203.
- Annas (1992) Annas, Julia. 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
- Annas (1997) Annas, Julia. 1997. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, trad. it. a cura di Giovanni Reale. Milano: Vita e pensiero.
- Aricò (2001) Aricò, Giuseppe. 2001. *La morale della Fabula: su alcuni problemi del teatro di Seneca*. Bari: Edipuglia.
- Armisen-Marchetti (1989) Armisen-Marchetti, Mireille. 1989. *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Armisen-Marchetti (2014) Armisen-Marchetti, Mireille. 2014. "Ontology and Epistemology" in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill, 217-238.
- Asmis (2015) Asmis, Elizabeth. 2015. "Seneca's Originality" in *The Cambridge Companion to Seneca*, Shadi Bartsch & Alessandro Schiesaro (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 224-228.
- Aygon (2004-2005) Aygon, Jean-Pierre. 2004-2005. "Torua Erinys: φαντασίαι de la colère et des Érinyes dans le 'De ira' et les tragédies de Sénèque." *Incontri triestini di filologia classica* 4, 181-206.

- Bénatouïl (2006) Bénatouïl, Thomas. 2006. *Faire usage: la pratique du stoïcisme*. Paris: Vrin.
- Bénatouïl (2009) Bénatouïl, Thomas. 2009. “La raison stoïcienne face à elle-même. Le statut du conflit intérieur dans la psychologie morale de Chrysippe” in *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi: doctrines antique, perspectives contemporaines*, René Lefebvre & Alonso Tordesillas (éd. par), Rennes: Presses universitaires de Rennes, 19-129.
- Berno (2003) Berno, Francesca Romana. 2003. *Lo specchio, il vizio e la virtù: studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*. Bologna: Pàtron.
- Berno (2006) Berno, Francesca Romana. 2006. “Il cavallo saggio e lo stolto Enea: due citazioni virgiliane in Seneca (“Epist”. 95.67-71; 56.12-14). *Acta Classica*, 49, 55-77.
- Bocchi (2011) Bocchi, Giuseppe. 2011. *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca: la scuola pneumatica, l'ira, la melancolia*. Milano: Vita e Pensiero.
- Bonhöffer (1890) Bonhöffer, Adolf F. 1890. *Epictet und die Stoa, Untersuchungen zur stoischen Philosophie, von Adolf Bonhöffer*. Stuttgart: F. Enke.
- Bourbon (2017) Bourbon, Marion. 2017. “De l’objet di *telos* au sujet de la *uoluntas* : le destin stoïcien du vouloir”, *Cahiers philosophiques* 2017/4 (n.151), 59-72.
- Bourbon (2019) Bourbon, Marion. 2019. *Penser l'individu: génèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout: Brepols.
- Boyancé (1970) Boyancé, Pierre. 1970. *Lucrezio e l'epicureismo*, trad. it. a cura di Alberto Grilli. Brescia: Paideia.
- Braun (1983) Braun, Ludwig. 1983. “Sind Senecas Tragödien Bühnenstücke oder Rezitationsdramen?” *Res publica Litterarum* 5, 43-52.
- Braund & Gill (1997) Braund, Susanna Morton, & Christopher Gill. 1997. *The Passions in Roman Thought and*

- Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo Díaz (1991) Bravo Díaz, José Román. 1991. “‘Spiritus’: Estudio de un término científico: Naturales quaestiones de Séneca” in *Mnemosynum: C. Codoñer a discipulis oblatum*, Carmen Codoñer & Agustín Ramos Guerreira (eds.), Salamanca: Universidad de Salamanca, 15-28.
- Bréhier (1951) Bréhier, Émile. 1951. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Brennan (2003) Brennan, Tad. 2003. “Stoic Moral Psychology” in *The Cambridge companion to the Stoics*, Brad Inwood (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 257-294.
- Broek (1972) Broek, Roelof van den. 1972. *The Myth of the Phoenix: According to Classical and Early Christian Traditions*. Leiden: Brill.
- Cairns (2014) Cairns, Douglas. 2014, “Medea: Feminism or Mysogyny?” in *Looking at Medea. Essays and a translation of Euripides’ tragedy*, David Stuttard (ed.), London: Bloomsbury, 123-137.
- Calder (1976) Calder, William M. 1976. “Seneca: Tragedian of Imperial Rome” *The Classical Journal* 72, no. 1, 1-11.
- Cassan (2019) Cassan, Melania. 2019. “Riflessioni sul concetto di natura in Lucio Anneo Seneca”, *Philosophica*, n. 4, 77-84.
- Cassan & Galantucci (2019) Cassan, Melania & Galantucci, Federica. 2019. “Breve ‘status quaestionis’: Seneca, ‘De ira’ 2.4. ‘adfectus’, ‘uoluntas’ e ‘akrasia’”. *LEXIS*, 37/2019, 280-298.
- Chaumartin (2014). Chaumartin, François-Régis. 2014. “Philosophical Tragedy?” in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill, 653-669.

- Clauss & Johnston (1997) Clauss, James Joseph, & Sarah Iles Johnston. 1997. *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Cooper (1999) Cooper, John M. 1999. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Daraki (2005) Daraki, Maria. 2005. "Les deux races d'hommes dans le stoïcisme d'Athènes" in *Les stoïciens*, Jean-Baptiste Gourinat & Gilbert Romeyer-Dherbey (éds.). Paris: J. Vrin, 381-402.
- Deschamps (2002) Deschamps, Lucienne. 2002. "L'auto-dérision de Sénèque dans sa Médée" *Revue des études anciennes* 104, no. 1, 211-218.
- De Vivo (1992) De Vivo, Arturo. 1992. *Le parole della scienza: sul trattato 'De terrae motu' di Seneca*. Salerno: Laveglia.
- Dihle (1982) Dihle, Albrecht. 1982. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Dingel (1974) Dingel, Joachim. 1974. *Seneca und die Dichtung*. Heidelberg: Winter.
- Donini (1982) Donini, Pierluigi. 1982. *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Donini (1995) Donini, Pierluigi. 1995. "Pathos nello stoicismo romano." *Elenchos* 16, 195-216.
- Donini (2007) Donini, Pierluigi. 2007. "Seneca e Galeno sulla struttura proposizionale delle passioni in Crisippo", *Rivista di Storia della Filosofia* 62, n. 3, 431-452.
- Dyson (2009) Dyson, Henry. 2009. *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Berlin: De Gruyter.



- D'Jeranian (2014) D'Jeranian, Olivier. 2014. "Deux théories stoïciennes des affections préliminaires", *Revue de philosophie ancienne* 32, n. 2, 225-257.
- Engberg-Pedersen (1990) Engberg-Pedersen, Troels. 1990. *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Ferrari (2006) Ferrari, Franco. 2006. "Tra menzogna e verità: natura e funzione del mito nei dialoghi di Platone." In *Forme e figure del pensiero*, Clementina Cantillo (a cura di), Napoli: Città del Sole, 21-89.
- Fillion-Lahille (1984) Fillion-Lahille, Janine. 1984. *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris: Klincksieck.
- Flamigni (2020) Flamigni, Gabriele. (2020). "Sull'innatismo di Epitteto. Una nuova proposta di interpretazione di Diss. ii 11.1-6." *Méthexis*, 32, no. 1, 218-239.
- Frede (1994) Frede, Michael. 1994. "The Stoic Conception of Reason", *Hellenistic philosophy* 2, 50-61.
- Frede (1996) Frede, Michael. 1996. "Introduction" in *Rationality in Greek Thought*, Michael Frede & Gisela Striker (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1-28.
- Frede (1999a) Frede, Michael. 1999. "Stoic epistemology" in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Keimpe A. Algra (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 295-322.
- Frede (1999b) Frede, Michael. 1999. "On the Stoic Conception of the Good" in *Topics in Stoic Philosophy*, Katerina Ierodiakonou (ed.), Oxford: Clarendon Press, 71-94.
- Frede (2011) Frede, Michael. 2011. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Giancotti (1953) Giancotti, Francesco. 1953. *Saggio sulle tragedie di Seneca*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.

