



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI (DipSUM)

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA CLASSICA (XIV Ciclo)

TESI DI DOTTORATO

IL PRIMO LIBRO DEL *DE IRA* DI SENECA.

TRADUZIONE E COMMENTO

Tutor

Chiar.mo Prof. Paolo Esposito

Candidato

Dott.ssa Laura Capozzi

Anno Accademico 2015-2016

A mia madre

*... e l'ira, che spinge a infuriarsi anche il più saggio,
e molto più dolce del miele stillante
cresce nel petto dell'uomo, come fumo.*

Omero, *Il.* 18, 108-110

Introduzione

I. Argomento e struttura del dialogo

Primo scritto organico di filosofia morale della raccolta, il *De ira*, con i suoi tre libri, occupa terza, quarta e quinta posizione dei *L. Annaei Senecae dialogorum libri XIII*, la raccolta di Dialoghi come ci è giunta tramite l'*Ambrosianus C. 90 inf.*¹, il più antico codice del *corpus* senecano. L'opera è interamente dedicata a quella che per il filosofo è la più terribile delle affezioni: giudicata fin dalle prime pagine la più efferata e temibile, l'ira rappresenta un pericoloso limite della *ratio* umana. L'intento di Seneca dunque, nel suo più ampio progetto di perfezionamento interiore destinato al suo primario interlocutore, il fratello Novato, ma in genere a tutti gli uomini, è quello di indurre a non cadere in questo *adfectus* o che, una volta accaduto ciò, ci si riesca a liberarsene.

Come per le altre opere del *corpus* -fatta eccezione per la parte iniziale del *De tranquillitate animi*- non si tratta di un vero dialogo alla maniera platonica. Il destinatario non prende parola nell'opera che è in realtà più un trattato filosofico - morale: in effetti, proprio come nelle altre opere del *corpus*, siamo lontani dal classico schema dialogico di scambi comunicativi tra un parlante ed un altro; anzi, le numerose domande sembrano interrogativi che il filosofo rivolge a sé stesso piuttosto che al suo interlocutore. Mancano dunque le caratteristiche tipiche della forma dialogica, come la descrizione del luogo della conversazione o dei partecipanti, e rimane una superficiale ossatura di cui il filosofo si serve come veicolo per il suo insegnamento filosofico e morale². Ad ogni modo l'opera rientra tra quelli che nel codice di XI secolo vengono definiti *dialogi* e già Quintiliano conosceva scritti senecani con questo titolo (*tractavit etiam omnem fere studio rum materiam. Nam et*

¹ Sulla storia del manoscritto cfr. RAMONDETTI 1999, pp. 75 - 78.

² La struttura dialogica sarebbe rispettata nella presenza di verbi alla seconda persona, quelli riferiti all'interlocutore Novato, e alla prima persona, riferiti a Seneca. CUPAIUOLO (1975, p. 54), che dedica l'intero terzo capitolo del suo studio a questa ambigua forma dialogica, e opera una rassegna di queste forme verbali in tutto il *de ira* (p. 62 n. 6 e 7), crede che essi servano a rendere più colloquiale un testo che altrimenti poteva risultare un'asettica trattazione filosofico-morale.

orationeeius, et poemata, et epistolae, et dialogi feruntur, 10, 1, 29) che indicava però più probabilmente delle “omelie, diatribe, dispute filosofiche” (CASTIGLIONI 1959, p. 37) piuttosto che opere effettivamente di struttura dialogica³.

Il primo libro, costituito da 21 capitoli, è interamente dedicato alla descrizione dell'*adfectus*: tenace, concitata e nociva, l'ira -come poi tutte le passioni- rappresenta solo un pericolo per l'uomo. In quanto priva di qualsiasi utilità, Seneca mostra dunque come poterla scardinare dall'*animus* umano. Il filosofo, in questa continua insistenza sull'inutilità dell'*adfectus*, si pone in aperto contrasto con la dottrina aristotelica, ben più tollerante sul tema delle passioni. Nel secondo libro (36 capitoli), insistendo sempre sul motivo dell'inutilità dell'ira (§§ 6-18), Seneca stabilisce quale e quanta parte abbia la volontà dell'individuo nell'abbandono alla passione (§§ 1-4) e distingue poi l'ira dalla crudeltà (§ 5). Un ruolo determinante è svolto dall'educazione: soprattutto in età giovanile si possono insegnare ai ragazzi la moderazione e i modi per evitare di andare in escandescenza per motivi banali (§§ 19-22); si discute poi di come essere meno suscettibili (§§ 23-25), come ritrovare la calma (§§ 26-30), come non fare dell'ira un motivo di orgoglio (§§ 31-32), e di come convincersi che privarsi di essa è solo motivo di gloria (§§ 33-34); il segmento conclusivo del libro è dedicato al tema della pericolosità di questo *adfectus* (§§ 35-36). Il terzo libro (43 capitoli), incentrato sull'ira come passione sociale (§§ 1-2), che colpisce cioè tutti, e sull'invito a seguire i precetti stoici, costituisce in buona parte una ripresa dei temi presenti nei primi due: ritorna la polemica contro Aristotele (§ 3), la descrizione dei terribili effetti dell'ira sul corpo umano (§ 4), la dissertazione su come evitarla (§§ 5-9), tenerla a bada (§§ 10-38), cercare di frenarla negli altri (§§ 39-40) in virtù della condizione degli esseri umani che, spiega Seneca, dovrebbe spingere al reciproco bene e all'affetto invece che all'odio (§§ 41-43). Non particolarmente innovativo dunque dal punto di vista tematico, il terzo libro ha fatto

³ Ad avvalorare la tesi che le opere siano state chiamate così già da Seneca ci sarebbe anche un passo in *ben. 5, 19, 8 (sed ut, dialogorum altercatione seposita, tamquam iuris consultus respondeam)* nel quale Seneca, come vede GIANCOTTI (1957, p. 11), impiegherebbe il termine con “una significazione più vasta dell'usuale, tale da spiegarne l'applicazione ad opere in cui intervenivano personaggi ben caratterizzati”.

pensare che potesse costituire un trattato distinto⁴ oppure un'aggiunta successiva ad opera di un seguace o di un editore.

Questa riassuntiva disamina degli argomenti mostra come i libri non siano nettamente distinti dal punto di vista contenutistico: anche tra gli studiosi c'è incertezza a individuarne la strutturazione. Una possibile ipotesi potrebbe proporre il primo libro come una trattazione organica della deformità dell'ira, il secondo del rapporto tra volontà e passioni, mentre il terzo, che riprende quanto già detto nei due precedenti, mostrerebbe come non cedere agli *adfectus*. Ma anche questa strutturazione dei contenuti non è sempre accettabile⁵: il filosofo spesso introduce degli argomenti che poi riprende capitoli dopo o in un altro libro o ripete le stesse tematiche in libri diversi. Sembra quindi che Seneca non abbia seguito uno schema preciso, ma che si sia lasciato guidare dalla scrittura e che poi, una volta conclusa l'opera, non abbia riletto o non abbia voluto rivedere e quindi apportare correzioni⁶:

⁴ Per POHLENZ (2012², p. 644 n. 22) il terzo libro sarebbe stato scritto sempre da Seneca, ma dopo la stesura dei primi due come aggiunta e chiarificazione ai libri precedenti. Il filosofo si sarebbe reso conto di aver trattato in maniera troppo succinta alcuni argomenti e avrebbe così deciso l'aggiunta. Per BOURGERY (1951 pp. XX-XXI) invece, considerate le frequenti ripetizioni dell'autore presenti anche nelle altre sue opere, il libro potrebbe costituire un'ulteriore redazione piuttosto che opera di altra mano. Alla tesi dell'unità accede anche BORTONE POLI (1977, pp.15-16) secondo la quale, sulla base di aspetti formali e di una certa coerenza interna, i tre libri, nati insieme, e ad opera della stessa mano, sono da intendersi il primo come esposizione della tesi aristotelica, il secondo dell'antitesi stoica, il terzo come sintesi specificamente senecana.

⁵ Diverso ad esempio il parere di CASTIGLIONI (1959 p. 56) e MARCHESI 1944³ (pp. 194-197): il primo, riscontrando come non esista un preciso disegno strutturale di base, ritiene il terzo libro una semplice ripresa dei due precedenti, una puntualizzazione su alcuni temi già trattati soprattutto nel primo libro; il secondo invece evidenzia come i primi due libri siano una trattazione della genesi fisiologica della passione, un resoconto delle sue caratteristiche e degli effetti sull'uomo, mentre il terzo sarebbe interamente dedicato a proporre una terapia, argomento che invece per CASTIGLIONI troverebbe maggiore spazio nel secondo libro.

⁶ Per una rassegna delle ripetizioni nel dialogo vedi MOTTO 1970, pp. 8-11; 73-75, e CUPAIUOLO 1975, p. 79 n. 4. Per quest'ultimo inoltre l'assenza di un progetto di base nella stesura del dialogo potrebbe spiegarsi alla luce degli influssi che esercitò su Seneca la diatriba, ravvisabili nelle scelte formali (interrogazioni ripetute, esempi, paragoni, etc.): cfr. p. 54 ss. Una spiegazione potrebbe essere offerta anche dalla pluralità di fonti impiegate dal filosofo oppure dal fatto che il dialogo sia l'esito di più redazioni messe insieme al fine di non sacrificare nulla: si è comunque di fronte ad uno dei testi più antichi del filosofo e quindi dei più immaturi dal punto di vista strutturale (cfr. sull'argomento anche RICCI 2013⁷ pp. 19-18).

addirittura potrebbe essere stato consapevole di questi limiti del suo dialogo e avrebbe così cercato di ovviare con quelli che CUPAIUOLO (1975 p. 70; vedi anche p. 81 n.8) chiama “indici-sommari, nel tentativo di chiarire meglio il piano ordinatore”. È innegabile ad ogni modo che l’opera, pur con le sue tante digressioni, ripetizioni, riprese e lacune, chiarisce al lettore i punti salienti del pensiero senecano sull’ira: l’intricata logica sottesa al dialogo potrebbe dunque essere lo specchio di un sistema filosofico complesso e articolato quale è quello del filosofo ispanico.

Argomento del primo libro nel dettaglio

Cap. 1: l’ira è la passione più violenta e funesta in cui l’uomo può cadere. Essendo anche la più concitata, è quella che maggiormente e più spiccatamente si manifesta, mentre le altre trapelano meno. Si tratta di una sovversione del razicinio e quindi è paragonabile ad una breve follia.

Cap. 2: la violenza dell’ira la rende pericolosa non solo nel singolo, ma anche nella massa. Si tratta di un impulso che nasce nell’uomo nel momento in cui viene offeso e desidera vendicarsi dell’ingiuria subita.

Cap. 3: la definizione peripatetica sull’ira non differisce molto (...*cupiditatem doloris reponendi*) da quella stoica e dunque da quella senecana; ma una prima condanna mossa alla teoria dello Stagirita riguarda il fatto che egli credeva possibile la passione anche negli animali. L’ira, essendo sovversione della *ratio*, è invece propria solo degli esseri che ne sono dotati: ne sono pertanto esenti animali e bambini.

Cap. 4: ira e iracondia sono due passioni diverse; e anche l’ira non è di un unico genere, ma ve ne sono forme diverse. I Greci dividevano l’ira in tre categorie, mentre i Romani, pur senza termini appropriati, distinguono varie tipologie di passione a seconda dell’intensità, della durata e dell’efferatezza.

Cap. 5: l’ira è, come tutte le passioni, non conforme alla natura umana. L’uomo infatti, almeno quello moralmente sano, è portato al bene reciproco. L’ira invece ha come unico obiettivo quello di fare del male al prossimo.

Cap. 6: l'anima umana non è portata naturalmente al castigo e quindi neppure l'ira è conforme alla natura degli esseri viventi, dal momento che porta alla punizione; essa è necessaria, ma deve essere guidata dalla *ratio*.

Cap. 7: l'ira non solo non è naturale, ma non è nemmeno utile. Essendo causa di rovina per chi ne soffre è meglio estirparla del tutto e non moderarla, come sostengono altre correnti filosofiche (peripatetica e epicurea).

Cap. 8: è necessario opporsi all'ira fin dal suo primo insorgere. È inutile pensare che si possa contenerla. Essa infatti si placa solo quando sorge nell'uomo un male ancora più violento e morboso.

Cap. 9: sbaglia Aristotele a pensare che l'ira possa essere utile in campo di battaglia. Essa è sempre pericolosa e il suo slancio non aiuta realmente il soldato. Proprio perché indomabile è inutile, come un soldato che non risponde al segnale di ritirata.

Cap. 10: anche se controllata l'ira resta sempre un male: ancora in contrasto con Aristotele, il Cordovese crede nella necessità di estirpare l'*adfectus* dall'uomo, anche se moderato.

Cap. 11: la passione non è utile nemmeno in campo di battaglia: proprio al contrario dello Stagirita Seneca crede che l'ira sia nociva anche in guerra. Essa infatti non aiuta realmente il soldato, ma, come chiarito già nei capitoli precedenti, causa la rovina del singolo e dell'esercito intero: lo prova il caso dei Germani che, seppure ritenuti dagli stessi Romani coraggiosi e valenti militarmente, furono vinti dalle loro passioni ancora prima che in battaglia.

Cap. 12: la passione è priva di giustificazione anche in ambito familiare. Un figlio infatti difende o vendica un genitore non perché spinto dall'ira, ma perché sostenuto dal suo senso del dovere.

Cap. 13: l'ira non aiuta la virtù che anzi, da sola, riesce a guidare l'uomo nel suo cammino di perfezionamento interiore. La passione è invece un male che nuoce alla salute di chi ne soffre: a differenza di un bene che, quanto più cresce tanto più è efficace, l'incremento dell'ira è inutile e costituisce un pericolo maggiore. L'ira è propria degli esseri deboli che non sono in grado di dominare gli istinti.

Cap. 14: bisogna non adirarsi con chi cede alla passione, ma ricondurlo sulla via della virtù. Compito del buon giudice è mantenere un temperamento calmo e pacato che lo aiuti a comminare la più giusta delle pene.

Cap. 15: dato che l'obiettivo di un giudice è l'emendamento e non la punizione fine a se stessa, è necessario che chi è preposto a tale compito venga guidato dalla ragione e non dalla passione. Il castigo deve essere inferto con criterio e con la volontà di fare davvero del bene.

Cap. 16: ancora sul castigo e il castigatore. L'ira è una colpa dell'anima e chi ne soffre è dunque colpevole. Come potrebbe pertanto un peccatore comminare una giusta pena? Questo è il motivo per cui il giustiziere deve avere l'aspetto interno, ma anche quello esterno sereno e tranquillo. Il buon giudice condanna e non odia le azioni biasimevoli.

Cap. 17: la ragione è stabile, forte e sicura mentre l'ira instabile e caduca: la sua vera forza infatti appare solo nell'impeto iniziale per poi affievolirsi completamente. La passione dunque, per la sua natura non costante, ma anche dal momento che non tollera di essere diretta dalla mano che l'impugna, non può essere in alcun modo un sostegno alla virtù.

Cap. 18: anche quando sa che è in errore l'ira preferisce non demordere; persiste nei suoi sbagli e non lascia la presa preferendo l'ingiusto al giusto anche a costo di gravi conseguenze. Un esempio è offerto dal caso di Cn. Pisone che, adirato, fece condannare tre soldati ingiustamente.

Cap. 19: Ancora sulla differenza tra ira e ragione: la prima si scaglia anche contro la verità mentre la seconda perseguita le sue vittime con giusta violenza. La ragione sa essere dura, sa combattere contro chi sbaglia e abbattere se necessario, ma sempre spinta dalla giustizia e dalla verità. È necessario che chi decide della vita e della morte delle persone sia guidato dalla ragione e non dai turbamenti dell'animo.

Cap. 20: l'ira non concorre alla grandezza d'animo di una persona. Essa è infatti vano gonfiore. Il fondamento della grandezza d'animo risiede solo nel bene.

Cap. 21: sulla differenza tra virtù e passioni: la prima, stabile e calma, concorre al bene e alla grandezza d'animo di chi la possiede; le seconde invece sono misere e

avvilenti. Se l'ira fosse un bene, lo sarebbero anche la lussuria, l'avarizia, la libidine e l'ambizione che sono invece mali da estirpare: la loro agitazione, instabilità e violenza non concorre al bene del singolo.

II. Datazione

Come per la maggior parte delle opere senecane, anche la datazione del *De ira* risulta una questione particolarmente spinosa. Molti sono i riferimenti interni a persone o fatti, ma, nonostante ciò, mancano conferme cronologiche certe che permettano di datare precisamente l'opera. Non disponendo di dati esterni utili a stabilire l'anno di composizione si possono prendere in considerazione solo alcune informazioni che lo stesso autore fornisce nel dialogo.

II.1 Il destinatario

L'opera è indirizzata al fratello Novato, dedicatario anche del *De vita beata* in cui però ha già assunto il nome di Gallione, a seguito della sua adozione da parte del retore Giunio Gallione (cfr. Dio. Cass. 60, 35). Oltre ad aver svolto molti incarichi politici, Novato fu console in una data incerta e proconsole in Acaia nel 52 d.C.: questa data, riportata su un'epigrafe delfica (cfr. BOURGUET⁷) e unica informazione certa relativa alla sua vita, rappresenta il *terminus ante quem* per l'adozione. Si suicidò dopo la rovina di Seneca. Sono scarse dunque le notizie sulla sua vita o comunque successive all'anno 52 d.C.: Dione Cassio (60, 35 e 61, 20) fornisce notizie sugli anni 54-55 d.C., Tacito (15, 73 e 16, 17) sul biennio 65-66 d.C. e lo stesso Seneca ne dà notizie generiche (*nat.* 4a, *praef.* 10 e *ep.* 104, 1). Il fatto che Seneca ricordi il fratello come Novato e non Gallione è stato inteso come prova che l'opera fu scritta prima della sua adozione, come crede CASTIGLIONI⁸, adozione di cui però non si conosce l'anno, ma che dovrebbe comunque costituire un *terminus ante quem* per la datazione dell'opera. Secondo GIANCOTTI⁹ l'adozione dovrebbe

⁷1905, p. 63 ss.

⁸1959 p. 64.

⁹1957 pp. 94-96.

essere posteriore alla morte di Seneca padre, a sua volta antecedente a quella di Caligola: anteriore dunque al gennaio del 41 d.C.

Il non aver chiamato il fratello con il nome d'adozione non sembra dunque rappresentare un valido sostegno per ricostruire la datazione dell'opera: Seneca avrebbe potuto comunque continuare a chiamare, anche dopo l'adozione, il fratello Novato per motivi affettivi¹⁰. Il fatto che altrove lo chiami Gallione può spiegarsi tenendo in conto o che il filosofo potesse usare i nomi in maniera indifferenziata o che, solo tempo dopo (le *Epistulae* sono infatti successive) -e probabilmente solo dopo che il fratello raggiunse la più alta carica, quella di proconsole- Seneca abbia cominciato a chiamarlo Gallione.

II.2 L'editto di Claudio

In *Claud.* 38 Svetonio scrive: *irae atque iracundiae conscius sibi, utramque excusavit edicto distinxitque, pollicitus alteram quidem brevem et innoxiam, alteram non iniustam fore*. L'imperatore decise di ammettere pubblicamente la sua facile propensione all'ira e pertanto emanò contro questa passione un editto che, per primo, era rivolto proprio a se stesso. Questa ammissione di colpevolezza così inusuale per un *princeps* ha fatto pensare che probabilmente l'imperatore sia stato in qualche modo costretto a questa scelta e che forse essa sia stata conseguente alla pubblicazione del dialogo senecano che, benché non faccia mai esplicito riferimento a Claudio, condannava comunque, come pensa MOMIGLIANO¹¹, un aspetto del suo temperamento noto a tutti, appunto l'irascibilità. L'editto quindi sembrerebbe essere stato emanato dopo la pubblicazione del *De ira* ma, non conoscendo la data precisa dell'editto, "possiamo trastullarci con più di una congettura"¹² senza però venire a capo della questione. È plausibile che l'editto e l'opera abbiano un collegamento, ma, come sostiene CUPAIUOLO¹³, potrebbe essere Seneca ad aver riecheggiato l'editto

¹⁰ Questa la supposizione di GERCKE (1895, p. 287) che per primo espresse dubbi sul fatto che l'adozione di Novato potesse costituire un *terminus post quem*, ipotesi per la prima volta postulata da LIPSIO (1652, p. XIV).

¹¹ 1987, p. 328

¹² MOMIGLIANO (1987, p. 329).

¹³ 1975, p. 32.

così come il contrario. Anche MAZZOLI¹⁴, pur riconoscendo che nel dialogo all'ira venga attribuita una valenza politica negativa, vede poco plausibile il legame tra l'opera e il decreto.

II.3 I riferimenti a Caligola

Il filosofo cita il *princeps* diverse volte nel dialogo condannandone crudeltà ed efferatezza. In 1, 20, 8-9 biasima la sua follia per aver osato sfidare Giove, adirato che un temporale non gli permettesse di godere a pieno di uno spettacolo di pantomimi; in 2, 33, 3-6 ricorda invece l'omicidio da lui ordinato del figlio di un tal Pastore, cavaliere romano, e soprattutto la crudeltà di avergli imposto di partecipare ad un ricco banchetto non permettendogli di mostrare dolore per la perdita del figlio; in 3, 18, 3-4 menziona invece l'assassinio *animi causa* di Sesto Papirio, del questore Betilieno Basso e di altri cavalieri in un solo giorno; ancora in 3, 21, 5 Seneca condanna la sua pazzia per aver voluto la distruzione di una villa ercolanese in cui era stata imprigionata la madre Messalina. La durezza con cui Seneca si riferisce al *princeps* in questo dialogo fa pensare che egli dovesse essere già morto alla sua pubblicazione: data la politica del terrore istaurata da Caligola difficilmente Seneca avrebbe potuto riferire al suo comportamento parole come *dementia* (2, 20, 9) o *furor* (3, 21, 5) mentre era ancora in vita. È anche vero però che il tono denigratorio che Seneca usa per descrivere l'imperatore sembra quello di una persona che ha da poco subito un torto e nutre ancora rancore nei suoi confronti: il filosofo potrebbe perciò aver scritto l'opera immediatamente dopo la sua morte, spinto dal risentimento e dall'amarrezza nei riguardi non di un uomo, ma di un imperatore diventato per lui un *exemplum* negativo di bassezza morale¹⁵. Se così fosse il 41 d.C., come per primo ha supposto LIPSIO¹⁶, potrebbe rappresentare il *terminus post quem* della stesura dell'opera.

¹⁴ 2003, pp. 129-130.

¹⁵ GRIMAL (2001, p. 181) crede che l'opera sia stata scritta nei primi mesi del principato di Claudio.

¹⁶ Lo studioso (1652, p. I) crede che il 41 d.C. possa considerarsi l'anno di pubblicazione del dialogo, ma non anche della sua stesura che sarebbe avvenuta qualche anno prima, quando Caligola era ancora in vita. Sulla questione e sulle posizioni dei vari studiosi cfr. CUPAIUOLO (1975, p. 42 n. 15).

II.4 Le allusioni all'esilio

Il filosofo fu relegato in Corsica dal 41 al 49 d.C. All'interno del dialogo Seneca affronta il tema dell'esilio e, sulla base di alcune sue espressioni, si può forse desumere il suo stato d'animo sull'argomento e avanzare ipotesi sulla possibilità che, al momento della stesura dell'opera, avesse o no già subito la condanna. Seneca menziona l'esilio una prima volta in 1, 16, 2 (*in exilium et loca ignota mitteris*): il filosofo ricorda qui la sua personale esperienza? I luoghi sconosciuti sono quelli della Corsica? GERCKE (1895, pp. 285-287), MÜNSCHER (1922, p. 4; vedi anche p. 25) ss. e BOURGERY¹⁷ ritengono improbabile che egli abbia potuto accennare senza problemi a una pena che per lui era stata tanto dura e sostengono perciò che almeno i primi due libri siano stati scritti prima del 41 d.C.¹⁸. Al contrario, per BORTONE POLI¹⁹ i *loca ignota* si riferiscono proprio al territorio, al tempo sconosciuto, della Corsica; ancora in 2, 14, 4, in merito a chi subisce la condanna all'esilio per la *contumelia verbi*, la studiosa rileva un chiaro segno del fatto che l'opera sia stata scritta *post exilium*. Ma anche questi riferimenti risultano troppo deboli per poter essere di effettivo sostegno nello stabilire l'anno di composizione dell'opera.

II.5 Il riferimento ad una *uxor*

Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior (3, 36, 3). Nel famoso passo nel quale sostiene la necessità di operare quotidianamente l'esame di coscienza, utile a contenere i propri impulsi e a raggiungere stabilità e coerenza morale, Seneca menziona una *uxor*. L'identificazione di questa donna permetterebbe di ricavare, se non l'anno preciso di pubblicazione dell'opera, almeno un lasso

¹⁷1951, p. 39.

¹⁸ GERCKE (1895, p. 288) crede inoltre che anche il terzo libro sia stato scritto nel periodo iniziale della pena sulla base di quanto si legge in 3, 43, 4 ("*nolo*" *inquis* "*utique occidere, sed exilio, sed ignominia, sed damno afficere*". *Magis ignosco ei qui vulnus inimici quam qui pusulam concupiscit; hic enim non tantum mali animi est, sed pusilli*): in questo luogo - che per BORTONE POLI (1977, p. 52) mostra un'incisività tipica di una σφραγίς- lo stato d'animo del filosofo, spiega la studiosa, sembra quello di chi, ancora all'inizio della pena, sostiene fermamente la propria posizione di innocenza.

¹⁹1977, pp. 51-57.

temporale all'interno del quale collocarla. Seneca ebbe due mogli: della prima non abbiamo informazioni, la seconda, Paolina, fu sposata dopo il rientro dall'esilio. Nonostante le tante e varie posizioni prese in merito dagli studiosi²⁰, non è possibile definire con certezza a quale delle due mogli Seneca faccia riferimento e pertanto ritengo inutilizzabile il riferimento almeno per la ricostruzione dell'anno di pubblicazione del dialogo. Per maggiori dettagli cfr. BORTONE POLI²¹.

II.6 Un possibile riferimento legislativo

In 2, 7, 3 Seneca descrive la scena di una moltitudine di avvocati che si affolla nel foro: *haec tot milia ad forum prima luce properantia quam turpes lites, quanto turpiores advocatos habent*. Questa potrebbe essere conseguenza della legge promulgata da Claudio nel 47 d.C. sulla possibilità che gli avvocati percepissero un compenso di diecimila sesterzi al massimo (cfr. anche Tacito, *ann.* 11, 7, 4: *ut minus decora haec, ita haud frustra dicta princeps ratus, capiendis pecuniis modum ad dena sestertia statuit, quem egressi repetundarum teneretur*), una circostanza precedentemente non prevista in quanto l'oratoria giudiziaria era ritenuta arte liberale. La possibilità di ottenere un guadagno avrebbe riempito quindi la piazza di avvocati pronti a offrire la propria prestazione: lo sprezzo mostrato da Seneca nei confronti di questi *turpiores advocati* fa supporre che la *lex* claudiana fosse stata effettivamente già promulgata. L'opera sarebbe perciò successiva a questa data, ma dal momento che il filosofo fino al 49 d.C. fu in Corsica, l'anno di composizione dovrebbe essere spostato più avanti, dopo questa data, quando Seneca, una volta tornato a Roma, poté essere negativamente colpito dal comportamento poco dignitoso degli avvocati nel foro²².

²⁰ ALBERTINI (1923, p. 19), che considera però solo il terzo libro successivo all'esilio, crede che si tratti di Paolina. Anche BORTONE POLI (1977, p. 49) crede che si tratti di Paolina e colloca quindi l'opera intorno al 49 d.C. BOURGERY (1951, p. L), sulla base del fatto che Novato non è citato come Gallione, crede che la pubblicazione sia avvenuta intorno al 41 a.C. e che quindi la *uxor* citata sia la prima moglie. Per primo LIPSIO (1652, p. XVII) vide qui un riferimento alla prima moglie.

²¹ 1977, pp. 40-49.

