

Pietro Li Causi

Animali ‘passionali’?

*La lotta fra coccodrilli e delfini nell’excursus nilotico
delle Naturales Quaestiones di Seneca¹*

Abstract

Within his Nylotic *excursus* of *NQ* Book IVa, Seneca describes a spectacular fight between crocodiles and dolphins. What is the real meaning of the author’s anthropomorphic cut of the account? What kind of ‘zoo-poetic’ profile is at work here? What is the possible impact on the treatise’s dedicatee?

All’interno del suo *excursus* nilotico del libro IVa delle *Naturales Quaestiones*, Seneca descrive una lotta spettacolare fra coccodrilli e delfini. Qual è il reale significato del potente taglio antropomorfo che l’autore dà al racconto? Che tipo di profilatura zoopoietica è all’opera in esso? Secondo quali modalità e in che termini la costruzione senecana intende influenzare il dedicatario dell’opera?

La mia memoria di bambino tele-dipendente in un’era anteriore all’avvento delle televisioni satellitari e via cavo si nutre, anche, di ricordi di animali che combattono fra loro. Tigri che attaccano elefanti, giaguari che affrontano anaconde e coccodrilli, leoni che lottano contro iene.

Prima ancora del flusso continuo di cartoni animati e fiction nel quale oggi i miei figli si immergono quotidianamente, i documentari trasmessi dalla RAI erano tutto sommato, per un ragazzino nato nei primi anni ’70, un buon surrogato di Supergulp. Il mondo animale, in quelle trasmissioni, era inquadrato all’interno di categorie narrative che percepivo immediatamente come simili a quelle che strutturavano le storie di Batman e di Spiderman, che allora mi tenevano incollato davanti allo schermo: se i miei eroi erano preferibilmente uomini che dividevano alcuni tratti bestiali del pipistrello e del ragno, quegli animali che trovavano un posto, sia pur di secondo ordine, nel mio immaginario fatto di personaggi Marvel e di manga giapponesi rappresentavano anch’essi, in fondo, funzioni narrative e attanziali antropomorfizzate: erano ‘protagonisti’ di storie avvincenti che si trovavano ad affrontare ora le asperità della natura, ora nemici pericolosi ai quali, senza rendermene conto, finivo per attribuire – più o meno indotto dai *voiceover* di documentari, apparentemente asettici – il ruolo del *villain*, ovvero del ‘cattivo’.

¹ Il presente contributo riprende, con alcune modifiche, il testo della prolusione da me tenuta, su invito di Ida Pontillo, presso l’Aula Magna del Liceo Scientifico “G. Galilei” di Catania in occasione dell’XI *Certamen Latinum Aetneum*. Una prima versione di esso è stata sottoposta a un gruppo ristretto di studiosi in una sessione privata di www.academia.edu. Fra tutti, ringrazio in particolare, per le loro utili osservazioni e indicazioni, Thorsten Fögen, Roberto Pomelli, Salvatore Tedesco, Marco Vespa.

L'unica grande differenza rispetto ai miei cartoni animati preferiti era che di tanto in tanto, gli eroi di quelle storie, per lo più ambientate negli spazi esotici della savana o della giungla, potevano anche morire. Batman e Spiderman se la cavavano sempre contro il Joker o contro Goblin. Per i leoni, le tigri, i giaguari, l'incontro con un avversario interspecifico anche apparentemente più debole poteva invece essere mortale.

A pensarci bene, era soltanto questa imprevedibilità che costituiva per me l'unico effetto di realtà, la marca che distingueva le storie di fantasia del mondo dei Marvel e dei manga da quella che credevo una semplice 'ripresa' dei fatti 'reali' della natura. La coscienza che le storie naturali dei documentari possano essere analizzate con gli strumenti dell'analisi narratologica o anche dell'analisi culturale e visuale, in fondo, è abbastanza recente. Seminale, in questo senso, è stata la monografia del 2000 di Derek Bousé (*Wildlife Films*) che analizzava i meccanismi di *storytelling* e di retorica visuale del documentarismo naturalistico². L'analisi di Bousé ha aperto la strada a moltissimi altri studi, che hanno messo in rilievo, in particolare, come la produzione cinematografica e documentaristica novecentesca e post-novecentesca abbia influenzato potentemente il modo in cui gli animali vengono immaginati e gli atteggiamenti che gli umani sviluppano nei loro confronti. Ancor prima dello studio di Bousé, poi, era stato Steve Baker a osservare come, molto più che il contatto diretto con il mondo che ci circonda, sono proprio i modi in cui gli animali vengono rappresentati che influenzano il nostro modo di agire e di pensare in rapporto a essi³.

Sarebbe lungo analizzare in questa sede gli apporti dei moderni *Animal Film Studies* e il contributo che hanno dato alla comprensione dei meccanismi che regolano il modo di narrare, inquadrare e 'manipolare' il mondo naturale⁴. È ovvio, poi, che solo fino a un certo punto è possibile equiparare lo statuto dei testi filmici a quello dei testi scritti di cui i classicisti si occupano. Tuttavia, quello che mi preme qui evidenziare è che almeno un elemento che emerge da questo nuovo settore di studi può fornire spunti anche al versante dell'antichistica. Si tratta, in particolare, dell'idea che le rappresentazioni degli animali (siano esse iconiche, filmiche o letterarie) hanno un potente valore 'performativo', e non solo contribuiscono a costruire una serie di stereotipi che influenzano l'idea stessa della natura e della realtà, ma hanno la capacità di orientare gli stessi comportamenti umani⁵.

È a partire da questo semplice assunto che un confronto con gli apporti degli *Animal Film Studies* e, più in generale, degli *Animal Studies* e della zooantropologia, potrebbe rivelarsi utile a superare alcune secche 'positivistiche' che continuano a influenzare l'ana-

² Cfr. BOUSÉ (2000, spec. 84 ss.).

³ Cfr. BAKER (2001, 1). Ma cfr. anche BOUSÉ (2000, 3 ss.), che spiega come l'attesa che abbiamo della realtà dipende in genere dalle rappresentazioni di essa cui siamo stati esposti in passato, e quindi anche dagli stereotipi creati dalla filmografia documentaristica.

⁴ Una selezione di studi relativi agli *Animal Film Studies* è, ad es., in PORTER (2010, 18 ss.).

⁵ L'insistenza degli *Animal Film Studies* sul valore performativo delle rappresentazioni animali può trovare alcuni punti di convergenza con i moderni studi sulla 'forma vivente'. Si pensi, ad es., a PORTMANN (2013), zoologo e biologo svizzero che, ispirandosi alla teoria goethiana della morfologia, ha sviluppato una teoria biologica del fenomeno dell'autopresentazione (*Selbstdastellung*) dei viventi: cfr. PINOTTI – TEDESCO (2013, 13; 20 ss. e 139 s.). Lo studio di Portmann può essere un punto di partenza per considerare il legame fra l'apparenza delle forme viventi e l'insorgere di fenomeni emozionali negli osservatori.

lisi di molte delle 'storie naturali' sugli animali degli antichi greci e degli antichi romani, mostrandoci come spesso non sia tanto la veridicità o meno degli aneddoti riportati nelle loro opere letterarie che importa, quanto piuttosto la strategia rappresentativa che li anima e le finalità performative che sono a essi sottese.

È alla luce di questa suggestione che intendo analizzare, in questa sede, un aneddoto di lotta fra animali riportato all'interno del libro IVa delle *Naturales Quaestiones* di Seneca (da ora in poi *NQ*), in cui sono coinvolti degli animali di fiume (i coccodrilli) e degli animali marini (i delfini). Il fine del mio intervento, in particolare, sarà quello di mostrare quale tipo di costruzione dell'animalità si cela dietro le strategie rappresentative adottate dal filosofo di Cordova (ovvero, nei termini della zooantropologia, che tipo di 'profilatura zoopoietica' viene da lui scelta) e in che modo tali strategie orientano lo scopo, dichiarato nella *praefatio*, del libro in questione.

1. Un antropocentrismo ambiguo?

È per fortuna da diversi anni, ormai, che le *Naturales Quaestiones* sono state rivalutate. Se prima, infatti, il trattato era stato letto unicamente in chiave dossografica, come repertorio di *loci* e citazioni di fonti (soprattutto greche), una delle tendenze più recenti, invece, punta a mettere in primo piano l'autonomia di Seneca e l'originalità delle sue posizioni nel quadro della storia naturale antica⁶. A tale proposito, pur confermando la fedeltà all'impianto dottrinario di fondo della *Stoa*, che viene ripreso nella tendenza senecana a finalizzare lo studio dei fenomeni fisici al progresso morale, si è per esempio evidenziato come il filosofo di Cordova si sganci spesso dalle classificazioni e dalla casistica dei maestri della sua scuola, per aderire a prospettive talvolta eterodosse⁷. Proprio le rappresentazioni animali, in questo senso, sono state recentemente viste come un campo di prova in cui il paradigma dello stoicismo sembra talvolta essere messo in crisi proprio nel costruire le bestie come uno 'specchio ambiguo' dell'umanità. È stato in particolare il mio amico e collega Fabio Tutrone che, nella sua ricca monografia sull'animalismo in Lucrezio e Seneca, ha cercato di mostrare come, proprio nel momento stesso in cui ripropone la tradizionale visione stoica della superiorità dell'uomo sull'animale, il filosofo di Cordova tenda a costruire i *bruta* in una chiave velatamente positiva o comunque paradig-

⁶ Per un inquadramento bibliografico cfr. BERNO (2003, spec. 15 s. nn. 2 e 3); HINE (2009, 253 ss.); HINE (2010, 7 ss.). Un contributo recente per la comprensione delle caratteristiche del trattato è sicuramente costituito dal volume collettivo curato da Marco Beretta, Francesco Citti e Lucia Pasetti: BERETTA – CITTI – PASETTI (2012). Ma cfr. anche WILLIAMS (2012, 8 ss.), che sottolinea l'originalità dell'approccio senecano.