- Gilbert-Thirry (1977) Glibert-Thirry, Anne. 1977. "La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius." *Revue Philosophique De Louvain* 75, no. 27, 393-435.
- Gill (1983) Gill, Christopher. 1983. "Did Chrysippus Understand Medea?" *Phronesis* 28, no. 2, 136-149.
- Gill (2006) Gill, Christopher. 2006. *The Structured Self in Hellenistic and Roman thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill (2009) Gill, Christopher. 2009. "Seneca and Selfhood: Integration and Disintegration" in *Seneca and the Self*, Shadi Bartsch & David Wray (eds.), Cambridge, UK: Cambridge University Press, 65-83.
- Glidden (1985) Glidden, David K. 1985. "Epicurean Prolepsis" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 175-218.
- Goldberg (2000) Goldberg, Sander M. 2000. "Going for Baroque: Seneca and the English" in *Seneca in Performance*, George William Mallory Harrison (ed.), London: Duckworth, 209-231.
- Gould (1970) Gould, Josiah B. 1970. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden: Brill.
- Gourinat (2005a) Gourinat, Jean-Baptiste. 2005. "Le traité de Chrysippe Sur l'âme" *Revue De Métaphysique Et De Morale*, no. 4, 557-77.
- Gourinat (2005b) Gourinat, Jean-Baptiste. 2005. "La «prohairesis» chez Épictète: décision, volonté, ou «personne morale»?" *Philosophie antique* 5, 93-133.
- Gourinat (2007) Gourinat, Jean-Baptiste. 2007. "Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: Minor Vice and Minor Virtue?" in *Akrasia in Greek philosophy: from Socrates to Plotinus*, Christopher Bobonich & Pierre Destrée (eds.), Leiden: Brill, 215-247.
- Gourinat (2008) Gourinat, Jean-Baptiste. 2008. "À propos d'une conception antique de la vie: la nature et le vivant chez les stoïciens" in *Penser la vie: contributions*

*de la philosophie*, Michel Herren & Ingeborg Schüssler (éds. par), Lausanne: Etudes de lettres, 69-96.

- Gourinat (2011) Gourinat, Jean-Baptiste. 2011. “Les définitions de l’épistémê et de la technê dans l’ancien stoïcisme” in *L’homme et la science: actes du XVIe Congrès international de l’Association Guillaume Budé*, Jacques Jouanna, Michel Fartzoff & Béatrice Bakhouché (éd. par), Paris: Les Belles Lettres, 243-256.
- Gourinat (2013) Gourinat, Jean-Baptiste. 2013. “Le discours intérieur de l’âme dans la philosophie stoïcienne”, *Chôra. Revue d’études anciennes et médiévales* 11, 11-22.
- Gourinat (2017) Gourinat, Jean-Baptiste. 2017. *Les stoïciens et l’âme*. Paris: Vrin Editions.
- Gourinat (2018a) Gourinat, Jean-Baptiste. 2018. “L’épistémologie stoïcienne”, *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts*, special issue, 123-144.
- Gourinat (2018b) Gourinat, Jean-Baptiste. 2018. “The Stoics on the Mental Mechanism of Emotions: Is There a ‘Pathetic Syllogism’?”, *Elenchos* 39, no. 2, 349-375.
- Graver (1999) Graver, Margaret. 1999. “Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Προπατειαί”, *Phronesis* 44, no. 4, 300-325.
- Graver (2007) Graver, Margaret. 2007. *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Graver (2014) Graver, Margaret. 2014. “Ethics II: Action and Emotion” in *Brill’s Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill, 257-275.
- Grilli (1953) Grilli, Alberto. 1953. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano: Bocca.