²² Per maggiori dettagli sulla questione cfr. CUPAIUOLO (1975, pp. 35-36 e relative note).

II.7 Per concludere

Come dunque per altri dialoghi senecani, anche per il *De ira* i dati sono insufficienti a stabilirne l'anno di pubblicazione o di composizione. La maggior parte degli studiosi (LANA²³, GIANCOTTI²⁴, ABEL²⁵) crede ad una stesura antecedente al suo esilio del 41 d.C. GRILLI²⁶ invece sostiene che i primi due libri possano essere stati scritti durante gli anni dell'esilio e che il terzo sia successivo, risalente al ritorno del filosofo a Roma, mentre GRIMAL²⁷ ritiene che l'opera nella sua interezza sia stata scritta nei primi mesi del regno di Claudio, salito al trono dopo la morte di Caligola, avvenuta il 24 gennaio del 41 d.C. E ancora CUPAIUOLO²⁸, sempre sulla base di riferimenti interni all'opera, crede ad una datazione che oscilla tra il 49 e il 52 d.C. I riferimenti storici interni dunque non mancano, ma ad ogni modo non permettono una datazione certa dell'opera che sembrerebbe comunque essere stata scritta tra il 41 d.C. e il 52 d.C., dopo la morte del *princeps* Caligola, ma prima dell'emanazione dell'editto di Claudio e dell'adozione di Novato²⁹.

III. Le fonti filosofiche del *De ira*

Ricostruire le fonti alle quali Seneca ha attinto nella stesura del dialogo è quasi impossibile: se in alcuni casi cita nominalmente i filosofi ai quali attinge, in altri invece questi fanno da base a una più ampia rielaborazione teorica che non permette di distinguere le posizioni delle diverse scuole di pensiero. Certamente Seneca poteva disporre dei testi di molti filosofi che, data l'importanza dell'argomento, avevano dedicato opere intere o specifiche sezioni alla trattazione delle passioni, se non in particolare all'ira a cui d'altra parte lo stesso Seneca dedica il suo più grande

²³ 2010, pp. 120-133.

²⁴ 1957, pp. 94-96.

²⁵ 1985, pp. 156-160.

²⁶ 1998, pp. 25-26.

²⁷ 2001, pp. 179-182.

²⁸ 1975, p. 35.

²⁹ Per una dettagliata analisi sulla questione cronologica cfr. GIANCOTTI (1957, pp. 93-150).

dialogo ritenendola, tra le affezioni, quella più pericolosa per l'uomo. Accademici, peripatetici, epicurei: Seneca ha potuto attingere a una quantità di fonti filosofiche vasta ed eterogenea; da queste ha a volte ripreso, altre rielaborato o il più delle volte si è del tutto discostato aderendo maggiormente al punto di vista stoico³⁰.

L'irrazionalità delle passioni, ampiamente trattata da Seneca in molte delle sue opere e argomento cardine nel *De ira*, era stata già indagata da molti filosofi di vario indirizzo ai quali Seneca attinge a più riprese. Si tratta per lo più di filosofi postsocratici, ma certa è anche la presenza nel *corpus* senecano di Democrito, che è fonte principale del *De tranquillitate animi*, anche se non relativamente al discorso sulle affezioni, ed è presente anche, come vedono BOURGERY³¹ e BORTONE POLI³², in due luoghi del *de ira*: in 2, 10, 5 viene citato per il sorriso con il quale affrontava ogni situazione ritenendo non sufficientemente serio ciò a cui gli uomini attribuiscono serietà; in 3, 6, 3 se ne ricorda la tranquillità interiore. Inoltre democriteo è il metodo di cui si serve Seneca per spiegare alcuni precetti, come quello di piegarsi davanti a ciò che non può essere evitato, una *ratio* che non rappresenta dunque il *logos* stoico, ma la *φρόνησις* del filosofo greco (fr. 119 Diels: *βαῖα γὰρ φρόνησει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκεῖη κατιθύνει*)³³.

Quasi tutte le correnti filosofiche si sono dedicate all'analisi delle passioni, ma naturalmente Seneca attinge in particolar modo alla scuola stoica e soprattutto a Posidonio (fr. I, E.-K.), filosofo sicuramente conosciuto da Seneca che se ne serve spesso come fonte³⁴ e che pare avesse scritto un'opera interamente dedicata all'argomento, ma di cui non sappiamo nulla. Oltre che in Posidonio, la centralità delle passioni all'interno delle singole dottrine filosofiche è testimoniata da Diogene

³⁰ L'adesione alla dottrina stoica nel *De ira* si desume, oltre che nelle riprese teoriche, anche dall'aggettivo *nostra* in 1, 3, 3 in cui egli difende la definizione stoica (*finitio*) della passione in rapporto con quella aristotelica. Per un'analisi del lessico, funzionale a dimostrare il legame del filosofo con lo stoicismo, vedi CUPAIUOLO 1975, p. 91 ss.

³¹ 1961, p.17.

³² 1977, p. 7.

³³ Cfr. sull'argomento nello specifico GRIMAL 2001, pp. 220-229.

³⁴ Evidente il legame con il filosofo greco in *ep.* 90 (per uno studio approfondito sull'argomento cfr. ZAGO 2012) e nelle *Naturales Quaestiones* (cfr. VOTTERO 1989, pp. 26-28).

Laerzio: di indirizzo stoico egli cita prima di tutto un Περὶ ὀργῆς di Zenone³⁵, uno di Crisippo (7, 111), uno di Erillo, allievo di Zenone e fondatore di una setta stoica autonoma (7, 166), due libri sulle passioni di Sfero, allievo prima di Zenone e poi di Cleante (7, 178). Tematiche simili dovevano essere state trattate da Antipatro di Tarso, successore di Diogene di Babilonia a capo della scuola di Atene e maestro di Panezio (7, 84), e da Apollodoro di Seleucia, autore anche di un'*Etica* e di una *Fisica* (7, 102; 125; 128; 135). Ma l'attenzione per le passioni, anche se diversamente interpretate e giudicate, trova terreno fertile anche in altri indirizzi filosofici, a partire da quello peripatetico. Sempre Diogene Laerzio (5, 23) ricorda di Aristotele un libro generico sulle passioni e, soprattutto, uno sull'ira di cui però non abbiamo notizie. Lo Stagirita, citato nominalmente cinque volte, rappresenta sicuramente un interlocutore primario nel *De ira*: Seneca ne condanna apertamente le posizioni in merito soprattutto ai vantaggi che, secondo il filosofo peripatetico, le passioni offrirebbero in alcuni contesti, soprattutto quelli bellici: biasimando infatti l'ἀοργησία, l'incapacità di adirarsi, il filosofo greco ammette, contrariamente a Seneca, una collera legittima nell'uomo³⁶. Altro punto di netto contrasto con Aristotele riguarda il rapporto tra passione e ragione. L'ira è un impulso irrazionale, violento e trascinatorio, ma la sua diabolica forza è, per Seneca, non sempre eguale e questo permette alla *ratio* di intervenire. La ragione infatti non riesce a porre un freno alla passione nella fase iniziale del suo scatenamento ma, in un secondo momento, essa invece è in grado di intervenire influenzando gli atti compiuti sotto effetto della

³⁵ Diogene Laerzio 7, 4 e 110 in cui ricorda anche un manuale sulle passioni di Ecatone, filosofo stoico platoneggiante, allievo di Panezio.

³⁶ Il concetto ritorna anche in Plutarco, in *De cohibenda ira* 436 B: οὐ μὴν ἀλλ' ὅσοις γε συμβαίνει διὰ μισοπονηρίαν ἀληθῶς ἀλίσκεσθαι πολλάκις ὑπ'ὀργῆς, τὸ ἄγαν ἀφαιπετέον αὐτῆς καὶ τὸ ἄκρατον ἵματι σφοδρᾷ πίστει περὶ τῶν συνόντων. Per Lattanzio invece, che la definisce *motus animi ad coercenda peccata insurgentis* (*De ira Dei* 18) essa, riprovevole nell'uomo, ma comunque tollerabile se impiegata contro chi commette colpe, è giustificata in Dio che tramite essa punisce i malvagi. Inoltre in *inst.* 6, 14-15, a proposito dei vizi e delle virtù, Lattanzio ricorda la posizione sia degli stoici che dei peripatetici: sostenendo su questo punto l'assunto peripatetico, e in opposizione alla dottrina stoica, in merito al fatto che le passioni sono naturali scrive infatti in 6, 15: *Peripatetici ergo rectius, qui haec omnia detrahi negant posse, quia nobiscum simul nata sint, et conantur ostendere quam providenter et quam necessario deus sive natura -sic enim dicunt- his nos armarit adfectibus*. Al pari degli stoici però crede nella necessità di non cedere ad alcun tipo di affezione, anche se lieve: *at ego ne Peripateticos quidem accessisse ad veritatem puto, qui vitia esse concedunt, sed ea mediocriter temperant. Carendum est enim vitiis etiam mediocribus* (6, 16).

passione. Risiede proprio nel peso della ragione nello scatenarsi delle affezioni una delle grandi differenze tra pensiero peripatetico e stoico. Per lo Stagirita infatti la ragione ha un peso considerevole dal momento che influenza il comportamento dell'uomo in preda all'ira; ciò significa che l'irato può decidere di "ascoltare" (lo stesso Aristotele adopera questa immagine quando scrive in *eth. Nic.* 7, 7, 1149 a 25 ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου) la ragione e quindi comportarsi di conseguenza riuscendo a dare un equilibrio alla passione. I filosofi della Stoa invece elaborano una teoria monistica dell'anima che esclude in essa ogni presenza di elementi irrazionali. L'anima nella sua sfera dominante è solo ragione, solo λόγος.

Le critiche di Seneca ad Aristotele non trovano però sempre un effettivo riscontro nelle opere dello Stagirita: oltre alla teoria dell'utilità delle passioni e al loro rapporto con la ragione, Seneca condanna del filosofo greco anche l'aver ritenuto le affezioni un viatico per il raggiungimento della virtù. Dalle opere aristoteliche questo però non emerge: dobbiamo pertanto supporre che o Seneca abbia letto opere sull'argomento che non ci sono giunte oppure che abbia attribuito ad Aristotele posizioni non prettamente sue, ma di qualche suo seguace o del Peripato in genere³⁷.

Sempre in ambito peripatetico anche Teofrasto scrisse un libro sulle passioni, stando ancora a quanto afferma Diogene Laerzio (5, 45), e una parte dell'opera doveva essere forse dedicata proprio all'ira. Il filosofo stoico lo ricorda nel primo libro del *De ira* due volte (1, 12, 3 e 14, 1) e ne critica il pensiero: come il maestro, anche egli credeva infatti in una certa utilità dell'ira, indispensabile stimolo della virtù. In realtà è difficile credere che Teofrasto abbia accolto *stricto sensu* la dottrina aristotelica sull'utilità delle passioni (cfr. *Cic. fin.* 1, 45) per cui è possibile che Seneca gli attribuisca teorie peripatetiche generiche, non propriamente teofrastee³⁸. Infine altri filosofi peripatetici interessati alle passioni furono Andronico di Rodi o Pseudo-Andronico che nel I sec. d.C. ordinò le opere di Aristotele e Teofrasto e sotto il cui nome va un *De passionibus*, che è però spurio, e Ieronimo di Rodi di III secolo

³⁷ Le inesattezze storiche non mancano nel *De ira* ed è quindi possibile che Seneca abbia riportato come aristotelici pensieri in realtà non attribuibili al filosofo. In effetti già Quintiliano diceva di Seneca: [...] *tamen aliquando ab his, cuius inquirenda quaedam mandabat, deceptus est* (10, 128).

³⁸ Cfr. BORTONE POLI 1977, pp. 16-17.

a.C., peripatetico, ma fondatore poi di una scuola eclettica, autore di un Περὶ τιμωρίας di cui però si conosce solo il titolo³⁹, menzionato in *De ira* 1, 19, 3.

Per concludere questa scorsa sulle possibili fonti filosofiche di Seneca sono da ricordare ancora Bione di Boristene, di indirizzo cinico; di indirizzo sestiano, poi, Sestio Padre, filosofo di età augustea elogiato nell' *ep.* 64: nel *De ira* viene ricordato in 2, 36, 1-2 per il suo uso di guardarsi allo specchio per rendersi conto degli effetti prodotti dall'ira sul corpo, e in 3, 36, 1 per la pratica dell'esame di coscienza. Un precedente importante è costituito infine da Cicerone che dedica il quarto libro delle *Tusculanae Disputationes* alle passioni: nell'opera dell'Arpinate moltissimi sono i punti di contatto con il dialogo senecano, cosa che non stupisce considerando che egli aveva avuto come maestro Posidonio i cui scritti sulle passioni, come si è detto, sono da considerarsi fonti primarie nella stesura del *De ira*. Dalla tradizione epicurea Seneca aveva invece sicuramente attinto da Filodemo, autore proprio di un'opera sull'ira⁴⁰, ma certamente conosceva anche Epicuro che, condannando le passioni, aveva probabilmente criticato anche l'ira in quanto ostacolo al raggiungimento della tranquillità. Seneca non cita né Filodemo né Epicuro, ma certo è il loro influsso nel dialogo senecano: ad esempio, come Seneca in 1, 1, 2 paragona l'ira alla follia, così fa Epicuro (*inmodica ira gignit insaniam* sono le parole attribuitegli da Seneca in *ep.* 18, 14); come Filodemo (6), anche Seneca confuta il pensiero peripatetico sull'ira; tuttavia di entrambi, a causa della natura lacunosa dei testi, non ci rimane la precisa definizione di questa passione. Lattanzio però, nel suo *De ira Dei*, largamente ispirato al dialogo senecano, ricorda una definizione dell'ira che forse doveva trovarsi nella sezione lacunosa del secondo capitolo. Ovviamente, nonostante alcuni punti di contatto con l'epicureismo⁴¹, non mancano divergenze e contrasti: ad esempio la quasi legittimità accordata dagli epicurei all'ira, in quanto fenomeno naturale (teoria anche aristotelica), viene duramente contrastata dallo stoicismo. Si è

³⁹ Cfr. ARRIGHETTI 1955.

⁴⁰ Cfr. INDELLI 1988.

⁴¹ Da non sottovalutare che Seneca nei riguardi delle altre dottrine filosofiche si pone nella condizione di *explorator* e non di *transfuga* (*ep.* 2, 5) e che, pur ritenendosi di osservanza stoica, non mostra preclusioni nei confronti di massime e insegnamenti di provenienza diversa, purché non contraddicano il pensiero dei maestri stoici (cfr. *ira* 1, 6, 5). E tuttavia, anche nei loro confronti rivendica autonomia di pensiero e il diritto di esprimere la propria idea: *non alligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus: est et mihi censendi ius* (*vit.* 3, 2).

infatti pensato⁴² che se il primo libro del *De ira* sembra essere un'analisi e una critica del pensiero peripatetico e soprattutto aristotelico, il secondo è invece mirato a scardinare i precetti epicurei: con questa tecnica compositiva sembra dunque che Seneca voglia guidare il lettore alla conoscenza inizialmente di altre teorie filosofiche, quella aristotelica prima e quella epicurea poi, e delle loro argomentazioni in merito alle passioni, per poi proporre il sapere corretto, quello stoico, nel terzo libro. Un percorso per lo più chiaro e mirato che però molto spesso si interrompe per lasciare spazio a riflessioni provenienti da altre correnti filosofiche: Seneca si serve spesso di spunti di provenienza diversa, difficili da identificare perché, da una parte, quasi mai egli cita la fonte dalla quale attinge, dall'altra, alcuni concetti erano divenuti nel corso del tempo *loci communes* delle varie scuole filosofiche. Anche per questo, a ragione, CUPAIUOLO⁴³ definisce Seneca “uno psicologo della vita” che, attingendo e rielaborando saperi e argomenti delle varie scuole filosofiche, “mette a nudo le pulsazioni dei sentimenti” creando una filosofia lontana da dogmatismi e schematismi, ma accessibile a tutti⁴⁴.

IV. I principali problemi testuali del primo libro del *De ira*

Questo lavoro ha come edizione di riferimento quella di REYNOLDS⁴⁵ di cui riporto fedelmente il testo. Qui di seguito segnalo i principali problemi testuali che presenta il primo libro e le varie soluzioni proposte. Allo scopo di fornire un più ampio ventaglio di ipotesi interpretative trascrivo però il più dettagliato *conspectus codicum* di VIANINO⁴⁶.

⁴² Cfr. CUPAIUOLO 1975, pp. 96-100 e BORTONE POLI 1977, p. 23.

⁴³ 1975, p. 106.

⁴⁴ Sulle affezioni in Seneca, nello specifico per l'importanza del suo pensiero come rappresentante della filosofia stoica, vedi il recente contributo di KONSTAN 2015, pp. 174-184.

⁴⁵ L. Annaei Senecae, *Dialogorum libri duodecim*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. D. R., Oxonii 1977.

⁴⁶ L. Annaei Senecae, *Dialogorum libri III-IV-V (De ira)*, recensuit I. Viansino, Augustae Taurinorum 1963 p. 1.

A Ambrosianus C 90 inf. (saec. XI): a manus recentior inde ab 1, 1, 1 usque ad 1, 2, 3. Cursivis litteris verba in rasuris scripta significantur.

A1, A2, A3, A5, A6 codicis **A** manus prima et recentiores.

B Ambrosianus B2 sup. (saec. XIV in.).

C Ambrosianus C 293 inf. (saec. XIV).

D Ambrosianus C 85 inf. (saec. XIV).

α Aedilis 161 (saec. XV)

Ang Angelicus D 8, 9 n. 505 (saec. XIV in.).

Bon Bononiensis 1137 (saec. XIV).

E Estensis α. K. 5. 3. (Lat. 924) (saec. XV ex.).

F1 Florentinus pl. 76. 35 (saec. XV)

F2 Florentinus pl. 76, 41 (saec. XV)

F3 Florentinus pl. 76, 32 (saec. XIII)

M Malatestianus S. XX. I (saec. XIV)

N Neapolitanus IV. G. 53 (saec. XV)

P1 Parisinus Ms. L. n. 6376 (saec. XV)

P2 Parisinus Ms. L. n. 6377 (saec. XIV)

P3 Parisinus Ms. L. n. 6379 (saec. XIII ex.).

P4 Parisinus Ms. L. n. 6380 (saec. XIV).

P5 Parisinus Ms. L. n. 6384 (saec. XV)

P6 Parisinus Ms. L. n. 8542 (saec. XIII ex).

Reg. Reginensis Latinus 1545 (saec. XV).

Urb. Urbinus Latinus 1355 (saec. XV)

Vat. Vaticanus Latinus 1888 (saec. XV).

Ven Marcianus Latinus 268 (cl. XII 141), nunc n. 1548 (saec. XIV).

V Vratislaviensis Rhedig. IV. F. 3. (saec. XIV).

g Gryphiswaldensis Rhedig. IV. F. 3. (saec. XIV).

Pal. 2-3-4 Palatini secundus, tertius et quartus a Grutero collati. Bon ++

W Ang + D + E + N + V + Ven.

Σ Bon + M + Pal. 2 + g

Neapol(itanus) bibl. nat. IV. G. 50 (saec. XIV in.) ab A. Barriera collatus.

Paris(inus) bibl. nat. 15086 (saec. XIII) ab O. Rossbachio inspectus.

Ω omnes codices praeter A eosque qui nominatim adferuntur.

- **ira 1, 1, 4 flagrant ac micant oculi**

Non tutti i manoscritti presentano questa lezione seguita da BASORE (1928, p. 108), HAASE (1902, p. 35), VIANSINO (1963, p. 4) e RAMONDETTI (1999, p. 222) e presente nel manoscritto più autorevole, l'Ambrosiano C 90. BOURGERY (1951, p. 3), insieme con ROSENBAACH (1999, p. 98) segue la lezione *flagrant emicant* presente nel manoscritto Aedilis 161, nell'Ambrosiano B2 sup. e nell'Ambrosiano C 293 inf.; in BOUILLET (1972, p. 5) si legge *flagrant, et micant oculi*. CASTIGLIONI (1959, pp.72-73) crede, forse a ragione, che si potrebbe ammettere l'asindeto se il secondo verbo fosse o aggiuntivo o contrappositivo, cosa che non riguarda questa *iunctura*. La sua spiegazione è che *ac* possa essere stato interpretato come *e-*. Inoltre *emico* presenta diciotto attestazioni nel *corpus* senecano a fronte delle trenta del verbo *mico*. Quest'ultimo è utilizzato in connessione con gli occhi anche in Lucr. 3, 288 *ex oculis micat acrius ardor*, e in Verg., *Aen.* 12, 101 e Macr. 4, 1, 2 che cita il passo virgiliano *oculis micat acribus ignis*; unica è invece la costruzione *oculis emicare: ipse autem iactus, quem diximus de nostris oculis emicare* (Macr. 7, 14, 13).

- **ira 1, 2, 5 cur irascantur**

La tradizione manoscritta presenta *cui irascantur*: il pronome è lasciato da RUHKOPF (1828, p. 9) - BOUILLET (1972, p. 9), HAASE (1902, p. 37), BOURGERY (1951, p. 5), VIANSINO (1963, p. 6), RAMONDETTI (1999, p. 228) e ROSENBAACH (1999, p. 102). Già BASORE (1928, p.112), e poi REYNOLDS (1977, p. 42), adottano invece l'avverbio *cur* proposta da GRUTER (1595, p. 19) che in effetti, come sottolinea anche CASTIGLIONI (1959, p. 95), ben si addice al

discorso: dopo la duplice interrogazione del § 4 (*quid; quare*), tesa a sottolineare la vanità di certi scatti d'ira nella gente comune, Seneca li paragona a quelli dei bambini che, per un difetto di razionalità, spesso ne ignorano il motivo e si irritano appunto *sine causa et sine iniuria*, come aggiunge subito dopo; evidentemente oggetto di questo luogo della discussione è proprio l'ira senza motivo più che quella contro un oggetto indefinito.

- ***ira 1, 6, 1 sine ira***

I manoscritti presentano la lezione *sincera*, accolto da MURETUS (1605, p. 202), LIPSIO (1652, p. 65), RUHKOPF (1828, p. 15) - BOUILLET (1972, p. 17), KOCH (1879, p. 41), HAASE (1902, p. 39), BOURGERY (1951, p. 8), VIANSINO (1963, p. 10) e ROSENBAACH (1999, p. 108). La correzione *sine ira* è di GERTZ (1774, pp. 72-73) e viene adottata da BASORE (1928, p. 120) e REYNOLDS (1977, p. 45). La tematica del castigo non dettato dall'ira ricorre in vari punti del dialogo: la lezione *sine ira* è quindi preferibile a *sincera* tenendo anche conto del fatto che la perifrasi *sincera castigatio* non è mai attestata e che *sine ira* è chiaramente in stretta connessione, come crede anche CASTIGLIONI 1960, p. 36, con il seguente *cum ratione*. In *ira 1, 15, 1* si legge invece: *corrigendus est itaque qui peccat et admonitione et vi, et molliter et aspere, meliorque tam sibi quam aliis faciendus non sine castigatione, sed sine ira* e ancora a 16, 1: *ergo ad coercionem errantium sceleratorumque irato castigatore non opus est*.

- ***ira 1, 6, 4 damnatos***

REYNOLDS (1977, p. 46), come HAASE (1902, p. 40), BASORE (1928, p. 122) e VIANSINO (1963, p. 11), segue la correzione di FICKERT (1842, p. 341) *damnatos* in luogo di *damnatis*, presente nella maggior parte dei codici, e di *damnatus* attestato in A. Essi adottano necessariamente anche la lezione di A, seguita da FICKERT (1842, p. 341), *vita* al posto di *vitam*: la costruzione di *exigo* con l'accusativo della cosa e il dativo della persona, infatti, non è comune; l'unico esempio, segnalato da CASTIGLIONI (1960, pp. 42-43), consisterebbe nel luogo oraziano *mihi festus atras / exiget curas* (*carm.* 3, 14, 13 s.), in cui peraltro a *exiget*

viene per lo più preferito dagli editori *eximet*. Legge *vita* anche BOUILLET (1972, p. 17) che però preferisce *damnatum*, tradito solo nell'Ambrosianus C 85 inf.

- ***ira 1, 11, 2 et fugientis***

Nel codice Ambrosiano si legge *effugientis*, ma la lezione è molto probabilmente corrotta e nata, come nota CASTIGLIONI (1960, p. 87), dall'unione della congiunzione *et* con il verbo. Il composto *effugio* è difficilmente ammissibile anche sulla base della *iunctura* precedente *et venientis* e del parallelismo che ne risulta *et venientis excipit et fugientis persequitur*. MURETUS (1605, p. 204) per l'accusativo plurale dei participi di *venio* e *fugio* accoglie la più comune forma in *-es* e aggiunge un altro punto interrogativo dopo *persequitur* dando maggiore enfasi alla successiva frase sentenziosa *omnia illa sine ira facit ratio*. RUHKOPF (1818, p. 24) - BOUILLET (1972, p. 24) dividono invece le due proposizioni (*atqui ... persequitur e et omnia ... ratio*) con i due punti. In LIPSIO (1963, p. 69) invece la struttura della frase è diversa: si legge infatti *an tu putas venatorem irasci feris, vel cum et fugientes persequitur, et venientes excipit?*, col punto interrogativo spostato da dopo *feris* a dopo *excipit*. Dividono invece le due frasi con la semplice virgola, oltre REYNOLDS, anche KOCH (1879, p. 45), HAASE (1902, p. 43), BASORE (1928 p. 132), BOURGERY (1951, p. 13) e VIANSINO (1963, p. 16).

- ***ira 1, 11, 5 in unam utilitatem et occasiones intentus***

In LIPSIO (1652, p. 70) si legge *in unam utilitatem occasionis intentus*. Così anche in RUHKOPF (1828, p. 26) - BOUILLET (1972, p. 25). Ma già KOCH (1879, p. 45) adotta la lezione *in unam utilitatem et occasiones intentus*. La questione riguarda inoltre il segno di interpunzione immediatamente precedente. LIPSIO ricorda in nota che ERASMO scriveva *in unam utilitatem et occasioni*, intendendo quindi *in unam utilitatem* dipendente dal verbo *seposuit* e *occasioni* dal participio aggettivale *intentus* (sulle diverse lezioni in luogo di *occasiones* cfr. apparato in VIANSINO 1963, p. 17). Ma LIPSIO, e così anche BOUILLET, credono invece che tutta la perifrasi (e non solo *occasioni*) dipenda da *intentus*: questo spiega l'assenza della congiunzione *et* e la scelta di porre il punto e virgola tra *seposuit* e il resto della frase. HAASE (1902, p. 44) invece separa le due frasi in maniera incisiva con il

punto, mentre BASORE (1928, p. 134) e BOURGERY (1951, p. 14) spostano il segno di interpunzione poco oltre, prima della frase dal tono quasi sentenzioso, *iram ante vicit quam Hannibalem*. E così poi anche VIANSINO (1963, p. 17) che però preferisce separare le due frasi con il punto.

- **ira 1, 15, 3 iudicio † lata †**

Questo punto del testo ha dato luogo a vari problemi: nella maggior parte dei manoscritti -tranne A (*iudici olata*) e W (*data*)- si legge *iudicio lata*. REYNOLDS (1977, p. 53) pone tra *cruces lata* e riporta in apparato, oltre alla lezione *inlata* di GERTZ (1774, pp. 76-77), *irrogata* di MADVIG (1873, p. 388) di cui scrive *fortasse recte*. Discostandosi in questo caso da REYNOLDS, RAMONDETTI (1999, pp. 82-83) accetta *lata* intendendo il sintagma *poenam ferre* nel senso non di ‘proporre una pena’, ma di ‘subire una pena’, tanto più che la condizione della sua applicazione, espressa subito prima (*cum eo magis ad admonitionem poena proficiat*), sposta la prospettiva da chi infligge la punizione a chi la subisce.