⁷ Cfr. BERNO (2003, 25 ss.). Sul fatto che l'analisi naturalistica delle *NQ* abbia sempre fini etici, l'accordo è ormai pressoché uniforme. Solo per citare alcuni studi in proposito, cfr. GRILLI (1986, 315 ss.); GRILLI (1993, 17 ss.); CODOÑER (1989, 1779 ss.); SALANITRO (1990, 311 s.); CAMBIANO (1999, 407 ss.); PARRONI (2000, 433 ss.); PARRONI (2002, XIV ss.); WILLIAMS (2012, 8 ss.). Illuminante è comunque, in tal senso, il contributo di INWOOD (2005, 168 ss., dove si sottolinea peraltro come l'adesione allo stoicismo sia negoziata, all'interno delle *NQ*, «case by case»). GAULY (2004, 28 ss.; spec. 164 ss.) ha sottolineato come, nelle *NQ*, la prospettiva mistico-escatologica prevalga sulla prospettiva scientifico-didascalica – sulla sua ipervalutazione dell'apporto platonico cfr. comunque BERNO (2005, 194 ss.). Per una dossografia del libro IVa cfr. SETAIOLI (1988, 375 ss.).

matica, in quello che si potrebbe definire un 'antropocentrismo problematico' o, appunto, 'ambiguo'⁸. Quello che però vorrei dimostrare è che, almeno in relazione al brano che qui propongo di analizzare, tale visione deve in parte essere ricalibrata, anche alla luce degli apporti teorici che ci vengono forniti dai modelli della zooantropologia contemporanea e dagli *Animal Studies*⁹.

Prima di entrare *in medias res*, è però opportuno inquadrare il contesto all'interno del quale si colloca la digressione aneddotica sui coccodrilli e i delfini.

2. I vizi di Lucilio, la 'cura scientifica' e la lotta fra delfini e coccodrilli

Il libro IVa, che ci è stato trasmesso in forma gravemente lacunosa, si riallaccia per alcuni versi ai temi del libro III. Allo spettacolo cosmico del diluvio universale e del ciclo continuo di distruzione e rinascita del mondo di cui si parla nella sezione precedente, è accostata da presso, secondo una progressione climattica discendente, la trattazione monografica sul ciclo delle piene del Nilo, di cui Seneca vuole spiegare all'amico Lucilio le cause¹⁰.

L'analisi di quello che era un vero e proprio rompicapo di storia naturale, tuttavia, ha un fine esplicitamente morale, poiché, secondo quanto detto nella prefazione, è volta a curare il vizio della *adulatio* cui l'amico è esposto sia in quanto *procurator* della Sicilia, dove rischia di essere circuito dagli *adsentatores* (*praef.* 3-9), sia in quanto *adsentator*

⁸ Cfr. TUTRONE (2012, 113 ss.; spec. 274 ss. per le *NQ*). Per un quadro generale sulla visione stoica dell'animalità, cfr. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI 2015, (103 ss.) e relativa bibliografia – per cui, fra gli studi più recenti, cfr. ad es. SORABJI (1993, 7 ss.); LABARRIÈRE (2005, 22 ss.; 63 ss.; 149 ss.). Di notevole interesse è comunque l'intervento che Christopher Gill ha presentato al convegno dal titolo "Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity", svoltosi il 20 e 21 giugno 2015 presso la Durham University, in Inghilterra: Gill – che ringrazio per avermi permesso di leggere il testo *in fieri* della sua relazione – contesta in parte la lettura vulgata e dimostra come il sostanziale 'eccezionalismo' stoico, che pone gli esseri umani al di sopra degli *aloga* (ovvero degli animali privi di ragione), non è da leggere in chiave antropocentrica, bensì alla luce di una visione gradualistica dell'universo, concepito, nell'insieme dei suoi componenti, come un organismo vivente e dotato di *logos* (un *logos* inteso in termini di ordine, struttura, regolarità, ma anche di 'saggezza'). Secondo Gill, cioè, alla base del pensiero stoico c'è la natura vista come entità razionale provvidenziale. Ciò fa sì che i gradi di perfezione dei viventi dipendano dalla loro partecipazione a questa razionalità naturale: cfr. GILL (2015, 1 ss.).

⁹ Uno strumento imprescindibile per orientarsi all'interno di questa disciplina, che studia il modo in cui vengono configurate le relazioni uomo-animale e delineati i profili di 'animalità' e 'umanità' sui versanti dell'antropopoesi e della zoopoesi (ovvero della costruzione culturale delle categorie stesse di animalità e di umanità), è costituito da TONUTTI – MARCHESINI (2007).

¹⁰ Per la successione diluvio universale-piena del Nilo cfr. BERNO (2003, 137 ss.), la quale fra le altre cose fa notare che «si tratta dell'unico caso, nel trattato, in cui grazie a due riferimenti interni (III 1, 2 e IVa, 1, 1) è possibile collocare con certezza i libri III e IVa in successione contigua». WAIBLINGER (1977, 38 ss.) ha inoltre fatto notare che, mentre nel libro III è all'opera il potere distruttivo dell'elemento acquatico, al contrario, il tema di IVa è il potere benefico di un fiume. Per la relazione fra libro III e libro IVa, cfr. comunque anche WILLIAMS (2012, 93 ss.). Più in generale, per la successione dei libri delle *NQ*, l'ordine ormai accettato a partire da HINE (1996) e PARRONI (2002) e ripreso da GAULY (2004, 53 ss.) e WILLIAMS (2012, 8 ss.) è il seguente: III, IVa, IVb, V, VI, VII, I, II. Non sembra convincente l'ipotesi di GAULY (2004, 210 ss.), che ha negato reali legami fra la prefazione del libro IVa e il resto del libro: cfr. a tal proposito BERNO (2005, 200), la quale ha osservato, al contrario, che «tali legami sono esplicitamente instaurati da Seneca».

lui stesso, che in passato aveva tentato di assicurarsi, blandendolo, i favori del fratello di Seneca, Gallione (*praef.* 10-12).

La *praefatio* si chiude con un riferimento al paesaggio siciliano e ai suoi *mirabilia*, che rischiano, con il loro fascino, di attrarre Lucilio e distoglierlo dal cammino verso la virtù (*praef.* 20-22). La spiegazione scientifica, in questo senso, non è presentata solo come un'asettica indagine sulle cause naturali, bensì anche come uno strumento per 'dislocare' virtualmente l'amico in una dimensione separata rispetto a quella della tentacolare realtà sicula nella quale è immerso e recuperare così una virtù tipica del *sapiens*, che – sebbene non menzionata esplicitamente – è chiaramente la *despicientia rerum externarum* (IVa 1, 1)¹¹.

Subito dopo la *praefatio*, prima di affrontare direttamente il problema delle piene, Seneca illustra i *miracula* del fiume, la cui natura viene detta straordinaria proprio perché

Cum ceteri amnes abluant terras et euiscerent, Nilus, tanto ceteris maior, adeo nihil exedit nec abradit ut contra adiciat uires, momentumque in eo sit quod solum temperat; illato enim limo harenas saturat ac iungit, debetque illi Aegyptus non tantum fertilitatem terrarum, sed ipsas.

Mentre gli altri corsi d'acqua dilavano le terre e le degradano, il Nilo, tanto più grande degli altri, non solo non corrode e non raschia via nulla, ma al contrario dona loro un nuovo vigore e la sua importanza sta proprio nel fatto che dà al suolo la giusta composizione: infatti col fango che vi porta impregna le sabbie e le lega insieme, e l'Egitto è debitore al Nilo non solo della fertilità delle sue terre, ma delle terre stesse (IVa 2, 10)¹².

Quindi, dopo una breve descrizione delle sette foci, che danno al paesaggio fluviale un aspetto marino (e dunque, proprio per questo, paradossale), si introduce l'*excursus* sulla fauna del luogo:

Ceterum beluas marinis uel magnitudine uel noxa pares educat, et ex eo quantus sit aestimari potest quod ingentia animalia et pabulo sufficienti et ad uagandum loco continet. Balbillus, uirorum optimus perfectusque in omni litterarum genere rarissime, auctor est, cum ipse praefectus obtineret Aegyptum, Heracleotico ostio Nili, quod est maximum, <s>pectaculo sibi fuisse delphinorum a mari occurrentium et cocodrillorum a flumine aduersum agmen agentium uelut pro partibus proelium; cocodrillos ab animalibus placidis morsuque innoxiiis uictos. His superior pars corporis dura et impenetrabilis est etiam maiorum animalium dentibus, at inferior mollis ac tenera. Hanc delphini spinis quas dorso eminentes gerunt submersi uulnerabant et in aduersum enisi diuidebant; rescissis hoc modo pluribus ceteri uelut acie uersa refugerunt: fugax animal audaci, audacissimum timido! (Sen. *NQ* IVa 2, 12-14).