- Grimal (1978) Grimal, Pierre. 1978. *Sénèque: ou la conscience de l'Empire*. Paris: Les Belles Lettres.
- Grimal (1984) Grimal, Pierre. 1984. "Sénèque juge de Cicéron", *Mélanges de l'école française de Rome* 96, no. 2, 655-670.
- Grimal (1990) Grimal, Pierre. 1990. "Le vocabulaire de l'intériorité dans l'œuvre philosophique de Sénèque", *Collection de l'École française de Rome* 161, 141-159.
- Guillemin (1952) Guillemin, Anne-Marie. 1952. "Sénèque, Directeur d'Âmes", *Revue des Études Latines* 30, 202-219.
- Guillemin (1953) Guillemin, Anne-Marie. 1953. "Sénèque, Directeur d'Âmes", *Revue des Études Latines* 31, 214-234.
- Guillemin (1954) Guillemin, Anne-Marie. 1954. "Sénèque, Directeur d'Âmes", *Revue des Études Latines* 32, 250-274.
- Hankinson (2003) Hankinson, Robert J. 2003. "Stoic Epistemology" in *The Cambridge Companion to Seneca*, Shadi Bartsch & Alessandro Schiesaro (eds.), 59-84. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot (1969) Hadot, Ilsetraut. 1969. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: de Gruyter.
- Hadot (2014) Hadot, Ilsetraut. 2014. *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hadot (2002) Hadot, Pierre. 2002. *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Torino: Einaudi.
- Hamelin (1978) Hamelin, Octave. 1978. *Sur le 'De Fato', publié et annoté par M. Conché*. Villers-sur-Mer: Éditions de Mégare.
- Holler (1934) Holler, Ernst. 1934. *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affekt-psychologie der Mittelstoa*. Kallmünz: Lassleben.

- Hoyos Sanchez (2016) Hoyos Sanchez, Inmaculada. 2016. “La théorie cognitive des passions chez Chrysippe. Une opinion faible peut-elle se traduire par une horne pleonazousa?”, *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages* 16, 153-180.
- Ierodiakonou (2007) Ierodiakonou, Katerina. 2007. “The Stoics and the Sceptics on Memory” in *Tracce nella mente: teorie della memoria da Platone ai moderni*, Maria Michela Sassi (a cura di), Pisa: Edizioni della Normale, 47-65.
- Ildefonse (2011) Ildefonse, Frédérique. 2011. “La psychologie de l’action: représentation, impulsion et assentiment” In *Études sur la théorie stoïcienne de l’action*, Marie-Odile Goulet-Cazé (éd.), Paris: J. Vrin, 1-71.
- Inwood (1985) Inwood, Brad. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood (2005) Inwood, Brad. 2005. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- Inwood (2014) Inwood, Brad. 2014. *Ethics after Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ioppolo (1987) Ioppolo, Anna Maria. 1987. “Il monismo psicologico degli stoici antichi” *Elenchos* 8, 449-466.
- Ioppolo (1995) Ioppolo, Anna Maria. 1995. “L’Horme Pleonazousa nella dottrina stoica della passione” *Elenchos* 16, no. 1, 25-55.
- Irwin (1998) Irwin, Terence. 1998. “Stoic Inhumanity” in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Juha Sihvola & Troels Engberg-Pedersen (eds.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 219-241.
- Irwin (2003) Irwin, Terence. 2003. “Stoic Naturalism and Its Critics” in *The Cambridge Companion to the Stoics*, Brad Inwood (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 345-364.