- **ira 1, 15, 3 tandem**

Tandem, adottato da BASORE (1928, p. 144), è congettura di HERMES (1905, p. 20) e si giustificerebbe anche sulla base di *ira 2, 13, 1 cui enim tandem vitio advocatus defuit?* (confronto giudicato poco convincente da AMMENDOLA 1920, p. 196). La lezione tradita dai manoscritti e seguita dalla maggioranza degli editori è *tam*, adottata anche da RAMONDETTI (1999, p. 83) che la spiega come necessaria all’interno del contesto, polemico nei confronti della nozione aristotelica di μετριοπάθεια. *Tam* è lezione scelta da HAASE (1902, p. 47), ROSENBAACH (1999, p.128) e VIANSINO (1963, p. 22). BOURGERY (1951, p. 18) pone l’avverbio tra parentesi quadre. RUHKOPF (1828, p. 33) - BOUILLET (1972, p. 32) omettono direttamente l’avverbio dal testo.

- **ira 1, 16, 4 exercitus [et sciens]**

Luogo di complessa interpretazione: MURETUS (1605, p. 105), LIPSIO (1652, p. 75), BOURGERY (1951, p. 19), VIANSINO (1963, p. 47), ROSENBAACH (p. 130)

e BOUILLET 1972, p. 34) adottano il tradito *exercitatus et sciens*. RAMONDETTI (1999, p. 83), che la spiega sulla base di *ben. 2, 17, 4 (cum exercitato et docto)*, *ad Marc. 17, 6 (prudens sciensque)* e *ep. 90, 33 (peritius atque exercitatus)*, preferisce, come anche KOCH (1879, p. 49) e BASORE (1928, p. 146), l'emendamento di MADVIG *exercitus ut sciens* (1873, p. 388 n. 1) in quanto considera *exercitus* e *domus* come specificazioni di *valetudinarium*, *divitis* attributo riferito a *domus* e *ut* un elemento tipicamente senecano nell'introduzione di paragoni ipotetici. Seneca qui si riferisce alle infermerie degli ospedali militari dove i *capsarii*, una specie di infermieri, riponevano in *capsae* unguenti e strumenti chirurgici.

- ***ira 1, 16, 5 <lege> agi iubebo***

L'integrazione <lege> di REYNOLDS (1977, p. 55) deriva da PINCIANUS (1536, p. 20): come ricorda BOUILLET (1972, p. 35, nota) infatti sia *age* che *lege age* erano formule del supplizio. In modo simile BASORE (1928, p. 148) scrive *agi lege iubebo*. BOURGERY (1951, p. 19) sottintende *ad supplicium* e così anche RAMONDETTI (1999 p. 261, n. 11) che, per questo, come poi la maggioranza degli editori, non vede la necessità di integrazioni.

- ***ira 1, 19, 4 † quantam †***

Lezione sospetta: GERTZ (1774, p. 78) legge *quam amentem*, WATT (1994, p. 232) *quam <sa>nam*, mentre BARRIERA (1919, p. 23: “de qualitate, non de quantitate irae interrogatio est”, p.124) *quanti*. Rispetto alla maggior parte degli editori che accolgono senza remore l'aggettivo interrogativo, REYNOLDS (1977, p. 58) lo pone tra *cruces*. La difficoltà riguarda anche il significato dell'aggettivo che si può intendere, in riferimento all'*adfectus*, come “quanto grande” (cfr. ad esempio “how mighty” di BASORE 1928, p. 157) o, in riferimento all'intensità, “che valore, che senso?” (cfr. “quelle valeur”, BOURGERY 1951, p. 24). RAMONDETTI (1999, p. 84), che conserva *quantam*, lo intende in senso ironico come “quanto piccola” in relazione alla *μετριότης* aristotelica alla quale, sia nei capitoli precedenti che nell'*incipit* del diciannovesimo capitolo, Seneca ha mosso dure e ripetute critiche. Ma nulla impedisce di conservare, con AMMENDOLA (1920, pp. 198-199), il più usuale valore di “quanto grande, quanto forte, quanto potente”, con ironica allusione

alla effettiva impotenza dell'ira" e in riferimento "all'intrinseco valore dell'ira, non già alla quantità" (p. 199).

- **ira 1, 20, 3 conscii**

Lezione ritenuta dubbia dalla maggior parte degli editori che preferiscono *sibi conscia* in riferimento ad *iracundia* (HAASE 1902, p. 52; BOURGERY 1951, p. 25; VIANSINO 1963, p. 30; ROSENBACH 1999, p. 142): una scelta non ingiustificabile, sulla base dell'*usus* senecano e in linea con la 'drammatica' personificazione della passione, dal momento che ne giustificherebbe il contrasto appena segnalato (*contra*) tra l'inerzia generata dalla consapevolezza della propria impotenza e la presunzione di costruire qualcosa di grande. Prima di REYNOLDS (1977, p. 59), già RUHKOPF (1828, p. 44) - BOUILLET (1972, p. 43) e BASORE (1928, p. 160) adottano il genitivo singolare *conscii* (presente nel solo manoscritto B) concordato con *animi*.

V. Filodemo, Plutarco e Lattanzio sull'ira

V. 1 Il Περὶ ὀργῆς di Filodemo

L'opera sull'ira di Filodemo di Gadara, epicureo allievo di Zenone Sidonio⁴⁷, rappresenta per noi il più antico testo dedicato a questa passione pervenutoci per intero. Il papiro che lo ha tramandato, *P. Herc.* 182, di cui restano 28 pezzi molto danneggiati⁴⁸, ci trasmette un'opera che, in una prima parte, rifacendosi a fonti anche lontane dalle dottrine del Giardino⁴⁹, tratteggia genericamente le caratteristiche dell'ira e i suoi effetti, mentre in una seconda espone il pensiero prettamente filodemo. Attraverso una riflessione che parte da circostanze ben precise, Filodemo,

⁴⁷ Sulla dipendenza di Filodemo da Zenone cfr. DEL MASTRO 2014.

⁴⁸ Sulla storia e la struttura del papiro cfr. INDELLI 1988, pp. 35-43.

⁴⁹ Sono infatti presenti riferimenti al cinico Bione, autore della più antica opera sull'ira, e agli stoici Crisippo e Antipatro. Sul rapporto tra Filodemo e le fonti cfr. INDELLI 1988, pp. 24-27, e RANOCCHIA 2007, p. 148.

come fa anche in ogni libro Seneca, analizza gli effetti devastanti della passione sull'aspetto fisico di chi ne soffre: gli occhi sembrano emettere lampi, il collo è teso e le vene gonfie mentre la saliva si fa amara e salata in bocca e il respiro affannoso (1-4). I danni dell'ira sono violenti e terribili per l'uomo: chi ne soffre può incorrere non solo in gravi malattie come rotture di polmoni o dolori lancinanti ai fianchi, ma soffrire anche di problemi non connessi esclusivamente col corpo: il furore infatti rende peggiori e spesso non permette di usare correttamente, dice Filodemo (5), il raziocinio. È importante, naturalmente, considerare le diverse tipologie di affezione: il filosofo epicureo distingue, come Seneca (1, 1, 2) che probabilmente riprende a sua volta Epicuro, l'ira dalla pazzia propriamente detta: lo stesso Seneca in *ep.* 18, 14 scrive infatti *delegabo te ad Epicurum ... "inmodica ira gignit insaniam"*. In Filodemo l'ira è una ὀλιγοχρόνιος μανία: per l'epicureo ὀργή e μανία sono paragonabili, ma comunque diversi per entità e durata. E ancora, proprio come Seneca, l'epicureo evidenzia (5) come l'ira sia un male pericoloso per la vita dell'uomo sia perché quando si scatena causa l'insorgere delle peggiori disposizioni d'animo, feroci, crudeli e aspre, sia perché erompe anche per una presunta offesa ricevuta dimostrando la debolezza dell'animo di chi ne soffre. Inoltre, Filodemo che, diversamente dagli Stoici e da Seneca, non condanna *in toto* la passione, riporta (6) il giudizio di alcuni Peripatetici in merito all'affezione e alla sua necessità nei combattimenti e in guerra: rendendo audaci ed eliminando esitazione e viltà, la passione rappresenta un giusto sprone in campo di battaglia. Pur riconoscendo una certa utilità all'affezione -come si legge nella seconda parte dell'opera- il filosofo epicureo non crede però che essa possa aiutare in guerra dal momento che rende avventati e spinge a combattere anche chi è senza armi o è inesperto: è impossibile infatti per Filodemo che un uomo irato possa o vendicarsi o punire; in entrambi i casi è necessario il raziocinio che, in chi è preda delle passioni, viene meno. Infine, nella sezione principale dell'opera⁵⁰ (7), che pone Filodemo su posizioni molto distanti dal pensiero senecano, dopo aver descritto l'ira e le sue conseguenze egli espone la teoria epicurea sulle affezioni distinguendo due tipologie di ira: la passione vera e propria, pericolosa per l'uomo e quindi da estirpare dal momento che rappresenta una furia vendicativa, e l'ὀργή, stato d'animo provvisorio determinato da cause esterne,

⁵⁰ Si tratta della seconda parte dell'opera, ultimo terzo del papiro.

ritenuto naturale e anche benefico per l'uomo che, almeno una volta, dovrebbe provarlo nella sua vita.

V. 2 Il Περὶ ἄοργησίας di Plutarco

Strutturato in 16 capitoli, il Περὶ ἄοργησίας di Plutarco fu redatto tra l'81 e il 96 d.C.: si tratta di un dialogo⁵¹ tra due discepoli del biografo greco, Silla, cartaginese accolto nella famiglia dei Sesti a Roma, e Fundanus, console e proconsole, vicino allo stoicismo e protagonista dell'opera. Quest'ultimo infatti, naturalmente incline all'ira, è riuscito a placarla e, esortato da Silla, spiega come vi è riuscito: Silla gli riconosce una calma che non l'ha reso però pigro, ma, anzi, più propenso all'azione. Plutarco, proprio come Seneca, sottolinea all'inizio dell'opera -e poi lungo tutto il dialogo⁵²- come l'ira sia la peggiore tra le passioni: rispetto alle altre infatti che permettono ad un certo punto l'intervento del λόγος nell'anima, essa invece produce nell'uomo turbamento e strepito⁵³. L'ira si comporta come una tiranna poiché è superba e prepotente, ma Plutarco, a differenza di Seneca e in accordo invece con Aristotele e Epicuro, crede che comunque essa possa essere vinta dall'uomo e che, in parte, possa essere di giovamento. Da 454 C in poi Fundanus, -dietro le cui parole ci cela il pensiero di Plutarco-, per confermare quanto dice e seguendo una prassi tipicamente stoica⁵⁴, presente infatti anche in Seneca, impiega numerosi *exempla* storici⁵⁵. L'ira, per il filosofo greco, può scaturire nell'uomo in qualunque momento

⁵¹ Nell'opera, di dialogico in senso stretto vi è solo il primo capitolo in cui i due protagonisti parlano tra di loro. Dal cap. 2 in poi parla solo Fundanus.

⁵² A 455 C-D Plutarco sottolinea come, rispetto ad altre passioni come l'invidia o l'amore, la collera porta chi ne soffre ad attaccare chiunque senza distinzione; essa si caratterizza per i suoi effetti terribili, ma anche ridicoli, che la rendono la passione più odiata e disprezzata; le conseguenze che provoca sono talmente violente che investono anche l'aspetto fisico: il viso si gonfia e si storce determinando una voce sgraziata e spiacevole (cfr. Seneca, *ira* 1, 1, 1).

⁵³ Cfr. 453 E-F.

⁵⁴ Se è vero che Plutarco sembra qui seguire soprattutto una metodologia di scuola stoica, non mancano in lui critiche contro di essa che trovano largo spazio in un'opera interamente dedicata all'argomento, il *De stoicorum repugnantiis* in cui condanna *in primis*, oltre che alcuni punti prettamente dottrinari, anche la discrepanza tra alcuni precetti e il modo di vivere dei suoi seguaci. Cfr. sull'argomento ZANATTA 1976, pp. IX-XVIII e, per il rapporto tra Plutarco e lo stoicismo, BABUT 1969.

⁵⁵ Alessandro e Callistene (cap. 3), Socrate (cap. 4), Gracco (cap. 6) sono solo alcuni dei personaggi citati nel dialogo. Ai personaggi storici Plutarco aggiunge a scopo esemplificativo anche luoghi letterari -omerici o tragici ad esempio- che, in quanto saperi

e, a differenza di quanto sostiene Seneca, anche per motivi banali come una semplice battuta o uno scherzo, ma in generale soprattutto perché, come anche per il Cordovese, ci si ritiene offesi o disprezzati (460 D); i soli strumenti per sconfiggerla sono il giudizio e il ragionamento che hanno la capacità non solo di eliminare l'affezione scaturita, ma soprattutto di evitare il suo insorgere nel futuro. Ma soprattutto, e qui risiede una significativa differenza rispetto a Seneca, un metodo per sconfiggere la passione risiede nella cordialità e nella dolcezza perché anche un irato è in realtà un debole (461 A). È necessario però intervenire subito quando la passione è nel suo stadio iniziale perché, in quanto più debole, è necessario uno sforzo minore per abbatterla. Esistono infatti, secondo Plutarco, diverse tipologie di collera: non solo la sua intensità varia con il tempo, ma dipende anche dall'animo di chi ne soffre che, quanto più debole è, tanto più incorrerà in un'ira violenta e concitata (457 B). Ad ogni modo essa risulta, proprio come per il Cordovese, una delle passioni più temibili dal momento che sembra essere un insieme di più passioni; odio, dolore, piacere, invidia e insolenza convivono in essa rendendola violenta e pericolosa. In merito al castigo poi, proprio come Seneca, il filosofo greco ritiene che essa non possa essere inferta senza una giusta motivazione, ma che sia necessario (ἐν τοῦ λογισμοῦ χρόνῳ, cap. 11) essere nel pieno delle proprie capacità razionanti. Fundanus chiude poi la lunga dissertazione sulla passione spiegando che, oltre che col ragionamento, egli è riuscito a guarire dalla passione grazie alla pazienza esercitandosi, non senza l'aiuto divino, a non cedere all'*adfectus* prima per periodi brevi e poi per mesi interi costringendosi a un continuo esercizio di umanità, ed ad essere quindi cortese e libero da risentimenti (cap. 16).

V. 3 Il *De ira Dei* di Lattanzio

Diviso in 22 capitoli, il *De ira Dei* di Lattanzio fu composto intorno al 313 d.C. e dedicato ad un tal Donato⁵⁶. Rispetto alle opere di Filodemo, Seneca e Plutarco, il retore africano vuole non semplicemente descrivere la passione, le sue caratteristiche e le conseguenze, ma dimostrare -in opposizione alle correnti filosofiche pagane e

universali, si prestavano bene a favorire una più immediata comprensione dell'insegnamento.

⁵⁶ Incerta è la sua identificazione: potrebbe trattarsi del Donato citato anche nel *De mortibus persecutorum* 1 o del grammatico Elio Donato o ancora dell'iniziatore dello scisma dei donatisti. Cfr. BOELLA 1973, p. 675 n. 1.

soprattutto all'epicureismo- che anche Dio, in quanto partecipe delle gioie e dei dolori dell'uomo, può adirarsi. Fin dall'*incipit* dell'opera l'autore chiarisce il motivo del suo scritto: confutare l'*error* di cui si sono macchiati i più (*plurimi*) che hanno creduto Dio impassibile rispetto alle passioni. La colpa è dei filosofi che hanno creduto di poter indagare i misteri della mente umana: infatti, sostiene Lattanzio, non esiste la sapienza umana, ma solo quella divina e solo da Dio dipende quindi la conoscenza della realtà⁵⁷. Il principale bersaglio dell'autore è Epicuro che, citato molte volte nell'opera, viene criticato soprattutto per la sua convinzione che la divinità sia completamente disinteressata alle vicende umane e del tutto priva di *adfectus*⁵⁸: ciò presuppone che, se Dio è insensibile all'ira, non sia nemmeno teso alla benevolenza essendo anche quest'ultima una affezione; al contrario, *quia Deus gratia movetur, ergo et irascitur* (5)⁵⁹. Lo stesso errore commisero gli Stoici che credettero possibile nella divinità solo la *gratia*, ma non l'*ira*: dal cap. 5 Lattanzio riporta il punto di vista stoico di cui condanna, ancora, la contraddizione nel credere che chi ama non possa anche odiare (*qui ergo diligit et odit; qui odit et diligit; sunt enim qui diligi debeant, sunt qui odio haberi*). Il retore continua evidenziando le differenze tra gli animali e gli uomini (7) che non risiedono, come è stato sostenuto dai filosofi, nella sola voce o nel riso, ma soprattutto nella presenza della sapienza: essa, prerogativa dell'uomo, è necessaria per permettere all'essere umano di comprendere la religione mentre gli animali, affidati a loro stessi e privi non di quella che per Seneca è la *ratio*, ma di *sapientia*, non hanno alcuna idea di Dio. Quest'ultimo quindi, scrive Lattanzio, non solo si cura di tutte le vicende umane, ma vi prende parte attivamente assicurando benevolenza a chi merita e ira e castigo a chi commette delle colpe; questo determina negli uomini un *timor* che a sua volta assicura che gli uomini convivano tra di loro in una società civile (12). Senza l'ira di Dio infatti, alimentata dalla condotta di assassini, dissoluti, spregiuri e fraudolenti, la vita dell'uomo sarebbe destinata al caos e al disordine (16). Essa quindi è necessaria

⁵⁷ Tra i filosofi, che si sono smarriti alla ricerca della verità, solo Socrate ha avuto, dice Lattanzio (1), il merito di aver riconosciuto i suoi limiti ammettendo di non sapere nulla.

⁵⁸ Già Cicerone in *nat.* 1, 44 sottolinea, per bocca di Cotta, la debolezza di questo aspetto della teologia epicurea: *verius est igitur nimirum illud quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro videri*.

⁵⁹ Il concetto ritorna poco dopo, nel cap. 6 (*consequens esse ut irascatur Deus, quoniam gratia commovetur*), che rappresenta la personale sintesi di Lattanzio rispetto alle posizioni prima di Epicuro (cap. 4) e poi degli Stoici (cap. 5), e ancora nel cap. 8.

e, in determinati contesti, giusta: proprio l'aver confutato la possibilità di una giusta ira pone anche gli Stoici in errore: come evidenzia Seneca costantemente nel *De ira*, per i seguaci di Zenone non è ammissibile nessuna forma di passione e pertanto è impensabile che esista una giusta ira; essa, come ogni *adfectus*, deve essere sradicata dall'uomo. Più condivisibile invece è la posizione dei Peripatetici che, scrive Lattanzio, *vero non excidendam, sed temperandam esse dixerunt* (17)⁶⁰. Segue una sezione in cui, partendo dalla definizione dell'ira secondo altre correnti filosofiche⁶¹, Lattanzio distingue un'ira ingiusta, che nasce dalla mera violenza e dalla volontà di vendicare un torto subito e che deve perciò essere repressa nell'uomo⁶², da quella invece che nutre Dio: quest'ultima, *ira iusta* (17), può trovarsi anche nell'uomo e aiuta a correggere gli atti di malvagità, ma è determinante in Dio che è il modello dell'uomo. Dio è chiamato a punire le colpe di tutti e uno strumento nelle sue mani è proprio l'affezione. Solo dopo aver confutato il pensiero dell'epicureismo e dello stoicismo e aver fornito le loro definizioni dell'*adfectus* Lattanzio, quasi a fine opera (20), fornisce la sua definizione dell'ira: *ira est motus animi ad coercenda peccata insurgentis*; per questo è *utilis ... et necessaria*. Si tratta di uno strumento fondamentale nelle mani dell'uomo, ma soprattutto di Dio il quale, eterno e dalla virtù perfetta, non si adira mai se non con chi lo ha meritato: la sua ira è perciò giusta (21). A chiusura dell'opera Lattanzio riprende la distinzione, già enunciata al cap. 17, tra l'ira umana e quella divina: la prima deve essere di breve durata data la natura mortale dell'uomo; quella di Dio invece è eterna non solo perché lo è la sua natura, ma soprattutto perché, rispetto all'uomo, egli è in grado di governarla.

⁶⁰ Cfr., a proposito degli Stoici, Cic., *Tusc.* 4, 11: *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*; per i Peripatetici *Tusc.* 4, 38: *quocirca mollis et enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse dicunt esse, sed adhibent modum quandam, quem ultra progredi non oporteat*.

⁶¹ La sezione è di particolare importanza per il *De ira* senecano dal momento che è stata utilizzata da alcuni editori, come REYNOLDS 1977, per sanare la lacuna di *ira* 1, 2, 3.

⁶² L'argomentazione torna anche al cap. 21: *... ira hominis refrænanda fuerit, quia iniuste saepe irascitur et praesentem habet motum, quia temporalis est*.

V. 4 Per un confronto schematico

Si propone di seguito una breve tavola sinottica riassuntiva delle posizioni di Filodemo, Plutarco e Lattanzio, in rapporto a Seneca, in merito ad alcuni temi oggetto della loro riflessione sull'ira.

- Definizione e caratteristiche dell'ira

Seneca	Filodemo	Plutarco	Lattanzio
<p>... <i>adfectum</i> <i>pertimuisse</i> <i>maxime ex</i> <i>omnibus</i> <i>taetrum ac</i> <i>rabidum ... hic</i> <i>totus concitatus</i> <i>et in impetu est</i> ... (1, 1, 1).</p>	<p>τῆι γε μὴν ἀνεπι εικεῖ καὶ ἀνημέρωι καὶ τραχείαι διαθέσει, πασῶν ὀλεθριωτάταις νόσοις, συνέζευκται τὸ πάθος (27, 10-15).</p>	<p>ὁ δὲ θυμὸς ... πάντα ταραχῆς καὶ καπνοῦ καὶ ψόφου μεστὰ ποιεῖ τὰ ἐντος, ὥστε μήτ' ἰδεῖν μήτ' ἀκουσαι τῶν ὠφελούντων (453 E)... οὐκ εὐγενῆς οὐδ' ἀνδρώδης οὐδ' ἔχουσα φρόνημα καὶ μέγεθός ἐστιν (456 F).</p>	<p><i>ira est motus</i> <i>animi ad</i> <i>coercenda</i> <i>peccata</i> <i>insurgentis</i> (17). <i>ira enim</i> <i>mortalium debet</i> <i>esse mortalis,</i> <i>nam si maneat,</i> <i>confirmantur</i> <i>inimicitiae ad</i> <i>perniciem</i> <i>sempiternam ...</i> <i>sed ira divina in</i> <i>aeternum manet</i> <i>ad versus eos,</i> <i>qui peccant in</i> <i>aeternum</i> (21).</p>

- *Tipologie di ira*

Seneca	Filodemo	Plutarco	Lattanzio
<p><i>quo distet ab iracundia apparet: quo ebrius ab ebrioso et timens a timido. Iratus potest non esse iracundus: iracundus potest aliquando iratus non esse</i> (1, 4, 1).</p>	<p>μανίας τ[ο]ιγα[ρο]ῦν οὐχ ὁμο[γ]εν[ῆ] εἶ ναι συμβέβηκε [τὴν] ὀρ γὴν— <ὀλιγοχρόνιον μανίαν> δέ τις εἴρ[ηκεν] — , ἀ λ λ' ἐνίοτ[ε] τὴν [ὄντως κα] λουμένην μ[ανίαν ὀρ] γὴν προσ[αγορεύομεν (16, 29-35) .</p>	<p>... ὀργιλότητα καλοῦσιν, εἰς ἀκραχολίαν καὶ πικρίαν καίδυσκολίαν τελευτῶσαν, ὅταν ἐλκώδης καὶ μικρόλυπος (454 C).</p>	<p><i>ira enim mortalium debet esse mortalis ... sed quia dimera non esse iram Dei temporalem sicut hominis, qui praesentanea commozione ferverci nec facile regere se potest propter fragilitatem, intellegere debemus, quia sit aeternus Deus, iram quoque eius in Aeternum manere</i> (21).</p>

- *Conseguenze dell'ira sull'aspetto fisico*

Seneca	Filodemo	Plutarco	Lattanzio
<p><i>flagrant ac micant oculi, multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordiis sanguine, labra quatiuntur, dentes comprimuntur, horrent ac surriguntur capilli, spiritus coactus ac stridens, articulorum se ipsos torquentium sonus, gemitus mugitusque at parum explanatis vocibus sermo praeruptus et conplosae saepius manus et pulsata humus pedibus et totum</i></p>	<p>οἶον λέγω τὴν ὑπὸ τῆς κ[ρ]αυγῆς διάστασιν [τ]οῦ πλεύμο νος σὺν αὐταῖς πλεθραῖς, τὸ μετεωρότερον ἄσθμα τῶν [χίλ]ια δεδρα μηκότων στάδια καὶ τὴν πῆδ[ησι]ν τῆς [κ]αρδί [ας - - - τρόμους καὶ κ[ινήσεις] τῶν με[λ]ῶν κ[αὶ παραλύ] σεις (8, 34-44).</p>	<p>ἡ δ' ὀργὴ φυσῶσα καὶ διατείνουσα τὸ πρόσωπον ἀπρεπῶς ἔτι μᾶλλον αἰσχρὰν ἀφίησι καὶ (456 C).</p>	<p><i>liquide, cum in animum cuiusquam incidit, velut saeva tempestas, tantos excitet fluctus, ut statum mentis immutet, ardescant oculi, os tremat, lingua titubet, dentes concrepent, alternis vultum maculet nunc suffusus rubor, nunc pallor albescens (5).</i></p>

<p><i>concitum corpus magnasque irae minas agens, foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescentium – nescias utrum magis detestabile vitium sit an deforme. (1, 1, 4). Cfr. anche ira 2, 35, 1-2.</i></p>			
---	--	--	--

- *Perché si scatena l'ira?*

Seneca	Filodemo	Plutarco	Lattanzio
<p><i>ira est inquit cupiditas ulciscendae iniuriae aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius a quo te inique putes</i></p>	<p>ὥστε καθ' [ὄ]ν τρόπον ἐλέγομ[εν] τὴν κ[ενὴν ὀρ]γὴν κακόν, ὅτι ἀπὸ διαθέσεως γί νεται πα[μ]πονήρου </p>	<p>οὐδὲ γὰρ ἀρχὰς ἔχειμεγάλας ἀεὶ καὶ ἰσχυράς, ἀλλὰ καὶ σκῶμμα καὶ παιδιὰ καὶ τὸ γελάσι τινὰ καὶ τὸ διανεῦσαι</p>	<p><i>contra autem sunt alii facinorosi, et nefarii, qui libidini bus omnia polluant, caedibus vexent, fraudent,</i></p>

<p><i>laesu</i> (1, 2, 3^b).</p>	<p>καὶ μυρία δυσχερῆ συν επισπᾶται (37, 39 - 38, 5)</p>	<p>καὶ πολλὰ τοιαῦτα πολλοὺς εἰς ὄργην καθίστησιν (454 D). ἀλλ' αὐτῆς γε τῆς ὀργῆς ἀναθεωρῶν τὴν γένεσιν ἄλλους ὑπ' ἄλλων αἰτιῶν ἐμπίπτοντας εἰς αὐτὴν ἐώρων, οἷς ἐπεικῶς ἅπασι τοῦ καταφρονεῖσθαι καὶ ἀμελεῖσθαι παραγίγνεται (460 D). καὶ μὴν τάς γε συνεχεῖς καὶ πυκνάς καὶ κατὰ μικρὸν ἐν τῇ ψυχῇ συλλεγομένας ὀργὰς μάλιστα φιλαυτία καὶ δυσκολία μετὰ τρυφῆς, καὶ μαλακίας οἷον σμῆνος ἢ σφηκιᾶν ἡμῖν ἐντίκτουσι (461 A).</p>	<p><i>sapient,</i> <i>periurent</i> (16).</p>
--	--	--	---

**L'IRA
A NOVATO
LIBRO I**

Testo

Capitolo I

(1) *Exegisti a me, Novate, ut scriberem quemadmodum posset ira leniri, nec inmerito mihi videris hunc praecipue adfectum pertimuisse maxime ex omnibus taetrum ac rabidum. Ceteris enim aliquid quieti placidique inest, hic totus concitatus et in impetu est, doloris armorum, sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate, dum alteri noceat sui negligens, in ipsa inruens tela et ultionis secum ultorem tracturae avidus.* (2) *Quidam itaque e sapientibus viris iram dixerunt brevem insaniam; aequae enim inpotens sui est, decoris oblita, necessitudinum immemor, in quod coepit pertinax et intenta, rationi consiliisque praecclusa, vanis agitata causis, ad dispectum aequi verique inhabilis, ruinis simillima quae super id quod oppressere franguntur.* (3) *Ut scias autem non esse sanos quos ira possedit, ipsum illorum habitum intueri; nam ut furentium certa indicia sunt audax et minax vultus, tristis frons, torva facies, citatus gradus, inquietae manus, color versus, crebra et vehementius acta suspiria, ita irascentium eadem signa sunt:* (4) *flagrant ac micant oculi, multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordiis sanguine, labra quatiuntur, dentes comprimuntur, horrent ac surriguntur capilli, spiritus coactus ac stridens, articulorum se ipsos torquentium sonus, gemitus mugitusque et parum explanatis vocibus sermo praeruptus et conplosae saepius manus et pulsata humus pedibus et totum concitum corpus magnasque irae minas agens, foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescentium – nescias utrum magis detestabile vitium sit an deforme.* (5) *Cetera licet abscondere et in abdito alere: ira se profert et in faciem exit, quantoque maior, hoc effervescit manifestius. Non vides ut omnium animalium, simul ad nocendum insurrexerunt, praecurrant notae ac tota corpora solitum quietumque egrediantur habitum et feritatem suam exasperent?* (6) *Spumant apris ora, dentes acuuntur adtritu, taurorum cornua iactantur in vacuum et harena pulsu pedum spargitur, leones fremunt, inflantur iritatis colla serpentibus, rabidarum canum tristis aspectus est: nullum est animal tam horrendum tam perniciosumque natura ut non appareat in illo, simul ira invasit, novae feritatis accessio.* (7) *Nec ignoro ceteros quoque adfectus vix occultari, libidinem metumque et audaciam dare sui signa et posse praenosci; neque enim ulla vehementior intrat*

agitatio quae nihil moveat in vultu. Quid ergo interest? Quod alii adfectus apparent, hic eminet.

