

## GenerAzioni



IN GARA COL MODELLO  
Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina

UN LIBRO PER GIUSTO PICONE

A cura di  
Marco Formisano e Rosa Rita Marchese





PALERMO  
UNIVERSITY  
PRESS



GenerAzioni  
Letteratura e altri saperi - 1

*In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone*

A cura di Marco Formisano e Rosa Rita Marchese

*Direttrici/Editors:* Ambra Carta e Rosa Rita Marchese

*Comitato scientifico:* Giancarlo Alfano (Università di Napoli Federico II); Luisa Amenta (Università di Palermo); Alessandro Barchiesi (New York University); Alfredo Casamento (Università di Palermo); Matteo Di Gesù (Università di Palermo); Elisabetta Di Stefano (Università di Palermo); Sabrina Ferrara (Université de Tours); Dan Hanchey (Baylor University); Donatella La Monaca (Università di Palermo); Matteo Meschiari (Università di Palermo); Giusto Picone (Università di Palermo); Leonardo Samonà (Università di Palermo); Alden Smith (Baylor University); Natascia Tonelli (Università di Siena); Emanuele Zinato (Università di Padova)

[www.generazioniletteratura.org](http://www.generazioniletteratura.org)

ISBN (a stampa): 978-88-99934-50-7

ISBN (online): 978-88-99934-52-1

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Palermo e del Department of Literary Studies - Ghent University

Le opere pubblicate sono sottoposte a processo di peer-review a doppio cieco.

© Copyright 2017 New Digital Frontiers srl

Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)

90128 Palermo

[www.newdigitalfrontiers.com](http://www.newdigitalfrontiers.com)

## Indice

|  |     |
|--|-----|
| <i>Prefazione</i>  | 7   |
| <i>Introduzione</i><br>Vincere, perdere, eguagliare. Per uno studio dell'idea di competizione nel mondo romano<br>ROSA RITA MARCHESE   | 9   |
| <i>Non ita certandi cupidus</i> (Lucretius 3.5). Competizione e modelli etici nel <i>de rerum natura</i> di Lucrezio<br>FABIO TUTRONE  | 41  |
| <i>Talibus praemiis propositis numquam defutura bella civilia.</i> Il <i>certamen crudelitatis</i> delle guerre civili nella rappresentazione di Cicerone<br>ANNUNZIATA MIRIAM BIANCUCCI | 85  |
| Cicerone e Seneca, <i>largitio</i> e <i>contentio honestissima</i> : da un <i>potlatch</i> materiale a un <i>potlatch</i> morale?<br>ALICE ACCARDI - SIMONA RAMPULLA                     | 117 |
| Generazioni a confronto: il <i>certamen</i> secondo Eumolpo. Inter-testualità sallustiane nel <i>Satyricon</i> di Petronio (c. 88)<br>GIOVANNI SAMPINO                                   | 143 |
| <i>Officia etiam ferae sentiunt</i> : doveri interspecifici e relazioni uomo-animale in Sen. <i>ben.</i> 1.2.5<br>PIETRO LI CAUSI  | 155 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Contentio honestissima e certamen nequitiae</i> nelle opere di Seneca<br>LAVINIA SCOLARI  | 179 |
| Modelli antichi per tempi moderni. Una “querelle des<br>Anciens et des Modernes” nel <i>dialogus de oratoribus</i><br>CLAUDIO BARONE | 215 |
| “Quando vi ucciderete, maestro?”. Elogio e compe-<br>tizione: Plinio nei <i>Panegyrici Latini</i><br>MARCO FORMISANO                 | 249 |
| <i>Bibliografia</i>  | 265 |
| <i>Indice degli autori antichi e dei passi citati</i>  | 311 |
| <i>Indice degli autori moderni</i>   | 325 |

## *Officia etiam ferae sentiunt*: doveri interspecifici e relazioni uomo-animale in Sen. *ben.* 1.2.5

PIETRO LI CAUSI

L'idea di *certamen* che voglio esplorare all'interno del mio contributo ha a che fare con le dinamiche dell'adesione di Seneca allo stoicismo.

Come sappiamo bene, nella logica, tutta romana, dell'*aemulatio*, non si può seguire una tradizione senza in qualche modo gareggiare con essa, senza cercare di portarla avanti migliorandola o modificandola: è quello che i figli fanno con l'eredità di sangue e di *mores* che hanno ricevuto dai *patres*, ma è anche, *mutatis mutandis*, quello che fa uno scrittore o un pensatore con i modelli e i paradigmi di riferimento che si è scelto.

Più in particolare, quello che farò in questa sede sarà cercare di mostrare, a partire dall'analisi di un'espressione usata nel primo libro del *de beneficiis*, come Seneca da un lato si riallacci ai modelli proposti dagli stoici per pensare la relazione uomo-animale, dall'altro lato, invece, li superi, dando una versione in larga parte originale della zooantropologia della scuola cui aderisce.

Mi si lasci dire, comunque, che il motivo per cui ho scelto di lavorare su questa tematica ha a che fare in larga parte con il debito di riconoscenza che ho nei confronti di Giusto Picone.

Ho la fortuna di avere avuto molti maestri nel corso della mia carriera accademica, di essermi nutrito dei loro insegnamenti, della loro umanità, ma anche – voglio dirlo con forza – del bene che fra tutti loro è circolato e che hanno saputo trasmettere a me e a un'intera generazione di persone che sono transitate fra Palermo e Siena negli ultimi due decenni, e che fra loro hanno stretto legami saldissimi di amicizia.

Voglio ricordare per nome alcuni di essi: prima di lavorare con Giusto Picone, che è stato il relatore della mia tesi di dottorato e il mio tutor nei cinque anni di assegno di ricerca a Palermo, avevo già

lavorato, per la tesi di laurea, con Domenico Romano e con Elisa Romano, e poi, negli anni in cui scrivevo *Sulle tracce del mantichora*, ho avuto modo di stringere un rapporto prezioso con Maurizio Bettini e Gianni Guastella, che molto mi hanno insegnato, e infine, in anni più recenti, con Alessandro Barchiesi.

Ogni relazione che ho intessuto, in fondo, è stata il frutto di una catena di doni: Elisa Romano e Domenico Romano mi hanno donato proprio il professor Picone, consegnandomi a lui, e il professor Picone, a sua volta, mi ha donato la sua vicinanza a Gianni Guastella, a Maurizio Bettini, ad Alessandro Barchiesi e, soprattutto, alla mia collega e amica Rosa Rita Marchese.

Dal professor Picone ho imparato a lavorare – felicemente – in gruppo, a coordinare le ricerche degli studenti che mi venivano affidati in qualità di tutor dei corsi di latino per la laurea specialistica; da lui ho appreso a coniugare rispetto e rigore nei confronti degli allievi, ma soprattutto da lui ho ricevuto il dono, preziosissimo, della libertà.

Il professor Picone è, senza dubbio, uno dei più raffinati interpreti di Seneca degli ultimi due secoli. Eppure, negli anni del dottorato, mi ha lasciato lavorare su temi di ricerca che forse esulavano dai suoi principali interessi. Diversamente da come fanno spesso altri docenti universitari, non ha mai cercato di rendermi un suo clone, non mi ha mai pensato come un suo doppio, non ha mai insistito perché lavorassi sui *suoi* percorsi di ricerca. Alle cose che più lo hanno appassionato nel corso della sua carriera sono arrivato più tardi, e per una mia spontanea adesione, proprio perché, dopo tanto avere ricevuto da lui, mi aveva incuriosito il suo mondo.

Ecco, il tema che ho scelto per questo dono che noi tutti suoi allievi gli stiamo offrendo coniuga da un lato i miei interessi di sempre (la zoologia nel mondo antico) dall'altro i suoi. In particolare, il motivo per cui, fra tutti i testi senecani, ho scelto di scrivere un pezzo proprio sul *de beneficiis* è legato allo splendido ricordo del lavoro cooperativo che io, Rosa Rita Marchese, Antonio De Caro, Giacomo Raspanti, Simona Rampulla, Lavinia Scolari e Alice Accardi abbiamo per diversi anni svolto sotto la sua guida, e che ci ha portato alla pubblicazione del commento tematico al primo libro di questa opera. Ed è di un dettaglio di quest'opera – che era sfuggito alla nostra lettura collettiva di allora – che voglio adesso parlare.