- Jackson-McCabe (2004) Jackson-McCabe, Matt. 2004. “The Stoic Theory of Implanted Preconceptions”, *Phronesis* 49, no. 4, 323-347.
- Kaufman D.H. (2014) Kaufman, David H. 2014. “Seneca on the Analysis and Therapy of Occurrent Emotions” in *Seneca Philosophus*, Julia Wildberger & Marcia L. Colish (eds.), Berlin: De Gruyter, 111-133.
- Keeline (2018) Keeline, Thomas J. 2018. *The Reception of Cicero in the Early Roman Empire: The Rhetorical Schoolroom and the Creation of a Cultural Legend*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koch (2011) Koch, Isabelle. 2011. “Le destin et ‘ce qui dépend de nous’: sur les causes de l’impulsion” in *Études sur la théorie stoïcienne de l’action*, Marie-Odile Goulet-Cazé (éd.), Paris: J. Vrin, 367-449.
- Konstan (2008) Konstan, David. 2008. “Commentary on Morel” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23, 49-54.
- Konstan (2011) Konstan, David. 2011. “Epicurus on the Gods” in *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Jeffrey Fish & Kirk R. Sanders (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 53-71.
- Konstan (2017) Konstan, David. 2017. “Reason vs. Emotion in Seneca” in *Emotions in the Classical World*, Douglas Cairns (ed.), Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 231-243.
- Lana (1955) Lana, Italo. 1955. *Lucio Anneo Seneca*. Torino: Loescher.
- Lathière (1972) Lathière, A.-M. 1972. “Lucrece traducteur d’Epicure: Animus, anima dans les livres 3 Et 4 du De Rerum Natura”, *Phoenix* 26, no. 2, 123-33.
- Laurand (2016) Laurand, Valerie. 2016. “Médée, paradigme philosophique? Réflexion sur l’usage de l’exemple de Médée chez les Stoïciens” in *Médée. Versions et interprétations d’un mythe, Cahiers du Théâtre Antique – Cahiers du GITA* 20, 113-129.

- Le Blay (2005) Le Blay, Frédéric. 2005. "Microcosm and Macrocosm: the dual direction of analogy in Hippocratic thought and the meteorological tradition" in *Hippocrates in Context: Papers Read at the XIth International Hippocrates Colloquium (University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002)*, Philip J. Van der Eijk (ed.), Leiden: Brill, 251-269.
- Løkke (2015) Løkke, Håvard. 2015. *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*. Dordrecht: Springer.
- Long (1982) Long, Anthony A. "Soul and Body in Stoicism", *Phronesis* 27, no. 1-2, 34-57.
- Long & Sedley (1987) Long, Anthony. A., & David N. Sedley. 1987. *The Hellenistic philosophers: Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maddalena (1963) Maddalena, Antonio. 1963. "La Medea di Euripide", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 91, 129-152.
- Mantello (1980) Mantello, Antonio. 1980. "Seneca. Dalla ragione alla volontà", *Labeo* 26, 181-190.
- Maso (2011) Maso, Stefano. 2011. "The Risk in the Educational Strategy of Seneca", *Journal of Ancient Philosophy* 5, no. 1, 1-20.
- Maso (2012) Maso, Stefano. 2012. *Filosofia a Roma: dalla riflessione sui principi all'arte della vita*. Roma: Carocci editore.
- Maso (2013) Maso, Stefano. 2013. "Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt: Seneca on Decision Making, Fate, and Responsibility" in *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, Stefano Maso, Michele Alessandrelli, & Francesca Guadalupe Masi (eds.), Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 125-141.
- Maso (2017) Maso, Stefano. 2017. "Teorie stoiche in Seneca tragico" in *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Francesca Alesse, Stefano Maso & Arianna Fermani (a cura di), Roma: Edizioni di storia e letteratura, 3-31.