Capitolo II

(1) *Iam vero si effectus eius damnaque intueri velis, nulla pestis humano generi pluris stetit. Videbis caedes ac venena et reorum mutuas sordes et urbium clades et totarum exitia gentium et principum sub civili hasta capita venalia et subiectas tectis faces nec intra moenia coercitos ignes sed ingentia spatia regionum hostili flamma relucentia. (2) Aspice nobilissimarum civitatum fundamenta vix notabilia: has ira deiecit. Aspice solitudines per multa milia sine habitatore desertas: has ira exhaustit. Aspice tot memoriae proditos duces mali exempla fati: alium ira in cubili suo confodit, alium intra sacra mensae iura percussit, alium intra leges celebrisque spectaculum fori lancinavit, alium filii parricidio dare sanguinem iussit, alium servili manu regalem aperire iugulum, alium in cruce membra diffindere. (3) Et adhuc singulorum supplicia narro: quid si tibi libuerit, relictis in quos ira viritim exarsit, aspicere caesas gladio contiones et plebem inmisso milite contrucidatam et in perniciem promiscuam totos populos capitis damna<tos>***?*

(3^a) *Martinus Bracarensis, de ira 2: Ira omnia ex optimo et iustissimo in contrarium mutat. Quemcumque obtinuerit, nullius eum meminisse officii sinit: da eam patri, inimicus est; da filio, parricida est; da matri, noverca est; da civi, hostis est; da regi, tyrannus est.*

(3^b) *Lact., de ira Dei 17, 13: nescisse autem philosophos quae ratio esset irae apparet ex finitionibus eorum quas Seneca enumeravit in libris quos de ira composuit. Ira est inquit cupiditas ulciscendae iniuriae aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum. Quidam ita finierunt: ira est incitatio animi ad nocendum ei qui aut nocuit aut nocere voluit.*

(4) **** tamquam aut curam nostram deserentibus aut auctoritatem contemnentibus. Quid? gladiatoribus quare populus irascitur, et tam inique ut iniuriam putet quod non libenter pereunt? contemni se iudicat et vultu gestu ardore ex spectatore in adversarium vertitur. (5) Quidquid est tale, non est ira, sed quasi ira, sicut puerorum qui, si ceciderunt, terram verberari volunt et saepe ne sciunt quidem cur irascantur,*

sed tantum irascuntur, sine causa et sine iniuria, non tamen sine aliqua iniuriae specie nec sine aliqua poenae cupiditate. Deluduntur itaque imitatione plagarum et simulatis deprecantium lacrimis placantur et falsa ultione falsus dolor tollitur.

Capitolo III

(1) *'Irascimur' inquit 'saepe non illis qui laeserunt, sed iis qui laesuri sunt; ut scias iram non ex iniuria nasci'. Verum est irasci nos laesuris, sed ipsa cogitatione nos laedunt, et iniuriam qui facturus est iam facit.* (2) *'Ut scias' inquit 'non esse iram poenae cupiditatem, infirmissimi saepe potentissimis irascuntur nec poenam concupiscunt quam non sperant'. Primum diximus cupiditatem esse poenae exigendae, non facultatem; concupiscunt autem homines et quae non possunt. Deinde nemo tam humilis est qui poenam vel summi hominis sperare non possit: ad nocendum <omnes> potentes sumus.* (3) *Aristotelis finitio non multum a nostra abest; ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi. Quid inter nostram et hanc finitionem intersit, exequi longum est. Contra utramque dicitur feras irasci nec iniuria inritatas nec poenae dolorisve alieni causa; nam etiam si haec efficiunt, non haec petunt.* (4) *Sed dicendum est feras ira carere et omnia praeter hominem; nam cum sit inimica rationi, nusquam tamen nascitur nisi ubi rationi locus est. Impetus habent ferae, rabiem feritatem incursum, iram quidem non magis quam luxuriam, et in quasdam voluptates intemperantiores homine sunt.* (5) *Non est quod credas illi qui dicit:*

non aper irasci meminit, non fidere cursu

cerva nec armentis incurrere fortibus ursi.

Irasci dicit incitari, inpingi; irasci quidem non magis sciunt quam ignoscere. (6) *Muta animalia humanis adfectibus carent, habent autem similes illis quosdam impulsus; alioqui, si amor in illis esset et odium, esset amicitia et similtas, dissensio et concordia; quorum aliqua in illis quoque extant vestigia, ceterum humanorum pectorum propria bona malaque sunt.* (7) *Nulli nisi homini concessa prudentia est, providentia diligentia, cogitatio, nec tantum virtutibus humanis animalia sed etiam vitiis prohibita sunt. Tota illorum ut extra ita intra forma humane dissimilis est; regium est illud et principale aliter ductum. Ut vox est quidem, sed non explanabilis*

et perturbata et verborum inefficax, ut lingua, sed devincta nec in motus varios soluta, ita ipsum principale parum subtile, parum exactum. Capit ergo visus speciesque rerum quibus ad impetus evocetur, sed turbidas et confusas. (8) Ex eo procursus illorum tumultusque vehementes sunt, metus autem sollicitudinesque et tristitia et, ira non sunt, sed his quaedam similia; ideo cito cadunt et mutantur in contrarium et cum acerrime saevierunt expaveruntque, pascuntur, et ex fremitu discursuque vesano statim quies soporque sequitur.

Capitolo IV

(1) Quid esset ira satis explicitum est. Quo distet ab iracundia apparet: quo ebrius ab ebrioso et timens a timido. Iratus potest non esse iracundus: iracundus potest aliquando iratus non esse. (2) Cetera quae pluribus apud Graecos nominibus in species iram distinguunt, quia apud nos vocabula sua non habent, praeteribo, etiam si amarum nos acerbumque dicimus, nec minus stomachosum rabiosum clamosum difficilem asperum, quae omnia irarum differentiae sunt; inter hos morosum ponas licet, delicatum iracundiae genus. (3) Quaedam enim sunt irae quae intra clamorem considant, quaedam non minus pertinaces quam frequentes, quaedam saevae manu verbis parciores, quaedam in verborum maledictorumque amaritudinem effusae; quaedam ultra querellas et aversationes non exeunt, quaedam altae gravesque sunt et introrsus versae: mille aliae species sunt mali multiplicis.

Capitolo V

(1) Quid esset ira quaesitum est, an in ullum aliud animal quam in hominem caderet, quo ab iracundia distaret, quot eius species essent: nunc quaeramus an ira secundum naturam sit et an utilis atque ex aliqua parte retinenda. (2) An secundum naturam sit manifestum erit, si hominem inspexerimus. Quo quid est mitius, dum in recto animi habitus est? quid autem ira crudelius est? Quid homine aliorum amantius? quid ira infestius? Homo in adiutorium mutuum genitus est, ira in exitium; hic congregari vult, illa discedere, hic prodesse, illa nocere, hic etiam ignotis succurrere, illa etiam carissimos petere; hic aliorum commodis vel inpendere se paratus est, illa in periculum, dummodo deducat, descendere (3) Quis ergo magis

naturam rerum ignorat quam qui optimo eius operi et emendatissimo hoc ferum ac perniciosum vitium adsignat? Ira, ut diximus, avida poenae est, cuius cupidinem inesse pacatissimo hominis pectori minime secundum eius naturam est. Beneficiis enim humana vita constat et concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur.

Capitolo VI

(1) *'Quid ergo? non aliquando castigatio necessaria est?' Quidni? Sed haec sine ira, cum ratione; non enim nocet sed medetur specie nocendi. Quemadmodum quaedam hastilia detorta ut corrigamus adurimus et adactis cuneis, non ut frangamus sed ut explicemus, elidimus, sic ingenia vitio prava dolore corporis animi que corrigimus.* (2) *Nempe medicus primo in levibus vitiis temptat non multum ex cotidiana consuetudine inflectere et cibis potionibus exercitationibus ordinem inponere ac valetudinem tantum mutata vitae dispositione firmare. Proximum est ut modus proficiat. Si modus et ordo non proficit, subducit aliqua et circumcidit; si ne adhoc quidem respondet, interdicit cibis et abstinentia corpus exonerat; si frustra molliora cesserunt, ferit venam membrisque, si adhaerentia nocent et morbum diffundunt, manus adfert; nec ulla dura videtur curatio cuius salutaris effectus est.* (3) *Ita legum praesidem civitatisque rectorem decet, quam diu potest, verbis et his mollioribus ingenia curare, ut facienda suadeat cupiditatemque honesti et aequi conciliet animis faciatque vitiorum odium, pretium virtutum; transeat deinde ad tristiore orationem, qua moneat adhuc et exprobret; novissime ad poenas et has adhuc leves, revocabiles decurrat; ultima supplicia sceleribus ultimis ponat, ut nemo pereat nisi quem perire etiam perenti intersit.* (4) *Hoc uno medentibus erit dissimilis, quod illi quis vitam non potuerunt largiri facilem exitum praestant, hic damnatos cum dedecore et traductione vita exigit, non quia delectetur ullius poena - procul est enim a sapiente tam inhumana feritas - sed ut documentum omnium sint, et quia vivi noluerunt prodesse, morte certe eorum res publica utatur. Non est ergo natura hominis poenae adpetens; ideo ne ira quidem secundum naturam hominis, quia poenae adpetens est.* (5) *Et Platonis argumentum adferam - quid enim nocet alienis uti ea parte qua nostra sunt? 'Vir bonus' inquit 'non laedit.' Poena laedit; bono ergo poena non convenit, ob hoc nec ira, quia poena irae convenit. Si vir bonus poena*

non gaudet, non gaudebit ne eo quidem adfectu cui poena voluptati est; ergo non est naturalis ira.

Capitolo VII

(1) *Numquid, quamvis non sit naturalis ira, adsumenda est, quia utilis saepe fuit? Extollit animos et incitat, nec quicquam sine illa magnificum in bello fortitudo gerit, nisi hinc flamma subdita est et hic stimulus peragitavit misitque in pericula audaces. Optimum itaque quidam putant temperare iram, non tollere, eoque detracto quod exundat ad salutarem modum cogere, id vero retinere sine quo languebit actio et vis ac vigor animi resolvetur.* (2) *Primum facilius est excludere perniciosam quam regere et non admittere quam admissa moderari; nam cum se in possessione posuerunt, potentiora rectore sunt nec recidi se minuire patiuntur.* (3) *Deinde ratio ipsa, cui freni traduntur, tam diu potens est quam diu diducta est ab adfectibus; si miscuit se illis et inquinavit, non potest continere quos summovere potuisset. Commota enim semel et excussa mens ei servit quo impellitur.* (4) *Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos vi sua rapiunt nec regressum relinquunt. Ut in praeceptis datis corporibus nullum sui arbitrium est nec resistere morarive deiecta potuerunt, sed consilium omne et paenitentiam inrevocabilis praecipitatio abscidit et non licet eo non pervenire quo non ire licuisset, ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere impetum; rapiat illum oportet et ad imum agat pondus suum et vitiorum natura proclivis.*

Capitolo VIII

(1) *Optimum est primum inritamentum irae protinus spernere ipsisque repugnare seminibus et dare operam ne incidamus in iram. Nam si coepit ferre transversos, difficilis ad salutem recursus est, quoniam nihil rationis est ubi semel adfectus inductus est iusque illi aliquod voluntate nostra datum est: faciet de cetero quantum volet, non quantum permiseris.* (2) *In primis, inquam, finibus hostis arcendus est; nam cum intravit et portis se intulit, modum a captivis non accipit. Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur adfectus, ut illos non patiatul ultra quam oportet procedere, sed in adfectum ipse mutatur ideoque non potest utilem illam vim et salutarem proditam iam infirmatamque revocare.* (3) *Non enim, ut dixi,*

separatas ista sedes suas diductasque habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est. Quomodo ergo ratio occupata et oppressa vitiis resurget, quae irae cessit? aut quemadmodum ex confusione se liberabit, in qua peiorum mixtura praevaluit? (4) 'Sed quidam' inquit 'in ira se continent'. Utrum ergo ita ut nihil faciant eorum quae ira dictat an ut aliquid? Si nihil faciunt, apparet non esse ad actiones rerum necessariam iram, quam vos, quasi fortius aliquid ratione haberet, advocabatis. (5) Denique interrogo: valentior est quam ratio an infirmior? Si valentior, quomodo illi modum ratio poterit imponere, cum parere nisi imbecilliora non soleant? si infirmior est, sine hac per se ad rerum effectus sufficit ratio nec desiderat imbecillioris auxilium. (6) 'At irati quidam constant sibi et se continent'. Quando? cum iam ira evanescit et sua sponte decedit, non cum in ipso fervore est; tunc enim potentior est. (7) 'Quid ergo? non aliquando in ira quoque et dimittunt incolumes intactosque quos oderunt et a nocendo abstinere?'. Faciunt: quando? cum adfectus repercussit adfectum et aut metus aut cupiditas aliquid impetravit. Non rationis tunc beneficio quievit, sed adfectuum infida et mala pace.

Capitolo IX

(1) Deinde nihil habet in se utile nec acuit animum ad res bellicas; numquam enim virtus vitio adiuvanda est se contenta. Quotiens impetu opus est, non irascitur sed exurgit et in quantum putavit opus esse concitatur remittiturque, non aliter quam quae tormentis exprimuntur tela in potestate mittentis sunt in quantum torqueantur. (2) 'Ira' inquit Aristoteles 'necessaria est, nec quicquam sine illa expugnari potest, nisi illa inplet animum et spiritum accendit; utendum autem illa est non ut duce sed ut milite.' Quod est falsum; nam si exaudit rationem sequiturque qua ducitur, iam non est ira, cuius proprium est contumacia; si vero repugnat et non ubi iussa est quiescit sed libidine ferociaque provehitur, tam inutilis animi minister est quam miles qui signum receptui neglegit. (3) Itaque si modum adhiberi sibi patitur, alio nomine appellanda est, desit ira esse, quam effrenatam indomitamque intellego; si non patitur, perniciosa est nec inter auxilia numeranda: ita aut ira non est aut inutilis est. (4) Nam si quis poenam exigit non ipsius poenae avidus sed quia oportet, non est adnumerandus iratis. Hic erit utilis miles qui scit parere consilio; adfectus quidem tam mali ministri quam duces sunt.

Capitolo X

(1) *Ideo numquam adsumet ratio in adiutorium improvidos et violentos impetus apud quos nihil ipsa auctoritatis habeat, quos numquam conprimere possit nisi pares illis similisque opposuerit, ut irae metum, inertiae iram, timori cupiditatem.* (2) *Absit hoc a virtute malum, ut umquam ratio ad vitia confugiat! Non potest hic animus fidele otium capere, quatiatur necesse est fluctueturque, qui malis suis tutus est, qui fortis esse nisi irascitur non potest, industrius nisi cupit, quietus nisi timet: in tyrannide illi vivendum est in alicuius adfectus venienti servitatem. Non pudet virtutes in clientelam vitiorum demittere?* (3) *Deinde desinit quicquam posse ratio, si nihil potest sine adfectu, et incipit par illi similisque esse. Quid enim interest, si aequae adfectus inconsulta res est sine ratione quam ratio sine adfectu inefficax? Par utrumque est, ubi esse alterum sine altero non potest. Quis autem sustineat adfectum exaequare rationi?* (4) *“Ita” inquit “ utilis adfectus est, si modicus est”. Immo si natura utilis est. Sed si inpatiens imperii rationisque est, hoc dumtaxat moderatione consequetur, ut quo minor fuerit minus noceat; ergo modicus adfectus nihil aliud quam malum modicum est.*

Capitolo XI

(1) *‘Sed adversus hostes’ inquit ‘necessaria est ira’. Nusquam minus: ubi non effusos esse oportet impetus sed temperatos et oboedientes. Quid enim est aliud quod barbaros tanto robustiores corporibus, tanto patientiores laborum comminuat nisi ira infestissima sibi? Gladiatores quoque ars tuetur, ira denudat.* (2) *Deinde quid opus est ira, cum idem proficiat ratio? An tu putas venatorem irasci feris? Atqui et venientis excipit et fugientis persequitur, et omnia illa sine ira facit ratio. Quid Cimbrorum Teutonorumque tot milia superfusa Alpibus ita sustulit ut tantae cladis notitiam ad suos non nuntius sed fama pertulerit, nisi quod erat illis ira pro virtute? Quae ut aliquando propulit stravitque obvia, ita saepius sibi exitio est.* (3) *Germanis quid est anomosius? Quid ad incursum acrius? Quid armorum cupidius, quibus innascuntur innutriunturque, quorum unica illis cura est in alia negligentibus? Quid induratus ad omnem patientiam, ut quibus magna ex parte non tegimenta corporum provisae sint, non suffugia adversus perpetuum caeli rigorem?* (4) *Hos tamen Hispani Gallique et Asiae Syriaeque molles bello viri, antequam legio visatur, caedunt ob*

nullam aliam rem opportunos quam iracundiam. Agedum illis corporibus, illis animis delicias luxum opes ignorantibus da rationem, da disciplinam: ut nil amplius dicam, necesse erit certe nobis mores Romanos repetere. (5) Quo alio Fabius adfectas imperii vires recreavit quam quod cunctari et trahere et morari sciit, quae omnia irati nesciunt? Perierat imperium, quod tunc in extremo stabat, si Fabius tantum ausus esset quantum ira suadebat: habuit in consilio fortunam publicam et aestimatis viribus, ex quibus iam perire nihil sine universo poterat, dolorem ultionemque seposuit, in unam utilitatem et occasiones intentus; iram ante vicit quam Hannibalem. (6) Quid Scipio? non relicto Hannibale et Punico exercitu omnibusque quibus irascendum erat bellum in Africam transtulit, tam lentus ut opinionem luxuriae segnitiaeque malignis daret? (7) Quid alter Scipio? non circa Numantiam multum diuque sedit et hunc suum publicumque dolorem aequo animo tulit, diutius Numantiam quam Carthaginem vinci? Dum circumvallat et includit hostem, eo compulit ut ferro ipsi suo caderent. (8) Non est itaque utilis ne in proeliis quidem aut bellis ira; in temeritatem enim prona est et pericula, dum inferre vult, non cavet. Illa certissima est virtus quae se diu multumque circumspexit et rexit et ex lento ac destinato provexit.

Capitolo XII

(1) *'Quid ergo?' inquit 'vir bonus non irascitur, si caedi patrem suum viderit, si rapi matrem?'. Non irascetur, sed vindicabit, sed tuebitur. Quid autem times ne parum magnus illi stimulus etiam sine ira pietas sit? Aut dic eodem modo: 'quid ergo? cum videat secari patrem suum filiumve, vir bonus non flebit nec linquetur animo?' Quae accidere feminis videmus, quotiens illas levis periculi suspicio perculit. (2) Officia sua vir bonus exequetur inconfusus, intrepidus; et sic bono viro digna faciet ut nihil faciat viro indignum. Pater caedetur: defendam; caesus est: exequar, quia oportet, non quia dolet. (3) 'Irascuntur boni viri pro suorum iniuriis'. Cum hoc dicis, Theophraste, quaeris invidiam praeceptis fortioribus et relicto iudice ad coronam venis: quia unusquisque in eiusmodi suorum casu irascitur, putas iudicatuos homines id fieri debere quod faciunt; fere enim iustum quisque adfectum iudicat quem agnoscit. (4) Sed idem faciunt, si calda non bene praebetur, si vitreum fractum est, si calceus luto sparsus est. Non pietas illam iram sed infirmitas movet, sicut*

pueris, qui tam parentibus amissis flebunt quam nucibus. (5) Irasci pro suis non est pii animi sed infirmi: illud pulchrum dignumque, pro parentibus liberis amicis civibus prodire defensorem ipso officio ducente, volentem iudicantem providentem, non impulsus et rabidus. Nullus enim adfectus vindicandi cupidior est quam ira, et ob id ipsum ad vindicandum inhabilis: praerapida et amens, ut omnis fere cupiditas, ipsa sibi in id in quod properat opponitur. Itaque nec in pace nec in bello umquam bono fuit; pacem enim similem belli efficit, in armis vero obliviscitur Martem esse communem venitque in alienam potestatem dum in sua non est. (6) Deinde non ideo vitia in usum recipienda sunt quia aliquando aliquid effecerunt; nam et febres quaedam genera valetudinis levant, nec ideo non ex toto illis caruisse melius est: abominandum remedi genus est sanitatem debere morbo. Simili modo ira, etiam si aliquando ut venenum et praecipitatio et naufragium ex inopinato profuit, non ideo salutaris iudicanda est; saepe enim saluti fuere pestifera.

Capitolo XIII

(1) Deinde quae habenda sunt, quo maiora eo meliora et optabiliora sunt. Si iustitia bonum est, nemo dicet meliorem futuram si quid detractum ex ea fuerit; si fortitudo bonum est, nemo illam desiderabit ex aliqua parte deminui. (2) Ergo et ira quo maior hoc melior; quis enim ullius boni accessionem recusaverit? Atqui augeri illam inutile est: ergo et esse; non est bonum quod incremento malum fit. (3) 'Utili' inquit 'ira est, quia pugnaciores facit'. Isto modo et ebrietas; facit enim protervos et audaces multique meliores ad ferrum fuere male sobrii; isto modo dic et phrenesin atque insaniam viribus necessariam, quia saepe validiores furor reddit. (4) Quid? non aliquotiens metus ex contrario fecit audacem, et mortis timor etiam inertissimos excitavit in proelium? Sed ira ebrietas metus aliaque eiusmodi foeda et caduca inritamenta sunt nec virtutem instruunt, quae nihil vitiis eget, sed segnem alioqui animum et ignavum paullum adlevant. (5) Nemo irascendo fit fortior, nisi qui fortis sine ira non fuisset; ita non in adiutorium virtutis venit, sed in vicem. Quid quod si bonum esset ira, perfectissimum quemque sequeretur? Atqui iracundissimi infantes senesque et aegri sunt, et invalidum omne natura querulum est.

Capitolo XIV

(1) *'Non potest' inquit 'fieri' Theophrastus 'ut non vir bonus irascatur malis'. Isto modo quo melior quisque, hoc iracundior erit: vide ne contra placidior solutusque adfectibus et cui nemo odio sit. (2) Peccantis vero quid habet cur oderit, cum error illos in eiusmodi delicta conpellat? Non est autem prudentis errantis odisse; alioqui ipse sibi odio erit. Cogitet quam multa contra bonum morem faciat, quam multa ex iis quae egit veniam desiderent: iam irascetur etiam sibi. Neque enim aequus iudex aliam de sua, aliam de aliena causa sententiam fert. (3) Nemo, inquam, invenietur qui se possit absolvere, et innocentem quisque se dicit respiciens testem, non conscientiam. Quanto humanius mitem et patrium animum praestare peccantibus et illos non persequi sed revocare! Errantem per agros ignorantia viae melius est ad rectum iter admovere quam expellere.*

Capitolo XV

(1) *Corrigendus est itaque qui peccat et admonitione et vi, et molliter et aspere, meliorque tam sibi quam aliis faciendus non sine castigatione, sed sine ira; quis enim cui medetur irascitur? At corrigi nequeunt nihilque in illis lene aut spei bonae capax est: tollantur e coetu mortalium facturi peiora quae contingunt, et quo uno modo possunt desinant mali esse, sed hoc sine odio. (2) Quid enim est cur oderim eum cui tum maxime prosum cum illum sibi eripio? Num quis membra sua tunc odit cum abscidit? Non est illa ira, sed misera curatio. Rabidos effligimus canes et trucem atque inmansuetum bovem occidimus et morbidis pecoribus, ne gregem polluant, ferrum demittimus; portentosos fetus extinguimus, liberos quoque, si debiles monstrosique editi sunt, mergimus; nec ira sed ratio est a sanis inutilia discernere. (3) Nil minus quam irasci punientem decet, cum eo magis ad emendationem poena proficiat, si iudicio †lata† est. Inde est quod Socrates servo ait 'caederem te, nisi irascerer'. Admonitionem servi in tempus sanius distulit, illo tempore se admonuit. Cuius erit tandem temperatus adfectus, cum Socrates non sit ausus se irae committere?*

Capitolo XVI

(1) *Ergo ad coercionem errantium sceleratorumque irato castigatore non opus est; nam cum ira delictum animi sit, non oportet peccata corrigere peccantem. 'Quid ergo? non irascar latroni? Quid ergo? non irascar venefico?' Non; neque enim mihi irascor, cum sanguinem mitto. Omne poenae genus remedi loco admoveo.* (2) *'Tu adhuc in prima parte versaris errorum, nec graviter laberis sed frequenter: obiurgatio te primum secreta deinde publicata emendare temptabit. Tu longius iam processisti quam ut possis verbis sanari: ignominia contineberis. Tibi fortius aliquid et quod sentias inurendum est: in exilium et loca ignota mitteris. In te duriora remedia iam solida nequitia desiderat: et vincula publica et carcer adhibebitur.* (3) *Tibi insanabilis animus et sceleribus scelera contexens, et iam non causis, quae numquam malo defuturæ sunt, impelleris, sed satis tibi est magna ad peccandum causa peccare; perbibisti nequitiam et ita visceribus inmiscuisti ut nisi cum ipsis exire non possit; olim miser mori quaeris: bene de te merebimur, auferemus tibi istam qua vexas vexaris insaniam et per tua alienaque volutato supplicia id quod unum tibi bonum superest repraesentabimus, mortem.'* *Quare irascar cui cum maxime prosum? interim optimum misericordiae genus est occidere.* (4) *Si intrassem valetudinarium exercitus [et sciens] aut domus divitis, non idem imperassem omnibus per diversa aegrotantibus: varia in tot animis vitia video et civitati curandae adhibitus sum; pro cuiusque morbo medicina quaeratur, hunc sanet verecundia, hunc peregrinatio, hunc dolor, hunc egestas, hunc ferrum.* (5) *Itaque et, si perversa induenda magistratui vestis et convocanda classico contio est, procedam in tribunal non furens nec infestus sed vultu legis et illa sollemnia verba leni magis gravique quam rabida voce concipiam et <lege> agi iubebo non iratus sed severus; et cum cervicem noxio imperabo praecidi et cum parricidas insuam culleo et cum mittam in supplicium militare et cum Tarpeio proditorem hostemue publicum inponam, sine ira eo vultu animoque ero quo serpentes et animalia venenata percutio.* (6) *'Iracundia opus est ad puniendum' Quid? tibi lex videtur irasci iis quos non novit, quos non vidit, quos non futuros sperat? Illius itaque sumendus est animus, quae non irascitur sed constituit. Nam si bono viro ob mala facinora irasci convenit, et ob secundas res malorum hominum invidere conveniet. Quid enim est indignius quam florere quosdam et eos indulgentia fortunae abuti quibus nulla potest satis mala inveniri fortuna? Sed tam commoda illorum sine invidia videbit quam scelera sine ira; bonus*

iudex damnat improbanda, non odit. (7) 'Quid ergo? non, cum eiusmodi aliquid sapiens habebit in manibus, tangetur animus eius eritque solito commotior?' Fateor: sentiet levem quendam tenuemque motum; nam, ut dicit Zenon, in sapientis quoque animo, etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet. Sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras adfectuum, ipsis quidem carebit.

