

Introduzione

La chiave, la lente e lo specchio.
Gli animali nel dibattito culturale romano fra I a.C. e I d.C.

“Le creature di fuori guardavano dal maiale all’uomo, dall’uomo al maiale e ancora dal maiale all’uomo, ma già era loro impossibile distinguere fra i due”.
G. Orwell, *La fattoria degli animali*

Da un saggio sugli animali ci si possono attendere molte cose. Le società umane, infatti, – la nostra fra le altre – non rinunciano quasi mai a caricare l’animale di molteplici significati simbolici, ad avvalersene ai propri fini, pratici o culturali, come si fa con uno strumento duttile e funzionale. Di certo, quindi, se si parla di animali, si può stare certi che si parlerà molto anche di uomini. E non a caso un grande padre dell’antropologia moderna, Claude Lévi-Strauss, ha coniato a tale riguardo la fortunata formula dell’animale “buono per pensare”¹, fonte inestinguibile di spunti e riflessioni per quell’essere umano che riconosce in esso un *altro* da sé, eppure tanto simile². È forse in questo rapporto ambivalente, fra analogia e alterità, divaricazione e assimilazione, che possiamo rintracciare l’elemento generatore di gran parte delle rappresentazioni culturali dell’animalità. E la cultura antica – non è forse, oggi, neppure il caso di dirlo – non sfugge in nulla a tale corollario dell’antropologia generale. Ciò che in questo lavoro si è cercato di mettere a punto, però, è, più specificamente, una ricerca

¹ C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, trad. it., Milano 1964, p. 126. L’ormai celeberrima definizione lévi-straussiana ha dato, peraltro, il titolo in anni recenti ad un pregevole volume di studi di ambito antichistico, “*Buoni per pensare*”. *Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell’antichità. Atti della II Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 18-19 aprile 2002)*, a c. di F. Gasti ed E. Romano, Pavia 2003.

² Come ha sottolineato assai bene M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998, p. 221, “gli animali non sono semplicemente muti: sono soprattutto “altro”. Di fronte a questi esseri così vicini a noi, e contemporaneamente così incapaci di comunicarci se stessi e il loro punto di vista, la reazione dell’uomo è quella di “costruirli”. Proprio come per secoli la civiltà occidentale ha “costruito” immagini dell’uomo quando, per pigrizia, per disprezzo o semplice mancanza di conoscenza, si è trovata di fronte qualcuno che apparteneva a un’altra razza o a un continente sconosciuto”.

dettagliata di quei motivi tematici ed ideologici attraverso i quali, in ambito latino, la giustapposizione di uomini e animali contribuisce a delineare modelli articolati di cultura e idealità concettuali. Ogni animale, infatti, e l'universo animale in genere, si connotano all'interno dell'enciclopedia culturale antica per la capacità di convogliare nel corso della propria codificazione rappresentativa una straordinaria quantità di nozioni, credenze, problemi, e soprattutto *dibattiti*. L'animale, in tal senso, non è solo, come è stato assai bene dimostrato³, un vero e proprio *catalizzatore simbolico*, una spugna ideologica in grado di condensare aspetti diversi dei sistemi di sapere, ma fornisce anche, in una misura sensibilmente superiore a quella di altri oggetti culturali, la dimensione di un dialogo, di una dialettica interna: perché definire cosa è umano e cosa non lo è, attuare, cioè, processi di *antropopoiesi*⁴ – ed è questo uno dei nodi principali dinanzi a cui ci pone la presenza “altra” dell'animale – comporta per ogni società la creazione di confini arbitrari, archetipi tassonomici, intorno ai quali si organizza, inevitabilmente, il lavoro spesso dissonante degli intellettuali. Su questo versante va quindi collocato, io credo, un paradigma esegetico particolarmente diffuso e apprezzato nel campo degli studi antichistici, già molto tempo prima che l'antropologia culturale e la zooantropologia⁵ improntassero il metodo dei filologi classici: la definizione dell' “animale-specchio”. Nel suo storico saggio *La cultura greca e le origini del pensiero europeo* Bruno Snell pose una pietra miliare per il percorso di questo stratagemma euristico, ricollegando la differenziazione del mondo naturale osservata dall'uomo all'invenzione di altrettanto diversificate forme immaginative per descrivere le realtà della cultura umana⁶. Specchio metaforico capace di condurre alla visione

³ Fra le molte trattazioni esistenti in materia mi piace citare qui il contributo stringente e preciso di un'antropologa del mondo antico come C. Franco, *Animali e analisi culturale*, in F. Gasti – E. Romano (a c. di), “*Buoni per pensare*” cit., pp. 63-81: addentrarsi fra le strutture rappresentative di una cultura storica sulle tracce di una figura animale consente, infatti, come ricorda acutamente la Franco, “di viaggiare tra gli agglomerati di senso con un tema conduttore, un Leitmotiv che riduce di molto il rischio di dispersione insito in qualunque tentativo di descrizione di porzioni dell'immaginario. Inoltre, l'animale può guidarci e indicarci alcune “piste” altrimenti poco battute e farci assumere un punto di vista eccentrico (perciò privilegiato) da cui esaminare fenomeni culturali molto vasti e complessi, spesso refrattari ad osservazioni troppo frontali” (p. 81).

⁴ Il concetto di antropopoiesi, inteso come fabbricazione culturale dell'umano e dei suoi tratti identificativi, costituisce senz'altro uno dei nuclei più interessanti del dibattito antropologico contemporaneo: si veda, in proposito, soprattutto il volume di F. Affergan - S. Borutti - C. Calame - U. Fabietti - M. Kilani - F. Remotti, *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, trad. it., Roma 2005: “concepita allo stesso tempo come “rinascita” dell'uomo in quanto essere sociale (antropogènesi) e come fabbricazione di modelli e di finzioni d'umanità, l'antropopoiesi è una nozione che ingloba fenomeni che sono costitutivi della civiltà degli umani, che attraversano le culture e che, allo stesso tempo, informano le procedure dell'antropologia” (p. 12). Sull'argomento si leggano anche le precedenti raccolte di C. Calame - M. Kilani (publié sous la direction de), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne 1999, e S. Allovio - A. Favole (a c. di), *Le fucine rituali. Temi di antropopoiesi*, Torino 1996.

⁵ Per una discussione dello statuto teorico e delle finalità precipue della zooantropologia, disciplina multiprospettica impegnata nell'analisi delle problematiche connesse al rapporto uomo-animale, rimando a R. Marchesini, *Lineamenti di zooantropologia*, Bologna 2000.