## 1. Perseverare nel *beneficium*

Poco dopo l'inizio della sua trattazione sui *beneficia*, nel capitolo 2 del primo libro, Seneca invita il suo dedicatario, Ebuizio Liberale, a continuare a dare. La perseveranza nel dono è indicata come l'unica arma che si ha a disposizione per fronteggiare il vizio dell'ingratitude e, in fondo, per salvare gli ingrati stessi dalla sordità nei confronti della virtù:

Comunque sia andata con i benefici che abbiamo dato in precedenza, persevera nel conferirne altri ad altre persone; essi giaceranno meglio presso gli ingrati che o il pudore o l'occasione o l'imitazione (*aut pudor aut occasio aut imitatio*) un giorno o l'altro potranno rendere grati. Non fermarti, porta avanti la tua opera e immedesimati nella parte dell'uomo buono. Aiuta una persona con un dono materiale, un'altra con la tua fiducia, un'altra con un favore, un'altra con un consiglio, un'altra con insegnamenti vantaggiosi<sup>1</sup> (Sen. *ben.* 1.2.4).

Il dare a oltranza fa sì che il beneficiato che non ha mai ricambiato si adegui finalmente allo schema di azione del benefattore, riavviando in senso positivo il circolo della reciprocità<sup>2</sup>. Saranno, in particolare, il *pudor*, la *occasio* o un riflesso imitativo a operare il mutamento dell'ingrato, che nel paragrafo successivo viene equiparato, implicitamente, ad una bestia feroce da addomesticare:

Anche le belve *officia sentiunt*, e non c'è alcun essere vivente tanto feroce da non essere ammansito dalla cura e da non essere da essa mutato fino a sentire l'amore nei suoi confronti (*quod non cura mitiget et in amorem sui vertat*). Le bocche dei leoni sono maneggiate senza paura dai domatori, con il cibo è possibile ingraziarsi la ferocia degli elefanti fino a farli diventare servili ed obbedienti. Fino a tal punto l'assiduità di un beneficio pertinace (*adsiduitas ... meriti pertinacis*) riesce ad avere la meglio su quegli esseri che sono stati posti al di fuori dell'intelletto e della capacità di comprendere il beneficio (*quae extra intellectum atque aestimationem beneficium posite sunt*). È ingrato nei confronti di un solo beneficio? Non sarà ingrato nei confronti del secondo. Si è dimenticato di due benefici? Un terzo beneficio gli farà tornare alla mente quelli di cui si è dimenticato (*quae exciderunt*)<sup>3</sup> (Sen. *ben.* 1.2.5).

---

<sup>1</sup> Tutte le traduzioni del primo libro del *de beneficiis* sono tratte da <http://senecabenefici.blogspot.it>.

<sup>2</sup> Sul passo in questione cfr. Raccanelli 2010, p. 34 s. e Picone 2013, *ad loc.*

<sup>3</sup> Rispetto alla traduzione originale di <http://senecabenefici.blogspot.it>, ho preferito mantenere in latino l'espressione *officia sentiunt*. Si osservi inoltre che la porzione fi-

Come è stato osservato nel commento collettivo al primo libro, curato da Giusto Picone, “se il benefattore è un eroe culturale che addomestica la società, gli ingrati, di contro, sono presentati come di poco superiori alle *ferae* che si collocano all’esterno del consorzio umano [...]. Se dunque anche le *ferae* possono mostrarsi capaci di *sentire* gli *officia* e di nutrire *amor*, a maggior ragione gli ingrati, in virtù della metacomunicazione avviata dalla pertinacia nel donare esercitata dai benefattori, possono umanizzarsi”<sup>4</sup>.

Il quadro che emerge è segnato, quindi, da due diverse linee di demarcazione di fondo; da un lato ci sono i benefattori generosi che si contrappongono agli *ingrati* (che possono essere riammessi a pieno titolo, grazie alla *pertinacia* dei primi, all’interno del circuito del dono), dall’altro lato ci sono gli esseri umani che si differenziano dalle bestie feroci (nello specifico, leoni ed elefanti), che vengono collocate al di fuori della sfera di comprensione del beneficio (*extra intellectum atque aestimationem beneficium*) e che solo in virtù dell’operato umano (*adsiduitas meriti pertinacis*) possono essere rese docili e trattabili<sup>5</sup>.

Detto in altri termini, l’invito senecano alla pertinacia nel dare poggia su un quadro zooantropologico di fondo – quello stoico – che è nettamente separativo e logocentrico: da un lato ci sono gli esseri umani, che sono gli unici dotati di ragione, dall’altro gli animali non umani, che ne sono privi<sup>6</sup>. È esemplare, in questo senso, l’interpretazione che Seneca dà di un mirabolante aneddoto che viene usato per spiegare per quale motivo non dobbiamo sentire l’obbligo della gratitudine nei confronti di un tiranno che ci ha fatto del bene (cfr. *ben.* 2.18):

---

nale del testo presenta alcuni problemi testuali. In particolare si segnala una congettura che legge *excidentur* al posto di *exciderunt* (dal verbo *excido*, con quantità lunga sulla *i*, che assegnerebbe un ruolo attivo, anziché passivo, all’ingrato immemore). Per tale congettura, cfr. Picone 2013, p. 52.

<sup>4</sup> Picone 2013, p. 60.

<sup>5</sup> Cfr. a proposito Tutrone 2012, p. 266, che è utile per un primo inquadramento sulle posizioni senecane sugli *animalia*.

<sup>6</sup> Sul logocentrismo della zooantropologia stoica, cfr. ad es. Dierauer 1977, pp. 200 ss.; Sorabji 1993, pp. 20 ss.; Labarrière 2005, p. 22 ss.; P. Li Causi in Li Causi-Pomelli 2015, pp. 103 ss. A negare con forza che il logocentrismo stoico sia da intendere in chiave intrinsecamente antropocentrica sono comunque Wildberger 2008, pp. 47 ss. e Gill 2015, pp. 1 ss. che evidenziano, seppur a partire da prospettive diverse, il gradualismo del cosmo degli stoici, regolato dalla compenetrazione del *Lógos* divino in ogni oggetto esistente.

Come vedi l'atto in se stesso non ha grande importanza, dal momento che non risulta che abbia dato un beneficio colui che ha fatto del bene con una cattiva intenzione: il beneficio infatti appartiene al caso, l'azione malvagia all'uomo. Abbiamo visto un leone nell'anfiteatro che, riconosciuto da uno dei *bestiarii*, per il fatto che era stato in precedenza uno dei suoi domatori, lo difese dall'assalto delle belve. Ora, dobbiamo considerare beneficio quello di una bestia feroce? Certo che no, dato che né ha voluto farlo, né lo ha fatto con la consapevolezza di farlo. Metti al posto della fiera il tiranno: l'uno e l'altra hanno dato la vita, ma nessuno dei due un beneficio. Come non è ricevere un beneficio l'essere costretti ad accettarlo, così non lo è neppure essere in debito verso chi non si vorrebbe. Prima mi devi dare la possibilità di scegliere, solo dopo il beneficio<sup>7</sup> (Sen. *ben.* 2.19.1-2).

Nell'equiparare esplicitamente il tiranno (che forza i suoi sottoposti a ricevere i suoi *beneficia*) ad una belva feroce, Seneca usa un argomento di marca tipicamente stoica: si dà per scontato che gli animali non umani, in quanto privi di ragione, non possano compiere azioni (in greco, *práxeis*) nel senso più pieno del termine. Essi, infatti, possono soltanto "attivarsi" (in greco, *energeîn*) sulla base di stimoli istintuali (*hormatí*) che rimangono scollegati fra loro e frammentari<sup>8</sup>. Posto, ad esempio, che un essere umano e un animale si trovino davanti a un fuoco, quello che accadrebbe è che entrambi avranno percezione del fuoco e del caldo; soltanto l'essere umano, però, riuscirà a mettere in correlazione di causa ed effetto la percezione del fuoco e la percezione del caldo, mentre l'animale non potrà riuscirci<sup>9</sup>.

Questo implica che tutte quelle azioni delle *ferae* che noi umani saremmo tentati di interpretare sulla base di proiezioni antropomorfe e antropocentrate sono in realtà da intendere in senso meramente analogico e metaforico. Solo per fare alcuni esempi, per gli stoici non si può dire

---

<sup>7</sup> Tr. it. di Menghi 2008. L'aneddoto in questione avrà una qualche fortuna presso un partigiano dell'intelligenza animale come Eliano (*NA* 7.48), che utilizza la medesima storia raccontata da Seneca per insinuare nel lettore il sospetto che gli animali, poiché hanno ricordi di lunga durata, possono sviluppare il sentimento della gratitudine (e sono dunque intelligenti): cfr. Lhermitte 2015, p. 210.