- Maso (2018) Maso, Stefano. 2018. "Seneca e la passione come esperienza fisica" *Elenchos* 39, no. 2, 377-401.
- Mazzoli (1970) Mazzoli, Giancarlo. 1970. *Seneca e la poesia*. Milano: Casa Editrice Ceschina.
- Mazzoli (1990) Mazzoli, Giancarlo. 1990. *Funzioni e strategie dei cori in Seneca Tragico*. Palermo: Università, Fac. di Magistero, Istituto di Filologia latina.
- Mazzoli (1997) Mazzoli, Giancarlo. (1997). "Il tragico in Seneca." *Lexis: Poética, retórica e comunicaciones nella tradizione classica* 15, 79-91.
- Mazzoli (2016) Mazzoli, Giancarlo. 2016. *Il chaos e le sue architetture: trenta studi su Seneca tragico*. Palermo: Palumbo.
- Mehl (1999) Mehl, David. 1999. "The Intricate Translation of the Epicurean Doctrine of ΨΥΧΗ in Book 3 of Lucretius", *Philologus* 143, no. 2, 272-287.
- Migliori et al. (2007) Migliori, Maurizio, Linda M. Napolitano-Valditara e Arianna Fermani. 2007. *Interiorità e anima: la psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Migliorini (1997) Migliorini, Paola. 1997. *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana Seneca, Lucano, Persio, Petronio*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Monteils-Laeng (2014) Monteils-Laeng, Laetitia. 2014. *Agir sans vouloir: le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris: Classiques Garnier.
- Monteleone (2014) Monteleone, Maria. 2014. "De ira." In *Brill's Companion to Seneca: philosopher and dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill, 127-134.
- Moreau (2002) Moreau, Pierre-François. 2002. *Lucrece. L'âme*. Paris: Presses universitaires de France.
- Morel (2008) Morel, Pierre-Marie. 2008. "Method and Evidence: on the Epicurean Preconception"



*Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23, 25-48.

- Morel (2013) Morel, Pierre-Marie. 2013. *Épicure: la nature et la raison*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Müller (2014) Müller, Jörn. 2014. "Did Seneca Understand Medea? A Contribution to the Stoic Account of Akrasia" in *Seneca Philosophus*, Julia Wildberger & Marcia L. Colish (eds.), Berlin: De Gruyter, 65-94.
- Mutschler (2014) Mutschler, Fritz-Heiner. 2014. "De tranquillitate animi" in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill, 153-159.
- Napolitano Valditara (1994) Napolitano Valditara, Linda M. 1994. *Lo sguardo nel buio: metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*. Roma: Laterza.
- Negri (1960) Negri, Angela Maria. 1960. "Uso parallelo di animus e anima in Cicerone", *Ciceroniana* 2, no. 1-2, 169-179.
- Nussbaum (1993) Nussbaum, Martha C. 1993. "Poetry and the Passions: Two Stoic Views" In *Passions and Perceptions: Studies in the Hellenistic philosophy of Mind*, Jacques Brunschwig & Martha C. Nussbaum (eds.), Cambridge, MA.: Cambridge University Press, 97-149.
- Nussbaum (1997) Nussbaum, Martha C. 1997. "Serpents in the Soul: a Reading of Seneca's Medea." In *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and art*, James Joseph Clauss & Sarah Iles Johnston (eds.), Princeton, N.J.: Princeton University Press, 219-249.
- Nussbaum (1998) Nussbaum, Martha C. 1998. *Terapia del desiderio: teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. it. a cura di Giovanni Reale. Milano: Vita e pensiero.
- Oltromare (1926) Oltromare, André. 1926. *Les origines de la diatribe romaine*. Genève: Impr. populaires.