⁶ Cfr. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Torino 1951, p. 230: “nelle

dell'uomo stesso, della sua variegata *umanità*, l'animale sarebbe, dunque, secondo il senso più immediato di questa proposizione, una superficie simbolica ad alto potere riflettente, quasi che nel "costruire" la bestia per la sua stessa necessità intellettuale l'essere umano fondasse, oggettivasse concettualmente i molti volti del proprio *status* nella natura. Inutile negare che in questa formula si trovi una verità fondamentale. Una verità che, del resto, gli studi antropologici più recenti non hanno fatto che confermare e approfondire⁷. Ma calandosi nel *milieu* specifico della cultura greco-latina, come si è inteso fare nel corso di questo studio, non si tarderà molto a ricavare l'impressione che un simile paradigma necessiti, quantomeno, di un ampliamento semantico. Oltre che *specchio* della condizione umana, infatti, il mondo animale è spesso, nella letteratura prodotta in Grecia e a Roma, *chiave* interpretativa, in un senso più generale, indispensabile per ottenere l'accesso a tutto il patrimonio ideativo delle medesime civiltà. Vale a dire, per esempio, che non solo l'uomo, il suo statuto complesso, è riflesso nel quadro multiplo dell'animale, ma la realtà stessa, la sua oggettività autonoma, è sovente riletta nel filtro comodo di un'animalità che è detta "voce della natura"⁸. È evidente che la realtà di cui si parla è il frutto principe della *cultura* umana, la proiezione nitida di una visione che l'uomo applica all'esistente, ma che proviene, nella sostanza, dalle strutture intime della mentalità antropica⁹. Ciò non toglie, tuttavia, che nella prospettiva degli autori antichi la realtà oggettiva di cui l'animale recherebbe testimonianza fosse intesa come un *ordine* a se stante, un universo articolato di regole ed equilibri rispetto al quale l'uomo si situerebbe in una posizione di distanza contemplativa. In questo senso, gli animali, e il trattamento dei medesimi da

determinate, tipiche forme della natura che si articola in esseri viventi, l'uomo trova modelli, alla luce dei quali può chiarire il significato delle sue emozioni, dei suoi atteggiamenti incerti, aperti a molte possibilità; essi sono lo specchio, per mezzo del quale egli può vedere se stesso".

⁷ Fra l'ampia messe di studi sviluppata in ambito antropologico su questi temi ricordiamo solo S. Baker, *Picturing the Beast. Animals, identity and representation*, Manchester 1993, T. Ingold (ed.), *What is an Animal?*, London and New York 1994, e R. Willis (ed.), *Signifying Animals. Human meaning in the natural world*, London and New York 1994: tutti lavori carichi di spunti utilmente applicabili al campo antichistico.

⁸ Ascoltare la "voce della natura" attraverso l'immagine vivente degli animali sembra essere stata una delle attività preferite dei filosofi antichi. Molto discordanti, tuttavia, erano i verdetti esegetici emessi dopo tale ascolto. Come ha fatto notare U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977, p. 194, infatti, il prototipo dell'animale-*vox naturae* torna nel tessuto speculativo di svariate scuole filosofiche, ma con significati, di volta in volta, affatto differenti: "die Tiere als *vox naturae* – mit dieser Metapher ließe sich nicht bloss die Position der Epikureer, sondern ebensosehr die gewisser Sophisten sowie der Stoiker und vor allem der Kyniker wiedergeben. Unterschiedlich war nur die Art, wie man diese Stimme der Natur interpretierte, welchen Ausruf man daraus heraushörte".

⁹ Del resto, è ormai noto che la stessa dicotomia *natura/cultura*, in termini generali, non è più postulata in senso statico e meramente oppositivo nell'impianto epistemologico dell'antropologia contemporanea: piuttosto, realtà *naturale* e costruzione *culturale* sembrano interagire vicendevolmente lungo l'asse tortuoso di una dialettica storica. Varrà la pena, quindi, di ribadire sin da ora che in questo saggio l'uso dei termini *natura* e *cultura*, con accezione antropologica, è attuato talvolta in modalità contrastiva solo per descrivere la prospettiva antica. Cfr., in proposito, il lavoro di A. Rivera, *La construction de la nature et de la culture par la relation homme-animal*, in C. Calame – M. Kilani (publié sous la direction de), *La fabrication de l'humain*, cit. pp. 49-72, che richiama a più riprese, su tale tema, la lezione fondamentale di Lévi-Strauss.

parte della società umana, sono frequentemente al centro di richiami esortativi finalizzati al rigido mantenimento di una stabilità relazionale vista come *naturale*. Può forse dirsi, allora, che nel suo prendere le forme di una superficie vitrea e visualizzante, l'animale appare in fondo, nell'immaginario greco-latino, come una *lente*, oltre che come uno *specchio*: strumento di lettura e di messa a fuoco ulteriore di una *natura* a cui non è *bene* disobbedire, veicolo di concezioni contrapposte della φύσις al cui invero i bruti contribuiscono potentemente. Il coinvolgimento dell'intero universo *morale* nella fissazione di tali coordinate è, ovviamente, più che scontato. E anzi gli animali si costituiscono principalmente, nelle codificazioni testuali di cui siamo in possesso, come teatro vessatissimo di dispute etico-morali, luogo privilegiato da cui carpire i tratti fondativi di ogni paradigma culturale e comportamentale¹⁰. D'altronde, molte delle questioni più spinose del dibattito etico contemporaneo non fanno che confermare, ancora ai nostri giorni, tale fitto legame fra l'ordinamento della vita umana e il richiamo speculativo al regno degli animali, all'essenza *animale* dell'uomo stesso¹¹. Di *bioetica*, insomma, per usare un termine caro al lessico di questi anni, si discuteva molto anche presso gli antichi: ed il problema della funzione rivestita dall'uomo nella struttura del cosmo trascinava con sé già allora, ineluttabilmente, questi compagni di cammino della stirpe umana. Il momento storico-culturale su cui si è scelto di focalizzare l'attenzione nel corso di questo lavoro – l'età che va dalla tarda repubblica all'alto impero – risulta, in particolare, significativamente ricco di contrapposte prospettive intellettuali, prospettive in gran parte già elaborate dalla precedente tradizione ellenica. Ciò che, tuttavia, ha attirato peculiarmente il mio interesse verso tale asse cronologico è l'intensità speculativa, retorica, letteraria – in una parola *culturale* – con la quale gli scrittori di quest'epoca si accostano al problema zooantropologico, e alle diverse tematiche connesse all'uso di figure animali, rispecchiando nei loro testi l'eco di un confronto ideologico che pare avere improntato una parte consistente dell'immaginario filosofico. Non solo testi appartenenti propriamente alla letteratura filosofica, tuttavia, ricadono nel raggio d'influenza di queste problematiche, e anzi uno degli aspetti più interessanti della ricerca è stata l'osservazione del mutuo incrociarsi di contesti differenti: filosofia, poesia, scienza, folklore, riflessioni teoriche ad ampio spettro si intersecano sul filo dei modelli zooantropologici, secondo dinamiche caratteristiche della cultura antica. Giacché, però, sarebbe stato impossibile, o comunque vanamente dispendioso, presentare qui un'indagine capillare relativa ai singoli autori attivi in questo vivace lasso di tempo, ho preferito ricorre-

¹⁰ Il rilievo eminentemente *etico* dei problemi connessi al rapporto uomo-animale non necessita certo di essere ricordato in questa sede. Per il campo degli studi classici, utili indagini sull'argomento sono senz'altro quelle di R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London 1993, ed U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, cit.