<sup>8</sup> Cfr. a tale proposito Sorabji 1993, pp. 112 ss., che fa notare come l'idea stoica dell'attivazione involontaria degli animali implichi la totale assenza di responsabilità in essi.

<sup>9</sup> Per dinamiche analoghe a quelle illustrate in questi esempi cfr. Besnier 2001, pp. 124 ss., specialmente pp. 125 s. (e relativa bibliografia).

che un ragno pianifichi davvero la costruzione della sua ragnatela (così come, ad esempio, un architetto pianifica la costruzione di una casa), ma è *come se* la pianificasse. Allo stesso modo, non si può dire che un cane da caccia, posto davanti a un trivio, rifletta per davvero sulla direzione da prendere per raggiungere la sua preda; semmai, è *come se* riflettesse<sup>10</sup>. Questo perché, mentre negli esseri umani, che sono guidati da ragione, è possibile scegliere – o non scegliere – di compiere un’azione, le bestie brute non possono che agire, attivandosi immediatamente (e in maniera irriflessa) sulla base dell’istinto innato<sup>11</sup>. Pertanto, se c’è una ragione che opera in loro, non è quella individuale di cui dispongono gli esseri umani, bensì quella extrasoggettiva della *Natura providens*, che guida tutte le forme di vita al perseguimento non tanto del bene morale, che è individuale e assoluto (e cui si può arrivare solo grazie al *lógos*), quanto di un bene “specifico” e relativo (che sembra coincidere, piuttosto, con il mero vivere e non con il “vivere bene”)<sup>12</sup>.

Ebbene, nel caso del *bestiarius* salvato dal leone, Seneca ci vuole dire che è *come se* il leone avesse erogato un beneficio, ma che in realtà non l’ha fatto: ha semplicemente attivato un comportamento benefico, senza avere alcuna nozione del bene e quindi senza alcuna intenzione di compierlo e, soprattutto, senza che abbia lanciato un segnale relazionale congruo ed esplicito che metacomunicasse la sua volontà di entrare in rapporto con l’uomo<sup>13</sup>. Per comprendere questo

---

<sup>10</sup> Seneca stesso riconduce esplicitamente all’istinto naturale una serie di azioni animali che sembrano, a prima vista, frutto di pianificazione (cfr. ad es. *Sen. ep.* 121.22-23). Sulle capacità costruttive degli animali come analoghe a quelle degli uomini nello stoicismo, cfr. ad es. Dierauer 1977, pp. 34 s. L’esempio del cane da caccia che inseguendo la sua preda si blocca, esitando, davanti ad un trivio è invece un argomento molto discusso, a partire da Crisippo, in seno al dibattito filosofico antico sulla possibilità di concedere o meno forme di intelligenza agli animali; cfr. Plutarco, *de sollertia animalium* 13. 969A-B; Sesto Empirico, *Pyrrh. hyp.* 1.69; *adv. math.* 8.270 = *SVF* II 207, fr. 727; Filone di Alessandria, *Alexander* 45 e 84 = *SVF* II 206, fr. 726 (a tale proposito cfr. ad es. P. Li Causi in Li Causi-Pomelli 2015, pp. 106 ss. e bibliografia ivi cit.). L’argomento stoico del *come se* (per cui cfr. ad es. Dierauer 1997, pp. 20 ss.) viene comunque bollato come un ridicolo vizio logico in Plutarco, *de sollertia animalium* 3.961 F.

<sup>11</sup> Cfr. Sorabji 1993, pp. 112 ss.

<sup>12</sup> Sulla *Natura* stoica come soggetto universale e “grande anima del mondo”, cfr. ad es. Radice 2000, pp. 110 ss. e pp. 119 ss.

<sup>13</sup> Sulla mancanza della nozione di bene (e la conseguente impossibilità di condurre una *vita beata*) negli animali cfr. ad es. *Sen. ep.* 124.15. Sull’equiparazione fra *beneficium* e *voluntas* cfr. ad es. *Sen. ben.* 1.5.2; 1.7.1; 2.18.8; 2.19; 6.11. Sulla volontarietà

sottile ragionamento che sta al fondo del discorso senecano, bisogna ricordare che, nel modello di *beneficentia* proposto all'interno del trattato dedicato all'amico Liberale, il *beneficium* viene di fatto spiritua-lizzato ed eticizzato: esso non coincide più – come vorrebbe il senso comune – con la cosa che si dà o con la prestazione benefica che si eroga, bensì con la volontà di beneficiare e, per così dire, con la “scelta di relazione” che sta alla base di tale volontà<sup>14</sup>. Questo implica che, mancando nel leone la ragione, mancando la *voluntas*, mancando la possibilità di scegliere se e a chi conferire il *beneficium*, non si può dire che ci sia stato vero *beneficium*. E questo perché, nella *vulgata* stoica, le bestie non sono in grado di prestare il proprio assenso razionale (in greco, *sunkatáthesis*) alle apparenze percettive (in greco, *phantasíai*) che vengono generate dagli stimoli esterni<sup>15</sup>.

Detto questo, se è chiaro il meccanismo separativo che sta alla base di *ben.* 1.2.5, rimangono comunque da approfondire alcune questioni che non mi risulta siano mai state prese in considerazione dalla tradizione degli studi. Ad esempio, cosa intende veramente Seneca quando dice che le *ferae* possono *sentire officia*? E quali implicazioni presenta sul versante della relazione uomo-animale il fatto che, appunto, esseri come i leoni o gli elefanti *officia sentiunt*? Infine, cosa si intende quando si dice che le bestie che sono poste *extra intellectum atque aestimationem beneficium* finiscono per provare *amor* nei confronti delle *curae*? Significa riconoscere davvero la presenza di sentimenti ed emozioni negli esseri privi di ragione? Significa, cioè, che Seneca si è discostato volutamente dalle posizioni maggioritarie all'interno

---

(e sulle dinamiche di “spontaneità riflessiva”) all'interno del protocollo senecano del beneficio cfr. ad es. Bellincioni 1984, pp. 131 ss.; Li Causi 2008, pp. 100 ss. Più in generale, sulla nozione senecana di *voluntas*, cfr. Inwood 1995 (2005), pp. 132 ss. Si noti comunque che quella senecana, rispetto alla *vulgata* dello stoicismo tradizionale, appare come una forzatura del sistema: gli stoici, infatti, non negano del tutto forme di intenzionalità agli animali. Semplicemente ribadiscono che le intenzioni animali sono guidate dagli istinti e non dalla ragione, e sono quindi confuse (cfr. a tale proposito Sorabji 1993, pp. 112 ss.; Lhermitte 2015, p. 98). Sull'importanza della metacomunicazione nel protocollo senecano del beneficio, cfr. infine Raccanelli 2010, pp. 140 ss.

<sup>14</sup> Il *beneficium* viene esplicitamente definito una *benivola actio* in *ben.* 1.6.1 (su cui cfr. ad es. Li Causi 2008, pp. 100 ss.). Sulla riflessione senecana in merito alle pragmatiche della relazione attivate dai *beneficia*, cfr. invece Raccanelli 2010, pp. 13 ss.

<sup>15</sup> Cfr. ad es. Sorabji 1993, pp. 40 ss.

della *Stoa* – che negano che gli *áloga* possano provare emozioni di sorta<sup>16</sup> –, oppure che, appoggiandosi all’argomento stoico dell’analogia, ha usato il termine *amor* in accezione metaforica (volendo invece dire che gli animali è *come se* amassero)?

Per rispondere a domande come queste bisogna forse allargare ulteriormente il quadro e cercare di analizzare ancora più in profondità il rapporto di Seneca con la zooantropologia e la teoria della conoscenza (e della “mente”) dello stoicismo.

È evidente che quando Seneca ricorre al verbo *sentio*, in 1.2.5, lo usa nella stessa accezione del verbo greco *aisthánomai*, termine che potremmo tradurre con “percepisco”, o anche con “ho percezione sensoriale di”. Più in particolare, la *aísthēsis* (“percezione sensoriale” o, in latino, *sensus*) è, nel quadro del materialismo stoico, il punto di partenza di ogni processo cognitivo, proprio perché costituisce il primo contatto dei soggetti senzienti con il loro ambiente circostante; contatto che, sotto forma di stimolo, si “imprime” nell’anima, come se fosse un calco (*túpos*) in una tavoletta di cera, e genera, come si è visto, una rappresentazione percettiva (*phantasía*)<sup>17</sup>.