- Orlando (2014) Orlando, Antonello. 2014. "Seneca on Prolēpsis: Greek Sources and Cicero's Influence." In *Seneca Philosophus*, Julia Wildberger & Marcia L. Colish (eds.), Berlin: De Gruyter, 43-63.
- Pembroke (1971) Pembroke, Simon G. 1971. "Oikeiosis" in *Problems in Stoicism*, Anthony Arthur Long (ed.), London: Athlone Press, 114-149.
- Pittet (1937) Pittet, Armand. 1937. *Vocabulaire philosophique de Sénèque*. Paris: Les belles lettres.
- Pohlenz (1941) Pohlenz, Max. 1941. *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pohlenz (1978) Pohlenz, Max. 1978. *La Stoa*, voll. 1-2. Firenze: La nuova Italia.
- Powell (1995) Powell, Jonathan G. F. 1995. *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Press (2000) Press, Gerald Alan. 2000. *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Radice (2000) Radice, Roberto. 2000. *'Oikeiosis': ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero.
- Reed (2017) Reed, Doug. 2017. "The Objects of Stoic Eupatheiai" *History of Philosophy Quarterly* 34, no. 3, 195-212.
- Reydams-Schils (2010) Reydams-Schils, Gretchen. 2010. "Seneca's Platonism. The Soul and its Divine Origin" in *Ancient Models of the Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, Andrea Wilson Nightingale & David N. Sedley (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 196-215.
- Rist (1969) Rist, John M. 1969. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rosenmeyer (2000) Rosenmeyer, Thomas G. "Seneca and Nature", *Arethusa* 33, no. 1, 99-119.
- Martín Sanchez (1989) Martín Sanchez, María A. Fátima. "Ciceron en Seneca. Las citas del pensador cordobés sobre el orador romano", *Myrtia* 4, 117-125.
- Sandbach (1930) Sandbach, Francis Henry. 1930. "Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge", *The Classical Quarterly* 24, no. 1, 44-51.
- Sandbach (1971a) Sandbach, Francis Henry. 1971. "Phantasia Kataleptike" in *Problems in Stoicism*, Anthony Arthur Long (ed.), London: Athlone Press, 9-21.
- Sandbach (1971b) Sandbach, Francis Henry. 1971. "Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge" in *Problems in Stoicism*, Anthony Arthur Long (ed.), London: Athlone Press, 22-37.
- Sassi (2017) Sassi, Maria Michela. "The Medea Syndrome", *Philosophical Inquiries* 5, no. 1, 91-106.
- Schiesaro (2003) Schiesaro, Alessandro. 2003. *The Passions in Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Setaioli (1988) Setaioli, Aldo. 1988. *Seneca e i Greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*. Bologna: Patron.
- Setaioli (1997) Setaioli, Aldo. 1997. "Seneca e l'oltretomba", *Paideia* 52, 321-367.
- Setaioli (2003) Setaioli, Aldo. 2003. "Seneca e Cicerone" in *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina: atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas, Arpino, 10 maggio 2002*, Emauele Narducci (a cura di), Firenze: Le Monnier, 55-77.
- Setaioli (2014a) Setaioli, Aldo. 2014. "Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and 'Lebensform'" in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill, 239-256.

- Setaioli (2014b) Setaioli, Aldo. 2014. "Ethics III: Free Will and Autonomy" in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill 277-299.
- Setaioli (2014b) Setaioli, Aldo. 2014. "Epistulae Morales" in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill 191-200.
- Smith (2014) Smith, R. Scott. 2014. "Physics I: Body and Soul" in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill, 343-361.
- Snell (1948) Snell, Bruno. 1948. "Das Frohste Zeugnis Uber Sokrates", *Philologus* 97, no. 1 125-134.
- Snell (1963) Snell, Bruno. 1963. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Torino: Einaudi.
- Sorabji (2000) Sorabji, Richard. 2000. *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University. Press.
- Sorabji (2002) Sorabji, Richard. 2002. "Zeno and Chrysippus on Emotion" in *The philosophy of Zeno: Zeno of Citium and his legacy*, Theodore Scaltsas (ed.), Larnaca: Demetriades Bros, 221-238.
- Staley (2010) Staley, Gregory Allan. 2010. *Seneca and the Idea of Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Star (2012) Star, Christopher. 2012. *The Empire of the Self: Self-command and Political Speech in Seneca and Petronius*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Stephens (1994) Stephens, William O. 1994. "Stoic Naturalism, Rationalism, and Ecology", *Environmental Ethics* 16, no. 3, 275-286.
- Stevens (2000) Stevens, John A. 2000. "Preliminary Impulse in Stoic Psychology", *Ancient Philosophy* 20, no. 1, 139-168.