¹¹ Con l'aggravante, ovviamente, delle molte ulteriori acquisizioni circa la naturale propinquità fra uomo ed animale. Le tematiche evolucionistiche, in tal senso, hanno ampliato notevolmente il quadro della discussione: si veda, ad esempio, il recente volume curato da F. de Waal, *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, trad. it., Milano 2008, fitto di contributi vivamente appassionati.

re, per così dire, a due canali di accesso privilegiati per penetrare il complesso dibattito culturale operante in riferimento a tali problemi. La scelta, a riguardo, è caduta, non casualmente, su Lucrezio e Seneca. Rappresentanti originalmente sensibili della tarda repubblica e dell'età giulio-claudia, questi due scrittori-filosofi sono, per le loro rispettive epoche, una vera e propria cartina al tornasole delle dinamiche intellettuali attraverso cui si costruisce la discussione intorno al tema dell'*umanità*, della sua interazione col piano animale, in un momento di grande trasformazione per l'intera società romana. Benché inseriti in due differenti codici letterari, la poesia didascalica il primo, la prosa filosofica il secondo, Lucrezio e Seneca non patiscono a tal punto gli effetti delle differenze di genere – che pure non mancheremo di considerare – da risultare appartenenti, realmente, a due universi simbolici distinti. Al contrario, il loro comune richiamo all'orizzonte della predicazione filosofica, richiamo gravato da urgenti istanze parentetiche, ne fa gli archetipi di un atteggiamento ideologico estremamente caratterizzante per la cultura latina di quegli anni: modelli antagonisti, fieramente avversi eppure in fitta comunicazione, si contrappongono fra I a.C. e I d.C., e talvolta si giustappongono, dando vita a polisemici processi di osmosi ed acculturazione in cui c'è tutto il senso dell'esperienza intellettuale romana¹². La greicità, ovviamente, è lo sfondo irrinunciabile di questi innesti culturali, ponendosi come la fonte originaria da cui molte delle nozioni *culte* sull'animale provengono, ma stimolando contemporaneamente la problematicità attiva degli autori romani all'individuazione di risposte originali e contingenti. I quesiti posti in quegli anni all'attenzione di personalità quali Lucrezio e Seneca, infatti, erano assolutamente inediti e destabilizzanti. A partire dall'età delle guerre civili, in particolare, per culminare con la seconda parte del principato giulio-claudio, una riflessione ampia sul tema della violenza e della coesione sociale si fa urgente e irrimandabile nel vissuto intellettuale di quegli autori latini per cui incidere nel tessuto contemporaneo era non solo una legittima ambizione personale, ma un obiettivo principe della stessa attività letteraria. In tale quadro, l'inventario vasto della speculazione greca, e soprattutto ellenistica, sulle questioni di ambito zooantropologico si presenta come una messe di opportunità euristiche, di opzioni concettuali, per mezzo delle quali rileggere consapevolmente la realtà coeva e i suoi dilemmi etici. Accade così che i due scrittori da me prescelti, con le loro individuali progettualità di comunicazione didattica, condensino nei loro testi problematiche rappresentative di un più largo orizzonte culturale, rigenerando attraverso categorie simboliche romane gli *input* teorici delle diverse tradizioni elleniche. Non può sfuggire, a riguardo, che sia Lucrezio come anche Seneca si pongano con viva co-

¹² Sulla complessità intrinseca nell'incontro e nello scontro di paradigmi etico-culturali differenti all'interno del mondo romano ha insistito con originale lucidità R.R. Marchese, *La morale e il singolo. Individualismo, modelli etici e poesia romana*, Palermo 1998, trattando il tema specifico dell'affermazione di una morale *individuale*. Per ciò che attiene al percorso qui seguito, converrà ribadire che, ovviamente, l'analisi condotta sui testi lucreziani e senecani non aspira ad abbracciare tutte le tematiche o le variabili culturali relative all'arco di tempo menzionato: tuttavia, un esame attento dell'opera dei nostri due autori consentirà, come spero, la messa a punto di un approccio trasversale – stratigrafico, per così dire – operante per sondaggi e campioni.

scienza nel solco di due precisi filoni scolastici di ascendenza ellenistica, il Giardino e la Stoà, al cui messaggio essi si richiamano costantemente con diverso senso di appartenenza¹³. Più fedele e a tratti rapito dall'amore per il proprio maestro è Lucrezio, discepolo di una scuola poco incline ai mutamenti interni¹⁴, assai più dinamico e osmotico il pensatore di Cordova, nelle cui opere il rispetto identitario verso l'ortodossia si coniuga ad interessi nuovi, motivati dalle esigenze della ricerca spirituale¹⁵. E d'altronde, come è noto, tutta la parabola storico-filosofica del Portico, in cui Seneca è inserito, si contraddistingue per un notevole grado di fluidità interna, di diacronia concettuale, che le assegna quindi, di volta in volta, da Zenone e Crisippo ad Epitteto e Marco Aurelio, priorità peculiari in momenti peculiari¹⁶. Ma la vivezza e il dinami-

¹³ Oltre all'appartenenza di scuola, peraltro, a dividere l'autore epicureo e il filosofo neostoico sta il cambiamento del *sensu* del fare filosofia a Roma nell'arco di quei decenni. La questione è stata ben focalizzata da B. Inwood, *Seneca in his Philosophical Milieu*, ora in Id., *Reading Seneca*, cit. pp. 7-22: 11, che rileva la differenza, sul piano dei modelli di ruolo, fra l'impegno "missionario" di Cicerone e Lucrezio e la scelta senecana di un percorso filosofico personale, tipicamente "romano" sotto vari aspetti.

¹⁴ L'afflato addirittura mistico con cui Lucrezio si fa cantore del verbo epicureo è cosa più che nota e manifesta. L'ammirazione sconfinata per la figura del salvatore Epicuro, di cui gli elogi ritessuti nel corso del poema sono testimonianza, è, in questo senso, uno dei segnali più evidenti di un'ortodossia spinta fino alla venerazione. Tuttavia, ciò non deve fare credere, come ora diremo, che la posizione lucreziana sia improntata ad una sorta di "dogmatismo isolazionista". Al contrario, il poeta del *De rerum natura* si mostra spesso, ad uno sguardo più attento, attore consapevole del suo tempo e dei problemi che lo agitano, talvolta accogliendo nell'alveo della propria ideologia letteraria aspetti caratterizzanti di altri indirizzi speculativi. Che il Giardino greco-romano abbia vissuto, peraltro, una limitata evoluzione interna, nonostante il noto rispetto religioso per la parola del fondatore, lo ha ben rimarcato G. Indelli nell'introduzione alla sua edizione di Filodemo, *L'ira*, Napoli 1988, p. 17: "non va dimenticato [...] che erano trascorsi due secoli dall'epoca di Epicuro, e anche all'interno di un sistema filosofico così fortemente dominato dalla personalità del fondatore, per difendersi dagli attacchi delle altre scuole, c'era stata un'evoluzione, essenzialmente costituita dallo sviluppo di temi poco approfonditi dai primi Maestri, per esempio aspetti particolari dell'etica e della psicologia".