¹¹ Sul tema del *secedere* e del nascondersi dal mondo in Seneca, cfr. BERNO (2003, 132 ss. e relativa bibliografia cit. in n. 76).

¹² Tutte le traduzioni dei passi delle *NQ* sono di VOTTERO (1989). Si noti che la lezione *momentumque* è quella scelta da Vottero sulla scia della congettura di Castiglioni, laddove invece i codici e altri editori leggono ora *nimumque*, ora *minimumque*, ora *finiumque*, ora *ingeniumque*, ora *munimenque*, ora, anche, *viriumque*.

Del resto [il Nilo] nutre bestie feroci che non sono inferiori per grandezza e pericolosità a quelle marine, e le dimensioni del fiume si possono calcolare tenendo conto che ospita animali imponenti alimentandoli senza difficoltà e offrendo loro lo spazio per muoversi liberamente. [13] Balbillo, uomo ottimo e di rara perfezione in ogni campo dell'erudizione, ci informa che, quando governava l'Egitto come prefetto, presso la foce Eracleotica del Nilo, che è la più grande, gli si offerse lo spettacolo di una battaglia fra delfini, che si facevano incontro al fiume dal mare, e coccodrilli, che scendendo secondo corrente spingevano innanzi la loro opposta schiera. La battaglia, ingaggiata come se fosse *uno scontro campale tra fazioni*¹³, vide i coccodrilli vinti da animali tranquilli e dal morso innocuo. [14] I coccodrilli hanno la parte superiore del corpo dura e impenetrabile anche per i denti di animali più grossi, ma la parte inferiore è molle e tenera. I delfini s'immergevano e cogli aculei che portano dritti sul dorso li ferivano e li fendevano facendo forza mentre si spingevano in senso inverso; in questo modo parecchi furono squarciati; gli altri si ritirarono fuggendo come se la loro schiera si fosse voltata concorde: si tratta di un animale pronto alla fuga di fronte a chi è audace, pur essendo oltremodo audace con chi è pauroso!

3. *Una natura (fin troppo) spettacolare*

Come si può ben vedere a una prima veloce lettura, il brano in questione sembra condividere con alcune narrazioni documentaristiche dei nostri giorni la retorica dello 'strano ma vero', che era tipica, come è noto, di molta trattatistica paradossografica post-aristotelica¹⁴. La poca bibliografia esistente in merito, del resto, ha sottolineato il taglio 'taumastico' del passo (e in generale di tutto il libro IVa)¹⁵. Nel descrivere la lotta fra delfini e coccodrilli, Seneca sembra apparentemente rifarsi a una topica – quella delle relazioni interspecifiche fra le diverse 'specie generiche' – che ha radici profonde nel sapere zoologico antico, e che era presente già nei libri etologici della *Historia animalium* aristotelica¹⁶.

L'inquadratura senecana del *topos*, tuttavia, è nettamente diversa da quella dell'etologia dello Stagirita¹⁷. Se infatti in Aristotele sono le analogie e le differenze fra le specie

¹³ Nel testo in corsivo mi discosto dalla traduzione di VOTTERO (1989), *ad l.* e mi ispiro alla soluzione proposta da OLTRAMARE (1961), *ad l.*, che vede nell'espressione *velut pro partibus proelium* una similitudine fra la lotta interspecifica fra delfini e coccodrilli da un lato e uno scontro fra fazioni o eserciti opposti dall'altro.

¹⁴ Sulla paradossografia antica e sulle modalità di costruzione dell'effetto 'strano ma vero', cfr. JACOB (1981, 121 ss.).

¹⁵ Cfr. BERNO (2003, 135 ss.). Quanto all'interesse senecano per il *mirabile*, cfr. CAMBIANO (1999, 427 ss.).

¹⁶ Sui libri etologici della *Historia animalium* (VIII e IX) cfr. CARBONE (2008); P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 5 ss. e relativa bibliografia). Quanto alla nozione di 'specie generica', si tratta di una marca linguistica utilizzata dagli antropologi cognitivi per segnalare il fenomeno dell'universale coestensività, nell'ambito dei sistemi di classificazione popolare pre-linneani, fra il livello della specie e il livello del genere. A tale proposito, cfr. ATRAN (1996², 5 ss.) e, per il mondo antico, LI CAUSI (2003, 194 ss.); GUASPARRI (2007, 69 ss.); LI CAUSI (2008a, 30 ss.).

¹⁷ Sull'etologia aristotelica cfr. LABARRIÈRE (2005, 252 ss.) e LI CAUSI (2014, 1 ss.). Per una trattazione sintetica sui libri etologici di Aristotele, cfr. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 11 ss. e relativa bibliografia).

ad assumere un ruolo centrale, costituendosi, di fatto, come un oggetto scientifico autonomo, in questo brano (così come in generale avviene in tutta la zoologia post-aristotelica, anche di stampo peripatetico) sembra proprio che siano le singole specie generiche – e non le *differentiae* – a costituirsi come centro del discorso, in una chiave che alcuni hanno definito ‘soggettivistica’ e che presenta le vicende animali in un atteggiamento spiccatamente narrativo¹⁸. Se poi, in Aristotele, il discorso sugli animali costituiva un ambito di indagine autonomo, con un paradigma e una metodologia di ricerca suoi propri, nelle *NQ* l’aneddotica animale ritorna a essere considerata – come era già nella *historia* di stampo erodoteo – una semplice componente di un discorso etnografico e geografico; un discorso di cui, appunto, per molti versi, si recupera il registro tradizionale (pre-aristotelico, molto più che aristotelico) del ‘meraviglioso’¹⁹.

Non solo è implicita, nell’inquadratura del brano, la sorpresa che provoca il racconto dello scontro fra due specie generiche che normalmente dovrebbero vivere in habitat separati²⁰, ma per di più il lessico e le figure retoriche usate all’interno del brano rispecchiano i modi di trattazione che erano già presenti in autori come Erodoto²¹, e per alcuni versi anticipano le prospettive sensazionalistiche – ben note agli antichisti – che vedremo all’opera nella *Naturalis historia* pliniana (dove peraltro l’aneddoto in questione viene ripreso)²². La lotta fra i delfini e i coccodrilli viene descritta in termini di *spectaculum*, e lo stesso gioco retorico, in cui si intrecciano un poliptoto, un chiasmo e una antifrasi (*fugax animal audaci, audacissimum timido*), rende subito chiaro il taglio iperbolico del brano. Bisogna però dire che, anche se la notizia è presentata con toni volutamente sensazionalistici, non si può escludere affatto che essa sia attendibile. A prescindere dalla credibilità della fonte (che per Seneca sembra essere fuori discussione), è infatti possibile che Balbillo abbia semplicemente sbagliato a identificare l’animale in oggetto, scambiando il delfino (la cui pinna dorsale non può certo provocare gli effetti descritti nell’*excursus*) con lo spinarolo (*Squalus acanthias*) o con il *Silurus mystus*, la presenza dei quali – assieme a quella del delfino – è attestata nelle foci nilotiche per il periodo in cui scrive Seneca²³.

¹⁸ Cfr. ZUCKER (2005, 239 ss.), che individua già in Teofrasto e nello stesso ultimo Aristotele dei libri etologici della *HA* i germi di una tendenza a vedere gli animali sempre più come ‘soggetti’ individualizzati.

¹⁹ Su questo punto, cfr. LI CAUSI (2003, 104 ss.); LI CAUSI (2008a, 32 ss.); LI CAUSI (2008b, 55 ss.). Sulla meraviglia come strumento cognitivo in Erodoto, cfr. ad es. THOMAS (2000, 135 ss.). Quanto ad Aristotele, la meraviglia non è mai fine a se stessa, ma è propedeutica a una spiegazione eziologica (che di fatto finisce per disinnescare la meraviglia stessa): cfr. ad es. *PA* 645a, 16 ss., su cui si veda CARBONE (2002, *ad l.*).

²⁰ Cfr. BERNO (2003, 136 n. 90), che rileva come la particolarità dell’evento stia nell’accostamento «tra animali di fiume e di mare e nella vittoria dei più deboli».

²¹ Erodoto (II 68) aveva dato una descrizione ‘antifrastica’ del coccodrillo nelle sue *Storie*, quando aveva sottolineato che è il più piccolo di tutti gli animali appena nato, ma diventa grandissimo da adulto: cfr. LI CAUSI (2003, 117 ss.).

²² Cfr. Plin. *NH* VIII 91. Il racconto è ripreso anche da Solino 32, 26 (che – come se dubitasse dell’identificazione della specie in questione – non parla di delfini, ma di un generico *delphinum genus*); Ammiano Marcellino XXII 15, 18; Isidoro di Siviglia *Orig.* XII 6, 11 (che però parla genericamente di *pisces quidam*). Per una bibliografia sulle storie relative ai delfini nel mondo antico, cfr. KITCHELL JR. (2014, *s. v. Dolphin*).