Capitolo XVII

(1) Aristoteles ait adfectus quosdam, si quis illis bene utatur, pro armis esse. Quod verum foret, si velut bellica instrumenta sumi deponique possent induentis arbitrio: haec arma quae Aristoteles virtuti dat ipsa per se pugnant, non expectant manum, et habent, non habentur. (2) Nil aliis instrumentis opus est, satis nos instruxit ratione natura. Hoc dedit telum, firmum perpetuum obsequens, nec anceps nec quod in dominum remitti posset. Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio; etenim quid est stultius quam hanc ab iracundia petere praesidium, rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab aegra? (3) Quid quod <ad> actiones quoque, in quibus solis opera iracundiae videtur necessaria, multo per se ratio fortior est? Nam cum iudicavit aliquid faciendum, in eo perseverat; nihil enim melius inventura est se ipsa quo mutetur; ideo stat semel constitutis. (4) Iram saepe misericordia retro egit; habet enim non solidum robur sed vanum tumorem violentisque principiis utitur, non aliter quam qui a terra venti surgunt et fluminibus paludibusque concepti sine pertinacia vehementes sunt. (5) Incipit magno impetu, deinde deficit ante tempus fatigata, et, quae nihil aliud quam crudelitatem ac nova genera poenarum versaverat, cum animadvertendum est, iam [ira] fracta lenisque est. Adfectus cito cadit, aequalis est ratio. (6) Ceterum etiam ubi perseveravit ira, nonnumquam, si plures sunt qui perire meruerunt, post duorum triumve sanguinem occidere desinit. Primi eius ictus acres sunt: sic serpentium venena a cubili erepentium nocent, innoxii dentes sunt cum illos frequens morsus exhaustit. (7) Ergo non paria patiuntur qui paria commiserant, et saepe qui minus commisit plus patitur, quia recentiori obiectus est. Et in totum inaequalis est: modo ultra quam oportet excurrit, modo citerius debito resistit; sibi enim indulget et ex libidine iudicat et audire non vult et patrocinio non relinquit locum et ea tenet quae invasit et eripi sibi iudicium suum, etiam si pravum est, non sinit.

Capitolo XVIII

(1) *Ratio utrique parti tempus dat, deinde advocationem et sibi petit, ut excutiendae veritati spatium habeat: ira festinat. Ratio id iudicare vult quod aequum est: ira id aequum videri vult quod iudicavit.* (2) *Ratio nil praeter ipsum de quo agitur spectat: ira vanis et extra causam obversantibus commovetur. Vultus illam securior, vox clarior, sermo liberior, cultus delicatior, advocatio ambitiosior, favor popularis exasperant; saepe infesta patrono reum damnat; etiam si ingeritur oculis veritas, amat et tuetur errorem; coargui non vult, et in male coeptis honestior illi pertinacia videtur quam paenitentia.* (3) *Cn. Piso fuit memoria nostra vir a multis vitiis integer, sed pravus et cui placebat pro constantia rigor. Is cum iratus duci iussisset eum qui ex comite sine commilitone redierat, quasi interfecisset quem non exhibebat, roganti tempus aliquid ad conquiendum non dedit. Damnatus extra vallum productus est et iam cervicem porrigebat, cum subito apparuit ille commilito qui occisus videbatur.* (4) *Tunc centurio supplicio praepositus condere gladium speculatorem iubet, damnatum ad Pisonem reducit redditurus Pisoni innocentiam; nam militi fortuna reddiderat. Ingenti concursu deducuntur complexi alter alterum cum magno gaudio castrorum commilitones. Conscendit tribunal furens Piso ac iubet duci utrumque, et eum militem qui non occiderat et eum qui non perierat.* (5) *Quid hoc indignius? quia unus innocens apparuerat, duo peribant. Piso adiecit et tertium; nam ipsum centurionem qui damnatum reduxerat duci iussit. Constituti sunt in eodem illo loco perituri tres ob unius innocentiam.* (6) *O quam sollers est iracundia ad fingendas causas furoris! 'Te' inquit 'duci iubeo, quia damnatus es; te, quia causa damnationis commilitoni fuisti; te, quia iussus occidere imperatori non paruisti.' Excogitavit quemadmodum tria crimina faceret, quia nullum invenerat.*

Capitolo XIX

(1) *Habet, inquam, iracundia hoc mali: non vult regi. Irascitur veritati ipsi, si contra voluntatem suam apparuit; cum clamore et tumultu et totius corporis iactatione quos destinavit insequitur adiectis conviciis maledictisque.* (2) *Hoc non facit ratio; sed si ita opus est, silens quietaque totas domus funditus tollit et familias rei publicae pestilentes cum coniugibus ac liberis perdit, tecta ipsa diruit et solo exaequat et inimica libertati nomina extirpat: hoc non frendens nec caput quassans nec*

quicquam indecorum iudici faciens, cuius tum maxime placidus esse debet et in statu vultus cum magna pronuntiat. (3) 'Quid opus est' inquit Hieronymus 'cum velis caedere aliquem, tua prius labra mordere?'. Quid si ille vidisset desilientem de tribunali proconsulem et fasces lictori auferentem et suamet vestimenta scindentem, quia tardius scindebantur aliena? (4) Quid opus est mensam evertere? quid pocula adfligere? quid se in columnas impingere? quid capillos avellere, femur pectusque percutere? †Quantam† iram putas, quae, quia in alium non tam cito quam vult erumpit, in se revertitur? Tenentur itaque a proximis et rogantur ut sibi ipsi placentur. (5) Quorum nil facit quisquis vacuus ira meritam cuique poenam iniungit. Dimittit saepe eum cuius peccatum deprendit, si paenitentia facti spem bonam pollicetur, si intellegit non ex alto venire nequitiam sed summo, quod aiunt, animo inhaerere, dabit impunitatem nec accipientibus nocituram nec dantibus; (6) nonnumquam magna scelera levius quam minora compescet, si illa lapsu, non crudelitate commissa sunt, his inest latens et operta et inveterata calliditas; idem delictum in duobus non eodem malo adficiet, si alter per neglegentiam admisit, alter curavit ut nocens esset. (7) Hoc semper in omni animadversione servabit: ut sciat alteram adhiberi ut emendet malos, alteram ut tollat; in utroque non praeterita sed futura intuebitur (nam, ut Plato ait, nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur; revocari enim praeterita non possunt, futura prohibentur) et quos volet nequitiae male cedentis exempla fieri palam occidet, non tantum ut pereant ipsi, sed ut alios pereundo deterreant. (8) Haec cui expendenda aestimandaque sunt, vides quam debeat omni perturbatione liber accedere ad rem summa diligentia tractandam, potestatem vitae necisque: male irato ferrum committitur.

Capitolo XX

(1) Ne illud quidem iudicandum est, aliquid iram ad magnitudinem animi conferre. Non est enim illa magnitudo: tumor est; nec corporibus copia vitiosi umoris intentis morbus incrementum est sed pestilens abundantia. (2) Omnes quos vecors animus supra cogitationes extollit humanas altum quidam et sublime spirare se credunt: ceterum nil solidi subest, sed in ruinam prona sunt quae sine fundamentis crevere. Non habet ira cui insistat; non ex firmo mansuroque oritur, sed ventosa et inanis est, tantumque abest a magnitudine animi quantum a fortitudine audacia, a fiducia insolentia, ab austeritate tristitia, a severitate crudelitas. (3) Multum, inquam,

interest inter sublimen animum et superbum. Iracundia nihil amplum decorumque molitur; contra mihi videtur veterinosi et infelicis animi, imbecillitatis sibi conscii, saepe indolescere, ut exulcerata et aegra corpora quae ad tactus levissimos gemunt. Ita ira muliebri maxime ac puerile vitium est. ‘An incidit et in viros’. Nam viris quoque puerilia ac muliebria ingenia sunt. (4) ‘Quid ergo? non aliquae voces ab iratis emittuntur quae magno emissae videantur animo?’. <Immo> veram ignorantibus magnitudinem, qualis illa dira et abominanda: ‘Oderint, dum metuant’. Sullano scias saeculo scriptam. Nescio utrum sibi peius optaverit ut odio esset an ut timori. “Oderint”. Occurrit illi futurum ut execrentur insidientur opprimant: quid adiecit? Di illi male faciant, adeo repperit dignum odio remedium. ‘Oderint’ – quid? ‘Dum pareant?’ Non. ‘Dum probent?’ Non. Quid ergo? ‘Dum timeant’. Sic ne amari quidem vellem. (5) Magno hoc dictum spiritu putas? Falleris: nec enim magnitudo ista est sed immanitas. Non est quod credas irascentium verbis, quorum strepitus magni, minaces sunt, intra mens pavidissima. (6) Nec est quod existimes verum esse quod apud disertissimum virum <T.> Livium dicitur: ‘vir ingenii magni magis quam boni’. Non potest istud separari: aut et bonum erit aut nec magnum, quia magnitudinem animi inconcussam intellego et introrsus solidam et ab imo parem firmamque, qualis inesse malis ingeniis non potest. (7) Terribilia enim esse et tumultuosa et exitiosa possunt: magnitudinem quidem, cuius firmamentum roburque bonitas est, non habebunt. (8) Ceterum sermone, conatu et omni extra paratu facient magnitudinis fidem; eloquentur aliquid quod tu magni animi putes, sicut C. Caesar, qui iratus caelo quod obstreperetur pantomimis, quos imitabatur studiosius quam spectabat, quodque comessatio sua fulminibus terreretur (prorsus parum certis) ad pugnam vocavit Iovem et quidem sine missione, Homericum illum exclamans versus:

Ἦ μ' ἀνάειρ' ἢ ἐγὼ σέ.

(9) *Quanta dementia fuit! Putavit aut sibi noceri ne ab Iove quidem posse aut se nocere etiam Iovi posse. Non puto parum momenti hanc eius vocem ad incitandas coniuratorum mentes addidisse; ultimae enim patientiae visum est eum ferre qui Iovem non ferret.*

Capitolo XXI

(1) *Nihil ergo in ira, ne cum videtur quidem vehemens et deos hominesque despiciens, magnum, nihil nobile est. Aut si videtur alicui magnum animum ira producere, videatur et luxuria -ebore sustineri vult, purpura vestiri, auro tegi, terras transferre, maria concludere, flumina praecipitare, nemora suspendere;* (2) *videatur et avaritia magni animi- acervis auri argentique incubat et provinciarum nominibus agros colit et sub singulis vilicis latiores habet fines quam quos consules sortiebantur;* (3) *videatur et libido magni animi -transnat freta, puerorum greges castrat, sub gladium mariti venit morte contempta; videatur et ambitio magni animi- non est contenta honoribus annuis; si fieri potest, uno nomine occupare fastus vult, per omnem orbem titulos disponere.* (4) *Omnia ista, non refert in quantum procedant extendantque se, angusta sunt, misera depressa; sola sublimis et excelsa virtus est, nec quicquam magnum est nisi quod simul placidum.*

**L'IRA
A NOVATO
LIBRO I**

Traduzione

Capitolo I

(1) Hai richiesto, o Novato, che io scrivessi come si possa placare l'ira e mi sembra che tu, a buon diritto, tema particolarmente questa passione, la più funesta e travolgente tra tutte. Infatti mentre nelle altre c'è qualcosa di tranquillo e calmo, questa, eccitata completamente, si scatena nell'impeto, furente nel desiderio, niente affatto umano, di dolore, battaglie, sangue e torture, noncurante di sé pur di far del male agli altri, precipitosa contro le stesse armi e avida di una vendetta destinata a trascinarsi con sé lo stesso vendicatore. (2) Perciò alcuni saggi hanno definito l'ira una breve follia; infatti alla stessa maniera è incapace di dominarsi, dimentica del decoro, immemore delle relazioni sociali, testarda e rivolta solo a ciò che ha intrapreso, sorda alla ragione e ai consigli, agitata da motivi futili, incapace di distinguere il giusto e il vero, del tutto simile alle macerie che si infrangono sopra ciò che hanno schiacciato. (3) Perché tu sappia che coloro che sono in preda all'ira non sono sani di mente, osserva il loro atteggiamento; infatti come gli indizi certi dei pazzi sono l'espressione sfrontata e minacciosa, la fronte aggrottata, lo sguardo torvo, l'incedere agitato, le mani irrequiete, il colorito mutato, il respiro frequente e più affannato, così gli irati presentano gli stessi sintomi. (4) gli occhi si infiammano e brillano, su tutto il viso un gran rossore per il sangue che ribolle dalle profondità del petto, le labbra tremano, i denti si serrano, i capelli si fanno irti e si drizzano, il respiro compresso e sibilante, un rumore delle articolazioni che si torcono, gemiti e muggiti e frasi spezzate con parole poco chiare e le mani battute spesso le une contro le altre e la terra percossa dai piedi e il corpo tutto agitato, mentre lancia grandi minacce d'ira, un aspetto terribile e orrendo a vedersi di chi si deforma e si gonfia – non potresti sapere se questo vizio sia più detestabile o brutto. (5) Gli altri vizi si possono nascondere e alimentare in segreto: l'ira invece si mostra e emerge nell'aspetto e, quanto più è grande, tanto più evidente ribolle. Non vedi come in tutti gli animali, non appena insorgono per recare danno, si manifestano subito dei segni e tutto il loro corpo perde il solito atteggiamento tranquillo e esasperano la loro ferocia? (6) Le bocche schiumano ai cinghiali, i denti si affilano per lo sfregamento, le corna dei tori si slanciano nel vuoto e la sabbia si sparge sotto il colpo degli zoccoli, i leoni ruggiscono, nei serpenti irritati si gonfiano i colli, l'aspetto dei cani

rabbiosi è sinistro: non c'è nessun animale tanto terribile e pericoloso per natura che in esso non appaia, non appena è in preda all'ira, un attacco di ulteriore ferocia. (7) E so che anche le altre passioni sono difficilmente nascondibili, e che il desiderio, la paura e l'impudenza danno segni di sé ed è possibile conoscerli in precedenza; infatti nessuna agitazione penetra nell'animo con una certa violenza in modo tanto forte da non sconvolgere nulla nel volto. Qual è dunque la differenza? Che le altre passioni si mostrano, questa spicca.

Capitolo II

(1) E poi se tu volessi comprendere effettivamente i suoi effetti dannosi, nessuna pestilenza costò di più al genere umano. Vedrai stragi e avvelenamenti e sudice vesti di accusati e devastazioni di città e lo sterminio di intere genti e teste dei più alti cittadini in vendita all'asta pubblica e torce poste nelle case e incendi non contenuti all'interno delle mura, ma enormi spazi scintillanti di fiamme nemiche. (2) Guarda le fondamenta a stento riconoscibili di città famosissime: l'ira le ha distrutte. Guarda i luoghi deserti privi di abitazioni per molte miglia: li ha svuotati l'ira. Guarda tanti condottieri passati alla storia come esempi di destino funesto: l'ira pugnalò uno nel suo letto, un altro lo colpì in mezzo ai sacri diritti della mensa, un altro lo ha dilaniato in mezzo alle leggi e sotto gli occhi della folla nel foro, ad un altro fece versare il sangue con l'uccisione del figlio, ad un altro aprire la gola regale per mano di un servo, ad un altro squarciare il corpo sulla croce. (3) e racconto ancora solo i tormenti individuali: che penserai se, tralasciati quelli contro ai quali l'ira divampò persona per persona, vorrai rivolgerti ad assemblee fatte a pezzi dalla spada e alla folla trucidata dall'esercito che le si era scagliato contro e a intere genti condannate ad una morte indistinta ***?

(3^a) Martino di Braga, *de ira* 2: l'ira trasforma ogni cosa dal suo essere migliore e più giusto all'opposto. In chiunque incapperà, essa non gli permette di ricordare nessun dovere: ammettila in un padre, è un nemico; ammettila in un figlio, è un parricida; ammettila in una madre, è una matrigna; ammettila in un cittadino, è un nemico; ammettila in un re, è un tiranno.

(3^b) che i filosofi non abbiano compreso quale fosse la natura dell'ira risulta chiaro dalle loro definizioni che Seneca elencò nei libri che compose sull'ira. L'ira, lui dice, è il desiderio di vendicarsi di un torto o, come dice Posidonio, è il desiderio di punire colui da cui tu ritieni di essere stato lesa ingiustamente. Alcuni la definirono così: l'ira è un impulso dell'animo a danneggiare colui che ti ha danneggiato o che voleva danneggiarti.

(4) Come se essi o rinunciassero a occuparsi di noi o non tenessero in nessun conto la nostra autorità. E che? Perché il popolo si adira con i gladiatori, e tanto ingiustamente da ritenersi offeso per il fatto che non muoiono volentieri? Si considera disprezzato e con il volto, i gesti e l'ardore si trasforma da spettatore in avversario. (5) Fatti di tal genere non sono ira, ma una specie di ira, come quella dei bambini che, se sono caduti, vogliono che sia picchiata la terra e spesso non fanno nemmeno perché adirarsi, ma si adirano e basta, senza motivo e senza aver subito un'offesa, non però senza una qualche apparenza di offesa e un certo desiderio di vendetta. Perciò si lasciano ingannare da finte percosse e placare da false lacrime di perdono e il loro immaginario dolore scompare con una immaginaria punizione.

Capitolo III

(1) “Spesso ci adiriamo” tu dici “ non contro coloro che ci hanno offeso, ma contro quelli che ci stanno per offendere; perché tu veda che l'ira non nasce da un'offesa”. È vero che ci adiriamo con chi ha intenzione di farci danno, ma costoro ci offendono proprio con la sola intenzione, e colui che vuole farci un'offesa ce la fa già. (2) “Perché tu veda” dice “ che l'ira non è desiderio di castigo, spesso i più deboli si adirano con i più potenti e non desiderano per loro un castigo che non sperano nemmeno”. Per prima cosa abbiamo detto che è desiderio di infliggere un castigo, non che ne è la capacità; ma gli uomini desiderano anche le cose che non possono. In secondo luogo nessuno è tanto debole da non poter sperare il castigo anche dell'uomo più in alto: siamo tutti in grado di fare del male. (3) La definizione di Aristotele non è molto distante dalla nostra: egli sostiene infatti che l'ira è il desiderio di ricambiare un'offesa? Che differenza ci sia tra la nostra e questa definizione sarebbe lungo da spiegare. Contro entrambe si dice che le fiere si adirano

anche se non sono irritate da nessun torto e anche se non vogliono infliggere ad altri un castigo o un dolore; infatti se anche raggiungono questo scopo, non è che se lo propongano. (4) Ma si deve dire che le bestie e tutte le altre creature eccetto l'uomo non conoscono l'ira; infatti, dal momento che essa è nemica della ragione, non sorge se non dove c'è posto per la ragione. Le bestie hanno impeti, rabbia, ferocia, aggressività, ma non certo ira e tanto meno lussuria, e in alcuni piaceri sono più intemperanti dell'uomo. (5) Non si deve credere a chi dice:

il cinghiale ha dimenticato l'ira, la cerva di fidarsi nella corsa
e gli orsi di irrompere tra i forti armenti.

Per ira egli intende l'agitarsi, lo slanciarsi; certamente non conoscono l'adirarsi così come il perdonare. (6) Gli esseri privi di parola mancano di sentimenti umani, ma hanno istinti simili a questi: altrimenti, se in loro vi fossero amore e odio, vi sarebbero anche amicizia e avversione, discordia e concordia; di questi sentimenti in loro ci sono soltanto delle tracce, ma sono beni e mali tipici del cuore umano. (7) A nessun altro se non all'uomo è stata concessa la prudenza, la preveggenza, la diligenza, la riflessione e gli animali sono stati privati non solo delle virtù, ma anche dei vizi umani. La loro struttura, sia interna che esterna, è del tutto diversa da quella dell'uomo. Quella funzione sovrana e capitale è costituita diversamente. Come hanno certamente una voce, ma non articolata e confusa e incapace di formulare parole, come hanno la lingua, ma legata e non sciolta in vari movimenti, così proprio la facoltà che li presiede è poco raffinata e poco sviluppata. Essa infatti concepisce aspetti e forme delle cose, dalle quali è chiamato all'impeto, ma sono torbide e confuse. (8) Per questo i loro slanci e impeti sono violenti, ma non sono paure, angosce, tristezza e ira, ma qualcosa che somiglia a queste; per questo cessano presto e si trasformano nel loro contrario e dopo che si sono terribilmente infuriate e spaventate tornano a pascolare e allo strepito e alla folle corsa seguono sonno e riposo.

Capitolo IV

(1) Che cos'è l'ira è stato spiegato abbastanza. È evidente quanto essa sia diversa dall'iracondia: quanto l'ubriaco dall'ubriacone e lo spaventato dal pauroso. L'irato può non essere irascibile: l'irascibile talvolta può non essere irato. (2) Tralascero le

altre definizioni che presso i Greci distinguono con più di un nome l'ira in diverse tipologie, poiché presso di noi non hanno vocaboli appropriati, sebbene anche noi diciamo aspro, scortese, e non di meno collerico, rabbioso, abituato a gridare, difficile, ruvido, che sono tutti aspetti diversi di chi è irato; tra questi puoi aggiungere il bisbetico, genere raffinato di irascibilità. (3) Infatti ci sono alcune forme di ira che si limitano alle grida, altre non meno ostinate che frequenti, altre sfogano la loro violenza con i fatti meno che con le parole, altre sbottano nell'asprezza delle parole e degli insulti; altre non vanno al di là delle lamentele e della scontrosità, altre sono profonde, cupe, chiuse dentro: vi sono mille altre specie di questo male multiforme.

Capitolo V

(1) È stato indagato che cosa sia l'ira, se capita a qualche altro essere che non sia l'uomo, in cosa si differenzia dall'iracondia, quante sono le sue forme; ora domandiamoci se l'ira sia secondo natura e sia utile e se si debba conservarla in qualche parte. (2) Se sia conforme a natura sarà evidente se indagheremo il comportamento l'uomo al suo interno. Che cosa c'è di più mite di lui fin quando la disposizione del suo animo è nel giusto? Che cosa invece più crudele dell'ira? Che cosa è più amante delle altre persone dell'uomo? Che cosa c'è di più ostile dell'ira? L'uomo è nato per il reciproco aiuto, l'ira per la rovina; costui desidera la comunione, quella la separazione, lui vuole aiutare, l'altra nuocere, lui desidera prestare aiuto anche agli sconosciuti, l'altra assalire anche i più cari; costui è pronto perfino a sacrificare se stesso per il bene altrui, quella a cadere nel pericolo, pur di farvi cadere anche gli altri. (3) Chi dunque ignora maggiormente la natura di quella persona che associa questo vizio selvaggio e pericoloso all'opera perfetta e migliore della natura? L'ira, come abbiamo detto, è avida di pena, e non è per nulla conforme alla natura che desiderio di esse alberghi nel cuore dell'uomo che è assolutamente pacifico. Infatti la vita umana consiste di benefici e concordia e ci si lega in patti e scambievoli aiuti non con il terrore, ma col reciproco affetto.

Capitolo VI

(1) “Che dunque? In nessun caso la punizione è necessaria?” Perché no? Ma questa senza ira, con ragione; infatti non fa del male, ma cura con l'apparenza di fare del

male. Come surriscaldiamo certe aste deformate per raddrizzarle e le spingiamo in fuori con l'utilizzo di cunei, non per spezzarle, ma per distenderle, così raddrizziamo le indoli corrotte dal vizio con il dolore del corpo e dell'animo. (2) Anche il medico, all'inizio, nelle lievi malattie, tenta di non allontanare troppo dalle abitudini quotidiane e di imporre una regola al cibo, alle bevande, agli esercizi fisici e a rinvigorire la salute solo con un mutato tenore di vita. È molto probabile che la moderazione porti giovamento. Se moderazione e ordine non sono di giovamento, toglie e riduce alcune cose; se non risponde positivamente neanche a ciò, proibisce di mangiare e grazie all'astinenza alleggerisce il corpo; se rimedi più blandi hanno fallito, incide una vena e interviene sulle membra, se danneggiano quelle vicine e diffondono il morbo; nessuna terapia risulta dura se il risultato è la salute. (3) Così conviene che il governatore delle leggi e il rettore della città, finché possibile, curi le indoli con le parole e con quelle abbastanza miti, per spingere a ciò che si deve fare e per far nascere negli animi il desiderio di onestà e equità, per suscitare l'odio dei vizi e l'apprezzamento delle virtù; in seguito passi ad un linguaggio più duro, con il quale ammonisca ancora e rimproveri. Infine ricorra alle punizioni e a punizioni ancora lievi, revocabili; decida per i crimini estremi castighi, affinché nessuno muoia se non colui per il quale il morire interessa a anche chi muore. (4) Solo in ciò egli sarà diverso dai medici, che essi a coloro ai quali non sono riusciti a salvare la vita, rendono facile la fine; costui priva della vita i condannati con disonore e pubblico scherno, non perché si ralleghi della punizione di qualcuno – è infatti lontana dal sapiente una così terribile bestialità – ma affinché siano esempio per tutti, e poiché da vivi non hanno voluto essere di giovamento, lo stato abbia si serva almeno della loro morte. Dunque la natura umana non desidera punire; pertanto neanche l'ira è conforme alla natura dell'uomo dal momento che essa desidera punire. (5) E addurrò anche un argomento di Platone – infatti che c'è di male a servirsi di beni altrui per quella parte per la quale sono nostri? “L'uomo buono”, egli dice, “non fa del male”. La punizione fa male; dunque essa non si addice al buono, perciò neppure l'ira, poiché la punizione si addice all'ira. Se l'uomo buono non prova piacere nel punire, non proverà piacere neppure per quell'affezione per la quale la pena è motivo di piacere; dunque l'ira non è naturale.

Capitolo VII

(1) Forse che, anche se l'ira non è naturale, deve essere ammessa poiché spesso è stata utile? Esalta gli animi e li eccita, e senza di essa il coraggio non compie nulla di grande in guerra, se non se ne è sviluppata una fiamma e questo incitamento ha stimolato e gettato gli audaci tra i pericoli. Per questo motivo alcuni credono che la cosa migliore sia moderare l'ira, non sopprimerla, e, eliminato ciò che è eccessivo, ridurla a una misura salutare, ma mantenere ciò senza cui l'azione languirà e la forza e il vigore dell'animo si dilegueranno. (2) Per prima cosa è più facile eliminare ciò che è pericoloso che controllarlo e non accoglierlo piuttosto che porgli un limite, una volta accoltolo. Infatti quando è entrato in possesso, è più forte di chi dovrebbe governarlo e non tollera di essere reciso o ridotto. (3) In secondo luogo la stessa ragione, a cui sono affidate le redini, è potente fino a quando si è tenuta staccata dalle passioni; se si è mescolata con queste e se ne è contaminata, non può controllare queste passioni che avrebbe potuto scacciare. Infatti la mente, una volta scossa e turbata, è serva di ciò che la incita. (4) L'inizio di alcune cose è in nostro potere, il seguito ci trascina con la sua forza e non ci lascia tornare indietro. Come i corpi che si sono lanciati nel vuoto non hanno più dominio su se stessi e non possono fermarsi o rallentare, una volta caduti, ma la caduta inesorabile tronca ogni proposito e pentimento e non è possibile non raggiungere quel luogo nel quale sarebbe stato possibile non andare, così all'animo, se si è abbandonato all'ira, all'amore e ad altre passioni, non è concesso frenare l'impeto; inevitabilmente il suo stesso peso e la natura propensa ai vizi lo trascinano e lo conducono in basso.