¹⁵ La questione del cosiddetto "eclettismo" senecano – categoria ideologica solo parzialmente confacente agli interrogativi esegetici che spesso vi si fanno confluire – ha occupato, come è noto, per decenni il panorama della critica. Oltre a ciò che avremo modo di chiarire nel corso di questo lavoro, può essere utile recuperare qui le osservazioni formulate a suo tempo da C. Marchesi (a c. di), *Lucio Anneo Seneca, La dottrina morale*, Roma-Bari 1980, pp. 16-18, per il quale, quando Seneca affermava di poter trarre spunto da credi filosofici diversi, egli "intendeva dire non che egli fosse un raccoglitore e un divulgatore di massime altrui ma che cercava nella varietà delle dottrine filosofiche un temperamento tra i precetti della sapienza e i fatti della vita. Egli muove dallo stoicismo, ma non sempre vi ritorna; procede liberamente da una formula stoica verso una concezione personale che può diventare epicurea, che può sembrare cristiana. [...] Lo stoicismo gli dava la certezza di alcuni principi fondamentali su cui egli stabilì l'edificio del suo mondo morale. Ma egli allora soltanto poté originalmente e durevolmente parlare agli uomini, quando da quell'edificio venne fuori a raccogliere altre voci discordi di sapienza, a riconoscere altri dati di esperienza, a intendere le contraddizioni dell'intelletto, a sentire i vaneggiamenti di quella ragione umana che è *consummabilis*, ma non è mai *consummata*, che è perfettibile ma non è mai perfetta [...]".

¹⁶ Il riferimento d'obbligo, per una storia della Stoà intesa come autentico "movimento spirituale", è ancora oggi M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it., 2 voll., Firenze 1967. Sul problema della "ortodossia" di Seneca in quanto stoico ha espresso utili riserve, rispetto ad alcuni approcci troppo rigidi della bibliografia accademica, B. Inwood, *Seneca and Psychological Dualism*, ora in Id., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, pp. 23-64: 25: "orthodox consistency in early Stoicism is not something to which we have direct access; rather it is a methodological construct. I do not mean that orthodoxy itself is

simo dell'elaborazione culturale sono, più ampiamente, a ben guardare, tratti distintivi dell'intero panorama intellettuale greco-latino di questi anni, ed in tal senso i testi lucreziani e senecani su cui ci soffermeremo nell'ambito di questo studio assolvono fecondamente la funzione di autentici *collettori simbolici*, punti di confluenza di tradizioni speculative spesso oggetto di contrastate ricezioni¹⁷. Su questa linea, non può sorprendere, dunque, che per il tramite del *De rerum natura* e dell'opera filosofica senecana incontreremo a più riprese gli interventi e le influenze delle diverse componenti ideologiche attive nell'Italia romana fra I secolo a.C. e I d.C. Il caso forse più stimolante, da questo punto di vista, è quello di Seneca, intellettuale al centro di complesse trasformazioni storico-culturali, aperto, come prima si diceva, alle ingerenze di molteplici orizzonti spirituali. Indagando la concezione senecana dell'animale, infatti, è possibile scorgere in filigrana, e probabilmente da un'ottica "privilegiata", la rifusione dei numerosi apporti culturali di cui si nutre la formazione dello scrittore: l'infatuazione giovanile per il pitagorismo dei Sesti e per la loro scelta di un vegetarianismo ascetico-prudenziale¹⁸, il confronto con i modelli etico-politici platonici¹⁹ e aristotelici²⁰, l'avvicinamento, infine, caratteristico degli anni del ritiro, alle suggestioni dello spiritualismo medioplatonico²¹. In un simile incrocio di traiettorie convergenti è natu-

a myth, nor do I doubt that it remains proper to regard the first three scholachs as a kind of criterion of what it meant to be a Stoic. [...] But the picture which modern scholars have made for themselves of an orthodox Stoicism teaching internally consistent doctrine, grounded on clear general principles – this picture seems to me to be an artefact of our reconstructive methodology”.

¹⁷ Per ragioni di tipo metodologico la discussione svolta all'interno dei singoli paragrafi si baserà sull'esame dei testi latini in lingua originale. Credo, infatti, che solo confrontandosi con gli oggettivi valori formali della letteratura antica si possano sviluppare percorsi a più livelli, tesi ad abbracciare vari ambiti disciplinari, senza correre il rischio – o correndolo in piccola parte – di generare interpretazioni forzate. Per maggiore comodità, e soprattutto per venire in contro ai lettori (legittimamente) non antichisti, ho scelto, però, di riportare nell'Appendice II al volume una traduzione dei brani analizzati nel corpo del testo (opportuni riferimenti in grassetto ricollegano testi antichi e versioni italiane).

¹⁸ Cfr. specialmente *infra* 5.5. All'influenza sestiana andrebbero peraltro ricondotti, con ogni probabilità, taluni nuclei argomentativi di carattere metafisico-escatologico che si è voluto spesso attribuire a una ispirazione platonica (sovente menzionando l'ipotetica mediazione di Posidonio), e che sono invece indirizzati, in Seneca, a finalità schiettamente morali. Si legga, a riguardo, la discussione svolta da G. Mazzoli, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, “Rendiconti Istituto Lombardo (Lett.)” 101 (1967), pp. 203-262, tuttora ricca di spunti interessanti.

¹⁹ Per apprezzare l'influsso della speculazione platonica, ed in particolare dei paradigmi antropologici messi a punto dal filosofo ateniese nella sua tassonomia idealistica, sull'orizzonte simbolico dell'ideologia senecana sarebbe sufficiente considerare, ad esempio, la configurazione dell'icona del tiranno nel *De clementia*. Sull'argomento si veda, in dettaglio, quanto dibattuto *infra* in 7.1, nonché ciò che è stato già notato da S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991, p. 139.

²⁰ Il ruolo svolto dalla tradizione aristotelico-peripatetica nella costruzione degli ideali parenetici senecani è, come è noto, tutt'altro che secondario. Basti pensare all'importanza del confronto con Aristotele e la sua scuola in un trattato come il *De ira* (per cui cfr. *infra* 6.4) o nell'*incipit* del *De brevitae vitae* (su cui si veda *infra* 6.3). La cosa, del resto, risulterà grandemente significativa anche alla luce di quanto diremo fra breve su Lucrezio.