²³ Per una bibliografia sull’identità di Balbillo (probabilmente Tiberio Claudio Balbillo, prefetto dell’Egitto dal 55 al 59 d.C. e astrologo) cfr. VOTTERO (1989, 490 n. 38) e BONA (2003, 305 n. 62). La proposta di identificazione dei delfini dell’aneddoto con lo spinarolo era già stata avanzata da G. L. C. Cuvier, *Histoire*

Al di là dei *realia* che si celano dietro l'aneddoto, tuttavia, sono altri i problemi che mi sembrano emergere da questo brano. Una domanda interessante, infatti, potrebbe essere la seguente: per quale motivo, per sfuggire alle tentazioni dei *mirabilia* siciliani, Seneca dovrebbe contrapporre a essi i *miracula* egiziani? In che senso, cioè, il *mirabile* rappresentato dalla lotta fra i coccodrilli e i delfini è più eticamente utile dei *mirabilia* che Lucilio ha già davanti ai suoi occhi nella terra in cui presta il suo servizio per conto di Roma?

La risposta a queste domande, a mio avviso, passa attraverso lo statuto che viene attribuito agli animali all'interno del brano, che stabilisce la cifra attraverso la quale si vuole costruire la loro esemplarità in termini morali.

4. *Animali umani?*

La bibliografia sull'idrografia nilotica nel sistema letterario dei Greci e dei Latini, a partire, per esempio, dalla trattazione erodotea, è ricchissima²⁴. Per il libro IVa delle *NQ*, sono poi da segnalare, oltre che alcune pagine di una monografia di Francesca Romana Berno del 2003, un recente studio di Pasquale Rossi e una rassegna bibliografica curata da Daniele Pellacani²⁵.

Tuttavia, se escludiamo un articolo di Isabella Bona del 2003, il racconto della lotta fra delfini e coccodrilli non ha ricevuto, da parte degli antichisti, l'attenzione che forse avrebbe meritato²⁶. Nel passo in questione ci sono, infatti, degli elementi che, a mio avviso, non sono stati messi in dovuto risalto dagli studi esistenti. Ad esempio, non mi risulta che sia mai stato osservato come proprio il taglio sensazionalistico tenda a raffigurare il mondo animale in termini che appaiono a prima vista in contraddizione rispetto a quelle che sono le teorie stoiche 'ortodosse'.

Nell'*excursus*, infatti, la guerra fra delfini e coccodrilli è raccontata per mezzo di una prospettiva che appare potentemente antropomorfa: non solo i due gruppi di animali vengono rappresentati, appunto, come schiere di due eserciti nemici che combattono qualcosa di simile a un *proelium*, ma per di più, per definire l'etologia di queste due specie generiche, Seneca rimanda a quelle che possono sembrare 'passioni' o, per così dire, 'disposizioni morali': il delfino è connotato come *placidus*, mentre del coccodrillo, appunto, si dice che è *audax* con i deboli, ma *timidus* con gli *audaces*.

Benché la strategia retorica usata dal filosofo intenda segnalare questa antifrasi (*audax vs timidus*) come paradossale e mirabolante, per chi conosce la classificazione stoica delle passioni, in realtà, potrebbe anche non esserci niente di strano. Nei suoi *dialogi*, infatti, Seneca sembra più volte collegare la disposizione morale della *audacia* ('sfron-

des Sciences naturelles depuis leur origine jusqu'à nos jours I, Paris 1841, cit. in ERNOUT (1952, 134 n. 2) e ripresa da E. Giannarelli in CONTE (1983, ad Plin. VIII 91). Quanto all'identificazione con il siluro, cfr. invece THOMPSON (1947, 54; 235; 254).

²⁴ Per Erodoto, oltre che THOMAS (2000, 168 ss.), cfr. ad es. GRIFFITHS (1966, 57 ss.); LLOYD (1976, 38 s.). Cfr. anche ROMANO (1994, 19 ss.).

²⁵ Cfr. BERNO (2003, 135 ss.); ROSSI (2012, 69 ss.); PELLACANI (2012, 81 ss.).

²⁶ Il contributo in questione è BONA (2003, 285 ss.). Una nota è dedicata al brano in questione in TUTRONE (2012, 289 n. 100).

tatezza') proprio a quello specifico *adfectus* che è il *timor*, ovvero la passione negativa che si forma sulla base di una anticipazione disfunzionale nei confronti dei mali futuri²⁷. Il punto però è che queste disposizioni e queste affezioni dell'anima, nel sistema stoico, sono assegnate esclusivamente agli esseri umani.

E dunque, gli animali, per Seneca, sono come gli uomini? E soprattutto, agiscono in base a piani razionali che implicano una riflessione sulle dinamiche di causa ed effetto? Hanno un'idea delle conseguenze future delle azioni pianificate mentalmente per mezzo di quella che viene chiamata, nel lessico tecnico della filosofia greca, *phantasia* (ovvero capacità di rappresentare mentalmente un'azione o una situazione)²⁸?

L'idea che potremmo ricavare da una lettura superficiale dell'*excursus* sembra essere proprio questa. Non solo il coccodrillo sembra agire secondo una dinamica passionale umana riconoscibile (che, come si è visto, ha nel *timor* il suo innesco), ma per giunta i delfini sembrano operare in base a una piena consapevolezza dei punti deboli del nemico, e dunque in base a una vera e propria 'strategia' di guerra che viene progettata a partire dalla conoscenza dell'*habitat* e delle caratteristiche morfologiche dell'avversario. In altri termini, i delfini sembrano 'pianificare' le loro azioni esattamente come fanno gli umani, che sono dotati di quella che, nel lessico della filosofia stoica, viene chiamata *paraskeuê* ('preparazione' o, appunto, 'pianificazione').

Tale idea, tuttavia, è in aperta contraddizione con il sistema dottrinale della scuola cui Seneca, pur riservandosi qualche libertà, aderiva²⁹. Per gli stoici, infatti, è necessario essere muniti di ragione sia per essere affetti da *pathê* che per pianificare le proprie azioni. E gli animali, diversamente dagli uomini, che sono dotati del *logos endiathetos* oltre che del *logos prophorikos*, sono muniti soltanto di istinto, cosa che in teoria impedirebbe loro di avere passioni e di pianificare il futuro avendo una idea delle conseguenze delle loro azioni³⁰.

²⁷ Il timore, secondo la classificazione stoica, è una passione causata da una forma di anticipazione in relazione a qualcosa che sembra un male (cfr. ad es. *SVF* III 92, 378). La classificazione dello stoicismo romano è dipendente dalla trattazione ciceroniana in *Tusc.* III 24 (= *SVF* III 93, 385). Quanto all'*audacia*, nella classificazione ciceroniana non è presente. In Seneca essa appare sempre come una disposizione morale negativa (ad es., nelle tragedie, in *HF* 247; o anche in *Prov.* I 1, 6). In *De ira* I 1, 3 l'*audax vultus* è un sintomo dell'emergere della passione dell'*ira*. L'*audacia* sembra considerata una passione a tutti gli effetti comunque in *De ira* I 1, 7, mentre in I 13, 4 può essere un comportamento che insorge in conseguenza del *timor*. In I 20, 2 si parla della *audacia* come di una passione contrapposta alla *virtus* della *fortitudo*. Il legame dell'*audacia* con il *timor* è di nuovo messo in evidenza in *Ben.* VII 26, 5. Quanto alla *placiditas*, Cic. *Tusc.* IV 13 sembra metterla in relazione con la *tranquillitas* e la *constantia* (*tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam*). Il tema della paura è infine centrale in *NQ* II 59; VI 1-3; VI 32, per cui cfr. BERNO (2003, 239 ss.).

²⁸ Per una trattazione generale della teoria della *phantasia* nel mondo antico, cfr. WATSON (1988). Quanto allo stoicismo, cfr. ad es. *SVF* II 21, 52 ss. (e, più in generale, *SVF, Index, s.v. φαντασία*). Per la *phantasia* degli animali secondo gli stoici, cfr. LABARRIÈRE (2005, 78 ss.).

²⁹ Sulle 'libertà' senecane cfr. ad es. INWOOD (2005, 167).

³⁰ In Sen. *Ep.* 124, 16 si spiega che *tertium vero tempus, id est futurum, ad muta non pertinet* («la terza dimensione del tempo, cioè il futuro, è estranea alle bestie»: cfr. anche 124, 1, dove si dice chiaramente che il bene non può essere percepito per mezzo dei sensi, ma solo grazie all'*intellectus* e che pertanto la nozione di bene *in mutis animalibus et infantibus non esse*, ovvero «non sussiste nei muti animali e negli infanti», i quali quindi non possono agire in vista di esso). Più in generale, secondo gli stoici, quando una

Come si spiega, dunque, questa apparente contraddizione?

5. *Metafore e similitudini: animali non umani*

Gli zooantropologi, e in genere gli *Animal Film Scholars* che studiano i meccanismi di inquadramento narrativo che animano le narrazioni naturalistiche contemporanee, sanno bene che l'antropomorfismo è una categoria lasca e generica, che comprende al suo interno varie declinazioni specifiche. Ad esempio, l'etologo Frans deWaal distingue due forme principali di antropomorfismo; la prima, antropocentrica, attribuisce emozioni e sentimenti umani agli animali per finalità diverse (che possono essere educative, ma anche di semplice intrattenimento), la seconda, invece, di tipo zoo-centrico, ha finalità euristiche e mira a una comprensione e al rispetto dell'alterità delle specie animali per mezzo di analogie umanizzanti che hanno un mero valore cognitivo³¹.