Capitolo VIII

(1) La cosa migliore è allontanare subito il primo stimolo dell'ira e contrastare i suoi stessi inizi e adoperarci a non cadere nell'ira. Infatti, se comincia a trasportarci fuori strada, è difficile il ritorno alla salute, dal momento che non c'è nessuna traccia di ragione una volta che si è introdotta la passione e le è stato concesso di nostra volontà un qualche diritto: per tutto il tempo a venire farà quello che vorrà, non quanto le permetterai. (2) Innanzitutto, ripeto, si deve tenere lontano il nemico dai confini; infatti quando è entrato ed è penetrato attraverso le porte non accetta un limite dai prigionieri. Giacché l'animo non è separato né osserva dall'esterno le

passioni in modo da non permettere loro di avanzare più del necessario, ma si trasforma esso stesso in passione e perciò non riesce a richiamare quella capacità utile e salutare una volta che è stata ormai tradita e fiaccata. (3) Infatti, come ho detto, queste non hanno specifiche sedi separate e distinte, ma passione e ragione sono trasformazioni in meglio e in peggio dell'animo. Dunque, in che modo si rialzerà la ragione, soggiogata e schiacciata dai vizi, essa che ha ceduto all'ira? O come si libererà da un disordine nel quale è prevalsa una mescolanza di ciò che è peggio? (4) «Ma alcuni» dice «anche nell'ira si trattengono. Allora, in modo da non fare nessuna delle cose che l'ira detta loro o di farne qualcuna? Se non ne fanno nessuna, appare evidente che non è necessaria alle nostre azioni l'ira che voi invocavate come se avesse una forza maggiore della ragione».

Capitolo IX

(1) E poi l'ira non ha in sé nulla di utile e non accresce il coraggio per le azioni di guerra; mai infatti la virtù, paga di se stessa, deve essere aiutata da vizio. Tutte le volte che ha bisogno di impeto, non si adira, ma si potenzia e, fin a quel punto che ha ritenuto necessario, si infiamma e si placa, non diversamente da come i proiettili che vengono lanciati dalle macchine da guerra sono in potere di chi li lancia fin dove vengano scagliati. (2) «L'ira» dice Aristotele «è necessaria, e senza di essa non si può vincere nulla, se quella non gonfia l'animo e infiamma lo spirito; ci si deve servire di quella non come un comandante, ma come un soldato». Questo è falso; infatti se dà ascolto alla ragione e la segue là dove è condotta, allora non è ira, la cui caratteristica è l'ostinazione ribelle; ma se oppone resistenza e non sta calma quando le è stato ordinato, ma è spinta dalla brama e dalla ferocia, allora è uno strumento tanto inutile all'animo quanto un soldato che ignora il segnale di ritirata. (3) Pertanto se accetta che le si ponga una misura, deve essere chiamata con un altro nome, smette di essere ira, che io ritengo senza freno e indomabile; se non la sopporta, è pericolosa e non può essere annoverata tra gli aiuti: così o non è ira o non è utile. (4) Infatti se qualcuno esige una punizione, non perché avido di punire, ma perché è necessario, costui non deve essere annoverato tra gli irati. Questo soldato sarà utile se sa obbedire al comando; le affezioni sono senza dubbio tanto cattivi aiutanti che cattivi comandanti. (5) Insomma chiedo: è più forte o più debole della ragione? Se è più forte, come potrà la ragione imporle una misura dal momento che di solito non

obbedisce se non ciò che è più debole? Se è più debole, la ragione basta di per sé al compimento delle azioni senza di essa e non sente la mancanza dell'aiuto di chi è più debole. (6) «Ma certi quando sono adirati si mantengono saldi e si trattengono». Quando? Quando l'ira ormai svanisce e si ritira spontaneamente, non quando è nel pieno del suo bollire; infatti allora è più potente». (7) «E che allora?». A volte anche nell'ira non lasciano andare sani e salvi quelli che odiano e si astengono dal fare loro del male?». Lo fanno: ma quando? Quando una passione ha respinto la passione e la paura o il desiderio hanno ottenuto un qualche vantaggio. Non grazie alla ragione allora l'ira si è placata ma per una malfida e perversa pace delle passioni.

Capitolo X

(1) Perciò la ragione non prenderà mai in aiuto slanci sconsiderati e violenti, sui quali non abbia di per sé nessuna autorità, che non sia capace di reprimere senza opporvene di corrispondenti e simili, come la paura all'ira, l'ira all'inerzia, il desiderio al timore. (2) Si tenga lontano dalla virtù questo male, che la ragione ricorra mai ai vizi! In essi l'animo non può cogliere una tranquillità sicura, è inevitabile che ne sia squassato e agitato lui che è al sicuro grazie ai suoi mali, che non riesce a essere forte se non si adira, attivo se non nutre desideri, tranquillo se non ha paura: vive necessariamente in uno stato di tirannia chi si spinge nella schiavitù di una qualche passione. Non si vergogna di ridurre le virtù sotto la clientela dei vizi? (3) Poi la ragione cessa di avere qualsiasi potere, se non ne ha nessuno senza la passione, e comincia a esserle pari e simile. Infatti che differenza c'è se la passione è una cosa dissennata senza la ragione allo stesso modo che la ragione è inefficace senza la passione? Sono pari due cose, quando l'una non può stare senza l'altra. E poi chi sopporterebbe di pareggiare la passione alla ragione? (4) «La passione è utile così» dice «se è moderata». Piuttosto, se è utile per natura. Ma se è intollerante del dominio della ragione, tanto otterrà con la moderazione, di nuocere di meno quanto minore sarà; dunque una passione moderata non è nient'altro che un male moderato.

Capitolo XI

(1) «L'ira» -si è detto- «è necessaria contro i nemici». In nessun'altra occasione di meno: è in questa situazione che gli impeti devono non essere sfrenati, ma controllati

e disciplinati. Che credi infatti che renda deboli i barbari tanto più forti nel fisico, tanto più resistenti alle fatiche se non l'ira dannosissima a se stessa? Anche i gladiatori: la tecnica li protegge, l'ira li rende inermi. (2) E poi a cosa serve l'ira, dal momento che la ragione raggiunge lo stesso risultato? O tu pensi che il cacciatore si adiri con la selvaggina? Invece l'affronta quando l'assale e l'insegue quando fugge, e la ragione fa tutto ciò senza ira. Che cosa annientò tante migliaia di Cimbri e Teutoni che si erano rovesciati sulle Alpi a tal punto che portò ai loro la notizia di una così grande strage non un messaggero, ma la fama, se non il fatto che loro erano dotati dell'ira al posto del valore? Essa come talvolta ha cacciato via e ha abbattuto gli ostacoli, così anche più spesso porta rovina a se stessa. (3) Che cosa c'è di più coraggioso dei Germani? Che cosa di più impetuoso all'attacco? Che cosa di più appassionato delle armi, in mezzo alle quali nascono e crescono, armi che sono l'unica loro occupazione, mentre del resto non si curano? Che cosa di più indurito nei confronti di ogni sopportazione, dal momento che non coprono gran parte del loro corpo, né hanno ripari contro la perenne rigidità del clima? (4) Tuttavia gli Ispani, i Galli e i soldati dell'Asia e della Siria, deboli in guerra, ancor prima che si veda la legione, li annientano, esposti per nessun'altra ragione se non per la loro iracundia. E allora a quei corpi, a quegli animi che non sanno cosa siano le raffinatezze, il lusso e le ricchezze, si dia la ragione, si dia la disciplina: e per non dire di più, sarà per lo meno necessario rifarci ai costumi romani. (5) In quale altro modo Fabio risollevò le forze indebolite dello stato se non grazie al suo saper temporeggiare e di tirarla per le lunghe e di attendere, tutte capacità che coloro che sono in preda all'ira ignorano? Sarebbe crollato l'impero, che allora si trovava sull'orlo della rovina, se Fabio avesse osato tutto ciò che l'ira gli suggeriva: ebbe come pensiero il bene dello stato e, stimate le sue forze, delle quali nulla poteva ormai perire senza la rovina generale, mise da parte il dolore e la vendetta, concentrato solo su ciò che era vantaggioso e sulle opportunità: vinse l'ira prima di vincere Annibale. (6) E che dire di Scipione? Non abbandonò Annibale e l'esercito cartaginese e tutti quelli contro i quali avrebbe dovuto adirarsi, per portare la guerra in Africa, tanto lento da far pensare ai maligni ad una sua mollezza e indolenza? (7) E cosa dire dell'altro Scipione? Non rimase forse molto e a lungo a Numanzia e non sopportò forse con serenità questo dolore proprio e dello Stato, che si impiegava più tempo a vincere Numanzia che Cartagine? Mentre circondava e serrava dentro i nemici, li spinse al punto da togliersi loro stessi

la vita con le armi. (8) Dunque l'ira non è utile nemmeno in battaglia o in guerra; è infatti incline alla temerarietà e non evita i pericoli, mentre ne vuole procurare agli altri. È invece sicurissima quella virtù che molto e a lungo si è guardata intorno e si è dominata e si è spinta avanti in maniera lenta e secondo quanto ha deciso.

Capitolo XII

(1) “E che dunque? -dice- “un uomo buono non si adira se ha visto suo padre ucciso e sua madre portata via con la violenza?” Non si adirerà, ma si vendicherà e li proteggerà. Che temi poi, che per lui l'affetto filiale sia uno stimolo non abbastanza grande senza ira? Oppure di' allo stesso modo: “e che dunque? un uomo buono non piangerà né si sentirà venire meno vedendo suo padre o suo figlio fatto a pezzi? Queste cose vediamo succedere alle donne, ogni volta che le ha colpite un sospetto di pericolo anche lieve. (2) “L'uomo buono compirà i suoi doveri senza turbamento, senza paura, e farà ciò che è degno di un uomo buono in modo da non fare nulla di indegno di un uomo. Mio padre sarà ucciso: lo difenderò; è stato ucciso: farò ciò che bisogna, non perché fa male”. (3) “Gli uomini buoni si adirano per gli affronti fatti ai loro cari”. Quando dici questo, Teofrasto, vai cercando avversione contro precetti più forti e, lasciato da parte il giudice, vai verso il pubblico: poiché ognuno si adira in un caso del genere che tocchi i suoi, pensi che le persone giudicheranno di dover fare ciò che fanno; in genere, infatti, ognuno considera giusta la passione che conosce”. (4) “Ma fanno la stessa cosa se non si dà loro l'acqua ben calda, se si è rotto un vaso di vetro, se una scarpa si è sporcata di fango. Non l'affetto ma la debolezza suscita quell'ira, come per i bambini che piangeranno per aver perso i genitori allo stesso modo che le noci”. (5) “Adirarsi per i propri cari non è di un animo devoto ma debole: questo è bello e degno, avanzare in difesa dei genitori dei figli degli amici dei concittadini sotto la spinta del dovere, perché vuole giudica si preoccupa, non perché in preda a impulsi e rabbia. Nessuna passione infatti è più desiderosa di vendicarsi dell'ira, e proprio per questo motivo incapace di vendicarsi: precipitosa e irrazionale, come quasi tutte le passioni, si ostacola da sé proprio nell'obiettivo verso il quale si affanna. E così non è mai stata di vantaggio né in pace né in guerra; infatti rende la pace simile alla guerra, in armi poi si dimentica che Marte è di tutti e cade in potere altrui mentre non è nel suo. (6) “Poi, non per questo bisogna fare uso dei vizi,

perché a volte hanno ottenuto qualche effetto; infatti anche le febbri mitigano certe forme di malattia, ma non per questo non sarebbe meglio esserne stati del tutto esenti: dovere la salute a una malattia è cosa detestabile. Allo stesso modo l'ira, anche se a volte è stata inaspettatamente di giovamento, come un veleno e una caduta e un naufragio, non per questo deve essere giudicata salutare; spesso infatti ciò che porta rovina è stato di salvezza”.

Capitolo XIII

(1) Poi, i beni che bisogna avere sono tanto più buoni e desiderabili quanto più sono grandi. Se la giustizia è un bene, nessuno dirà che diventerà migliore se le sarà tolto qualcosa; se la forza è un bene, nessuno sentirà il bisogno che sia limitata in qualche parte. (2) Dunque anche l'ira quanto più grande è tanto è migliore; chi infatti potrebbe rifiutare l'accrescimento di un bene? Eppure non è utile che quella venga accresciuta: dunque anche che esista; non è un bene ciò che grazie a un incremento diventa un male. (3) «L'ira è utile» dice «perché rende più combattivi». In questo modo anche l'ubriachezza; infatti rende protervi e audaci, e molti riuscirono più capaci alle armi da ubriachi; a questa maniera di' che anche la frenesia e la follia sono necessari alle forze, perché spesso il furore della pazzia rende più forti. (4) E che? A volte, al contrario, non è stata la paura a rendere audace, e il timore della morte a spingere in battaglia anche i più fiacchi? Ma l'ira, l'ubriachezza, la paura e altre cose del genere sono stimoli vergognosi ed effimeri e non arricchiscono di doti la virtù, che non ha affatto bisogno dei vizi, ma sollevano un po' un animo altrimenti pigro e ignavo. (5) Nessuno diventa più forte adirandosi, se non chi non sarebbe stato forte senza l'ira; così non arriva in aiuto della virtù ma al suo posto. Che dire del fatto che, se l'ira fosse un bene, accompagnerebbe tutte le persone più perfette? E invece bambini e vecchi e ammalati sono i più iracundi, e tutto ciò che è debole è per sua natura irritabile.

Capitolo XIV

(1) «Non può succedere», dice Teofrasto, «che un uomo buono non si adiri con i malvagi». In questo modo, quanto più uno è buono, tanto più sarà iracundo: bada che invece non sia più calmo e libero da passioni e capace di non avere nessuno in odio.

(2) Poi, che motivo ha per odiare chi è in fallo, dal momento che un errore li spinge a colpe di questo tipo? Ma non è di una persona saggia odiare chi sbaglia; altrimenti avrà in odio se stesso. Pensi a quante azioni commette contro il buon costume, quante di quelle che ha commesso necessitano di perdono: si adirerà allora anche con se stesso. Un giudice equo, infatti, non pronuncia una sentenza riguardo a una propria causa e una diversa riguardo a quella di un altro. (3) Non si troverà nessuno, dico, che possa assolvere se stesso, e innocenti si dichiarano tutti quelli che guardano il testimone, non la propria coscienza. Quanto è più degno di un uomo mostrare a chi è in colpa un animo mite e paterno e non perseguirlo ma richiamarlo! È meglio riportare sulla retta via che scacciare chi vaga per i campi per ignoranza della strada.

Capitolo XV

(1) Bisogna dunque correggere chi sbaglia ora con l'ammonimento ora con la forza, ora con dolcezza ora duramente, e renderlo migliore tanto per se stesso che per gli altri non senza castigo, ma senza ira; chi si adira infatti con chi sta curando? Ma non si possono correggere e non c'è nulla di mite in loro o nulla che dia luogo ad una buona speranza: siano eliminati dalla comunità umana se sono destinati a rendere peggiore tutte le cose che toccano, e nell'unico modo che possono cessino di essere malvagi, ma ciò senza odio. (2) Perché infatti dovrei odiare colui a cui reco un grandissimo vantaggio quando lo strappo a se stesso? Forse qualcuno odia le sue membra quando se le fa amputare? Quella non è ira, ma una penosa cura. Abbattiamo i cani rabbiosi e uccidiamo il bue selvaggio e feroce e immergiamo il ferro nelle bestie ammalate affinché non infettino il gregge; sopprimiamo i cuccioli mostruosi, addirittura i figli, se sono nati deboli e deformati; non è ira, ma ragione separare gli esseri dannosi da quelli sani. (3) A chi punisce nulla conviene meno che adirarsi, dal momento che la pena tanto più serve a correggere se è stata inferta con giudizio. Per questo Socrate disse allo schiavo: "ti picchiere, se non fossi adirato". Rimandò l'ammonizione dello schiavo a un momento di maggiore sanità mentale, in quel momento ammonì se stesso. Chi sarà capace dunque di un'affezione moderata, dal momento che Socrate non osò affidarsi all'ira?

Capitolo XVI

(1) Dunque per correggere i peccatori e gli scellerati non c'è bisogno di un punitore adirato; infatti poiché l'ira è una colpa dell'anima, non conviene che a correggere i peccati sia un peccatore. Che dunque? Non dovrei adirarmi con un brigante? Che dunque? Non dovrei adirarmi con un avvelenatore? No, poiché non mi adiro con me stesso quando pratico un salasso. Applico ogni tipo di castigo a scopo curativo. (2) Tu ti trovi ancora all'inizio della strada sbagliata, le tue cadute non sono gravi ma numerose; cercherà di correggerti un rimprovero prima in privato, poi in pubblico. Tu ti sei spinto troppo in là per poter essere guarito con le parole: sarai tenuto a freno con l'infamia. Tu devi essere marchiato in maniera più dura, in modo da provare dolore: sarai esule e in luoghi sconosciuti. Nel tuo caso, la tua malvagità ormai consolidata richiede trattamenti più duri: si farà ricorso all'arresto e alla prigione. (3) Tu hai un animo insanabile, che passa da un delitto all'altro, e ormai non sei più spinto al reato da dei motivi, che peraltro non verranno mai meno ad un malvagio, ma il reato è per te un motivo abbastanza valido per peccare; hai profondamente assorbito la crudeltà, hai le viscere a tal punto intrise di essa, che essa non può uscire da te se non con le viscere stesse; sventurato, chiedi di morire da tempo: ti faremo un favore, ti toglieremo codesta follia con cui tormenti e sei tormentato, e dopo che ti sei rivoltato nei tuoi e negli altrui supplizi, ti presenteremo l'unico bene che ti resta, la morte. Perché dovrei adirarmi con uno proprio nel momento in cui gli presto aiuto? Talora uccidere è la migliore forma di pietà. (4) Se fossi entrato da competente in un ospedale o nella casa di un ricco, non avrei prescritto la stessa cura per tutti, che soffrono di disturbi diversi: vedo in tanti animi difetti diversi e ho l'incarico di curare una città; si cerchi la cura adatta al male di ciascuno, a guarir costui sia la vergogna, questo un viaggio, quest'altro ancora il bisogno, quest'ultimo il ferro. (5) Pertanto, se come magistrato devo indossare la veste nera e convocare con la tromba l'assemblea, mi presenterò sulla tribuna non furioso né ostile, ma con il volto della legge e pronuncerò quelle parole solenni con voce pacata e grave piuttosto che rabbiosa, e ordinerò di procedere secondo la legge, non adirato ma severo; e quando ordinerò di tagliare la testa al colpevole e farò cucire nel sacco i parricidi e inviare al supplizio soldati e porre sulla rupe Tarpea un traditore o un pubblico nemico, senza ira avrò quel volto e quello stato d'animo con cui colpisco i serpenti e gli animali velenosi. (6) Per punire serve l'iracondia. Come? Ti pare che la legge si adiri con persone

sconosciute, mai viste, che spera non esisteranno mai? Bisogna dunque assumere l'atteggiamento della legge, che non si adira, ma impone. Infatti se all'uomo buono si addice adirarsi per azioni malvagie, dovrà pure provare invidia per la buona fortuna dei malvagi. Giacché che cosa c'è di più indegno che alcuni siano prosperi e che godano dei favori della sorte coloro per i quali non si potrebbe escogitare alcuna sorte abbastanza sfavorevole? Ma egli guarderà senza invidia i loro successi come senza ira i loro delitti; il buon giudice condanna le azioni riprovevoli, non le odia. (7) Che dunque? Quando il saggio avrà fra le mani qualcosa di simile, il suo animo non sarà toccato e agitato più del solito? Lo ammetto: avvertirà un certo movimento leggero e tenue, poiché, come dice Zenone, anche nell'animo del saggio, pure quando la ferita è guarita, resta la cicatrice. Avvertirà quindi degli indizi e parvenze di passioni, ma di passioni vere e proprie sarà privo.

Capitolo XVII

(1) Aristotele sostiene che alcune affezioni, se usate bene, sono come le armi. Ciò sarebbe vero, se come gli strumenti bellici potessero essere prese e deposte a piacimento di chi le porta: queste armi che Aristotele assegna alla virtù, si fanno la guerra da sé stesse, non aspettano una mano, e possiedono, non sono possedute. (2) Non c'è bisogno di altri strumenti, la natura ci ha sufficientemente dotati di ragione. Ci ha dato quest'arma solida, duratura, obbediente, non a doppio taglio né tale che possa ritorcersi contro il suo padrone. La ragione basta da sola non solo a prevedere le cose, ma anche a compierle; dunque cosa c'è di più stolto che questa chieda aiuto all'ira, una cosa sicura ad una incerta, una cosa fidata ad una infida, una cosa sana ad una malata? (3) E che dire del fatto che anche per le azioni nelle quali soltanto sembra necessaria l'azione dell'ira, la ragione è di per sé molto più forte? Infatti quando ha stabilito che si deve fare qualcosa, in quello persevera; è ben decisa infatti a non trovare nulla di meglio di se stessa che le faccia cambiare parere; pertanto resta ferma su quello che una volta ha stabilito. (4) La misericordia spesso ha fatto ripiegare l'ira; infatti questa non ha un solido vigore, ma un vano gonfiore e si basa sulla violenza iniziale, non diversamente dai venti che si sollevano da terra e, formati da fiumi e paludi, hanno una impetuosità di breve durata. (5) Comincia con grande impeto, poi viene a mancare, esauritasi prima del tempo, e lei, che non aveva meditato nient'altro se non crudeltà e nuovi tipi di pene, quando bisogna eseguirle, è

ormai priva di intensità e leggera. La passione crolla presto, la ragione è costante. (6) D'altra parte l'ira, anche quando ha avuto una certa durata, a volte, se sono molti coloro che si sono meritati la morte, dopo il sangue di due o tre di essi smette di uccidere. I suoi primi colpi sono forti: così nuocciono i veleni dei serpenti che strisciano fuori dal covo, ma i cui denti sono innocui quando il frequente mordere li ha svuotati. (7) Per questo non subiscono punizioni uguali quelli che avevano commesso colpe uguali, e spesso colui che meno ha commesso più subisce, poiché è stato soggetto ad un'ira più recente. Ed essa è del tutto incostante: ora si lancia più in là di quanto è opportuno, ora si ferma più in qua del dovuto; infatti cede a se stessa e giudica a capriccio e non vuole ascoltare e non lascia spazio alla difesa e trattiene quella cosa su cui si è lanciata e non permette che le venga tolto il suo modo di giudicare, anche se sbagliato.

Capitolo XVIII

(1) La ragione concede tempo a entrambe le parti, poi chiede una dilazione anche per se stessa, per avere la possibilità di indagare la verità: l'ira ha fretta. La ragione vuol prendere quella decisione che è giusta: l'ira vuole che sembri giusta la decisione già presa. (2) La ragione non esamina nulla al di fuori di ciò che è in esame: l'ira si lascia smuovere da fatti inconsistenti, che vanno al di là della questione. La esasperano un volto troppo sicuro, una voce troppo alta, un linguaggio troppo franco, un abbigliamento troppo raffinato, una difesa troppo ostentata e il favore popolare; spesso condanna il reo per antipatia verso l'avvocato; anche se la verità balza agli occhi, ama e difende l'errore; non vuole essere confutata e, dopo un errore iniziale, le sembra più onorevole l'ostinazione che il ripensamento. (3) Gneo Pisone, ai nostri tempi, fu uomo esente da molti vizi, ma fu un perverso che preferiva alla costanza il rigore. Costui, avendo ordinato, in preda all'ira, la pena di morte per un soldato che era tornato da un approvvigionamento senza il commilitone, pensando che egli lo avesse ucciso, dal momento che non era in grado di mostrarglielo, a lui che glielo chiedeva non concesse un breve rinvio per andarlo a cercare. Il condannato fu condotto fuori dal vallo e ormai porgeva il collo, quando, all'improvviso, apparve quel commilitone che si era creduto fosse stato assassinato. (4) Allora il centurione, responsabile dell'esecuzione, comanda alla guardia di riporre la spada e riconduce il condannato da Pisone, pronto a restituirgli l'innocenza; infatti al soldato l'aveva

restituita la fortuna. I due commilitoni, circondati da una grande folla, vengono condotti, abbracciati l'uno all'altro tra l'esultanza dell'accampamento. Pisone, furibondo, sale sulla tribuna e ordina l'esecuzione di entrambi, sia del soldato che non aveva ucciso, sia di quello che non era morto. (5) Cosa poteva essere più iniquo di questo? Perché uno era apparso innocente, ne morivano due. Pisone aggiunse anche il terzo; ordinò infatti che fosse ucciso perfino il centurione che aveva condotto indietro il condannato. Così furono schierati per morire nello stesso luogo tre uomini, a causa dell'innocenza di uno. (6) Quanto è brava l'ira a inventare cause di furore! "Ordino" disse "la tua esecuzione, perché sei stato condannato; la tua, perché sei stato causa di condanna per il tuo commilitone; la tua, perché, avuto l'ordine di uccidere, non hai ubbidito al comandante". Trovò in che modo creare tre capi d'accusa, perché non ne aveva scoperto nessuno.

Capitolo XIX

(1) Di male, dico, l'iracondia ha questo: non accetta d'esser governata; si adira anche contro la verità, se risulta contraria al suo volere; perseguita le vittime che ha scelto con urla, rumore, scomposti movimenti di tutto il corpo, con l'aggiunta di ingiurie ed insolenze. (2) Non è questo che fa la ragione; ma, se così è necessario, con calma e in silenzio, demolisce dalle fondamenta intere case e distrugge famiglie nocive per lo stato con mogli e figli, ne abbatte anche le case e le rade al suolo, ed estirpa i nomi dei nemici della libertà: questo senza fremere né scuotere la testa, né fare cose indecorose per un giudice, il cui volto dev'essere calmo ed impassibile, soprattutto nel momento in cui pronuncia gravi sentenze. (3) "Quando vuoi percuotere qualcuno", dice Ieronimo "che bisogno hai di morderti prima le labbra?". E che cosa avrebbe detto se avesse visto un proconsole saltare giù dalla tribuna, strappare via i fasci al littore e strappare i propri vestiti, perché si indugiava troppo a strappare quelli altrui? (4) Che bisogno c'è di rovesciare la mensa? Che bisogno c'è di infrangere i bicchieri, di scagliarsi contro le colonne, di strapparsi i capelli, di darsi colpi nelle cosce e nel petto? Quanto intensa stimi quell'ira che, siccome non s'abbatte sull'altro tanto presto quanto vorrebbe, rivolge i suoi colpi su se stessa? Perciò (gli adirati) sono trattenuti dagli amici e pregati di placarsi con se stessi. (5) Di tutto questo, non fa nulla chiunque, libero dall'ira, infligge a ciascuno il meritato castigo. Spesso assolve colui che ha colto sul fatto; se il pentimento dell'azione dà

adito a sperar bene, se capisce che la malvagità non viene dal profondo ma sta attaccata, come suol dirsi, alla superficie dell'animo, concederà un'impunità che non può nuocere né a chi la riceve, né a chi la concede. (6) Talvolta reprimerà i delitti gravi con maggiore indulgenza di quelli più lievi, se quelli sono stati commessi per errore, non per crudeltà, mentre questi nascondono dentro di sé una furberia subdola e inveterata; non punirà con uguale pena il medesimo delitto in due colpevoli, se uno l'ha commesso per disattenzione, l'altro ha pensato a fare del male. (7) Baderà, ogni volta che applicherà una sanzione, a questo criterio: rendersi conto che una la adotta per emendare i cattivi, un'altra per eliminarli. In entrambi i casi, non terrà presente il passato, ma il futuro - come infatti dice Platone, nessun uomo prudente infligge una punizione perché si è commessa una colpa, ma perché non la si commetta: il passato non si può più richiamare indietro, il futuro si previene- , e ucciderà in pubblico coloro che vorrà diventino esempio di malvagità fallita, non solo perché quelli muoiano, ma anche perché, con la loro morte, siano da deterrente per gli altri. (8) La persona che deve soppesare e giudicare queste cose capisci bene quanto debba essere libera da ogni turbamento nell'accingersi a questo compito, che deve essere svolto con la massima diligenza, ovvero il potere sulla vita e la morte: è un errore affidare la spada ad un irato.