²¹ L'accoglimento nell'edificio speculativo dello stoicismo senecano di alcuni stimoli ed elementi concettuali provenienti dall'ambiente medioplatonico ha suscitato, com'è noto, numerosi interventi

rale, quindi, che molte delle aspettative originarie di un interprete siano in qualche modo disattese. Vale a dire che se ci si accosta all'opera senecana col preconconcetto di rinvenirvi un'attestazione "romana" del noto antropocentrismo stoico, di quell'ideologia cosmologica che ha fondato nel mondo antico, in modo particolarmente deciso, l'idea di una centralità dell'uomo nei disegni della natura²², allora si resterà senz'altro delusi. L'antropocentrismo alla base della visione dell'autore, infatti, pur presente e spesso addirittura soverchiante, è in realtà solo uno degli aspetti che connotano la riflessione zooantropologica senecana, nella quale, per esempio, i diversi contributi formativi poc'anzi citati ingenerano vere e proprie "falle" di straordinaria ricchezza critica. A volte, è vero, anche orizzonti alternativi rispetto a quello della Stoà comportano un irrigidimento del gerarchismo verticale – è il caso del medioplatonismo²³ –, ma talvolta l'allargamento dello sguardo ad approcci naturalistici come quello sestiano produce, invece, un ripiegamento del paradigma piramidale su di una concezione più intimamente circolare dell'universo vivente²⁴. Tuttavia, non si deve credere, per questo, che i potenti correttivi imposti da Seneca all'antropocentrismo di scuola provengano dall'accoglimento di nozioni eterodosse; al contrario, questa visione *ambigua* dell'animale, come mi piacerà chiamarla nella Parte II del mio lavoro, a Seneca dedicata, trae origine dalle istanze profonde ed *interne* della speculazione senecana, per la quale il dialogo con fonti diverse di saggezza rappresenta in ultimo un momento di arricchimento del sostrato neostoico. È, infatti, la problematicità caratteristica del mondo morale dello scrittore a palesarsi nel corso delle coinvolte rappresentazioni della realtà animale di cui *Epistulae*, *Dialogi* e trattati recano traccia. In particolare, il tema della vastità delle opzioni etiche a cui l'uomo può fare ricorso per lo statuto ancipite che lo contraddistingue finisce per riprodurre un'ombra di *ambiguità* sullo sce-

da parte degli studiosi. Di certo, si tratta di una questione specifica, per quanto ovviamente interrelata col problema dell'influenza platonica propriamente detta, a cui abbiamo poc'anzi accennato: giacché l'universo filosofico del medioplatonismo si pone, proprio negli anni di Seneca, come un fenomeno nuovo, fortemente improntato ad un accentuato spiritualismo. Della vasta bibliografia prodotta in materia mi limito qui a citare solo i due contributi di M. Natali, *Gli influssi del platonismo sul neostoicismo senecano*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica" LXXXIV (1992), pp. 494-514, e *Tra stoicismo e platonismo: concezione della filosofia e del fine ultimo dell'uomo in Seneca*, "Riv. di Filos. Neoscolast.", LXXXVI (1994), pp. 427-447, e il saggio di P. L. Donini, *L'eclittismo impossibile. Seneca e il platonismo medio*, in P.L. Donini-G.F. Gianotti, *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca*. Bologna 1979, pp. 149-300 (quest'ultimo particolarmente rappresentativo di un indirizzo esegetico a mio giudizio poco convincente, perché teso a evidenziare l'eterodossia di Seneca, o addirittura l'inclinazione dell'autore a "mistificare" le proprie opinioni). Sull'argomento, comunque, si veda quanto da me discusso *infra*, soprattutto in 5.1 e 7.3.

²² Sulla particolare pregnanza del modello teleologico stoico nel quadro storico-evolutivo della filosofia antica si veda, ad esempio, U. Dierauer, *Tier und Mensch*, cit. pp. 224-225: "es gibt keine andern antiken Texte, die so oft und mit solchen Nachdruck den Unterschied von Mensch und Tier hervorheben wie die stoische und stoisch beeinflussten Schriften. Gewiß waren sich auch die Sophisten, Platon und Aristoteles, ja sogar die Epikureer der Einzigartigkeit der menschlichen Vernunft bewußt; aber die Abgrenzung von Mensch und Tier spielte in ihrer Anthropologie doch nicht eine solch eminente Rolle wie in derjenigen der Stoa".

²³ Cfr. *infra* 5.1.

²⁴ Cfr. *infra* 5.5.

nario dei confini naturalistici. Animale razionale virtualmente destinato dalla provvidenza immanente all'esercizio superiore del λόγος, e dunque a quella sapienza che lo pone al vertice delle specie viventi, l'essere umano appare, tuttavia, sottoposto ad i continui "slittamenti di genere" che la sua fragilità morale gli impone. *Proficiens* in cammino sulla strada lunga e tortuosa verso la *sapientia*, egli incontra spesso l'animale come un modello da lasciare, alternativamente, dietro o avanti a sé: giacché se per la norma cosmologica più generale l'uomo è il culmine delle forme di vita mortali, talvolta questo insicuro beniamino della natura, piuttosto che innalzarsi al rango semidivino della saggezza, si cala nelle spoglie di un brutto *meno che ferino*. Il *topos* classico della "bestializzazione" del vizioso²⁵ viene, in questo senso, oltrepassato da Seneca per approdare ad un'implicita dilatazione del proprio paradigma antropologico: fra le vette irraggiungibili di un'ideale sapienziale e le bassezze *inculturali* di una belva indefinibile, il mondo umano pone, quindi, nella rappresentazione senecana, limiti nuovi alla distinzione fra *natura* e *cultura*, civiltà e barbarie, limiti non più coincidenti col tradizionale confine uomo-animale²⁶. Quest'effetto di "espansione rappresentativa", sul piano simbolico e filosofico, si rivela soprattutto nella messa a punto descrittiva di due prototipi peculiari di vizioso, chiaramente interconnessi: l'iracondo e il tiranno. *De ira* e *De clementia*, infatti, si presentano, anche sotto questo punto di vista, come due opere strettamente collegate nel tentativo di individuare un esecrabile modello di vivente *metaculturale*, e per ciò stesso *innaturale*²⁷. I due piani della natura e della società, dell'ordine cosmico e dell'ordine civile, divengono, in tal senso, le porzioni di un medesimo sistema integrato, in cui chi viola le regole della vita morale e culturale è allo stesso tempo promotore di una parossistica inversione fisiologica. Gli studi condotti su questo versante soprattutto nell'ambito della produzione tragica senecana²⁸ trovano, dunque, una consistente conferma nel percorso qui seguito, per il

²⁵ Sul ricorso, nella cultura antica, al modulo simbolico della "bestializzazione", con particolare riferimento ai contesti in cui si esplicano atti di violenza o abnormità, si legga ora il volume di V. Andò e N. Cusumano (a c. di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza fra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Roma 2010.

²⁶ La varietà delle possibilità morali che si presentano all'uomo, in misura tale da riuscire a mutarne la collocazione cosmologica, è un tratto caratteristico della riflessione filosofica stoica. Tale aspetto, in particolare, è stato messo ben in luce da J. Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, 2 Bände, Berlin-New York 2006, I, p. 243, che ricorda come l'animale umano, per Seneca e la Stoà, sia uno "Zwischenwesen", un essere intermedio della *scala naturae*, in grado di cambiare – caso unico nel cosmo – la propria identità naturale nel corso della vita. Feto simile a una pianta, dotato di mere facoltà vegetative (φύσις) quand'è nel ventre della madre, egli nasce, e al contatto con l'aria acquisisce l'anima sensibile, la stessa degli animali (ψυχή). Cresciuto – e solo dopo che ha superato l'infanzia – l'uomo sviluppa il λόγος, il linguaggio e il pensiero logico-razionale che lo pongono sopra i bruti; egli, tuttavia, porta a compimento il proprio *status*, la propria vocazione fisiologica di essere pensante, solamente quando ha messo a frutto i propri doni, diventando un saggio pari agli dèi.