Una delle tante modalità tipiche dell'antropomorfismo 'antropocentrico' è poi quella della 'bambificazione' (o 'disneyficazione'), ovvero della riduzione della figura animale a icona, ovvero a oggetto dell'immaginario in cui alcune caratteristiche tipiche della specie – che servono a esemplificare caratteri o vicende umane – vengono amplificate stereotipicamente, mentre invece altre caratteristiche di 'alterità', che non permettono un ri-uso in chiave antropocentrica, vengono ridotte o de-selezionate all'interno della rappresentazione³².

Ebbene, se teniamo conto delle diverse declinazioni che una rappresentazione antropomorfa può avere, vediamo subito che nella trasfigurazione spettacolare dei delfini e dei coccodrilli delle *NQ*, ad esempio, non c'è alcuna partecipazione empatica del narratore. La lotta di queste due specie generiche ricorda vagamente alcune disposizioni e strategie tipiche dell'uomo, ma non è sicuramente una vicenda 'bambificata'. Se trapela una certa simpatia per il debole delfino che vince il feroce coccodrillo – apparentemente più forte e pericoloso –, tale simpatia non implica comunque il coinvolgimento emotivo dell'autore.

Bisogna poi dire che Seneca, pur utilizzando la lente per certi versi deformante dell'antropomorfismo, in realtà ne limita al contempo la portata, evidenziando subito il fatto che quella della battaglia è da intendere come una similitudine da non prendere alla

rondine costruisce un nido, diversamente da come avverrebbe nel caso di un architetto, «non agisce in base a una *paraskeuê*, bensì si limita a compiere una serie di azioni consecutive, prive di nesso logico, che costituiscono semplici 'attivazioni' successive»: P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 110); cfr. anche SORABJI (1993, 52 ss.). Per *logos prophorikos* gli stoici intendevano il linguaggio (ovvero il 'ragionamento espresso'), mentre per *logos endiathetos* intendevano 'il ragionamento interiore': cfr. ad es. *SVF* II 43, 135; su cui cfr. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 106 ss.; 440 n. 16) e relativa bibliografia: fra i contributi più recenti, cfr. ad es. LABARRIÈRE (2005, 149 ss.); FÖGEN (2007, 49 ss.); FUSCO (2007, 17 ss.); MANETTI (2009, 19 ss.) e MANETTI (2012, 83, ss.).

³¹ Cfr. DEWAAL (2001, 77). Per una rassegna delle tipologie antropocentriche in uso negli *Animal Films*, cfr. anche SINGH (2005, 1 ss.).

³² La categoria della 'bambificazione' è usata sempre da DEWAAL (2001, 73 s.). Tale categoria presenta alcuni parallelismi con la nozione di 'animale icona' teorizzata da R. Marchesini in TONUTTI – MARCHESINI (2007, 144 ss.).

lettera. Quello che i delfini e i coccodrilli combattono, infatti, non è un generico *proelium* umano, bensì è *velut pro partibus proelium*, ovvero qualcosa che somiglia a uno scontro tra fazioni, ma che di fatto non può essere considerato tale alla lettera; e il loro ripiegamento non è una ritirata programmata, ma, ancora una volta, è *velut acie versa*. La scelta della tecnica dello sfumato, in questo caso, non è neutra: avvalersi di essa, significa, per Seneca, adeguarsi a una strategia argomentativa tipica dello stoicismo classico, che consiste nell'utilizzare il meccanismo descrittivo dell'analogia in chiave dicotomica, al fine di marcare la differenza fra l'uomo e l'animale in termini non di grado, bensì – almeno per quello che riguarda le facoltà razionali – di 'salto ontologico', secondo un procedimento tanto comune, all'interno della scuola, da venire ridicolizzato dai suoi detrattori, come ad esempio Plutarco:

Quanti affermano scioccamente che gli animali non provano piacere, non si adirano, non provano timore, non fanno piani di preparazione, non ricordano, ma al contrario sostengono che l'ape «è come se ricordasse», che la rondine «è come se preparasse il nido», che il leone «è come se si adirasse», che il cervo «è come se provasse paura», non so come si comporterebbero con coloro che, a loro volta, dicono che gli animali non vedono e non sentono, ma «è come se vedessero» ed «è come se sentissero»; che non producono suoni, ma «è come se li producessero» e che non vivono davvero ma che «è come se vivessero» (Plut., *De sollertia animalium*, 961 E-F)³³.

Proprio la lettura di questo passo plutarco ci permette di intravedere all'opera, dietro la logica spettacolare del meraviglioso, il reale senso del discorso: gli animali non combattono guerre *pro partibus*, ma è come se le combattessero, non pianificano ritirate, ma è come se le pianificassero. Del secondo termine di paragone, preso dal lessico e dall'immaginario dell'arte militare, il primo termine di paragone condivide, per così dire, l'apparenza e non la sostanza. A partire da questo dettaglio di stile, a prima vista irrilevante, si comincia cioè a capire che nell'*excursus* nilotico delle *NQ* è implicito ciò che altrove è reso esplicito e auto-evidente. Sulla differenza fra 'arte' e 'natura', ad esempio, Seneca si esprime così nell'*Epistola* 121 a Lucilio:

Artifex instrumenta sua tractat ex facili, rector navis scite gubernaculum flectit, pictor colores quos ad reddendam similitudinem multos variosque ante se posuit celerrime denotat et inter ceram opusque facili vultu ac manu com meat: sic animal in omnem usum sui mobilest. Mirari solemus saltandi peritos quod in omnem significationem rerum et adfectuum parata illorum est manus et verborum velocitatem gestus adsequitur: quod illis ars praestat, his natura (Ep. 121, 5-6).

L'artigiano maneggia facilmente i suoi strumenti, il nocchiero flette con destrezza il timone, il pittore, dopo aver messo davanti a sé molti e vari colori, necessari per riprodurre una data immagine, li trascoglie senza la minima esitazione e con prontezza d'occhio e di mano passa alternativamente dalla cera all'opera. Così

³³ Oltre che Plutarco, cfr. Stobeo, *Eclogae* II 7-9; Sen. *De ira* I 3, 6; Origene, *Cels.* IV 81, 35-36 = SVF III 89, 368; BOUFFARTIGUE (2012, 74); P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 476 s.), da cui è tratta la traduzione del brano plutarco.

l'animale è altrettanto agile a servirsi del proprio corpo a seconda delle situazioni. Siamo soliti ammirare i pantomimi, perché hanno mani pronte a esprimere tutte le sfumature di una data situazione, di un dato sentimento, e la loro gestualità tiene il passo con la rapidità dell'eloquio: ai mimi questa facoltà è data dall'arte, agli animali dalla natura³⁴.

A proposito di questa epistola, alcuni studiosi hanno messo in rilievo i punti di distanza rispetto alla tradizionale visione zooantropologica degli Stoici³⁵. In particolare, Seneca, pur concedendo all'uomo una posizione di preminenza rispetto agli *aloga*, accorda a questi ultimi forme di autoconsapevolezza e di arbitrio³⁶. Si tratta comunque di forme di autoconsapevolezza e di arbitrio che sono pur sempre alogiche e pre-razionali. La relazione uomo-animale, in fondo, è sempre pensata, in Seneca, in termini bipolari ed 'eccezzionalistici'³⁷. È vero che il brano lascia intravedere la possibilità che anche i non umani possano *significare adfectus*, ma paradossalmente è proprio il dato che non possono imitarli per mezzo dell'*ars* (come fanno i pantomimi) che dimostra forse che il 'soggetto' che esprime le loro emozioni, i loro sentimenti, i loro *pathê* non è tanto il singolo animale, quanto la *Natura*, ovvero un ente provvidenziale e strutturante che opera come una sorta di 'soggetto universale' che uniforma di sé, con il suo *logos*, tutti i suoi componenti (animali compresi)³⁸.

6. Un antropomorfismo separativo: i coccodrilli e gli abitanti di Tentira

La contrapposizione fra l'arte e l'istinto, che nell'*Epistola* 121 è teorizzata esplicitamente, nel caso dell'*excursus* nilotico sembra sottintesa. Che il montaggio dei dati non abbia un valore neutro, del resto, è qualcosa che si comincia a intuire sempre di più con il brusco passaggio dal paragrafo 14 al paragrafo 15:

Nec illos Tentyritae generis aut sanguinis proprietate superant, sed contemptu et temeritate. Vltro enim insequuntur fugientesque iniecto trahunt laqueo; plerique pereunt, quibus minus praesens animus ad persequendum fuit (NQ IVa, 2, 15)³⁹.

E gli abitanti di Tentira riescono ad averne ragione [*scil.* dei coccodrilli] non per particolari qualità di razza o di sangue, ma col disprezzo e con un'audacia sfrontata.

³⁴ Tutte le traduzioni delle *Epistulae ad Lucilium* sono tratte da SOLINAS (1995).

³⁵ Cfr. ad es. DOMBROWSKI (1984, 80 s.) e relativa bibliografia.

³⁶ Cfr. spec. *Ep.* 121, 3; 5; 11.

³⁷ Mutuo il termine 'eccezzionalismo' da GILL (2015, 1 ss.).

³⁸ Sulla *Natura* stoica come soggetto universale e 'grande anima del mondo', cfr. RADICE (2000, 110 ss. e 119 ss.). Più in generale, sulla divaricazione fra *ars* e *natura* nell'*Epistola* 121 di Seneca cfr. ad es. TUTRONE (2012, 174 ss.).