Detto in altri termini, attraverso la percezione, per gli stoici, è possibile che gli esseri viventi riescano a crearsi un’immagine “mentale” del mondo. È qui, però, che scatta la prima differenziazione fra l’uomo da un lato e l’animale dall’altro: se gli uomini, infatti, sono dotati di tre distinte forme di *phantasía* (la *phantasía haplê*, ovvero la “rappresentazione percettiva semplice”, la *phantasía metabatikê*, ovvero la “rappresentazione discorsiva”, e la *phantasía sunthetikê*, ovvero la “rappresentazione sintetica”), gli animali hanno soltanto la *phantasía haplê*, che è data in dotazione – assieme all’impulso (*hormê*) e alla percezione (*aísthēsis*) – a tutti gli esseri viventi<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> La teoria secondo cui gli animali non hanno emozioni (poiché non hanno ragione: cfr. Sorabji 1993, pp. 58 ss.) è ripresa da Seneca nel *de ira* 1.3.3 ss. (per cui cfr. *infra* § 6). Quanto all’assenza di assenso, cfr. Inwood 1985, pp. 75 ss.

<sup>17</sup> Besnier 2001, p. 124, ha fatto osservare che, all’interno della teoria stoica, esistono due accezioni di *aísthēsis*, una “ristretta” (che riconduce la percezione ai singoli organi sensoriali esterni) e una “allargata” secondo cui l’organo deputato dell’apprensione è sempre e comunque l’egemonico, che si ramifica controllando dall’interno gli organi periferici. Più in generale, per la teoria stoica della percezione, cfr. ad es. Gourinat 2012, pp. 43 ss.

<sup>18</sup> Sui tre tipi di *phantasía*, cfr. Long 1971b, p. 109 n. 54; Burnyeat 2005<sup>2</sup>, p. 206 n. 35; Labarrière 2005, p. 78; p. 227 n. 83. Quanto alla teoria della conoscenza stoica, cfr.,

Ciò significa che gli animali, pur potendo avere percezione del mondo che li circonda, non possono comunque costruire nozioni né esprimere giudizi o opinioni (*dóxai*) in termini proposizionali su di esso<sup>19</sup>. Allo stesso modo, gli animali possono percepire per mezzo degli organi di senso un oggetto di colore bianco, ma non possono arrivare a comprendere o costruire la nozione astratta di “bianchezza”. Il che, però, non significa che l’unico contenuto della *aísthēsis*, per gli stoici, siano quelle che noi potremmo chiamare le mere “cose”. Sappiamo, infatti, da una testimonianza di Plutarco (*de comm. not.* 9, 1062 C = SVF III, p. 21, fr. 85.2), che ad esempio, per Crisippo, anche il bene in sé è un *aísthētón*, ovvero un oggetto materiale percepibile per mezzo dei sensi. Ulteriori chiarimenti, a tal proposito, vengono forniti, sempre da Plutarco, in *de Stoic. repugn.* 19 (SVF III, p. 21, fr. 85.1):

Crisippo riconosce che la differenza fra beni e mali è abissale, e ciò di necessità [...]. Nel primo libro de *Il fine* sostiene che i beni e i mali sono realtà sensibili, così scrivendo: “Si può affermare che i beni e i mali sono realtà sensibili (*αἰσθητὰ*) sulla base di queste constatazioni. Non soltanto le passioni in tutte le loro forme – come ad esempio il dolore, il timore e altre simili – sono percepibili, ma anche il furto e l’adulterio e altre situazioni analoghe cadono sotto i sensi, e in genere pure la stoltezza, la viltà, e altri innumerevoli vizi; e non solo la gioia e la benevolenza e molte altre azioni buone, ma perfino la saggezza, il coraggio e le altre virtù<sup>20</sup>.”

Se però le virtù morali e i vizi sono oggetti sensibili che possono essere avvertiti dalla *aísthēsis* (o, in latino, dal *sensus*), questo significa che anche gli esseri privi di ragione come gli animali, pur non potendo sviluppare nozioni come quelle di “furto” e “adulterio” o, anche, di “male” e di “bene”, possono comunque “percepirle”. Questo spiegherebbe come sia possibile che le *ferae*, pur senza averne nozione, possano *sentire* un oggetto come l’*officium*.

---

più in generale, Long-Sedley 1987 (2001), pp. 174 ss.

<sup>19</sup> Seneca stesso ribadisce che gli animali non solo hanno percezione del mondo che li circonda, ma che hanno anche *constitutionis suae sensus* in *ep.* 121.5 ss. (per cui cfr. ad es. Besnier 2001, specialmente pp. 124 ss. e, per un quadro sintetico, Tutrone 2012, pp. 174 ss. e bibliografia ivi cit.). Sul possibile contenuto proposizionale delle percezioni animali, cfr. Sorabji 1993, pp. 24 ss.

<sup>20</sup> Tr. it. di Radice 2002.

Resta, tuttavia, da comprendere il motivo per cui Seneca sceglie di dire proprio officia *etiam ferae sentiunt* e non, ad esempio, come ci si potrebbe attendere, *beneficia etiam ferae sentiunt*. Se avesse usato il termine *beneficium* al posto di *officium*, l'accostamento fra gli *ingrati* e le *ferae* avrebbe avuto, grosso modo, questo significato: "se anche le bestie, che pure sono prive di ragione, percepiscono i *beneficia* che ricevono dagli uomini, al punto di arrivare a comportarsi di conseguenza, figurarsi gli *ingrati* che, a differenza degli animali, hanno la capacità di comprendere!". Il fatto è che però non è proprio questo – credo – il significato del brano. Detto in altri termini, se è chiara la motivazione zoopsicologica di fondo che spinge il filosofo romano a scegliere il verbo *sentio* (che marca in senso separativo e logocentrico lo *status* delle belve feroci in quanto dotate di percezione sensoriale, ma prive di ragione), rimane da chiarire il significato profondo dell'oggetto specifico del *sentire*. In che accezione è usato, in *ben.* 1.2.5, il termine *officium*? E perché non si usa il termine *beneficium* che potrebbe a prima vista sembrare più appropriato rispetto al contesto?

## 2. Animali senza memoria, animali senza *beneficia*

Si è già accennato ai motivi per cui è impossibile, per Seneca, che gli animali compiano o eroghino *beneficia*. Credo tuttavia che se al filosofo romano si fosse chiesto se le *ferae* possono *sentire* i *beneficia*, pur senza comprenderli con la ragione, difficilmente avrebbe risposto in maniera affermativa. Per capire perché, bisogna lasciare il *de beneficiis* e passare alla lettura dell'*epistula* 124, dove si spiega con estrema chiarezza che mentre agli uomini compete l'*intellectus*, gli animali sono dotati soltanto del *sensus* (e, per giunta, di un *sensus* che si presenta come *tardior*, "più lento", rispetto a quello degli uomini)<sup>21</sup>.

Sulla base di questa distinzione si spiega che gli animali, poiché non hanno alcuna comprensione del bene, non possono godere di una *vita beata*; ma soprattutto si spiega come e perché, diversamente rispetto all'uomo, che ha esperienza delle dimensioni del presente, del passato e del futuro, l'animale è invece schiacciato sul solo presente:

---

<sup>21</sup> Cfr. Sen. *ep.* 124.1 e 4.

Il muto animale percepisce con i sensi (*sensu*) le realtà attuali; si ricorda di quelle passate quando si presenta qualcosa che sollecita la sua sensibilità (*sensus*). Così, ad esempio, il cavallo si ricorda della strada appena lo si accosta al tratto iniziale; nella stalla, però, non ha più il ricordo della via che pur tante volte ha percorso. Comunque, la terza dimensione del tempo, cioè il futuro, è estranea alle bestie. 17. Come può dunque apparire perfetta la natura di quegli esseri che non possono interiorizzare l'esperienza del tempo in tutti i suoi aspetti? Il tempo consta infatti di tre parti: passato, presente, futuro<sup>22</sup> (Sen. *ep.* 124.16-17).

Il rapporto che gli animali hanno con il tempo è guidato dalla sola percezione sensoriale immediata delle cose e degli ambienti circostanti. Mancando l'*intellectus*, non risulta loro possibile preparare o prevedere azioni o situazioni future (è quella che gli stoici chiamano la *paraskueê*), né attivare forme di memoria volontaria che permettano il recupero di esperienze passate. Come viene sottolineato da diversi studi recenti, però, è anche a partire da un giusto rapporto con il futuro e con il passato che si costruiscono le modalità corrette della *beneficentia* senecana:

Strettamente legato al tema dell'oblio e della memoria, il tempo costituisce una delle coordinate all'interno delle quali si delinea la relazione tra benefattore e beneficiato. Il corretto inserimento del sistema-*beneficium* in questa categoria, che concerne l'adempimento tempestivo e cronologicamente opportuno delle sue fasi, equivale al rispetto del codice morale che regola la pratica del dare e del ricambiare: il dono obbliga nel tempo e del tempo necessita per eseguire qualsiasi controprestazione<sup>23</sup>.