²⁷ Cfr. *infra*, rispettivamente, 6.4 e 7.1.

²⁸ Si pensi, ad esempio, al saggio fondamentale di G. Picone, *La fabula e il regno*, Palermo 1996, che nel modulo rappresentativo dell'inversione rintraccia un momento essenziale per la costruzione drammaturgica del *Thyestes*. Della produzione teatrale di Seneca, tuttavia, non mi occuperò specificamente in questa sede, giacché i

tramite del tema zooantropologico, all'interno del *corpus* filosofico. E accanto allo stilema generico della sovversione naturale, segno ed istanza di un capovolgimento etico, si disegna, più specificamente, nella stessa cornice, il fenomeno problematico della violenza sull'animale. Lungi dal legittimare, antropocentricamente, ogni forma di attacco violento all'animale come aggressione in sé priva di risvolti morali, Seneca pone, invece, talvolta uno stretto nesso fra l'aggressività esercitata ai danni dell'uomo e quella sviluppata, quasi propedeuticamente, ai danni degli animali. Ma alla base di questa come di molte altre riflessioni senecane sul rapporto uomo-animale sta, del resto, un teorema centrale nell'ottica del pensiero stoico, quell'invito a vivere *secondo natura* che da Zenone in poi risuona nelle pagine degli adepti del Portico²⁹. Fare violenza a un animale, secondo tale prospettiva, significa molto spesso capovolgere le indicazioni della φύσις, mistificarne o stravolgerne i contenuti, per affermare un ordine empio, nocivo per la società umana: è quanto accade, ad esempio, in alcuni cruenti giochi circensi³⁰, nei *vivaria* dei ricchi cavalieri³¹, o sulla tavola di raffinati epuloni³², in una sfilata di *exempla* moralistici che sembrano richiamarsi vicendevolmente da un punto all'altro dell'opera del Cordovano. Se agire *contro natura*, dunque, può voler dire anche agire contro gli animali, allora si intende bene come l'antropocentrismo stoico sia in realtà rivisto, in Seneca, alla luce di una nozione della tutela dell'uomo intimamente connessa al principio del rispetto per la *natura*, per l'ordine *fisico*: e in tale dinamica interviene, a mio giudizio, con un apporto rimarchevole la memoria dell'insegnamento pitagorico-sestiano. *Umanesimo* e *naturalismo* finiscono così per coinvolgere l'animale in un fitto gioco di scambi speculari, da cui risulta una visione *ambigua* della bestialità e della stessa condizione antropica.

Non meno accattivante è, tuttavia, la riflessione svolta da Lucrezio, circa un secolo prima, intorno ai medesimi temi. Il poeta del *De rerum natura*, ai cui densissimi versi dedicheremo la Parte I di questo studio, è infatti artefice di uno dei più sorprendenti tentativi di superamento dell'antropocentrismo tradizionale mai compiuti nella storia della cultura antica. Appartenente, come è noto, a quella scuola epicurea che al finalismo degli stoici opponeva l'ideale di un cosmo governato da leggi interne e meccanicistiche, Lucrezio mostra di interpretare con personalissima veemenza il rifiuto

complessi valori in essa coinvolti esulano, per larga parte, da quei contenuti eminentemente filosofico-didattici che è lecito rinvenire nel *De rerum natura* lucreziano e nell'opera filosofica del Cordovano, qui volutamente accostati.

²⁹ Sulle notevoli implicazioni teoretiche, oltre che etico-pratiche, di questo appello stoico alla natura si veda, ad esempio, quanto notato da F. Adorno, "Vivere secondo natura": natura e ragione nello stoicismo, in R. Uglione (a cura di), *L'uomo antico e la natura. Atti del Convegno internazionale di studi svoltosi a Torino 28-29-30 Aprile 1997*, Torino 1998, pp. 129-146.

³⁰ Cfr. soprattutto *infra* 6.3, a proposito dei fastosi giochi offerti da Pompeo nel 55 a.C. per l'inaugurazione del tempio di *Venus Victrix* (*De brev. vitae* 13, 6-7).

³¹ Mi riferisco all'episodio di Vedio Pollione, la cui crudele abitudine di nutrire con carne umana le proprie murene è veementemente stigmatizzata da Seneca in *De clem.* I, 18, 2. Cfr. *infra* 7.1.

³² Il caso più interessante a riguardo (a parte i numerosissimi riferimenti a problematiche di etica alimentare contenuti nella produzione senecana) è forse quello degli amanti delle triglie descritto in *Nat. Quaest.* III, 17-18, per cui cfr. *infra* 7.3.

scolastico della teleologia antropocentrica, proponendo, dal canto suo, un paradigma relazionale uomo-animale decisamente *orizzontale* e *paritetico*. La peculiarità della posizione lucreziana nel panorama stesso dell'epicureismo greco-romano non può, a riguardo, sfuggire in alcun modo ad una lettura attenta dell'intero poema, e non a caso già in passato agli interpreti più avveduti è parso di poter rintracciare, relativamente alle tematiche zooantropologiche, un distanziamento di Lucrezio da quell'"antropocentrismo debole" in cui pure sfocia la polemica antiprovidenzialista epicurea³³. Il confronto con esponenti significativi del Kepos (Filodemo, Ermarco, Polistrato e lo stesso fondatore Epicuro), a cui più volte ricorreremo nel corso di questo lavoro, ci porterà, in particolare, a rilevare come la genesi dell'originale attenzione lucreziana verso il mondo animale sia tutt'uno con la costruzione, da parte del poeta, di un complesso paradigma morale. Partorito dalla madre terra, all'origine dei tempi, in condizione di totale parità con gli altri esseri viventi, anch'essi come lui frutto di generazione spontanea³⁴, l'uomo si trova, infatti, a percorrere, nella visione dell'autore, un cammino accidentato lungo il sentiero dell'agire morale, verso la meta agognata promessa dal salvatore Epicuro, quell'atarassia spirituale in cui s'invera il fine ultimo dell'esistenza umana. E se conoscere l'insieme dei dati scientifici messi a disposizione dalla speculazione naturalistica rappresenta un elemento fondamentale nella strada verso tale traguardo etico, ben si comprende allora come anche la consapevolezza dell'uguaglianza uomo-animale, presentata come un tratto caratterizzante dell'orga-