³⁹ È doveroso precisare che la lezione *Tentyritae* presenta comunque alcuni problemi, dal momento che i codici riportano *tinciri te*; *tintirit(a)e*, *tanti rite*, *tincti cite* o anche *tincti vite*. A tale proposito rimando all'apparato di HINE (1996, *ad l.*), che comunque difende la congettura di *Fortunatus*, che è stato il primo a proporre *Tentyritae*.

Infatti li rincorrono di propria iniziativa con intenzioni ostili e li catturano mentre fuggono prendendoli al laccio: parecchi periscono, e sono quelli che hanno minor presenza di spirito nell'inseguimento a distanza ravvicinata.

A proposito di questo passo, Isabella Bona ha ipotizzato che serva ad «avvalorare» la riflessione senecana «sul comportamento del coccodrillo»⁴⁰. Indubbiamente, il salto a un brano dal taglio più marcatamente etnografico serve a completare e confermare il profilo etologico dell'animale da un lato, e a validare la notizia mirabolante riportata da Balbillo dall'altro. La fonte che Seneca cita, alla luce del dato riportato nel paragrafo successivo, risulta infatti maggiormente credibile se si pensa che il comportamento peculiare che si attribuisce ai coccodrilli di fronte ai delfini si ripete anche nel caso della caccia fatta a loro danno dagli abitanti di Tentira (odierna Dendera, città della sponda occidentale del Nilo). Oltre che a validare l'autorità della fonte, tuttavia, il salto da una digressione all'altra serve anche a creare una chiara profilatura antropopietica e zoopietica, proprio perché la contrapposizione paratattica dei due paragrafi finisce anche per marcare, implicitamente, una contrapposizione polare fra la zoosfera da un lato e l'antroposfera dall'altro. Quando dice che non è confidando sulla *proprietas* del *genus* e del *sanguis* che gli abitanti di Tentira hanno la meglio sui coccodrilli, Seneca intende sottolineare proprio che le loro azioni non dipendono da una identità biologica specifica e innata, bensì da una disposizione morale (l'*audacia* umana, e non quella animale) che, differentemente da quello che accade per i delfini, è determinata dallo sviluppo di una *ars*. Il che equivale a dire che, mentre i delfini agiscono sulla base della loro natura e in conformità alla loro *constitutio* (e alla *constitutio* dei loro avversari), gli uomini, dal canto loro, riescono a pianificare e a progettare la loro lotta interspecifica *culturalmente* (e non sulla base dell'istinto) a partire dall'osservazione delle caratteristiche etologiche degli animali che vogliono cacciare. Se da un lato, dunque, c'è la *natura*, dall'altro ci sono la tecnica e la ragione, o anche – a volere usare il lessico della zooantropologia contemporanea – la costruzione di dispositivi che deriva da processi umani di zoomimesi (che sono, cioè, quei processi di imitazione di comportamenti animali che l'uomo fa propri, sulla base di dinamiche 'dialogiche' ed 'eteroriferite', al fine di costruire i propri specifici predicati umani)⁴¹.

È vero che in IVa 2, 15 non vengono impiegati termini chiave come *ars* o *ratio*. Tuttavia, a rendere fondata l'ipotesi qui formulata, ancora una volta, c'è l'*Epistula* 121,

⁴⁰ Cfr. BONA (2003, 309).

⁴¹ Sulla costruzione culturale dell'umano e dei suoi predicati come 'dialogo' con l'alterità animale, cfr. R. Marchesini in TONUTTI – MARCHESINI (2007, 89 ss.). Uno studio imprescindibile sui meccanismi di zoomimesi nel mondo antico (in cui gli umani utilizzano gli animali come 'maestri' per costruire le proprie tecniche) è quello di VESPA (2013-2014, 130 ss.). Il dato interessante che emerge dagli studi zooantropologici è che anche laddove i processi di costruzione culturale dell'umano avvengono per separazione, differenziazione e frattura rispetto all'alterità animale (anziché per analogia), tali processi, in realtà, non prescindono mai dal 'dialogo' con gli animali, proprio perché la fabbricazione di predicati umani avviene per mezzo di confronto, imitazione, acquisizione e appropriazione di strategie animali che vengono utilizzate per ottimizzare campi di attività umana. Semplificando, quello che avviene è che mentre l'uomo si pensa, si immagina e si costruisce come separato e autosufficiente rispetto alla sfera dell'alterità (animale, ma anche 'macchinica'), tale separazione e tale autosufficienza sono proprio il frutto di coniugazioni, ibridazioni, dialoghi con il non umano, in un processo che potremmo chiamare di 'antropo-decentramento'.

in cui si spiega che quello che negli animali sembra acquisizione 'tecnica' o 'pianificazione', non è nient'altro che il frutto di quelle dinamiche di *oikeiōsis* ('appropriazione') che inducono in maniera innata le diverse specie animali a capire ciò che per loro è dannoso e ciò che è salutare⁴²:

Quid est quare pavonem, quare anserem gallina non fugiat, at tanto minorem et ne notum quidem sibi accipitrem? quare pulli faelem timeant, canem non timeant? Apparet illis inesse nocituri scientiam non experimento collectam; nam antequam possint experisci, cavent (Ep. 121, 19).

Perché mai la gallina non rifugge né dal pavone né dall'oca, mentre evita assolutamente lo sparviero tanto più piccolo e neppure a lei noto? Perché i pulcini temono il gatto e non hanno paura del cane? Evidentemente essi hanno una nozione innata, non derivata dall'esperienza, di ciò che recherà a loro un danno; infatti si mettono in guardia ancora prima di saggiare il pericolo.

Ecco dunque che si spiega in che senso un *aloga* può essere *timidus* oppure *audax*, pur non essendo dotato di facoltà intellettive:

Nec metuunt alia quam debent nec umquam obliviscuntur huius tutelae et diligentiae: aequalis est illis a pernicioso fuga. Praeterea non fiunt timidiora vivendo; ex quo quidem apparet non usu illa in hoc pervenire sed naturali amore salutis suae. Et tardum est et varium quod usus docet: quidquid natura tradit et aequale omnibus est et statim (Ep. 121, 20).

Bada che essi non temono altri pericoli tranne quelli che devono temere e che non si dimenticano mai di salvaguardare la propria incolumità e di seguire scrupolosamente questo metodo: rifuggire in ogni caso da tutto ciò che rappresenta un pericolo. Inoltre non diventano più paurosi continuando a vivere. Ne consegue, evidentemente, che giungono a comportarsi così non già per esperienza, ma per un attaccamento naturale alla loro salute. Lenti e variabili sono gli insegnamenti dell'esperienza, mentre tutto ciò che la natura ci addita è uguale per tutti e a portata di mano.

Ed è proprio perché gli uomini combattono i coccodrilli sulla base di *ars* e *usus* (e *ratio*) e non per istinto, in fondo, che alcuni di loro riescono nell'impresa di prendere queste bestie al laccio, altri invece muoiono (IVa 2, 15). Il fatto che le tecniche di assalto dei delfini abbiano sortito *in tutti i casi* effetti positivi (ora squarciando le parti inferiori dei coccodrilli, ora mettendoli in fuga) dimostra proprio la meccanica istintiva che è sottesa alle azioni di entrambi i contendenti. I diversi esiti delle imprese umane, invece, non possono che essere sintomo di *ars* e *ratio*:

⁴² Il termine *oikeiōsis* viene tradotto in italiano con 'appropriazione' e, secondo la teoria stoica, indica l'istinto essenziale in base al quale ogni essere vivente si 'familiarizza' con (o 'rende proprie') le parti del proprio corpo: cfr. ad es. PEMBROKE (1971, 114 ss.); RADICE (2000, spec. 99 ss.). Il processo della *oikeiōsis*, per gli uomini, si conclude, in età adulta, con l'acquisizione della ragione, che è preclusa agli animali, definiti appunto, dagli stoici, *aloga* (ovvero 'privi di ragionamento'): cfr. DIERAUER (1977, 119 ss.); SORABJI (1993, 122 ss.); LABARRIÈRE (2005, 149 ss.); P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 104 ss.).

Nascitur ars ista, non discitur. Itaque nullum est animal altero doctius: videbis araneorum pares telas, par in favis angulorum omnium foramen. Incertum est et inaequabile quidquid ars tradit: ex aequo venit quod natura distribuit. Haec nihil magis quam tutelam sui et eius peritiam tradidit, ideoque etiam simul incipiunt et discere et vivere (Ep. 121, 23).

Questa è un'arte innata, non la si apprende. Dunque nessun animale è più sapiente di un altro: noterai che le ragnatele sono essenzialmente tutte eguali e che nei favi le celle sono tutte esagoni regolari. Incerto e diseguale è invece quel che l'arte ci insegna, mentre il sapere che la natura dispensa si riallaccia a un criterio di eguaglianza. Null'altro la natura ha insegnato se non la salvaguardia di se stessi e la capacità di attuarla, e proprio per questo gli esseri animati cominciano nello stesso tempo ad apprendere e a vivere.