Detto in altri termini, perché il sistema della *beneficentia* funzioni è necessario che gli attori sociali in campo rispettino una serie di regole di gestione del flusso del tempo. I benefattori, ad esempio, dovranno essere tempestivi nel prevenire i bisogni dei potenziali beneficiati (evitando loro la vergogna della richiesta del *beneficium*) e dovranno an-

---

<sup>22</sup> Tr. it. Solinas 1995. Per i problemi testuali relativi al passo latino si rimanda all'apparato di Reynolds 1965, *ad loc.*

<sup>23</sup> Picone 2013, p. 45 s. Più in generale, sul tema del ruolo della *memoria* nel protocollo senecano della *beneficentia*, cfr. ad es. Armisen-Marchetti 2004, pp. 7 ss.; Lentano 2009a, pp. 1 ss.; Li Causi 2012 (specialmente pp. 61 ss.). Quanto alla memoria degli animali per gli stoici, è stato osservato che la sua debolezza deve essere ricondotta ad una forma di debolezza dell'egemonico che non riesce a mantenere imprresse le esperienze percettive (cfr. Besnier 2001, p. 124).

che “dimenticare” di aver dato. I beneficiati, dal canto loro, dovranno ovviamente ricambiare i doni ricevuti o le prestazioni di cui si sono avvalsi, ma non potranno farlo troppo presto o in un tempo rigidamente fissato, perché questo significherebbe che hanno interpretato il *beneficium* ricevuto come un *creditum*, tradendone la natura e lo spirito e trattando, di fatto, il benefattore non tanto come un uomo virtuoso o come un magnanimo, quanto come un *faenerator*, ovvero un volgare creditore. Perché il circolo virtuoso del *beneficium* si realizzi, invece, chi ha ricevuto doni e usufruito di prestazioni benevole dovrà tenere a mente il bene di cui ha goduto e farlo “fruttare” nel proprio *animus*, alimentandone la *memoria* e sperimentando, così, il sentimento positivo della gratitudine (in latino, *gratia*), che funzionerà da collante della relazione e farà aumentare il “valore di legame” dei doni che circolano e, di conseguenza, della relazione stessa<sup>24</sup>.

In questo quadro, la gratitudine, che è legata al ricordo volontario del passato e al progetto di un contraccambio che dovrà avvenire in un futuro non meglio determinato, è un sentimento che le *ferae* (e gli altri *bruta animalia* in genere) non possono provare. Detto in altri termini, poiché le belve non hanno un *sensus* pieno e vivido del passato e del futuro, non possono avere neanche un *sensus* vivido dei *beneficia*, che con il passato e il futuro sono intimamente collegati. Le bestie, ovviamente, possono *sentire* i beni e i mali che ricevono, ma evidentemente hanno difficoltà anche solo a percepirli come *beneficia*, proprio perché lo *status* del *beneficium* è legato a una tridimensionalità temporale che solo gli esseri umani possono avvertire pienamente.

Sul versante degli addomesticatori, peraltro, immaginiamo che Seneca avrebbe avuto difficoltà a definire come *beneficia* le loro *curae*: il *beneficium*, infatti, nella sua prospettiva, si dà ad una persona che si sceglie come *digna* moralmente del *beneficium* stesso, ed è il frutto di una *electio* e di un *bene velle* che, evidentemente, non può avere come oggetto le bestie feroci<sup>25</sup>.

Se è dunque così difficile che le *ferae* possano *sentire* i *beneficia* (o addirittura riceverli in quanto tali), cosa significa che possono *sentire* gli *officia*?

---

<sup>24</sup> Sul rischio del collasso del *beneficium* nel suo analogo negativo del *creditum* e sul “valore di legame” innescato dalla relazione donante, cfr. Li Causi 2009a, pp. 226 ss.; Raccanelli 2010, pp. 141 ss.

<sup>25</sup> Il *beneficium* viene esplicitamente equiparato al *bene velle* in *ben.* 1.6.1 (su cui ad es. Li Causi 2008, pp. 100 ss.).

### 3. I *kathēkonta* degli animali

Da Cicerone in poi, come è noto, il latino *officium* viene comunemente usato per tradurre il termine greco *kathēkon*, coniato da Zenone di Cizio, padre fondatore dello stoicismo, in associazione paretimologica con l'espressione *katà hēkein* (ovvero "avvicinarsi a" o, anche, "essere appropriato a"). Questo, ad esempio, è il resoconto della teoria del *kathēkon* che ci viene dato dal dossografo Diogene Laerzio:

Gli stoici sostengono anche che il *καθῆκον* è qualcosa che è stato compiuto e che si avvalora di una giustificazione ragionevole, come, ad esempio, ciò che nella vita è coerente e conseguente. Esso si estende anche alle piante e agli animali, poiché è stato osservato che anch'essi hanno dei *καθήκοντα*. Il primo ad introdurre il nome di *καθῆκον* fu Zenone, traendolo dall'espressione *κατὰ τινας ἦκειν* ("essere appropriato ad alcuni") (D. L. VII 107-108 = SVF III p. 134, fr.493)<sup>26</sup>.

Ancora più ricco di dettagli è, comunque, il resoconto che Stobeo fa nelle *eclogae*, dove spiega ancora meglio la nozione di *kathēkon* animale e distingue fra *kathēkon* da un lato e *katóρθῶμα* dall'altro:

La definizione del *καθῆκον* è la seguente: "ciò che è coerente nella vita (*τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ*), e un atto che può essere dotato di giustificazione ragionevole (*ὁ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία ἐχει*)". In maniera opposta si definisce ciò che è contrario al *καθῆκον*. Questa nozione di *καθῆκον* si estende anche agli animali privi di ragione: anch'essi infatti in un certo senso si attivano coerentemente con la propria natura (*ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει*). Negli animali razionali si definisce come il "principio di coerenza nella vita". Ritengono che alcuni *καθήκοντα* sono perfetti, e li chiamano "azioni rette" (*κατορθώματα*). Queste sono atti conformi a virtù come l'essere saggi o giusti. Azioni che siano prive di questo carattere – come ad esempio convolare a nozze, fare ambasciate, discorrere, o cose simili – non meritano il nome di *καθήκοντα* perfetti, ma sono *καθήκοντα* intermedi (Stob. *ecl.* II 85, 13 ss. Wachsmuth = SVF III p. 134, fr. 494)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Tr. it. mia.

<sup>27</sup> Tr. it. tratta, con alcune modifiche, da Radice 2002 (ad es. al posto del traducente "dovere" ho lasciato l'originale greco *kathēkon* e ho tradotto autonomamente le espressioni lasciate fra parentesi in greco).

Il *kathêkon* è dunque una azione appropriata e “conseguente” (in greco *akólouthon*) alla natura di un individuo (o di una specie). Tale azione può trovare una giustificazione ragionevole, il che però non significa automaticamente che chi la compie ha necessariamente la capacità di giustificarla<sup>28</sup>. La teoria originaria del *kathêkon*, in questo senso, sembra avere profondi legami con la teoria della *oikeiôsis*. Il termine, comunemente tradotto in italiano con “appropriazione”, presenta la medesima radice di *oikeîos* (“proprio”) e di *oikos* (“casa”), e rimanda, appunto, all’idea del “rendere proprio” e “familiare” un oggetto. Secondo gli stoici, il primo istinto che ha un essere vivente, nel momento in cui viene alla luce, non è tanto quello di cercare il proprio piacere – una conseguenza, questa, che viene semmai vista, in antagonismo rispetto alle teorie epicuree, come secondaria rispetto alla *oikeiôsis* –, bensì quello di *oikeioûsthai heautô*, ovvero “appropriarsi di sé”, “familiarizzare” con se stessi e con le parti del proprio corpo, realizzare immediatamente, per mezzo dell’istinto, quali cose sono nocive, quali salutari per la propria sopravvivenza.

A questa prima fase della “appropriazione” ne segue una seconda, che spinge tutti gli esseri viventi all’amore nei confronti della propria discendenza, e poi, nei soli esseri umani, una terza, che prevede che si prenda “familiarità” con la propria natura razionale.