³³ Se è vero che il rifiuto dottrinale di una cosmologia antropocentrica predispone certamente ad una considerazione più equa delle relazioni uomo-animale, tuttavia, come ha ricordato G. Lanata, *Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico*, in S. Castignone e G. Lanata (a c. di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994, pp. 17-49: 31-32, "la polemica antiteleologica non basta a fare di ogni epicureo un potenziale zoofilo, e tanto meno uno zelatore del vegetarianismo". La stessa Lanata (pp. 32-42), peraltro, ha colto con originale profondità il rilievo affatto peculiare che nell'opera lucreziana assume la rappresentazione dell'animale, di contro ad una parte maggioritaria della letteratura filosofica epicurea che, per quanto ci è attestato, inclina ad una valorizzazione univoca della ragione umana, strumento principe per la comprensione del verbo epicureo: in tal senso, come si accennava nel testo, D. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst 1984, p. 82, ha parlato, per l'epicureismo, di un vero e proprio "antropocentrismo debole" ("Epicurus' weak anthropocentric foundation"). A "quell' "etica della simpatia" che si propone come una delle risposte moderne alla questione animalista" Lucrezio è stato accostato, del resto, insieme a Plutarco, da C. Franco, *L'ingiustizia dei macellai. Vegetarianismo e rispetto della vita animale nell'antichità classica*, "I viaggi di Erodoto" 43/44 (2000-2001), pp. 208-223: 219. R. Sorabji, *Animal Minds*, cit. pp. 28-29, invece, ha rilevato come, fra gli epicurei, le concessioni più generose al regno animale in tema di facoltà gnoseologiche siano state realizzate proprio da Lucrezio. La tendenza all'"umanizzazione" del mondo dei bruti nel *De rerum natura* è stata inoltre segnalata, più genericamente, da A. Amory, *Obscura de re lucida carmina, Science and Poetry in De rerum natura*, "Yale Classical Studies", 21 (1969), pp. 145-168: 162, mentre sul medesimo versante della critica anglosassone gli studi di Ch.F. Saylor, *Man, Animal and the Bestial in Lucretius*, "Class. Journ." 67 (1972), pp. 306-316, e J. A. Shelton, *Lucretius on the Use and Abuse of Animals*, "Eranos" 94 (1996), pp. 48-64, si sono soffermati sulla notevole sensibilità lucreziana per il rilievo *etico* delle questioni zooantropologiche. Meno stringenti notazioni si trovano, infine, nel lavoro di M. R. Gale, *Man and Beast in Lucretius and the Georgics*, "Class. Quart." 41 (1991), pp. 414-426, che si concentra a rimarcare l'evidente influenza esercitata dal poema lucreziano sulle *Georgiche* virgiliane relativamente all'uso delle immagini animali.

³⁴ Cfr., a tal proposito, l'ampio racconto zoogonico presentato in V, 788-825, per cui si veda *infra* 4.2.

nigramma *fisico*, giochi un ruolo determinante per l'intellettualismo etico lucreziano. Gli animali, peraltro, sono essi stessi, in quanto macroscopicamente osservabili, strumenti essenziali per la penetrazione delle leggi più intime del cosmo, per quella decifrazione, eticamente necessaria, dello stato di *natura*. Contemplare il comportamento di *ferae* e *pecudes*, la stessa pratica etologica, divengono quindi, su questo scenario, attività irrinunciabili per la vita del sapiente, ed il perfetto conoscitore della natura delle cose si avvale, infatti, degli animali come di vere e proprie chiavi interpretative, indispensabili all'esplicazione del *vero* naturale. Ancora una volta *chiavi*, dunque, per l'epicureo Lucrezio, ovverosia *lenti* proiettate sul palcoscenico della φύσις, oltre che *specchi* fedeli delle istanze naturali, gli animali non umani si collocano così al centro di numerosi argomenti didattici, utilizzati per palesare agli occhi dell'allievo-destinatario le realtà più ineffabili dell'universo atomico³⁵. In questo slancio simpatetico verso la contemplazione del mondo animale, inoltre, la propinquità di base fra l'uomo, in quanto *animal*, e gli altri esseri viventi emerge a più riprese nell'atto stesso dell'esplicazione fisiologica: capaci di sognare³⁶, di amare³⁷, di articolare linguaggi complessi³⁸, sottoposti come gli umani alle forze creatrici e disgregatrici del cosmo³⁹, quegli animali che i convinti assertori dell'umanesimo antropocentrico respingevano in un limbo di limitatezza cognitiva servono invece, in Lucrezio, a demistificare le sicumere devianti di una società troppo spesso preda di ambizioni distruttive. E fra le pieghe polemiche degli esametri lucreziani è facile cogliere riferimenti più o meno coperti ai diversi orientamenti etico-speculativi che negli stessi anni agivano sul movimentato scenario del mondo intellettuale greco-latino. Altre figure di prestigiosi scrittori romani, in particolare, possono essere utilmente accostate, a scopo comparativo, all'autore del *De rerum natura*, se solo si accetta l'idea che questi, per quanto discepolo osservante del verbo epicureo, mirasse a intervenire col proprio messaggio nel dibattito coevo⁴⁰. Non si può allora ignorare che, mentre il nostro poeta attendeva alla stesura della propria opera didascalica, o comunque dopo che essa ebbe diffusione, un divulgatore di primo piano come Cicerone presentava, nella sua vasta produ-

³⁵ Cfr., per esempio, *infra* 1.3., nonché tutti i paragrafi componenti il Capitolo 2 e il Capitolo 3.

³⁶ Cfr. IV, 984-1010, per cui si veda *infra* 3.2.

³⁷ Cfr. IV, 1197-1208, su cui si legga *infra* 3.3.

³⁸ Cfr. V, 1063-1090, su cui ci soffermeremo *infra* in 4.3.

³⁹ Quasi per effetto di una costruzione anulare, gli animali partecipano simbolicamente di quell'ampio, gioioso affresco che è il proemio I, grandioso inno all'energia creatrice della natura, e del ben più tetro, ma non meno necessario, epilogo del poema, quella peste di Atene in cui si concreta l'influsso distruttivo-ricreativo della φύσις. Per un'analisi dei due brani si veda, rispettivamente, quanto da me discusso in 1.1 e 4.5.

⁴⁰ Secondo la nota tesi di D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998, specie pp. 134-165, l'opera di Epicuro sarebbe stata l'unica fonte filosofica di Lucrezio. Non intendo qui entrare nel merito di tale visione, ma mi limito a sottolineare come essa non sia in contrasto con l'idea di un *De rerum natura* progettato e veicolato per l'ambiente contemporaneo. Depistante, invece, potrebbe essere, a mio giudizio, interpretare l'ispirazione di Lucrezio ai testi di Epicuro come una prova dell'isolamento del poeta, quasi che gli argomenti stessi del maestro ateniese non subissero un processo di *risemantizzazione* una volta recepiti in ambito romano.

zione, un modello di animale e di privilegio antropologico sapientemente dedotto dal pensiero stoico e aristotelico⁴¹; o che anche l'attività storiografica, in quegli anni decisivi per le sorti della repubblica, attribuiva un posto di rilevante visibilità al teorema della superiorità antropica, come ci attesta il proemio, dalla forte impronta platonizzante, del *Bellum Catilinae* sallustiano⁴². Ma più in generale, come si diceva prima, un testo complesso e pluristratificato qual è il poema di Lucrezio funge da collettore simbolico in grado di catturare temi e problemi appartenenti a un universo più ampio. Mi è parso, in tal senso, di poter tralasciare serenamente la pur fortunata immagine di un Lucrezio isolato e invasato cultore del pensiero epicureo, intento a comporre un'opera entusiastica fra gli intervalli di una geniale follia. Più concretamente, ho cercato di ravvisare nel *De rerum natura*, sulla scorta di precedenti studi⁴³, il tentativo di promozione, di veicolazione antagonistica, di un articolato modello etico, particolarmente interessato alle questioni zooantropologiche per le esigenze interne della propria costituzione. Su questa linea, mi sono soffermato ad osservare come, nel costruire il proprio edificio didattico, l'autore instauri dialoghi proficui con varie tradizioni filosofico-naturalistiche.