Il *timor* e l'*audacia* dei coccodrilli e dei delfini, in questo senso, non sono da intendere alla lettera come *adfectus*, bensì come espedienti linguistici atti a rendere, interpretativamente, l'idea di caratteristiche etologiche innate e connaturate: il che significa che quello che è in gioco è un comportamento che appare esteriormente come il correlato di determinate emozioni, di determinati stati cognitivi e di determinate disposizioni morali umani; in realtà, però, quelli che sembrano emozioni, stati cognitivi e disposizioni morali, proprio perché legati alla dimensione della sopravvivenza (che, come si evince da 121, 3, non implica l'apprendimento, e dunque la ragione), non sono altro che semplici mozioni istintuali per designare le quali, di fatto, mancano specifiche etichette linguistiche. Tale mancanza fa sì che si debba ricorrere alle metafore e alle analogie interpretative, alle similitudini antropomorfe. E tali similitudini antropomorfe, come si è mostrato, non sono affatto 'ambigue', né sono bambificate o zoocentriche, ma sono potentemente separative.

7. Una allegoria morale?

Gli usi analogici dell'antropomorfismo senecano non sono da intendere soltanto come un mero espediente retorico. Dietro l'osservazione senecana – e dietro le contrapposizioni uomo/animale e ragione/istinto – è infatti possibile intravedere una forma – tutta romana – di utilità. Si tratta, tuttavia, come si è visto, di una utilità etica: come dice Isabella Bona, nelle *Naturales Quaestiones* «scienza e morale si legano tra di loro, giustapponendosi e fondendosi, essendo intimamente connesse le tematiche filosofico-morali e quelle scientifiche» perché «gli spunti biologici servono a Seneca per chiarire in modo pratico il suo pensiero giungendo a quell'insegnamento etico, ritenuto il fine ultimo e più importante»⁴³.

Nel caso specifico, se i Tentiriti possono imparare, a partire dall'osservazione delle caratteristiche etologiche del coccodrillo, le tecniche (e i giusti atteggiamenti) di caccia, il saggio può spostare la zoomimesi (ovvero il processo di apprendimento dagli animali e/o per mezzo degli animali) su un piano più alto, dal momento che le categorie desunte dal

⁴³ BONA (2003, 309 s.).

mondo della natura – quel mondo che le *NQ* intendono osservare, descrivere e spiegare con attenzione – diventano *buone per pensare* gli esseri umani. Si ha infatti come l'impressione che, sotto lo sguardo di Lucilio, dedicatario dell'opera, i coccodrilli e i delfini, antropomorfizzati per metafora e analogia, diventino una sorta di specchio paradigmatico, un riflesso di vizi e passioni umane.

La dinamica di cui stiamo parlando, in fondo, è ben nota a chi studia i documentari naturalistici. Quando di una leonessa che allatta i cuccioli il *voiceover* del film dice che «è una buona madre», non si sta di fatto 'riprendendo' la natura, ma la si sta 'colonizzando' per mezzo di un doppio movimento che consiste nel trasformare ciò che è altro rispetto a noi in qualcosa di simile a noi, e nello stesso tempo trasformando il comportamento animale in un modello parentale di genere da proporre alle femmine di uomo⁴⁴. In maniera tutto sommato analoga, l'aneddoto spettacolare riportato dal prefetto dell'Egitto Balbillo diventa uno strumento per riflettere sull'uomo stesso, sui suoi timori, sulle sue disposizioni psicologiche.

L'esempio dei Tentiriti, in particolare, non solo marca una frattura e una differenza fra gli animali da un lato e gli uomini dall'altro, non ha cioè soltanto una funzione 'antropopoietica', ma assume un qualche valore performativo, sia pure implicito e tutto da decodificare. I Tentiriti, in definitiva, imparano a cacciare i coccodrilli perché *conoscono* la loro natura. Nulla esclude che, come Balbillo, alcuni di loro abbiano assistito alle spettacolari lotte con i delfini, o siano comunque venuti a sapere di esse dagli abitanti delle città più vicine alla foce del fiume (Dendera, rispetto alle sette bocche del Nilo, è molto più a sud, troppo a sud per vedere i delfini all'opera).

Sia come sia, questi indigeni egizi *sanno* che il coccodrillo è un animale pauroso con chi è audace e audace con chi è pauroso, e forti di questa conoscenza hanno appreso a fronteggiarlo. Ma come i Tentiriti elaborano le loro strategie a partire dall'osservazione di un dato etologico, così, forse, Lucilio potrà comprendere – pensando alla loro vicenda – come ci si dovrà comportare – con coraggio – nei confronti di un vizio, senza, cioè, avere remore o esitazioni. In altri termini, l'esito della lotta e il confronto con gli abitanti dell'Egitto – che hanno ricavato dall'osservazione dei comportamenti animali le loro pratiche di caccia – sono un invito implicito, nei confronti di Lucilio, a usare l'*audacia* per vincere le ansie e le paure, e, in fondo, per fronteggiare i *pathê tout court*. Diversamente da come avviene nel tradizionale sistema stoico delle passioni, tuttavia, l'*audacia* che l'amico di Seneca viene implicitamente invitato a usare non sembra più quella disposizione disfunzionale dell'animo che viene generata dal *timor*, bensì un atteggiamento filosofico che insorge grazie alla *ratio*, all'*usus* e, ovviamente, allo studio della natura.

Ma forse c'è anche qualcosa di più. Al di là della generica riflessione sulle passioni, non è infatti escluso che la vicenda nilotica assuma anche delle connotazioni allegoriche.

Francesca Romana Berno, nella sua analisi della *praefatio* del libro IVa ha messo in evidenza come fra i campi semantici usati da Seneca per inquadrare il vizio della *adsentatio* ci siano da un lato quello del contrasto fra realtà e apparenza, dall'altro quello del mondo del pugilato e dei giochi gladiatori. Non soltanto, infatti, si menzionano in *praef.*

⁴⁴ Cfr. ARMBRUSTER (1998, 232).

8 personaggi come Fido Anneo e Apollonio, che erano noti lottatori del tempo⁴⁵, ma per di più, secondo la Berno, un'espressione come *perfricare frontem* (usata in *praef.* 9 per indicare la sfrontatezza degli adultatori) allude proprio allo sfregamento del viso operato dalla maschera del pantomimo, ma anche dall'elmo dei gladiatori⁴⁶. Il fatto che l'esperienza dell'adulazione sia implicitamente rappresentata come una lotta fra il *sapiens* e gli *adulatores* (ma anche fra la realtà e l'apparenza) potrebbe aggiungere connotazioni altrimenti insospettabili all'*excursus*: come il potente che confida in una forza che lo eleva illusoriamente al di sopra degli altri uomini si può lasciare rovinare dagli adulatori (che stanno sotto di lui), così il coccodrillo, apparentemente invulnerabile, ha la sua parte inferiore esposta ai colpi di un animale che sembra più debole. L'inimicizia interspecifica degli animali nilotici si presenta dunque come un condensato dei campi semantici e simbolici (realtà/apparenza, lotta) che uniformano di sé la *praefatio* e, in definitiva, tutta la cornice della trattazione naturalistica del libro IVa, e diventa implicitamente esemplare per un *procurator Siciliae* quale Lucilio, che può trovare nell'aneddoto degli elementi di rispecchiamento che lo aiutano a guardare in se stesso e a prendere coscienza dei rischi che la sua posizione, la sua carica e la sua 'dislocazione' siciliana comportano. Ecco dunque che l'animale diventa un 'dono performativo', un 'partner zoomimetico': *come se fosse uomo*, invita a riflettere sulle dinamiche umane della paura, del coraggio e della violenza, della vulnerabilità del potere, dell'adulazione.

Nei termini della zooantropologia contemporanea, quello che sembra in gioco in questo aneddoto è un doppio movimento fra due modelli di rappresentazione della zootopia: dal modello del netto antropomorfismo separativo, in cui solo analogicamente l'animale si comporta *come se fosse* un umano (si pensi, fra l'altro, alla metafora stoica dell'animale-etero-bambino, che Seneca stesso riprende nell'*Epistula* 121)⁴⁷ si passa implicitamente, e quasi impercettibilmente, a quello che gli zooantropologi chiamano il modello del 'rovesciamento categoriale', inteso come meccanismo in base al quale non c'è più «l'umano contenuto nell'animale, bensì il suo contrario: l'umano che assume le diverse caratteristiche delle alterità animali», quelle alterità animali che «divengono [...] cifre attraverso cui è possibile descrivere l'umano [...]»⁴⁸, costruirlo come entità culturalizzata e ripensarlo, orientandolo, in termini che diventano morali, proprio perché – nella prospettiva di uno stoico – la morale non può che fondarsi sulla conoscenza della natura.

⁴⁵ Cfr. IVa, *praef.* 8 e Per una bibliografia sui due personaggi in questione, cfr. VOTTERO (1989, 470 n. 26).

⁴⁶ Cfr. BERNO (2003, 119 ss.). Più in generale, sull'uso delle immagini nella prosa filosofica senecana cfr. ARMISEN-MARCHETTI (1989, 22 ss.).

⁴⁷ Cfr. Sen. *Ep.* 121, 16 ss. (il *topos* è comunque già presente in Aristotele, *HA* VIII 1, 588 a 31 ss.). Per il resto, sulla teoria stoica secondo cui il bambino, come l'animale, non può avere passioni, cfr. *SVF* III 127 s., 477. Sul modello analogico dell'animale visto come etero bambino in zooantropologia cfr. R. Marchesini in TONUTTI – MARCHESINI (2007, 146 s.).

⁴⁸ R. Marchesini in TONUTTI – MARCHESINI (2007, 129 s.).

riferimenti bibliografici

ARMBRUSTER 1998

K. Armbruster, *Creating the World We Must Save: The Paradox of Television Nature Documentaries*, in R. Kerridge – N. Sammels (eds.), *Writing the Environment: Ecocriticism and Literature*, London – New York, 218-238.