- Striker (1983) Striker, Gisela. 1983. "The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, no.1, 145-67.
- Striker (1990) Striker, Gisela. 1990. "Ataraxia: Happiness as Tranquility", *The Monist* 73, no. 1, 97-110.
- Striker (1996) Striker, Gisela. 1996. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Sutton (1986) Sutton, Dana Ferrin. 1986. *Seneca on the Stage*. Leiden: Brill.
- Tieleman (1996) Tieleman, Teun. 1996. *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis Books II-III*. Leiden: Brill.
- Tieleman (2003) Tieleman, Teun. 2003. *Chrysippus' On affections: Reconstruction and Interpretations*. Leiden: Brill.
- Torre (2007) Torre, Chiara. 2007. "Alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei 'due' Seneca (morale e tragico)", *Acme: annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano* 60, no. 1, 37-84.
- Torre (2010) Torre, Chiara. 2010. "Seneca tragico vs. Seneca filosofo: nuovi approcci a una vecchia querelle." *Quaderni di acme* 118, 41-61.
- Torre (2018) Torre, Chiara. 2018. "Seneca e l'utopia del sapiens: le metafore animali", *Giornale Italiano di Filologia* 70, 153-177.
- Torre (forthcoming 1) Torre, Chiara. Forthcoming. "De ira 2,1,1 – 17,2. La nature et l'habitvs de la colère" in *Lectures du De ira de Sénèque*, Ermanno Malaspina, François Prost & Valerie Laurand (éd. par), Berlin: Beiträge zur Altertumskunde, De Gruyter.
- Torre (forthcoming 2) Torre, Chiara. Forthcoming. "Sur les passions et la tragedie." In *Lectures du De ira de Sénèque*, Ermanno Malaspina, François Prost & Valerie Laurand (éd. par), Berlin: Beiträge zur Altertumskunde, De Gruyter.

- Traina (1974) Traina, Alfonso. 1974. *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*. Bologna: Patron.
- Tsouna (2006) Tsouna, Voula. 2006. "Epicurean Preconceptions", *Phronesis* 61, n. 2, 160-221.
- Tutrone (2012) Tutrone, Fabio. 2012. *Filosofi e animali in Roma antica: modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*. Pisa: ETS.
- Veillard (2015) Veillard, Christelle. 2015. *Les stoïciens, II. Diogène de Babylonie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée: Le stoïcisme intermédiaire*. Paris: Les Belles Lettres.
- Verde (2016) Verde, Francesco. 2016. "Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio" in *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Mauro Tulli (a cura di), Pisa: Roma Fabrizio Serra Editore, 335-368.
- Voelke (1973) Voelke, André-Jean. 1973. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses universitaires de France.
- Vries (1969) Vries, J. G. de. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Hakkert.
- Weidemann (2001) Weidemann, Hermann. 2001. "Ein Argument gegen den Fatalismus in Ciceros Schrift über das Fatu (De fato, XVII 40)." *Elenchos* 22, no. 1, 111-120.
- Wildberger (2006a) Wildberger, Julia. 2006. *Seneca und die Stoa: der Platz des Menschen in der Welt*. Berlin: De Gruyter.
- Wildberger (2006b) Wildberger, Julia. 2006. "Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks" in *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Katharina Volk & Gareth D. Williams (eds.), Leiden: Brill, 75-102.
- Wildberger (2014) Wildberger, Julia. 2014. "Ethics IV: Wisdom and Virtue" in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen,

Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill, 301-322.

Williams (2014)

Williams, Gareth D. 2014. "Naturales Quaestiones" in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil & Mario Waida (eds.), Leiden: Brill, 181-190.

Williams (2016)

Williams, Gareth D. 2016. "Minding the Gap: Seneca, the Self, and the Sublime" in *Roman Reflections: Essays in Latin philosophy*, Gareth D. Williams & Katharina Volk (eds.), New York, NY: Oxford University Press, 172-191.

Zwierlein (1966)

Zwierlein, Otto. 1966. *Die Rezitationsdramen Senecas: Mit einem kritisch-exegetischen Anhang*. Meisenheim a. Glan: Hain.