In questa fase, l’uomo comprende che, per lui, vivere secondo natura equivale a vivere secondo ragione<sup>29</sup>. E dunque, mentre per gli

---

<sup>28</sup> Sull’espressione *eúlogon apologían* è sorto un dibattito che tuttora sembra ben lontano dall’essere chiuso (e che non può essere riassunto per esteso qui in nota). Ad es. Brennan 1996, pp. 318 ss., interpreta in senso stretto l’aggettivo *eúlogos* (che Cic. *fin.* 3.58 traduce con *probabilis*) come “conforme a ragione perfetta”. Di diverso avviso Gourinat 2014, pp. 13 ss., secondo cui l’espressione implicherebbe una giustificazione che varia a seconda dei contesti in relazione ad azioni compiute da agenti che possono non avere conoscenza certa della virtù (spec. p. 27). Secondo Chamartin 1975, pp. 72 ss. e Gourinat 2014, pp. 37 s., Seneca, proprio nel *de beneficiis* (spec. in 4.33, che viene inteso come un commento indiretto alla teoria di Zenone), avrebbe interpretato come “verosimile” (e non tanto come “conforme a ragione perfetta”) il termine in questione.

<sup>29</sup> L’idea che ci possano essere diversi stadi di *oikeiôsis* è ad es. espressa proprio in Sen. *ep.* 121.15 (che riprende il cosiddetto “argomento della culla”, secondo il quale i bambini, assimilabili in una prima fase della loro vita agli animali, sviluppano successivamente l’appropriazione nei confronti della propria razionalità: su questo argomento, cfr. ad es. Brunschwig 1995, pp. 69 ss.). Più in generale, sulla teoria stoi-

animali seguire la natura è il frutto di un istinto innato, per l'uomo vivere secondo la natura è una "prestazione" riflessa, ovvero uno stadio cui pervenire per mezzo del controllo razionale (e morale) di sé<sup>30</sup>. Ed è in seno a quest'ultima fase che si sviluppa il concetto di giustizia, che gli umani estendono non solo alla propria discendenza, bensì a tutti gli altri esseri razionali – e dunque all'intera umanità e agli dèi – escludendo dalla comunità dei soggetti attivi e passivi di diritto tutti gli altri animali non umani<sup>31</sup>.

Ritornando al *kathêkon*, questo significa che gli animali possono ovviamente compiere azioni conseguenti e coerenti rispetto alla natura di cui si sono "appropriati"<sup>32</sup>, ma che non hanno capacità di fornire una giustificazione razionale delle azioni stesse; tale giustificazione razionale può essere fornita, semmai – nel caso degli animali – dagli osservatori esterni (gli uomini, ad esempio), che possono comprendere e tradurre in termini proposizionali la "logicità" insita nelle azioni e negli atti delle bestie (che è, però, una "logicità" da imputare a quell'ente razionale extrasoggettivo che è la *Natura*, e non – per così dire – ai singoli "attori animali"<sup>33</sup>.

Il fatto che le azioni e gli atti degli animali siano "coerenti e conseguenti" o che possano essere giustificati razionalmente, tuttavia, non implica che siano da intendere *tout court* come atti morali<sup>34</sup>. In questo senso, se il *kathêkon* è proprio sia degli *áloga* che degli uomini, il *katórt-*

---

ca della *oikeiôsis* cfr. ad es. Pembroke 1971, pp. 114 ss.; Engberg-Pedersen 1990, spec. pp. 64 ss.; Radice 2000, spec. pp. 102 ss. Sulle conseguenze di questa teoria nella concezione stoica degli animali, cfr. Dierauer 1977, pp. 199 ss.; Sorabji 1993, pp. 122 ss.; Besnier 2001, pp. 113 ss.; P. Li Causi, in Li Causi-Pomelli 2015, pp. 104 ss. (dove però, sulla scia di letture come quelle di Wildberger 2008, pp. 47 ss. e Gill 2015, pp. 1 ss., sostituirei adesso il termine "separativo" a termini come "antropocentrico").

<sup>30</sup> A tale proposito cfr. ad es. Dierauer 1977, p. 203. Sul motivo stoico del "seguire la natura", cfr. invece Striker 1991, pp. 1 ss.

<sup>31</sup> Cfr. a tale proposito Sorabji 1993, pp. 123 s.

<sup>32</sup> L'uso del termine *tinai* fa capire comunque che si tratta di nature individuali (cfr. Gourinat 2014, p. 18).

<sup>33</sup> Sulla *Natura* vista dagli stoici come soggetto "universale" esterno cfr. n. 12. Quanto alle modalità secondo cui i *kathêkonta* possono essere dotati di "giustificazioni ragionevoli" da parte di terzi pronunciate *ex post* a prescindere dall'intenzionalità degli agenti, cfr. Gourinat 2014, pp. 27 e 29 (che però, contrariamente rispetto alla spiegazione da me qui suggerita, sostiene che la "giustificazione ragionevole" è detta in modo appropriato solo a proposito degli esseri umani: p. 24).

<sup>34</sup> Questo punto è sottolineato con forza anche da Gourinat 2014, p. 21.

*hōma*, l'azione retta e conforme a virtù, pertiene ai soli esseri umani (e in particolare al Saggio). E questo anche perché il *kathêkon*, così come è concepito dagli stoici, ha a che fare non tanto con la sfera del bene in sé, quanto con la sfera delle azioni *adiáphora* (in latino, *indifferentia*), ovvero quelle azioni che non sono né buone né cattive, perché sono intermedie rispetto all'agire rettamente e al peccato. È anche Cicerone, negli *academica posteriora*, a spiegare bene questa dinamica:

Siccome Zenone aveva cambiato queste cose non tanto nella sostanza quanto nella terminologia, fra l'agire rettamente e il peccato collocava come realtà intermedia l'*officium* e ciò che è contrario all'*officium* e poneva le azioni rette solo nelle buone azioni, e le cattive azioni, cioè i peccati, solo fra i mali. Infine, considerava come intermedi gli *officia*, sia quelli assolti sia quelli trascurati<sup>35</sup> (Cic. *acad. post.* 1.37).

#### 4. Dal *kathêkon* all'*officium*

Quando Seneca, dunque, dice che *officia etiam ferae sentiunt*, in un certo senso mette insieme (in una maniera per molti versi creativa e originale) due diversi principi dello stoicismo, ovvero quello secondo cui gli animali possono percepire sensorialmente le cose buone e le cose nocive per loro (senza poter però comprendere razionalmente le idee di bene e di male in sé) e quello secondo cui anche i *kathêkonta* sono di loro pertinenza. Il punto è però che dal *kathêkon* all'*officium* entrano in gioco una serie di piccoli slittamenti semantici che, nel momento in cui Seneca scrive il *de beneficiis*, si sono già depositati in profondità nella lingua di arrivo.

Sappiamo bene che, quando Cicerone aveva tradotto con il termine latino l'originale greco nel *de officiis*, Attico aveva avuto da ridire. Il quadro del dibattito che aveva coinvolto i due amici è stato tratteggiato, con estrema chiarezza, dal compianto Emanuele Narducci, che voglio citare *verbatim*:

le perplessità di Attico riguardavano secondo alcuni il fatto che il *kathêkon* indica un rapporto indissolubile fra la struttura interiore

---

<sup>35</sup> Cfr. SVF I p. 55, fr. 231. Tr. it. di Radice 2002 (N. B.: ho lasciato il termine latino *officium* al posto del traduttore italiano "dovere"). Su questo passo cfr. Gourinat 2014, p. 29.

della personalità (la 'natura' ed 'essenza' dell'uomo) ed il suo tradursi in azione; mentre *officium* – che designa propriamente l'azione adeguata ad un determinato 'ruolo' o condizione – concerne in modo più immediato gli atteggiamenti della vita pratica. In questo senso *officium* è carico di maggiori valenze politiche, da tempo cristallizzate nel linguaggio comune [...] in modo probabilmente troppo drastico è stato scritto che il *kathêkon* di Panezio è una categoria filosofica con possibilità politiche, l'*officium* di Cicerone un concetto politico con fondamento filosofico: ma è indubbio che una delle principali preoccupazioni di Cicerone nel rimodellare per i romani le categorie di Panezio era proprio di gettare le basi intellettuali per un rinnovamento della vita politica e sociale<sup>36</sup>.