La questione più interessante, a riguardo, è forse quella del rapporto fra Lucrezio e la biologia. L'utilizzo del mondo animale a fini critico-conoscitivi, come *chiave* esplicativa per la comprensione della realtà materiale, si realizza, infatti, molto spesso attraverso uno spostamento analogico dell'obiettivo didattico dalla microscopia atomica alla macroscopia biologica e viceversa⁴⁴. Fra il materiale osservativo e descrittivo del patrimonio zoologico è naturale, dunque, che il poeta-διδάσκαλος reperisca strumenti di eccezionale importanza per la propria opera illustrativa, e non è un caso che un ruolo di primo piano sia svolto, su questo versante, da due orizzonti speculativi particolarmente significativi per lo sviluppo della biologia antica: il pensiero di Empedocle e quello del Peripato. I diversi *exempla* tratti dal repertorio tradizionale peripatetico, sulla cui presenza in Lucrezio si è soffermato in precedenza qualche interprete⁴⁵, attestano, peraltro,

⁴¹ Si pensi, ad esempio, alla ricca rassegna zoologica – impregnata di provvidenzialismo stoico e nutrita di *exempla* peripatetici – che l'Arpinate concentra nel II libro del *De natura deorum*; ma anche testi come il *De re publica*, il *De finibus* e il *De officiis*, con la loro interna tensione verso la creazione di paradigmi etici, contengono indicazioni fondamentali sul versante zooantropologico. Sulla citata rassegna del trattato teologico si è utilmente soffermata, peraltro, S. Rocca, *Animali (e uomini) in Cicerone (De nat. deor. 2, 121-161)*, Genova 2003.

⁴² Cfr. Sallustio, *Bell. Cat. I*. Sulla ricezione, nell'opera sallustiana, di stilemi antropocentrici di lunga durata si veda G. Lanata, *Antropocentrismo*, cit. pp. 17-19.

⁴³ Mi riferisco, ad esempio, al saggio di R.R. Marchese, *La morale e il singolo*, cit., pp. 97-136, che nella sua ricerca sui problemi connessi all'affermazione di una morale individualista nel mondo romano ha dedicato un illuminante capitolo alla poesia lucreziana.

⁴⁴ La centralità di questo processo poetico-cognitivo nella *Weltanschauung* lucreziana è stata ben sottolineata dagli studi di A. Schiesaro, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa 1990, e P.H. Schrijvers, *Le regard sur l'invisible. Etude sur l'emploi de l'analogie dans l'oeuvre de Lucrèce*, in Gigon O. (ed.), *Lucrèce. XXIV Entretiens Hardt sur l'Antiquité Classique*, Genève 1978, pp. 77-121; di recente M. Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York-Abingdon 2007, ha rimarcato il legame che unisce Lucrezio a Empedocle relativamente a questo tipo di tecniche scientifico-argomentative.

⁴⁵ Si vedano, in particolare, le osservazioni di P.H. Schrijvers, *Lucrèce et les sciences de la vie*, Leiden-

il tentativo di integrare consapevolmente le verità della fisica epicurea con le evidenze della speculazione biologica, secondo una linea di “fisiologia eclettica”, per così dire, già rimarcata in passato dagli studi di J.-M. Pigeaud⁴⁶. È ovvio che spesso una separazione netta fra l’inclusione di materiale scientifico colto, peripatetico o no, e l’influenza di strutture concettuali *folk* (legate ad esempio al retaggio del sapere fisiognomico) non possa essere tracciata con assoluta sicurezza. Tutto il sistema delle scienze, nel mondo antico, si contraddistingue del resto per una forte connotazione *etnoscientifica*⁴⁷. E tuttavia ciò non scalfisce l’impressione generale che il poema di Lucrezio accolga in sé l’idea di un approccio *bifocale*, critico e costantemente dialettico, alle realtà del cosmo naturale, sempre a metà fra fisica e biologia. Più incerto e controverso è invece il problema delle modalità concrete attraverso cui, dal punto di vista della circolazione testuale e della pratica libraria, un autore romano come Lucrezio possa essersi rapportato al *corpus* speculativo dello Stagirita e dei suoi allievi. Di certo, come proveremo a dimostrare specificamente nell’Appendice I a questo studio, l’impressione generale di un uso *indiretto* della trattatistica peripatetica, pur significativa ed innegabile, non deve far credere, come pure a lungo si è pensato, che Aristotele e la sua scuola fossero assenti, in forma *diretta*, dalle biblioteche e del mercato librario del I secolo a.C. Ma il problema dell’influenza aristotelica sul dibattito etico-naturalistico romano di età tardorepubblicana e altoimperiale costituisce un argomento ben più vasto di quanto le singole questioni di critica lucreziana potrebbero mai dimostrare, e nel corso della mia ricerca ho inteso rilevare come questa influenza rivesta un’importanza notevole ancora in opere come quella senecana, quasi a confermare la continuità interna di una discussione il cui tratto caratterizzante è lo stimolo dialettico.

Boston-Köln 1999, specie pp. 40-54. Il dialogo intessuto dall’autore del *De rerum natura* con il pensiero dello Stagirita e della sua scuola, riguarda, peraltro, come è noto, una gamma assai vasta di temi che esulano dal mero ambito biologico. Ricorderemo qui solo l’originale articolo di D.J. Furley, *Lucretius and the Stoics*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», 13 (1966), pp. 13-33, per cui molte polemiche cosmologiche lucreziane sarebbero rivolte contro il Peripato, e l’individuazione da parte di D. Sedley, *Lucretius and the Transformation*, cit. pp. 166-185, dell’impronta di Teofrasto nel poema epicureo. Per altre indagini relative a questo complesso dialogo rimando alla trattazione svolta in Appendice I.

⁴⁶ Cfr. J.-M. Pigeaud, *La physiologie de Lucrèce*, “REL” 58 (1980), pp. 176-200, e *La maladie de l’âme. Etude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981, pp. 196 sgg. Di queste tematiche mi occuperò specificamente *infra* in 3.1.

⁴⁷ Vale a dire, quindi, che ogni sovrapposizione fra il concetto contemporaneo, post-galileiano di discussione scientifica e quello greco-latino rischierebbe di ingenerare gravosi cortocircuiti. Assai più utile è, a mio giudizio, mettere in evidenza le forme di continuità che sussistono, nella visione antica, fra scienze naturali e cultura *lato sensu*. Mi limito qui a citare, in proposito, i contributi di P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell’ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*, Palermo 2008, specie pp. 25-69, e A. Guasparri, *Etnobiologia e mondo antico: una prospettiva di ricerca*, in “Annali Online di Lettere - Ferrara”, Speciale 1 (2007), pp. 69-90. (<http://eprints.unife.it/annali/lettere/animali/guasparri.pdf>).