Capitolo XX

(1) Non si deve neanche credere che l'ira contribuisca in qualche modo alla grandezza d'animo; quella infatti non è grandezza, ma gonfiore; anche per i corpi gonfi di molto umore guasto la malattia non è crescita, ma una grandezza malsana. (2) Tutti coloro che un animo insensato solleva al di sopra dei pensieri umani credono di aspirare a qualcosa di grande e sublime: in verità non c'è niente di solido alla base, ma tutto ciò che è cresciuto senza fondamento è esposto al crollo. L'ira non ha una base sulla quale reggersi. Non nasce da qualcosa di stabile e duraturo, ma è mutevole e vuota e tanto lontana dalla grandezza d'animo quanto la temerità dal coraggio, la presunzione dalla sicurezza, il cipiglio dalla serietà, la crudeltà dalla severità. (3) C'è molta differenza, voglio dire, tra un animo nobile e uno superbo. L'ira non fa nascere nulla di grande e di bello; al contrario mi sembra che, propria di un animo fiacco e avvilito e consapevole della propria debolezza, si lamenti spesso, così come i corpi piagati e malati che ai più leggeri contatti gemono. Perciò l'ira è un

vizio soprattutto delle donne e dei bambini. “Ma v’incappano anche gli uomini”. E infatti anche gli uomini possono avere indoli bambinesche e femminili. (4) “E che dunque? Non sono forse dette dagli irati parole che sembrano venute da un animo grande?” Tutt’altro. A chi non conosce la vera grandezza, come quelle parole terribili e macabre: “Mi odino, purché mi temano”: una massima che sappi risale ai tempi di Silla. Non so quale delle due cose che si augurava fosse la peggiore, se l’essere odiato o temuto “Mi odino”. Gli venne in mente che sarebbe stato odiato, insidiato e ucciso: e cosa ha aggiunto? Gli dei lo maledicano, tanto è odioso il rimedio che ha trovato. “Mi odino”. E che? “purché mi obbediscano?” No. “Purché mi diano ragione?” No. E per che cosa? “Purché mi temano”. Io non vorrei nemmeno essere amato a questo prezzo. (5) Pensi che questa frase sia stata pronunciata da un animo grande? Ti sbagli: questa non è grandezza d’animo, ma grandezza mostruosa. Non c’è motivo di credere alle parole di chi è in preda all’ira, le cui grida sono alte e minacciose, ma dentro la loro anima è piena di paura. (6) E non devi credere nemmeno che sia vero quello che si dice in quell’eloquentissimo Tito Livio, “uomo d’animo grande piuttosto che buono”. Non si può fare una distinzione simile: l’indole o sarà anche buona o non sarà grande, poiché la grandezza d’animo io la ritengo inconcussa e nell’intimo solida e dal profondo stabile e ferma, quale non può trovarsi negli animi malvagi. (7) Essi infatti possono essere terribili e agitati e funesti: ma non avranno la grandezza d’animo, il cui fondamento e la cui forza è la bontà. (8) Nei loro discorsi, nei loro sforzi e in ogni apparenza esteriore cercheranno di rendere credibile la loro grandezza; diranno qualcosa che tu potresti ritenere proprio di un animo grande, come G. Cesare che, adirato contro il cielo perché col suo strepito copriva i pantomimi, che egli imitava con maggiore attenzione di quanto non stesse a guardarli, e poiché la sua gozzoviglia era atterrita di fulmini –certo poco rassicuranti– sfidò Giove a duello, e peraltro all’ultimo sangue, gridando quel famoso verso omerico:

sollevami oppure sollevo io te.

(9) Che pazzia fu quella! Pensò che a lui neanche Giove poteva nuocere o che lui poteva nuocere persino a Giove. Credo che questa frase abbia aggiunto non poca irritazione all’animo dei congiurati; sembrò infatti segno di una pazienza giunta al limite sopportare un uomo non in grado di sopportare neppure Giove.

Capitolo XXI

(1) Dunque non c'è niente di grande nell'ira, niente di nobile, neanche quando appare violenta e sprezzante degli dei e degli uomini. Oppure, se a qualcuno sembra che l'ira dia impulso a un animo grande, dovrebbe sembrarlo anche il lusso -vuole appoggiarsi sull'avorio, rivestirsi di porpora, coprirsi d'oro, spostare terre, chiudere mari, fare cascate dei fiumi, rendere pensili i boschi. (2) anche l'avidità dovrebbe sembrare segno di un animo grande -dorme su cumuli d'oro e d'argento e coltiva campi con nomi di province e sotto singoli fattori possiede terre più vaste di quelle che i consoli sceglievano a sorte. (3) anche la libidine dovrebbe sembrare dote di un animo grande -attraversa le onde, evira folle di ragazzi, arriva sotto la spada del marito con spregio della morte; dovrebbe sembrarlo anche l'ambizione -non si accontenta di onori annuali; se possibile, vuole riempire con un sol nome i fasti, collocare iscrizioni in tutto il mondo. (4) Tutte queste passioni, non importa fin dove avanzino e si estendano, sono anguste, misere, basse; solo la virtù è alta ed eccelsa, e non c'è niente di grande se non ciò che è contemporaneamente calmo.

**L'IRA
A NOVATO
LIBRO I**

Commento

Primo capitolo

Il primo capitolo del *De ira* racchiude in poche righe il motivo che ha spinto il filosofo a trattare questa passione (1, 1, 1), la sua parentela con la follia (1, 1, 2), le conseguenze fisiche negli uomini (1, 1, 3-4) e negli animali (1, 1, 5-6) e infine la dichiarazione che non esiste una passione peggiore di essa (1, 1, 7).

Paragrafo 1

exegisti

Il dialogo nasce, come dice Seneca, in risposta ad una richiesta fattagli da Novato, fratello e destinatario dell'opera, per sapere come vincere l'ira, la più temibile tra le passioni. Il filosofo segue il *topos* proemiale della richiesta, come anche nel *De providentia*: Lucilio, destinatario del dialogo, chiede al filosofo di capire come mai capitino molti mali anche alle persone buone. Il verbo incipitario *quaesisti* si può confrontare con *exegisti* del *De ira*, più forte però di *quaero*. Inoltre il verbo *exigere* viene utilizzato da Seneca con una sfumatura di significato diversa rispetto alla norma proprio perché il filosofo, nel tentativo di realizzare una lingua innovativa e dinamica (in quanto protagonista del cosiddetto 'nuovo stile'), forza tutte le possibilità semantiche di un termine: il verbo, qui caricato da senso iussivo, significa originariamente "cacciar fuori" "espellere" come ad esempio in Hor., *carm.* 3, 14, 14; in senso traslato assume diversi significati: *exigere pecunias* "riscuotere denaro" (Cic., *ep.* 2, 7, 3 e *Verr. actio secunda*, 1, 73), *exigere opus* "terminare un'opera" (Liv. 6, 4, 6 e Ov., *her.* 11, 7), *exigere viam* "sorvegliare la costruzione di una strada". In questo caso il significato è "sollecitare", "richiedere con insistenza" e sembra infatti che la richiesta di Novato di scrivere un'opera sull'argomento sia quasi la prestazione di un servizio (cfr. CASTIGLIONI 1959, pp. 63-64 e CUPAIUOLO 1975, p. 139). Il verbo regge inoltre *ut* e il congiuntivo: la costruzione è nuova nella prosa latina (in poesia cfr. ad esempio Plauto, *Mil.* 1039: *exigere ut liceat*); un precedente si riscontra in Cic., *fin.* 4, 80 in cui però si tratta di un *ut* epesegetico. In Seneca ricorre invece spesso: cfr. *ben.* 6, 13, 1; *prov.* 6, 1; *vit.* 24, 4; *otio* 3, 5; *ep.* 20, 2; 38, 1 e 120, 22. Il ricorso inoltre alla seconda persona si può

spiegare alla luce del fatto che l'opera è concepita in forma dialogica, ma, come osserva CUPAIUOLO (1975, pp. 53-54), potrebbe anche rientrare nella scelta di servirsi di un linguaggio familiare. Sulla stessa linea si colloca l'uso della prima persona inteso a configurare un rapporto alla pari: vedi già nel primo capitolo *ignoro* in 1, 7. Per questo uso nelle altre opere cfr. anche il primo libro del *De beneficiis* (1, 1, 1 *scimus; quaerimus; 1, 1, 2 eligimus; inquirimus; spargimus; proicimus; 1, 1, 4 experimur, facimus, sumus, corrumpimus, dedimus, damus*): un espediente teso a non minimizzare la figura di Liberale, destinatario dell'opera, presentato non soltanto come alunno di Seneca, ma anche suo amico (PICONE 2013, p. 19). Inoltre l'utilizzo della seconda persona, insieme con la predilezione per gli *excursus*, gli esempi, i proverbi e il lessico familiare, tradisce un influsso anche della diatriba da cui Seneca avrà sicuramente attinto soprattutto per le sue forme espressive.

Novate

Destinatario del dialogo è il fratello Novato, citato nel *De ira* quattro volte, tre nella sezione proemiale di ciascuno libro (1, 1, 1; 2, 1, 1 e 3, 1, 1) e una quarta volta in 3, 39, 1, all'inizio del discorso di chiusura. La citazione del destinatario ad inizio libro, e in caso vocativo, è tipica della tecnica senecana e, dato l'utilizzo soprattutto nei dialoghi, diventa spia della sua tecnica argomentativa: cfr. *prov.* 1, 1, *Lucili; const.* 1, 1, *Serene; ad Marc.* 1, 1, *Marcia; vit.* 1, 1, *Gallio; tranq.* 2, 1 (subito dopo la sezione incipitaria in cui è Sereno a rivolgersi a Seneca, 1, 1-17), *Serene; brev.* 1, 1, *Pauline* e *ad Helv.* 1, 1, *mater optima*. Interessante inoltre notare come l'occorrenza del nome destinatario si trovi sempre tra le prime cinque parole dell'incipit: in quinta posizione si trova ad esempio *Serene* del *De tranquillitate animi*; mentre nel *De ira*, *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De brevitae vitae* e nella *Consolatio ad Helviam matrem* (in questo caso l'*optima* riferito a *mater*), l'occorrenza del nome del destinatario occupa la quarta posizione; in terza posizione si trovano invece le destinatarie della *Consolatio ad Marciam* e *Ad Helviam matrem*. Infine in seconda posizione ricorre *Gallio* del *De vita beata*. Il destinatario in caso vocativo torna

inoltre anche in opere diverse dai 'dialoghi' propriamente detti: cfr. ad esempio *nat.* 1, *praef.* 1; 3, *praef.* 1; 4a *praef.* 1 e 6, *praef.* 1 in cui ricorre, sempre in caso vocativo, e sempre nella stessa formula, il nome del destinatario dell'opera sui

fenomeni naturali: *Lucili, optime virorum*, o ad esempio in *ben.* 1, 1, 1 dove però, come nota PICONE (2013, p. 17), l'esposizione degli argomenti che saranno oggetto dell'intero libro (*inter multos ac varios errores temere inconsulteque viventium nihil propemodum*) causa un leggero decentramento di Liberale, destinatario dell'opera, il cui nome occupa la tredicesima posizione. Inoltre, come nota RAMONDETTI (1999, p. 29), i destinatari dei dialoghi senecani, fatta eccezione per la madre, sono tutti personaggi di spicco nella politica e nella società romana: il *De providentia* è infatti dedicato a Lucilio, che ricoprì varie cariche politiche, il *De constantia sapientis*, il *De tranquillitate animi* e forse il *De otio* sono invece dedicati a Sereno, molto legato a Nerone; da ricordare però nel caso del *De otio*, come anche per la *Consolatio ad Polybium*, l'impossibilità di ricostruire l'occorrenza del nome del destinatario a causa delle lacune ad inizio opera. Per la lacuna del *De otio* si vedano DIONIGI (1983, pp. 40-42) e MAZZOLI (1984 p. 470). RAMONDETTI (1999, p. 612) conserva come destinatario, seguito però da punto interrogativo, Sereno, sulla base anche dell'idea che l'opera, insieme al *De constantia sapientis* e al *De tranquillitate animi*, rappresenti una trilogia sullo sviluppo interiore di Sereno (cfr. DIONIGI, 1983, pp. 48-58). Nella sezione lacunosa della *Consolatio ad Polybium* si è supposta invece la presenza delle lodi, di cui parla Cassio Dione in 61, 10, che sarebbero state tributate da Seneca a Messalina (cfr. GIANCOTTI 1957, p. 39 ss. e CECCARINI 1973, pp. 9-10). Il destinatario del *De ira* è invece Novato, di cui sono già stati ricordati il consolato e proconsolato, mentre il *De brevitae vitae* è dedicato a Paolino, funzionario imperiale; infine le *Consolationes* sono indirizzate a Marcia, figlia di Cremuzio Cordo, e a Polibio, potentissimo liberto di Claudio: dunque tutti personaggi autorevoli e che diventeranno suoi interlocutori privilegiati anche fuori i dialoghi (cfr. MAZZOLI 1997b, p. 347). Altri accenni a Novato e a Mela, il fratello minore, sono in *ad Helv.* 2, 4 e 18, 2-3, in cui si ricorda del primo la vita dedicata alla politica e del secondo il disprezzo nei riguardi degli incarichi pubblici e il suo vivere da saggio, in tranquillità e lontano da turbamenti. In *nat.* 4a, *praef.* 11 infine Seneca parla di Novato e scrive: *nemo enim mortalium uni tam dulcis est, quam hic omnibus*. Questo suo positivo giudizio nei riguardi del fratello fa pensare che Novato non sia destinatario del *De ira* perché soggetto a questo *adfectus*: il motivo che ha spinto Seneca a sceglierlo come interlocutore potrebbe essere un altro. Come giustamente è stato osservato da CASTIGLIONI (1960 p. 65) non necessariamente vi deve essere

un collegamento tra argomento e dedicatario, ma spesso quest'ultimo serve solo a dare maggiore concretezza al problema trattato. Sul destinatario del dialogo cfr. anche MALCHOW 1986, pp. 6-15.

quemadmodum ... leniri

La richiesta di Novato, che spinge Seneca a scrivere questo dialogo, è chiara: ... *quemadmodum posset ira leniri*. Più avanti però Novato chiederà al filosofo non più di placare l'ira, ma di guarirla: "*non est*" inquis "*dubium quin magna ista et pestifera sit vis: ideo quemadmodum sanari debeat monstra*" (3, 3, 1). Secondo RAMONDETTI (1999, p. 368) la nuova richiesta è conseguenza della profilassi contenuta nel secondo libro, per cui ora Novato attende di conoscere da Seneca una terapia per la passione che non lasci spazio alla μετριοπάθεια. La stessa *iunctura* - *iram leniri*- si trova in 3, 39, 1: *videamus quomodo alienam iram leniamus*. In questo caso però Seneca vuole placare l'ira non di Novato, ma quella di tutti gli uomini dal momento che è importante rendere sani anche gli altri: interessante inoltre la presenza proprio in questo passo dell'uso prima del verbo *lenire* e, poco più avanti, del verbo *sanare* (*nec enim sani esse tantum volumus, sed sanare*). L'unica altra occorrenza della perifrasi (in cui però ricorre *iracundia* e non *ira*) è in *tranq.* 9, 1 in un punto in cui Seneca, a mo' di elenco, spiega a Sereno come comportarsi nei riguardi delle passioni, ma anche dei bisogni fisici come la fame e la sete: *adsuescamus a nobis remove pomam et usus rerum, non ornamenta metiri. Cibus famem domet, potio sitim, libido qua necesse est fluat; discamus membris nostris inniti, cultum victumque non ad nova exempla componere, sed ut maiorum mores suadent; discamus continentiam augere, luxuriam coercere, gloriam temperare, iracundiam lenire...* Oltre che in 1, 1, il verbo *lenire* presenta altre due occorrenze nel *De ira*: in 2, 33, 6, in rapporto a *cura*, e in 3, 39, 3, a *impetus*. Inoltre il fatto che nell'incipit Seneca proponga di placare la passione e, più avanti, di eliminarla del tutto conferma la probabile assenza di un progetto preliminare del filosofo sull'argomento: è infatti possibile che si sia documentato, abbia raccolto materiali e poi abbia iniziato a scrivere senza però seguire un preciso ordine o schema. Questo spiega ad esempio l'improvviso tentativo del filosofo di fornire i rimedi a questo *adfectus* (*quoniam quae de ira quaeruntur tractavimus, accedamus ad remedia eius*, 2, 18, 1) nonostante all'inizio si fosse prefissato solo di lenirlo: impegno però che

non viene del tutto mantenuto perché nella restante parte del secondo libro non si tratta più della questione. Questo suo metodo spiegherebbe anche le numerose ripetizioni e digressioni nel dialogo, alcune volte contenutisticamente vicine all'argomento precedentemente trattato, altre volte invece di argomento completamente nuovo. In conclusione si deve accettare l'opera così come ci è giunta, con ripetizioni, rimandi ad argomenti non trattati, incertezze e digressioni: caratteristiche che dipendono forse dalla mancanza di una revisione finale dell'opera, che può anche essere stata scritta a tappe, o dall'utilizzo di fonti molteplici, che, come già riconobbe NORDEN (1893, pp. 368-462), per mancanza di tempo o di interesse, il filosofo decise di seguire senza apportare modifiche (sulla questione cfr. CUPAIUOLO 1975, pp. 67-77).

ira

Il termine *ira* ricorre nel *corpus* senecano trecentottanta volte, centoventiquattro nell'opera ad essa dedicata. Oltre che nella produzione in prosa diventa termine chiave anche nelle tragedie in cui ricorre novantadue volte. Accanto a questo termine però Seneca si serve nel dialogo di tutto il lessico ruotante intorno alla sfera dell'ira: *irascor* (centosei occorrenze), *iracundia* (trentadue occorrenze), *iratus*, participio con funzione aggettivale (trentuno occorrenze), *irator* (una occorrenza in *ira* 2, 16, 2), *iracundus*, (ventuno occorrenze), *iracundissimus*, che indica il più delle volte una malattia cronica dell'anima (sei occorrenze), *iracundior* (due occorrenze).

nec immerito ... maxime

La litote *nec immerito*, corrispondente a *et merito* ma più enfatica per la doppia negazione, quella del *nec* e quella espressa dal *in* di *immerito*, sottolinea come la richiesta fatta da Novato a Seneca di spiegargli come placare l'ira sia giusta e necessaria. La *iunctura* inoltre, insieme con *praecipue*, *pertimuisse* e *maxime*, enfatizza l'importanza della scelta dell'argomento del dialogo, il più ampio di quelli senecani. A tal proposito interessante è la scelta dei due avverbi *praecipue* e *maxime* che incorniciano il verbo e il suo oggetto formando anche una climax ascendente.

adfectum

Termine chiave del pensiero stoico senecano è *adfectus*, equivalente al greco πάθος e presente centotrentuno volte nel suo *corpus*. Come nota CASTIGLIONI (1960, p. 66), Seneca sembra preferire sostantivi di IV declinazione ai corrispondenti della III: infatti *adfectio*, frequente in Cicerone, presenta solo cinque occorrenze nel *corpus* senecano: *ben.* 4, 18, 1; *ep.* 57, 4; 59, 1; 92, 8 e infine *nat.* 6, 24, 4, caso unico in cui indica un malessere fisico. L'*adfectus* indica un turbamento dell'anima di maggiore o minore intensità (per quest'ultimo senso cfr. *const.* 10, 2 *hunc adfectum movet humilitas animi contrahentis se ob dictum factum inhonorificum*), non una semplice disposizione dell'animo (come in Cic. *Tusc.* 5, 47, *qualis animi adfectus, talis homo*), ma una vera e propria passione. Ma cosa rappresenta di preciso l'*adfectus* per Seneca? Una risposta si legge in *ep.* 75, 12: *adfectus sunt motus animi improbabiles, subiti e concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum*. Ancora utile all'argomento è l'*ep.* 116 dedicata proprio alle passioni e alla loro presunta utilità. Seneca, così come tutti gli Stoici, crede nella necessità di allontanare dall'animo tutte le passioni, vere patologie. Differente il giudizio della scuola peripatetica -proprio questo sarà oggetto di indagine e critica più avanti nel *De ira*- per cui le passioni, se moderate, possono anche avere una loro utilità per gli uomini. Posto che per Seneca la passione è una malattia e come tale non può essere salutare per l'uomo (*ego non video quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi*, *ep.* 116, 1), è anche vero però che essa deriva da una fonte naturale: è la natura infatti, dice il filosofo, che ci ha predisposti, ad esempio, a cercare il godimento (*ep.* 116, 3): gli *adfectus* dunque non hanno fondamento nell'essenza dell'anima, ma, a differenza dei primi moti involontari, godono comunque dell'assenso del *logos*. Si legge ciò chiaramente in *ira* 2, 4, 1: *et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non voluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum voluntate non contumaci...* Sarà compito poi del λογιστικόν limitare o, ancora meglio, estirpare l'ira e le passioni in genere (cfr. BOCCHI 2003, p. 23).

ex omnibus taetrum ac rabidum

La necessità di dedicare un'intera opera, la più ampia tra quelle senecane, a questo *adfectus* è conseguenza del fatto che il filosofo ritiene l'ira una delle più temibili passioni, *taetra* e *rabida*. L'ira è nuovamente definita *taetra* (aggettivo spesso usato da Cicerone per indicare l'aspetto ripugnante e torbido del vizio) nel terzo libro del dialogo: *omnibus per quae furit taetrior* (3, 3, 6). *Rabida* invece è ancora qualificata in 3, 16, 2 dove è definita anche *effrena*, mentre delle altre sei occorrenze nel dialogo, l'aggettivo due volte è utilizzato in riferimento ad animali (1, 1, 6 e 10, 15, 2), altre due alla voce (1, 16, 5 e 2, 35, 3) e l'ultima, in 1, 12, 5, in merito all'inutilità di adirarsi soprattutto con i propri cari: *illud pulchrum dignumque, pro parentibus liberis amicis civibus prodire defensorem ipso officio ducente, volentem iudicantem providentem, non impulsum et rabidum*. Inoltre la coppia di aggettivi, come quella successiva *quietus* e *placidus*, ricorre spesso in Seneca e, insieme a quella di verbi o avverbi, determina una maggiore tensione nel discorso. Il tema della pericolosità dell'ira, enfatizzata in questo passo anche dalla ricorsività della *m* ripetuta da *adfectum* a *rapidum* quasi in tutte le parole, acquista un posto di rilievo, oltre che nel dialogo in questione, anche e soprattutto nelle tragedie senecane (e pseudo senecane): è in esse che Seneca descrive le passioni nella maniera più brutale ed efferata, sottolineando con enfasi e dettagliata cura dei particolari le loro possibili conseguenze sull'aspetto e l'animo degli uomini. Come infatti nel dialogo Seneca sottolinea più volte nel corso dei tre libri la pericolosità di questa passione, la più temibile e ignobile fra tutte, così anche nelle tragedie. L'ira dunque, che spesso si trasforma in *furor* (vedi oltre), passione incontrollata, è protagonista di molte opere tragiche senecane: in *Thy.* vv. 26-7 e 39-43 è forza malefica che rende tutto possibile, anche il terrore di un padre nei confronti del figlio, ai vv. 504-504 è suggeritrice di inganni e ai vv. 712-713, 737 e 1056 è passione da cui è vinto Atreo. Ormai pronta a vendicarsi di Giasone, all'ira si rivolge Medea ai vv. 50-52 dell'omonima tragedia, chiedendo la forza di compiere la strage proprio a questa passione dalla quale la donna è completamente soggiogata (v. 953). Insieme a Medea, anche la Clitemnestra dell'*Agamennone* è donna schiava delle passioni, pronta a lasciarsi guidare da esse e soprattutto dall'ira (vv. 141-144). Ma sono vinte dall'ira non solo le donne, che comunque rimangono i soggetti privilegiati (cfr. *ira* 1, 20, 3 e *clem.* 1, 5, 5), ma addirittura divinità ed eroi: si pensi a Giunone nell'*Hercules Furens*, vv. 75-76, a

Ercole dei vv. 404-405 e vv. 1219-1221 e a quello dell'*Hercules Oetaeus* sottomesso all'ira di Deianira che non può sopportare la presenza di Iole in casa sua (vv. 240-241). E ancora è l'ira divina la causa della peste che sconvolge Tebe nell'*Edipo*, vv. 331-333; Edipo nelle *Fenicie* non potrà godere dell'aiuto della figlia Antigone, consapevole dell'impossibilità di placare le ire paterne (vv. 186-187). E infine l'ira è ancora presente nelle *Troiane*: quella ad esempio dei Greci al v. 22 o quella di Pirro al colloquio con Agamennone a v. 250. Considerando dunque il teatro senecano, caratterizzato da lutti, guerre tra popoli, ma soprattutto dal contrasto tra passioni e ragione, si spiega la frequente presenza dell'ira, *adfectum ... maxime ex omnibus taetrum ac rabidum* (*ira* 1, 1, 1) al suo interno, passione che diventa protagonista per la sua forza e violenza, la stessa che vincerà alcuni dei protagonisti, uomini e dei. Per il rapporto tra *De ira* e tragedie senecane cfr. LANA 2010, pp. 180-188 e GUASTELLA 2001, pp. 9-22.

ceteris ... concitatus

Quel che rende l'ira la più terribile tra le passioni è anche la sua foga e la violenza, peggiore dunque rispetto agli altri *adfectus* che, se pur nocivi, hanno qualcosa di tranquillo. Non a caso è proprio dall'ira che si sviluppano, come ramificazione di un unico male, le altre passioni elencate in SVF, III 397 come ventisette tipologie di desiderio: l'aggressività è l'ira iniziale, la rabbia è il montare dell'ira, la stizza uno sfogo di ira improvviso, la collera una forma d'ira inveterata, il rancore è l'ira che attende vendetta (cfr. anche Cic., *Tusc.* 4, 21). Come nota RAMONDETTI (1999, p. 221), inoltre, la violenza di questo *adfectus* richiama il movimento sfrenato dell'animo quando il λόγος perde la libertà e cede alle passioni (cfr. Cic. *Tusc.* 4, 11: *est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*; e 4, 24: *intellegatur igitur perturbationem iactantibus se opinionibus inconstanter et turbide in motu esse semper*). Il participio aggettivale *concitatus*, presente trentaquattro volte nel *corpus* del filosofo, spesso ricorre in Seneca in connessione alle passioni o comunque per indicare affanno e scompiglio: cfr. *ben.* 1, 27, 3 in riferimento all'*avaritia*; *ben.* 4, 27, 3 in riferimento ai *vitia*; *ad Marc.* 7, 2 riferito ai *desideria* degli animali che però, secondo la dottrina stoica ortodossa, non possono provare vere sofferenze, essendo queste alterazioni della ragione che è propria solo degli

uomini; più avanti, in 8, 3, *concitatus* viene usato in riferimento alla *tristitia*. In *ep.* 78, 17 *concitatus* è il *morbus* mentre in *ep.* 85, 7 Seneca ricorda che il saggio deve avere *ambitio*, ma questa non deve essere *concitata*. Otto occorrenze si trovano ovviamente nelle *Naturales Quaestiones* in connessione con la forza dei fenomeni naturali (2, 6, 4; 3, 10, 2; 5, 1, 3; 6, 18, 3; 6, 20, 4; 7, 4, 4; 7, 9, 1 e 7, 9, 3). Nel dialogo in questione l'ira viene descritta ancora come agitazione sfrenata in 2, 3, 5: *ira est, concitatio animi ad ultionem voluntate et iudicio pergentis*. In 3, 2, 3 ad essere *concitata* è invece la folla che, tutta compatta, può lasciarsi sopraffare dall'ira: *viri feminae, senes pueri, principes vulgusque consensere, et tota multitudo paucissimis verbis concitata ipsum concitatore antecessit* (si noti qui inoltre la presenza delle tre coppie antitetiche *viri feminae, senes pueri, principes vulgus* che enumerano le componenti della *multitudo* e che sottolineano la potenza dell'ira che colpisce tutti senza distinzione di sesso, età o classe sociale. Da notare anche figura etimologica tra *concitata* e *concitatore* e l'antitesi *tota...paucissimis*.