ARMISEN-MARCHETTI 1989

M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*, Paris.

BAKER 2001

S. Baker, *Picturing the Beast*, Urbana (I ed. Manchester 1993).

ATRAN 1996²

S. Atran, *Cognitive Foundations of Natural History. Towards an Anthropology of Science*, Cambridge.

BERETTA – CITTI – PASETTI 2012

M. Beretta, F. Citti, L. Pasetti (a cura di), *Seneca e le scienze naturali*, Firenze.

BERNO 2003

F.R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*, Bologna.

BERNO 2005

F.R. Berno, *Recensione a Bardo Maria Gauly: Senecas Naturales Quaestiones. Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, Beck, München 2004, «GGA» CCLVII, 3/4, 190-204.

BONA 2003

I. Bona, *Spunti di natura biologica nelle Naturales Quaestiones di Seneca tratti dal mondo animale*, «RIL – Sez. Lettere» CXXXVII, 285-312.

BOUFFARTIGUE 2012

J. Bouffartigue (sous la direction de), *Plutarque, OEuvres morales. Traité 63. L'intelligence des animaux*, Paris.

BOUSÉ 2000

D. Bousé, *Wildlife Films*, Philadelphia.

CAMBIANO 1999

G. Cambiano, *Seneca scienziato*, in I. Dionigi (a cura di), *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano, 407-430.

CARBONE 2002

A.L. Carbone (a cura di), *Aristotele. Le parti degli animali*, Milano.

CARBONE 2008

A.L. Carbone (a cura di), *Aristotele, Vita, attività e carattere degli animali. Historia Animalium – libri VIII-IX*, Palermo.

CODOÑER 1989

C. Codoñer, *La physique de Sénèque: Ordonnance et structure des "Naturales Quaestiones"*, «ANRW» II, 36, 3, 1779-1822.

CONTE 1983

G. Conte (a cura di), Gaio Plinio Secondo, *Storia Naturale, II, Antropologia e Zoologia, Libri 7-II*, Torino.

DEWAAL 2001

F. deWaal, *Ape and The Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist*, New York.

DIERAUER 1977

U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam.

DOMBROWSKI 1984

D.A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst.

ERNOUT 1952

Ernout, A. (sous la direction de), *Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre VIII*, Paris.

FÖGEN 2007

T. Fögen, *Antike Zeugnisse zu Kommunikationsformen von Tieren*, «Antike & Abendland» LIII, 39-75.

FUSCO 2007

M. Fusco, *Il linguaggio degli animali nel pensiero antico. Una sintesi storica*, «Studi filosofici» XXX, 17-44.

GAULY 2004

B.M. Gauly, *Senecas 'Naturales quaestiones'. Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, Beck, München.

GILL 2015

C. Gill, *The Stoics on Humans, Animals and Nature*, Intervento tenuto il 20.06.2015, presso la Durham University, al convegno "Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity", a cura di T. Fögen e E. V. Thomas, 1-5.

GRILLI 1986

A. Grilli, *Le Naturales quaestiones di Seneca tra scienza e filosofia*, «Discipline classiche e nuova secondaria» II, 315-332 (ora in Id., *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Brescia 1992, 459-478).

GRILLI 1993

A. Grilli, *Scienza e non scienza nelle Naturales Quaestiones di Seneca*, in S. Sconocchia – L. Toneatto (a cura di), *Lingue tecniche del greco e del latino. Atti del I Seminario internazionale sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina*, Trieste, 17-22.

GRIFFITHS 1966

G.J. Griffiths, *Hecateus and Herodotus on "A Gift of the River"*, «JNES» XXV, 57-61.

GUASPARRI 2007

A. Guasparri, *Etnobiologia e mondo antico: una prospettiva di ricerca*, «AOFL» Spec. 1, 69-90.

HINE 1996

H.M. Hine (ed.), *Seneca, Naturales Quaestiones*, Stuttgart, Leipzig.

HINE 2009

H.M. Hine, *Seneca's Naturales Quaestiones 1960-2005 (Part 1)*, «Lustrum» LI, 253-329.

HINE 2010

H.M. Hine, *Seneca's Naturales Quaestiones 1960-2005 (Part 2)*, «Lustrum» LII, 7-25.

INWOOD 2005

B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford – New York.

JACOB 1981

C. Jacob, *De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux: sur la paradoxographie grecque*, «Lalies» II, 121-140.

KITCHELL JR. 2014

K.F., Kitchell Jr., *Animals in the Ancient World from A to Z*, London – New York.

LABARRIÈRE 2005

J.-L., Labarrière, *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Louvain-la-Neuve, Paris, Dudley (Mass.).

LI CAUSI 2003

P. Li Causi, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palermo.

LI CAUSI 2008a

P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*, Palermo.

LI CAUSI 2008b

P. Li Causi, *Corpi, spazi, luoghi, animali. La zoologia dei Greci dall'animale come spazio visivo localizzato alle funzioni dell'anima*, «Athenaeum» XCVI, 1, 55-75.

LI CAUSI 2014

P. Li Causi, *Di cosa parliamo quando parliamo dell'etologia degli antichi? Il caso dei libri VIII e IX dell'Historia animalium di Aristotele*, intervento tenuto alla giornata di studi *Thèmes de l'éthologie antique et médiévales*, Université Nice Sophia Antipolis, Nice, 6 nov. 2014, 1-26.

LI CAUSI – POMELLI 2015

P. Li Causi, R. Pomelli (a cura di), *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Torino.

LLOYD 1976

A.B., Lloyd (ed. by), *Herodotus, Book II: Commentary 1-98*, Leiden.

MANETTI 2009

G. Manetti, *Etica animalista e linguaggio nell'antichità*, «Teoria. Rivista di filosofia» XXIX, 1, 19-45.

MANETTI 2012

G. Manetti, "Logos endiathetos" e "logos prophorikos" nel dibattito antico sulla razionalità animale. Traduzione e significato di una coppia emblematica, «QRO» V, 83-95.

OLTRAMARE 1961

P. Oltramare (sous la direction de), *Sénèque. Questions naturelles. Tome II: livres IV-VII*, Paris (3e tirage revu et corrigé par F.-R. Chaumartin, 2003).

PARRONI 2000

P. Parroni, *Le Naturales Quaestiones fra scienza e morale*, in Id. (a cura di), *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale di Roma – Cassino 11-14 nov. 1998*, Roma, Salerno, 433-444.

PARRONI 2002

P. Parroni (a cura di), *Seneca. Ricerche sulla natura*, Milano.

PELLACANI 2012

D. Pellacani, *Le piene del Nilo. Nota bibliografica*, in M. Beretta – F. Citti – L. Pasetti (a cura di), *Seneca e le scienze naturali*, Firenze, 81-106.

PEMBROKE 1971

E.G. Pembroke, *Oikeiôsis*, in A.A. Long, *Problems in Stoicism*, London – Atlantic Islands (New Jersey), 114-149.

PINOTTI – TEDESCO 2013

A. Pinotti, S. Tedesco (a cura di), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Milano.

PORTER 2010

P. Porter, *Teaching Animal Movies*, in M. DeMello (ed.), *Teaching the Animal*, New York, 18-34.

PORTMANN 2013

A. Portmann, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, tr. it., *La forma degli animali*, Milano.

RADICE 2000

Roberto Radice, "Oikeiosis". *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano.

ROMANO 1994

E. Romano, *Le sorgenti del Nilo. Un'indagine sullo Pseudo-Democrito*, «QCTC» XII, 19-34.

ROSSI 2012

P. Rossi, *Le piene del Nilo nelle Naturales Quaestiones di Seneca*, in M. Beretta – F. Citti – L. Pasetti (a cura di), *Seneca e le scienze naturali*, Firenze, 69-80.

SALANITRO 1990

G. Salanitro, G. 1990, *Scienza e morale nelle Naturales quaestiones di Seneca*, «Silenio» XVI, 1-2, 311-312.

SETAIOLI 1988

A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.

SINGH 2005

P. Singh, *Narrative in Wildlife Films: How it Shapes our Understanding of the Natural World and Influences Conservation Choices*, Diss. Montana State University.

SOLINAS 1995

F. Solinas (a cura di), *Seneca. Lettere morali a Lucilio*, Milano.

SORABJI 1993

R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate*, London.

THOMAS 2000

R. Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*, Cambridge.

THOMPSON 1947

D' A.W. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford.

TONUTTI – MARCHESINI 2007

S. Tonutti, R. Marchesini, *Manuale di zooantropologia*, Roma.

TUTRONE 2012

F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Pisa.

VESPA 2013-2014

M. Vespa, *Animali maestri: un sondaggio zooantropologico sul De natura animalium di Claudio Eliano*, «QRO» VI, 130-160.

VOTTERO 1989

D. Vottero (a cura di), *Lucio Anneo Seneca. Questioni naturali*, Torino.

WAIBLINGER 1977

F. P. Waiblinger, *Senecas Naturales Quaestiones. Griechische Wissenschaft und römische Form*, Beck, München.

WATSON 1988

G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway.

WILLIAMS 2012

G.D. Williams, *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca's 'Natural Questions'*, New York.

ZUCKER 2005

A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-la-Neuve, Paris, Dudley (Mass.).