Il *kathêkon/officium* dei Romani, in altri termini, si è caricato, a seguito all'opera di mediazione culturale svolta da Cicerone, di una serie di sfumature politico-sociali che solo parzialmente erano presenti nella teorizzazione stoica originale, andando a coprire non solo il versante semantico dell'appropriatezza e della giustificabilità razionale, ma anche quello dell'obbligatorietà dell'azione<sup>37</sup>. Esempio, in tal senso, è proprio la definizione del termine che dà Seneca nel terzo libro del *de beneficiis*:

Vi sono infatti alcuni pensatori che fanno una distinzione tra benefici, doveri (*officia*) e servizi (*ministeria*). Benefici sono quelli che dà un estraneo – e per estraneo intendo chi avrebbe potuto non dare senza essere biasimato (*sine reprehensione*); i doveri riguardano invece un figlio, una moglie, e quelle persone il cui rapporto di parentela ci spinge ad intervenire e a portar loro aiuto; i servizi, infine, sono propri dello schiavo, la cui condizione fa sì che egli non possa mettere in conto a chi gli è superiore nessuna delle cose che fa come se si trattasse di un di più (Sen. *ben.* 3.18.1)<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Narducci 1994, pp. 19 s. Cicerone difende le sue scelte di traduzione, rispondendo alle critiche dell'amico, in *Att.* 16.11.4. Sul *de officiis* di Cicerone, si segnala la recente edizione italiana di Picone-Marchese 2012. Una fonte comune a Cicerone e Seneca nell'elaborazione di una teoria "romana" dell'*officium* potrebbe comunque essere stato Ecatone (per cui cfr. Chaumartin 1975, p. 68).

<sup>37</sup> Bisogna comunque notare, *per incidens*, che secondo un uso precedente a quello degli stoici, la nozione di obbligatorietà era comunque già contemplata nel termine greco *kathêkon* (cfr. Gourinat 2014, p. 17).

<sup>38</sup> Tr. it. di Menghi 2008.

L'*officium*, in questo contesto, si configura come un'azione intermedia fra il *beneficium* e il *ministerium*. In particolare, il *beneficium* viene configurato come un'azione volontaria, libera e "gratuita", che viene compiuta da un uomo che è a sua volta libero: chi eroga un *beneficium*, in altri termini, non è obbligato a farlo, proprio perché potrebbe decidere di non portare a termine la propria erogazione senza per questo ricevere biasimo (*sine reprehensione*). Se invece il *ministerium* è l'azione obbligatoria di chi, come lo schiavo, per definizione non è libero, l'*officium* è l'azione obbligatoria di chi è libero (ad esempio un figlio, o una moglie), ma, per così dire, vincolato al proprio "ruolo" sociale.

La logica dell'esempio è stata spiegata bene da Rosa Rita Marchese<sup>39</sup>, che ha mostrato come, per comprendere la definizione senecana di *officium*, si debba tenere conto della rappresentazione tradizionale della relazione fra padri e figli nel quadro della cultura romana. Alla base, infatti, c'è l'idea (contestata poi nel corso dei paragrafi successivi del *de beneficiis*) che i figli non possano erogare *beneficia* ai propri genitori perché non sono in grado, strutturalmente, di eguagliare il *beneficium* che hanno ricevuto nel momento in cui sono stati dati alla luce (momento che costituisce l'atto di fondazione stesso della famiglia), né possono competere con i benefici ricevuti nel corso dell'allevamento e del sostentamento continui da parte dei genitori.

Come spiega Marchese, il beneficio dato dai padri è, in questo senso, un beneficio fuori dal comune: nell'allevare e sostentare i figli che hanno generato, essi hanno investito le proprie forze senza avere certezza alcuna del buon esito delle proprie azioni (e quindi del "buon esito dei figli"). Ed è proprio in forma di compenso nei confronti di questa incertezza strutturale che la società assegna loro il privilegio della *patria potestas*. Ma la logica della *patria potestas* vuole che i figli, in quanto "beneficati" dei loro padri, abbiano l'obbligo di ricambiare ciò che da loro hanno ricevuto. Sono, giuridicamente, dei soggetti liberi, ma le loro azioni benefiche nei confronti dei *patres* non possono essere libere, gratuite e volontarie, perché sono vincolate, fin dalla nascita, dall'obbligo della gratitudine. Il loro *officium*, in questo senso, è il frutto di una reciprocità sbilanciata che si genera in virtù dell'asimmetria dei ruoli sociali.

---

<sup>39</sup> Marchese 2005, pp. 33 ss.

## 5. Gli *officia* degli animali e la *memoria* indotta

Alla luce di quanto si è detto, dunque, si può comprendere come l'espressione *officia etiam ferae sentiunt* da un lato rimandi alla percezione innata delle azioni coerenti e conformi alla natura specifica delle singole *ferae* (ovvero a quelli che erano i *kathékonta* di Zenone), dall'altro lato fa intravedere la possibilità di una percezione sensoriale dei "doveri", ovvero di quegli *officia* che competono a certe bestie e che implicano una forma, sia pure degradata, di relazionalità. Questo significa che se Seneca da un canto nega la possibilità di una "comunità morale" fondata sullo scambio di *beneficia* fra uomini e animali, dall'altro canto ammette comunque la possibilità di forme di reciprocità interspecifica.

È chiaro, comunque, che il principale attore di queste forme di reciprocità è sempre l'uomo, che modella e plasma il comportamento di esseri feroci fino a renderli docili e mansueti. Per farlo – per ottenere, cioè, una risposta positiva allo stimolo delle proprie *curae* – deve appunto lavorare (come fa ogni buon benefattore) sul versante della *memoria*. Per comprendere la dinamica di fondo che permette alla *pertinacia* di dare i suoi frutti, dobbiamo però ritornare per un attimo all'*epistula* 124.

Si è visto come in una parte chiave della lettera in questione Seneca descriva gli animali come appiattiti sul presente (cfr. Sen. *ep.* 124.16-17). Nell'affermare questo dato di fatto, tuttavia, non vengono del tutto negate forme di *memoria* ai *bruta*:

Agli animali compete soltanto il presente che ha una durata brevissima, anzi limitata nel momento del suo passaggio. Rara è in questi esseri la memoria del passato (*praeteriti rara memoria*), che peraltro, viene richiamata esclusivamente dal presentarsi di realtà attuali (Sen. *ep.* 124.17)<sup>40</sup>.

Quello che manca alle bestie, come si è già avuto modo di vedere, è, in realtà, la sola capacità di ricordare *volontariamente* il passato. Per il resto, sono comunque contemplati dei casi, rari, in cui certi stimoli esterni possono accidentalmente riaccendere il ricordo di esperienze antecedenti (in Sen. *ep.* 124.16, ad esempio, si spiega, come si è visto, che il cavallo "si ricorda della strada appena lo si accosta al tratto iniziale").

---

<sup>40</sup> Tr. it. Solinas 1995.

È proprio in questo senso che agiscono le *curae* degli ammaestratori. Poiché gli animali sono strutturalmente *immemores* (e dunque *ingrati*), sono necessari *beneficia* continui che agiscono come stimolo per la loro *memoria* ottusa. La reiterazione di questo stimolo permette che il ricordo venga mantenuto vivo e che l'animale, appunto, percepisca sensorialmente gli *officia* che gli competono nei confronti di chi lo beneficia. Dire dunque che *officia etiam ferae sentiunt* significa, in altri termini, pensare le forme di reciprocità fra uomo e animale in termini di "risposta istintiva obbligatoria", da parte delle bestie, ad atti esterni che la innescano. Ma questo significa che il *sensus officii* si trasforma in *amor* nei confronti degli ammaestratori?

## 6. *L'amor della cura*: metafore e mancati riconoscimenti

Benché alcuni stoici abbiano probabilmente esplorato la possibilità di assegnare emozioni alle bestie, Seneca dichiara apertamente la propria adesione all'ortodossia della scuola nel *de ira*<sup>41</sup>:

La definizione di Aristotele [*scil. dell'ira*] non è molto lontana dalla nostra: afferma infatti che l'ira è il desiderio di ricambiare un dolore. Che differenza ci sia fra la nostra e questa definizione, sarebbe troppo lungo perseguirlo. Contro le due definizioni, viene detto che le fiere si adirano pur non irritate da un'ingiuria né per il fine della punizione o del dolore altrui. Infatti, anche se questi risultati ottengono, non a questi mirano. 4. Bisogna piuttosto dire che le fiere mancano d'ira e così tutti gli animali, ad eccezione dell'uomo; infatti, pur essendo l'ira nemica della ragione, in nessun posto tuttavia nasce, se non dove c'è posto per la ragione. Impeti hanno infatti le fiere, rabbia, ferocia, tendenza all'attacco; quanto all'ira, non ce l'hanno, più che il desiderio di vita lussuosa: eppure, verso certi piaceri sono più intemperanti dell'uomo (*intemperantiores homine sunt*) (Sen. *ira* 1.3.3-4)<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Posidonio (che Seneca cita come sua fonte in *ep.* 121.1) avrebbe spezzato il rigido intellettualismo della propria scuola, assegnando agli *aloga*, così come ai bambini, la capacità di provare emozioni. Cfr. a tale proposito Sorabji 1993, p. 59 (spec. n. 55), ma soprattutto Wringe 2011, pp. 185 ss. Per una lettura recente della teoria senecana delle passioni nel *de ira*, e per il problema del rapporto con la visione posidoniana dell'ira, cfr. ad es. Vogt 2006, pp. 57 ss. (e bibliografia ivi cit.).

<sup>42</sup> Tutte le traduzioni del *de ira* sono tratte da Viansino 1988. Sul piano testuale, bisogna notare che, oltre alla lezione *homine* (per cui propende Reynolds 1977, *ad loc.*) è attestata anche la variante *homines*.

Poiché gli animali sono privi di ragione, non possono provare passioni né emozioni, ma soltanto istinti. È pertanto inappropriato parlare di *ira* a proposito delle *ferae*, e quando lo si fa è solo in senso metaforico:

Non credere a colui che dice “non il cinghiale ricorda di adirarsi, non la cerva di affidarsi alla corsa né gli orsi di slanciarsi contro forti armenti”<sup>43</sup>. Adirarsi dice l’essere incitati, l’essere spinti contro; quanto all’adirarsi, non lo conoscono più che il perdonare (Sen. *ira* 1.3.5).

La possibilità che ci siano *amor* o *odium*, dunque, è esclusa; il che implica, di fatto, l’impossibilità per gli animali di intrattenere relazioni significative sul piano della morale (quali, ad esempio, la *amicitia*) con gli uomini o con altri esseri viventi (cospecifici ed eterospecifici):

I muti animali mancano delle passioni umane, hanno invece simili a quelle certi impulsi (*quosdam impulsus*); altrimenti, se amore ci fosse in essi ed odio, ci sarebbero amicizia e rivalità, disaccordo e concordia: di queste passioni, certe tracce anche in loro si presentano, ma dei cuori umani questi sono beni e mali proprii (Sen. *ira* 1.3.6).

Quando Seneca dice che le bestie che *sentiunt officia* provano *amor* come conseguenza della *pertinacia* nelle *curae* da parte dei loro ammaestratori sta dunque parlando, evidentemente, in modo figurato. Il punto è però cercare di capire quale sia l’oggetto di questo *impulsus* analogo all’*amor* che anche gli *immansueta animalia* finiscono per provare a seguito delle *curae*. La frase in questione (*officia etiam ferae sentiunt, nec ullum tam immansuetum animal est, quod non cura mitiget et in amorem sui vertat*) è infatti per molti versi sibillina e le traduzioni correnti non rendono conto della contorsione finale dell’espressione *amor sui*<sup>44</sup>.

Seneca non dice, alla lettera, che le bestie finiscono per provare *amor* nei confronti di chi ha erogato loro dei *beneficia* (come, forse un

---

<sup>43</sup> La citazione è tratta da *Ov. met.* 7.545 s.

<sup>44</sup> Cfr. ad es. Préchac 1926, *ad loc.* (“il n’est pas d’animal tellement farouche quel les soins ne l’adoucissent et ne le disposent à aimer la main qui les lui donne”); Basore 1935, *ad loc.* (“and no creature is so savage that it will not be softened by kindness and made to love the hand that gives it”); Guglielmino 1967, *ad loc.* (“e non c’è animale, per quanto selvaggio sia, che non venga addomesticato e che non si affezioni a chi se ne prende cura”); Menghi 2008, *ad loc.* (“e non c’è animale così feroce che non sia ammansito dalle cure o che non si affezioni a chi glielie presta”). Cfr. anche la trad. di M. Natali in Reale 1994, *ad loc.*, che va nella medesima direzione.

po' banalizzando, rendono la maggior parte dei traduttori moderni), ma che la *cura* "li ammansisce e li volge all'amore di *se stessa*". Può sembrare una sottigliezza, ma è in fondo un modo che Seneca usa per non indurre il lettore al pensiero che possa esserci "comunità morale" fra uomini e animali. L'impulso che gli animali provano non è infatti rivolto *ad personam*, non è cioè indirizzato (come invece dovrebbero essere, nel modello senecano, gli scambi benefici) verso dei singoli individui che vengono apprezzati, amati e scelti, ma nei confronti di un insieme di trattamenti (le *curae*) che il loro istinto li porta a percepire come non nocive e come utili per la "nuda vita".

In questo senso, l'*amor* nei confronti della *cura* non implica il "riconoscimento" personalizzato dell'essere umano come partner di una relazione donante, ma è una sorta di conseguenza dei meccanismi di *oikeiōsis* che inducono l'animale, in maniera istintiva, a percepire come vantaggiosi i comportamenti umani e a vederli dunque come *oikeiōi* ("propri").

## 7. Conclusioni

In conclusione, l'espressione senecana *officia etiam ferae sentiunt* riprende con forza l'impianto logocentrico e separativo della zooantropologia stoica. Le bestie feroci non possono avere nozione del *beneficium* perché non hanno *intellectus* del bene morale in sé, ma soprattutto perché non possono *bene velle*, vale a dire che non possono intrattenere con gli esseri umani (né con altri conspecifici o eterospecifici) relazioni significative sul piano della morale. D'altro canto, però, nella logica della "gara con la tradizione", qualcosa non può che mutare: l'idea di una percezione degli *officia*, come conseguenza degli slittamenti semantici operati a partire dall'interpretazione ciceroniana della teoria paneziana dei *kathékonta*, allude comunque alla possibilità di forme di socialità deteriore fra uomini e animali; forme di socialità, cioè, che non sono basate sulla *voluntas* e sulla personalizzazione delle relazioni (e quindi sul mutuo "riconoscimento"), quanto sulle *res* e sulle prestazioni.

In *ben.* 1.2.5 e in 2.19.1-2 la *fera* è utilizzata come "specchio oscuro"<sup>45</sup>, come maschera analogica per pensare forme degradate di

---

<sup>45</sup> L'uso denigratorio (e zooantropologicamente separativo) dell'animale come "specchio oscuro" dell'umano è ben definito e indagato da R. Marchesini in Marchesi-

umanità (l'ingrato, il tiranno). Tuttavia, bisogna ricordare che anche per gli umani *indigni* Seneca prevede la possibilità di scambi che si basano non tanto sull'*animus*, quanto sulla nuda oggettività delle *res* che circolano:

C'è un altro problema che può essere oggetto di seria discussione, che cosa debba fare un prigioniero, se un uomo che ha prostituito il suo corpo, che ha infamato la sua bocca gli promette la somma del riscatto. Dovrei accettare di essere salvato da un impuro? E una volta salvato, quale riconoscenza dovrei tributargli (*quam illi gratiam referam*)? Dovrei forse vivere con un uomo indegno? Non dovrei vivere con l'autore del mio riscatto? 2. Ecco quello che penso: anche da una persona del genere accetterò il denaro che verserò per aver salva la vita, ma lo accetterò come un prestito, non come un beneficio; gli restituirò quel denaro e, se si presenterà l'occasione di salvare lui nel pericolo, lo salverò; ma non contrarrò mai un rapporto di amicizia che unisce persone tra loro simili; né lo considererò un salvatore, ma un creditore, a cui so che dovrò restituire ciò che ho ricevuto (Sen. *ben.* 2.21.1-2).

C'è insomma un grado zero della relazione che implica che alle *res* si risponda sempre e comunque con altre *res*, a prescindere che si formi o meno il sentimento della *gratia*, a prescindere dalla *dignitas* morale degli attori sociali coinvolti<sup>46</sup>. Anche se il termine specifico non viene usato nel passo in questione, è chiaro che Seneca si sta qui riferendo a quello che, agli occhi della morale tradizionale romana, è il versante dell'*officium*, ovvero l'obbligo sociale (o, nell'ottica stoica, l'azione appropriata intermedia).

Questo versante, che è al di fuori del campo della valutazione morale (e quindi è, per così dire, *extra beneficium* così come è *extra rationem*), può essere percepito con il *sensus* (in greco la *aísthēsis*) anche dalle bestie più pericolose e feroci (i leoni, gli elefanti), che, grazie alle *curae* degli uomini, possono rispondere in maniera appropriata agli stimoli che attivano in loro la *memoria* dei vantaggi ricevuti.

Su questa base, pur escludendo le *ferae* dalla *societas* umana (e quindi dalla relazione donante innescata dal *beneficium*), Seneca non nega comunque loro la possibilità di una reciprocità interspecifica basata sul versante delle cose e delle prestazioni e non della volontà benevola.

---

ni-Tonutti 2007, pp. 129 s.

<sup>46</sup> Su questo brano cfr. Li Causi 2014, pp. 185 s.