in impetu est, doloris armorum, sanguinis suppliciorum

Già dal primo paragrafo del primo libro Seneca spiega a Novato come nasce l'ira e a cosa aspira: questo sopperisce alla lacuna in 1, 2, 3 in cui doveva trovarsi la definizione precisa della passione da parte del filosofo. L'*adfectus* rappresenta l'impeto del risentimento quando, sicuri di essere stati offesi, gli uomini desiderano infliggere una punizione (per questo motivo RUHKOPF 1828, p. 3 - BOUILLET 1972, p. 3 considerano *est* di *in impetu est* come *constat* o *continetur*). La definizione è prettamente stoica e infatti in Diogene Laerzio 7, 113, nella sezione dedicata all'etica stoica, si legge: ὀργή δὲ ἐπιθυμία τις τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἠδίκηκεναι οὐ προσηκόντως. Una conferma si trova in *ira* 2, 3, 5 in cui ricorre la stessa terminologia con un più marcato riferimento alla dottrina stoica sulle passioni: *ergo prima illa agitatio animi quam species; ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobavit, ira est, concitatio animi ad ultionem voluntate et iudicio pergentis. Numquam dubium est quin timor fugam habeat, ira impetum*. Dunque non è la *prima agitatio* la vera e propria ira a cui fa riferimento Seneca, ma essa è l'*impetus sequens* che si accompagna alla *voluntas*. Ma ciò che fa nascere l'ira non è il mero torto subito, ma la percezione soggettiva dell'*iniuria* che porta l'*animus* ad esasperare inutilmente la situazione, mentre dovrebbe trovare la giusta

forza per non sprecare tempo nel far del male agli altri (cfr. 3, 42, 2: *quid iuvat dies quos in voluptatem honestam impendere licet in dolorem alicuius tormentumque transferre?*). Quindi l'unica arma a sostegno del saggio e capace di combattere questo *adfectus* sarà, come si legge più avanti nel dialogo, la *ratio* anche perché il più delle volte non esistono motivi validi che lo provochino (cfr. *ira* 2, 14, 2: *quid ergo? Non incidunt causae quae iram lacessant?*). Sulla natura dell'*impetus* Seneca fornisce una argomentazione nella lettera 89 dedicata alla suddivisione della filosofia, alla cupidigia e alla dissolutezza a Roma. A partire dal paragrafo 14 discute della *philosophia moralis* e ricorda che l'etica consta di tre fasi: attribuire un valore alle cose (*pretia rebus inponere*), comprendere il motivo per cui si sviluppa nell'uomo l'*impetus* che deve sempre essere equilibrato (*impetum ad illa capias ordinatumtem peratumque*) e infine studiare i comportamenti individuali (*ut inter impetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus istis tibi ipse consentias*). L'*impetus* è, nell'incipit del primo e del secondo libro del *De ira* e ancora in *Marc.* 1, 7, *primus motus*, προπάθεια dell'*adfectus*. Altrove però nel dialogo equivale al *tertius motus* della passione (1, 7, 4; 10, 1; 11, 1; 17, 5; 2, 1, 4; 3, 4-5; 29, 1; 35, 1; 3, 1, 1; 3, 2; 6, 2; 10, 1; 39, 3). Il passo in questione si presta però ad una duplice interpretazione a seconda della punteggiatura scelta: REYNOLDS (1977, p. 39), seguito da RAMONDETTI (1999, p. 220), pone infatti la virgola dopo *in impetu est* per cui il genitivo *doloris*, insieme con *armorum*, *sanguinis* e *suppliciorum*, sarebbe dipendente da *furens cupiditate* e indicherebbe uno dei desideri dell'ira. BOURGERY (1951, p. 2), invece, seguito da BASORE (1928, p. 106), HAASE (1902, p. 35), VIANINO (1693, p. 3) e ROSENBACH (1999, p. 96), colloca, a mio parere giustamente, la virgola dopo *doloris*: dunque l'ira nascerebbe, come visto precedentemente, proprio *in impetu doloris*. Quest'ultima ipotesi ben si addice al senso senecano dal momento che, come il filosofo dirà oltre (cfr. ad esempio 3, 39, 3 in cui definisce l'ira *adiutor et doloris comes*), questa passione nasce proprio nell'impeto del risentimento e simile è la definizione aristotelica che Seneca riporta più avanti nel dialogo: *ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi* (1, 3, 3). Il termine *dolor*, presente trecentosessantasei volte nel *corpus* senecano e ventotto nel *De ira*, è qui infatti proprio *dolor iniuriae* (cfr. Livio 21, 44, 4), rancore per un'offesa subita, come anche in 3, 13, 6; 16, 2 e 39, 3; altrove invece indica il semplice dolore morale o fisico: cfr. 1, 2, 5; 3, 3; 6, 1; 11, 5; 11, 7; 16, 4; 3, 14, 2; 28, 4; 32, 1 (*bis*);

33, 4; 3, 2, 6; 5, 5; 5, 8 (*bis*); 6, 2; 15, 3; 19, 3; 19, 5; 28, 3; 37, 1; 39, 4 e 42, 2. Inoltre il nesso *impetus doloris* (presente già in Cic. *ep. ad Att.* 2, 21, 4) ricorre in Seneca anche in *Phoen.* 347 (*mitte violentum impetum doloris*) e il sostantivo regge spesso il genitivo specificativo. Confrontando inoltre l'espressione con *est enim impetus* di *ira* 2, 2, 4 si capisce che per Seneca l'ira stessa è impeto, attacco, e non può dunque nascere in esso (se si lascia *in impetu est*), ma nell'impeto di qualcosa, appunto del *dolor*. Peraltro *arma, sanguis e supplicium*, in asindeto trimembre in climax ascendente, sono più strettamente legati tra di loro a livello semantico laddove invece *dolor* è termine più generico il cui significato spazia, come visto, dal dolore fisico a quello morale, dal risentimento all'angoscia.

furens

Si tratta di una lezione accettata dagli editori rispetto a *fervens* che non si legge nei codici e che, secondo MICHAËLIS (1857, p. 58), deriva da un corrotto *fruens* presente in tre codici. Anche BOUILLET (1972, p. 3) crede che il passaggio da *furens* a *fervens* sia avvenuto *sine causa idonea*. Si accetta quindi *furens* anche sulla base di *ad Marc.* 26, 4 e *ira* 3, 20, 1 e 24, 3.

dum alteri noceat sui neglegens, in ipsa inruens tela et ultionis secum ultorem tracturae avidus

L'ira dunque, in quanto nemica della *ratio*, è una passione irrazionale e irrazionale è cedere ad essa, come è proprio, ad esempio, del *barbarus* (3, 2, 6) che, pur di rispondere ad una offesa, si lancia sulle legioni nemiche e muore per le ferite ricevute; allo stesso modo l'ira, avida di vendetta, pur di nuocere agli altri, si getta sulle stesse armi (*in ipsa inruens* in assonanza), incurante di sé, *sui neglegens* (1, 1, 1): la *iunctura* sottolinea l'irrazionalità della passione nel pieno del suo impeto. Inoltre l'espressione *in ipsa inruens tela* richiama il *et tela corpore urgere* in 3, 2, 6. Ciò che fa scaturire nell'uomo l'ira però non è solo il risentimento per un'*iniuria* subita, ma anche il desiderio di vendicarsi (l'impeto è infatti *avidus ultionis*): e qui il filosofo ricorre ad un assunto, prettamente stoico, secondo il quale, superando i limiti imposti dalla *ratio*, l'unico modo di rispondere all'*iniuria* è commetterne un'altra, preferibilmente di maggiore entità. Il concetto si legge infatti in Diogene

Laerzio 7, 113: in merito alla passione e alle sue varie forme, il filosofo ricorda che per gli Stoici l'ira, insieme con la frustrazione, l'odio, il risentimento, l'aggressività, dipende dal desiderio, uno dei generi degli *adfectus* (7, 111). Saggio sarà colui che, non lasciandosi vincere dall'ira e messa da parte la sete di vendetta, per il bene suo e della collettività, abbandona il risentimento, come nel caso di Scipione in *ira* 2, 11, 5. Nel primo capitolo del secondo libro Seneca continua a discutere su come e perché nasca l'ira, se sia un *adfectus* premeditato, nato dunque perché stabilito dal *iudicium*, o se invece sia improvviso, conseguenza di un *impetus*. Rispetto a quanto afferma nell'incipit dell'intera opera, all'inizio del secondo libro (1, 3-4) sostiene che il prorompere di questa passione è eccitato dall'assenso dell'animo che, incapace di trattenersi, cede e medita subito la vendetta: infatti credere di essere stati offesi e poi meditare una vendetta *non est eius impetus qui sine voluntate nostra concitatur*. Che la vendetta sia una diretta conseguenza dell'ira, o meglio del risentimento per un'offesa subita, è concetto stoico e infatti Diogene Laerzio in 7, 114 scrive *μῆνις ... ἐπιτηρητικὴ δέ <τιμωρίας>*, e a conferma poco dopo riporta anche i vv. 81-82 del primo libro dell'*Iliade* "se anche per un solo giorno, infatti, egli sedita il rancore, / tuttavia mantiene il suo sdegno, fino a che non lo abbia compiuto" (trad. di REALE 2005). Nella situazione prospettata da Seneca, però, l'ira conduce ad una vendetta che non colpisce solo colui che l'ha causata, ma il suo stesso vendicatore (si noti la figura etimologica realizzata con l'utilizzo di *ultionis* e *ultorem* e la paronomasia in allitterazione in *ultionis secum ultorem tracturae avidus*).

Per la figura etimologica e un simile atteggiamento formale della frase, cfr. anche *ep.* 101, 14: *trahere animam tot tormenta tracturam*. Ma è anche vero però che non tutte le vendette per il filosofo sono negative: terribile è solo quella che scaturisce senza l'intervento della ragione, come si legge in *ira* 2, 33, 1: "*minus, inquit, contemnemur, si vindicaverimus iniuriam*". *Si tamquam ad remedium venimus, sine ira veniamus, non quasi dulce sit vindicari, sed quasi utile* (sulla vendetta nelle tragedie di Seneca cfr. GUASTELLA 2001).

Paragrafo 2

quidam itaque e sapientibus viris iram dixerunt brevem insaniam

Ancora non si entra nel vivo della trattazione: Seneca fornisce infatti qui una prima definizione dell'ira che non è però quella da lui condivisa, ma appartiene ad altre dottrine filosofiche; ricorda infatti genericamente che alcuni filosofi l'hanno definita come una breve follia. Affrontare un argomento tenendo presente prima le teorie delle altre scuole filosofiche era prassi tipica negli autori antichi e riscontrabile ad esempio in Cicerone e soprattutto in Filodemo: nelle opere di quest'ultimo (cfr. ad esempio *De poematis*; *De musica*) si assiste al ricorrere di uno schema quasi consolidato che prevede la trattazione delle teorie platoniche, poi di quelle peripatetiche, di quelle stoiche, e infine la loro confutazione. Per quanto riguarda il paragone tra ira e follia, come ricorda CUPAIUOLO (1975, p. 97), esso è molto frequente in contesti diversi -cfr. ad esempio l'espressione di Orazio, *ep.* 1, 2, 62 *ira furor brevis est*- per cui il concetto può essere inteso anche come un *locus communis*. CASTIGLIONI (1959, pp. 69-70) infatti sostiene che non si possa parlare di dipendenza senecana da Orazio proprio perché l'immagine è di provenienza diatribica e dunque di uso frequente (per gli influssi della diatriba in Seneca vedi OLTRAMARE 1926). Cicerone ad esempio ricorda in *Tusc.* 4, 52 il nesso tra ira e follia operato da Ennio; anche in Quintiliano ricorre un'espressione simile in 7, 4, 31: *reus, quotiens causa patietur, debet esse in defensione moderatus, quia fere ira et concitatio furori sunt similia*. Per Apuleio (*apol.* 28, 6) ira, follia e rabbia sono le cause del processo intentatogli dai suoi accusatori. Ancora in Macrobio (*Sat.* 4, 2, 9) e poi in Arnobio (1, 17) ricorre la stessa definizione senecana. In ambito greco invece il motivo ricorre prima di tutto in un frammento di Filemone (156 K. -A.), poeta comico siracusano di IV secolo; ancora in Plutarco, in *De garrulitate* 503: l'autore inoltre tramanda in *Apoftegmi di Catone*, 16 un detto catoniano secondo il quale ira e follia sarebbero diversi solo per la durata. Ma il riscontro più importante di questo parallelo tra ira e follia si trova in Epicuro, la cui dottrina ha influenzato la stesura di questo dialogo, come ammette lo stesso Seneca: in *ep.* 18, 14 scrive infatti *delegabo te ad Epicurum ... "inmodica ira gignit insaniam"*. Seneca sicuramente conosceva il pensiero epicureo e molti sono gli echi che ricorrono nelle sue opere. Certamente Epicuro, nella sua polemica contro le passioni, avrà condannato anche

l'ira come ostacolo al raggiungimento della tranquillità interiore. Ma se è difficile stabilire un confronto tra Epicuro e Seneca a causa della mancanza di testimonianze dirette, più facile invece risulta quello con Filodemo del quale è stato ricostruito quasi interamente il Περὶ ὀργῆς: entrambi criticano la teoria aristotelica dell'utilità dell'ira e, con le loro opere, si sforzano di proporre una cura per gli uomini afflitti da questa passione. Molti sono dunque gli argomenti comuni tra i rappresentanti delle due scuole (per un'analisi schematica cfr. CUPAIUOLO 1975, pp. 97-98), ma di entrambi non ci rimane una definizione dell'*adfectus*: in Seneca a causa di una lacuna in 1, 2, 3, forse sanabile grazie al *De ira Dei* di Lattanzio, in Filodemo a causa dell'assenza nel papiro di una sezione dell'opera. Ovviamente non mancano però numerosi punti di divergenza tra Seneca e il pensiero epicureo: il filosofo stoico ad esempio confuta la teoria epicurea in base alla quale le passioni sono, in quanto fenomeni naturali, quasi legittimabili. Anzi, come crede CUPAIUOLO (1975, p. 99), se il primo libro del *De ira* rappresenta un'analisi e la confutazione del pensiero aristotelico, il secondo, o almeno la prima parte del secondo, sembra invece confutare il pensiero epicureo: bisogna aspettare il terzo libro invece per una discussione prettamente stoica (cfr. sulla critica senecana ad Epicuro del secondo libro FILLION-LAHILLE 1970b). Per storia della sentenza *ira furor brevis est*, anche al di fuori del contesto filosofico, cfr. INDELLI 1988, p. 177 e TOSI 2003¹⁵, p. 781. Essa diventa inoltre topica e ricorre anche in Petrarca nel sonetto CCXXXII a proposito di Alessandro Magno: “Ira è breve furore, et chi nol frena, / è furor lungo, che 'l suo possessore / spesso a vergogna, et talor mena a morte”.

insania

Il termine *insania* che, come nota MALASPINA (2001, p. 392), è meno tecnico di *morbus*, è molto frequente nel *corpus* senecano e una sua definizione ricorre in *clem.* 2, 4, 2 in cui il termine, in quanto espressione di un'efferatezza incapace di limite, si pone come opposto della clemenza: *possumus dicere non esse hanc crudelitatem, sed feritatem, cui voluptati saevitia est; possumus insaniam vocare*. In quanto disturbo psicopatologico compare in *ep.* 94: qui Seneca riporta la distinzione dualistica dell'*insania* risalente ad Aristone di Chio secondo il quale esiste una *insania publica*, generata dalle passioni, e una invece somatica, male del corpo e non dell'anima. Seneca non crede a questa distinzione e sostiene, contrariamente a quanto

espresso da Aristone, l'utilità dei *praecepta* per curare la malattia: '*nemo*', *inquit, 'praeceptis curat insaniam; ergo ne malitiam quidem'. Dissimile est; nam si insaniam sustuleris, sanitas reddita est; si falsas opiniones exclusimus, non statim sequitur dispectus rerum agendarum; ut sequatur, tamen admonitio conroboravit rectam de bonis malisque sententiam. Illud quoque falsum est, nihil apud insanos proficere praecepta* (ep. 94, 36; cfr. sull'argomento BELLINCIONI 1979, in particolare p. 150; per la nozione di malattia in Seneca cfr. STOK 1995, pp. 2364 ss.). Nel *De ira* si contano sette occorrenze del termine *insania*: in 1, 13, 3 Seneca ricorda che alcuni (chiaro qui è il riferimento ad Aristotele) hanno ritenuto l'ira utile in quanto fonte di forza e coraggio, ad esempio in situazioni belliche. Il filosofo ribadisce che se effettivamente l'ira ha un'utilità di tal tipo, allora la hanno anche la *phrenesis* e l'*insania*: *isto modo dic et phrenesin atque insaniam viribus necessariam quia saepe validiores furor reddit*. In 2, 36, 4 la pazzia è considerata dal filosofo l'estremo male, e il più rapido, al quale può portare l'ira: *nulla celerior ad insaniam via est*. Fornisce poi, al paragrafo successivo, alcuni *exempla* di uomini la cui ira li ha condotti alla pazzia: è questo il caso di Aiace Telamonio che, non avendo ottenuto le armi di Achille, dopo la morte di quest'ultimo impazzì e si uccise. Il termine *insania* infine in *ira* 3, 34, 3 diventa quasi sinonimo di *ira*: l'una e l'altra derivano, secondo il filosofo, dal dare troppo peso a cose di poco conto. Dunque per Seneca l'*insania* non è una malattia mentale, come crede Cicerone in *Tusc.* 3, 8 (*nomen insaniae significat mentis aegrotationem et morbum*), ma piuttosto un malessere sociale o, in rari casi, una fragilità morale che porta all'eccesso di dolore, come in *Helv.* 10, 1, e che causa nell'uomo la perdita della consapevolezza del proprio essere e delle proprie azioni proprio come accade a chi è vittima del *furor* (cfr. per il termine *insania* BORGO 1998, pp. 99-100).

aeque enim inpotens sui est

Inizia qui l'*infamatio irae*, un vero e proprio elenco dei mali prodotti dalla passione che secondo FILLION-LAHILLE (1984, pp. 114-118) potrebbe essere di derivazione filodemica sulla base del fatto che la prima parte del primo libro presenta molti elementi vicini alla prima parte del terzo libro e quest'ultimo, secondo la studiosa, dipenderebbe proprio dal filosofo, autore del più volte menzionato Περὶ ὀργῆς (pp. 229-236). Da questo punto la struttura stilistica del paragrafo presenta una

serie di coordinate il cui verbo è espresso solo nella prima proposizione: questo tipo di coordinazione, che concorre a realizzare quello che COCCIA definisce “discorso spezzato” (1957, pp. 77-84), insieme con l’ellissi del verbo, ricorre frequentemente nel *sermo* senecano (cfr. 2, 35, 1 e soprattutto 3, 4, 1 in cui l’andamento energico delle proposizioni brevi e incisive enfatizza la descrizione tragica, e quasi macabra, dell’aspetto fisico di un uomo irato). Per prima cosa, come la follia, questa passione è incapace di dominarsi: la stessa *iunctura*, *inpotens sui*, definita ‘a perfecty good clausula’ da HINE (2005, p. 224), ricorre, connessa agli *adfectus*, anche in *ep.* 40, 8: *tum quoque, cum illum aut ostentatio abstulerit aut adfectus inpotens sui, tantum festinet atque ingerat quantum aures pati possunt.*

decoris oblita, necessitudinum immemor

Secondo CASTIGLIONI (1959, p. 70) *decoris* deriva da *decor*, *decoris* e non da *decus*, *decoris* per l’andamento ritmico del comma in cui un trocheo segue un cretico. *Necessitudo* indica qui non l’inevitabilità di un bisogno urgente, ma un legame, un rapporto: cfr. per un simile significato anche *ben.* 3, 18 1 *officium esse fili, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitatur et ferre opem iubet.* L’aggettivo *immemor* invece è usato spesso in poesia in riferimento agli amanti che dimenticano i benefici ricevuti dalle loro donne: così Euridice definisce Orfeo che si volta per guardarla in *ge.* 4, 485 (*immemor heu victusque animi respexit*). L’aggettivo qualifica quindi il comportamento dell’uomo privo di *prudentia* (in rapporto ad Orfeo cfr. SOVERINI 1987). *Immemor* è anche più volte definito Teseo nel carme 64 di Catullo (vv. 58, 123, 135, 248): NUZZO (2003, p. 78) in questo caso interpreta l’aggettivo o in riferimento all’amnesia di Teseo voluta da Bacco oppure in riferimento alla sua infedeltà in campo amoroso.

in quod coepit pertinax et intenta, rationi consiliisque praeclusa

L’aggettivo *pertinax* sottolinea la volontà testarda dell’ira di perseverare nel suo impeto, decisa ormai a non abbandonare il suo proposito di vendetta. Già l’aggettivo semplice *tenax* (presente nel *corpus* senecano quattordici volte) presenta una sfumatura di significato negativa, propria di molti aggettivi uscenti in *-ax* (*furax*, *rapax*, *minax* etc): derivato dalla radice del verbo *tenere*, significa letteralmente “che

mantiene con forza” e dunque, riferito a persona, diventa sinonimo di *avarus*. Così in Plaut., *Capt.* 289 in cui inoltre segue, per ovvie finalità di enfasi dispregiativa, anche il composto *pertinax*: *tenax ne pater eius est? Phi. Immo edepol pertinax*. L’aggiunta del *per* insiste ovviamente sulla negatività di chi o di ciò che è tenace e compare per la prima volta, dopo Plauto, in Orazio, *carm.* 1, 9, 23, dove però è molto attenuato dalla situazione: *pignus dereptum lacertis aut digito male pertinaci*. È spesso riferito a termini astratti e così in Seneca, oltre che nel *De ira*, ricorre anche in *Herc. O.* 1854 dove il *dolor* è definito *pertinax*. Con il significato di “ostinato, perseverante, caparbio”, come in questa occorrenza del *De ira*, ricorre anche in Front. *ep.* 4, 2, 3: *de Herode quod dicis, perge, oro te, ut Quintus noster dicit, pervince pertinaci pervicacia* in cui ricorrono inoltre i tre termini legati tra di loro da *per-* (*pervince*, *pertinaci* e *pervicacia*). Per uno studio sugli aggettivi in *-ax* cfr. DE NIGRIS MORES 1972.

Il participio aggettivale *intentus*, semanticamente vicino a *pertinax*, non realizza però con esso una endiadi: *pertinax* infatti indica il modo d’essere dell’*adfectus*, testardo e ostinato; *intentus* invece sottolinea le conseguenze della sua ostinazione, ovvero l’exasperazione di ogni situazione e il perseverare *in quod coepit*. Come sostiene CASTIGLIONI (1959, pp. 70-71) endiadi invece può essere ritenuta la *iunctura*, posta poco oltre, *rationi consiliisque* che infatti traduce “ragionevole consiglio”. Il costrutto *in* + accusativo (*in quod coepit*) che indica l’obiettivo della tensione, usuale per *intentus*, appare associato dalla congiunzione *et* anche a *pertinax*: l’idea di movimento sembra rovesciarsi su *pertinax*, aggettivo che per lo più esprime invece un’idea di stasi (ma per un costrutto simile cfr. *ben.* 7, 31, 5 *pertinax ad bonos spes animus est* in riferimento all’animo degli uomini, tenace nel credere che tutto possa sempre risolversi). Infine il nesso *pertinax et intenta* ricorre anche in *ep.* 50, 6: *nihil est, quod me expugnet pertinax opera et intenta ac diligens cura*.

vanis agitata causis

Nel paragrafo precedente il filosofo aveva spiegato al lettore come scaturisce l’ira negli uomini: dopo essere stato offeso, l’uomo viene sottomesso da questa passione che lo spinge a provare risentimento e a cedere alla vendetta. Il motivo

dunque è espressamente spiegato da Seneca, ma questo non significa che sia giustificabile e qui infatti, poche righe dopo, queste cause vengono ritenute futili. Anche oltre ribadisce inoltre lo stesso concetto: *quid ergo? Non incidunt causae quae iram lacessant?* (2, 14, 2). Il sintagma con andamento tricolico, formata da una determinazione dell'ira, il complemento da essa retta e un suo attributo, è tipicamente senecano: frequente è infatti la posizione centrale di un termine che separa altri due logicamente o grammaticalmente vicini (cfr. COCCIA 1957, pp. 38-39).

ad dispectum aequi verique inhabilis

La foga di questa passione provoca anche l'incapacità di distinguere il giusto dallo sbagliato. Alla costruzione di *inhabilis* con dativo (*ep.* 15, 3), Seneca preferisce quella con *ad* e l'accusativo (cfr. anche *clem.* 2, 6; *ira* 1, 12, 5 e *ep.* 104, 10).

ruinis

Equivale a *id quod ruit*.

quae super id quod oppressere franguntur

La lunga e incalzante descrizione dell'ira si conclude con una relativa che COCCIA (1957, p. 39) definisce "elemento di più largo respiro". Questo tipo di struttura è frequente in Seneca che, dopo aver colpito il lettore con proposizioni brevi, ellittiche, caratterizzate da molte *variationes*, conclude il discorso in maniera più ampia e chiara, con questa similitudine che smorza il tono, ma preparandolo al paragrafo successivo il cui andamento torna ad essere nuovamente impetuoso.

Paragrafo 3

ut scias autem non esse sanos quos ira possedit, ipsum illorum habitum intueri

Dal secondo paragrafo del primo capitolo Seneca afferma che l'ira è come una forma di breve pazzia. Nei paragrafi successivi continua in questo paragone ponendo

l'attenzione sulle conseguenze che si producono nell'aspetto fisico, simili in una persona pazza e in una irata. Anzi è proprio l'aspetto fisico -e infatti *habitus* indica qui proprio l'intera persona- che può confermare l'espressione precedente *iram dixerunt brevem insaniam*. La descrizione che inizia qui presenta la tipica tecnica narrativa tragica che MAZZOLI (1997a, pp. 81-82) riscontra anche nell'ultimo coro della Medea, la tragedia in cui ricorre in maggior numero di volte il termine *ira* (25 occorrenze): la raffigurazione della protagonista in preda al *furor* ricorda quella di un uomo irato: *quonam cruenta maenas / praeceps amore saevo / rapitur? Quod impotenti / facinus parat furore? / vultus citatus ira / riget et caput feroci / quatiens superba motu / regi minatur ultro. / Quis credat exulem? / Flagrant genae rubentes, / pallor fugat ruborem. / Nullum vagante forma / servat diu colorem* (vv. 848-861).

nam ut furentium certa indicia sunt

Ritorna qui il gusto tutto senecano delle enumerazioni e delle descrizioni concitate rese tali dall'affastellarsi di brevi frasi, sette espressioni che, come vedremo, fanno da soggetto a *certa indicia sunt*. La descrizione di un uomo folle richiama l'immagine sallustiana di Catilina e quella senecana di Caligola nel *De constantia sapientis*. Nel primo caso si legge: *ita conscientia mentem excitam vastabat. Igitur colos ei exanguis, foedi oculi, citus modo modo tardus incessus; prorsus in facie voltuque vecordia inerat* (*Cat.* 15, 5) (cfr. per una descrizione simile dell'aspetto fisico *Cic. off.* 1, 131: *Cavendum autem est ne aut tarditatibus utamur [in] ingressu mollioribus ut pomparum ferculis similes esse videamur aut in festinationibus suscipiamus nimias celeritates quae cum fiunt anhelitus moventur vultus mutantur ora torquentur; ex quibus magna significatio fit non adesse constantiam*). Seneca invece scrive di Caligola: *tanta illi palloris insaniam testantis foeditas erat, tanta oculorum sub fronte anili latentium torvitas, tanta capitis destituti et emendicaticiis capillis aspersi deformitas; adice obsessam saetis cervicem et exilitatem crurum et enormitatem pedum* (*const.* 18, 1). *Furentium* inoltre equivale a *furoris*.

audax et minax vultus

I due aggettivi presentano la terminazione in *-ax* di cui già si è sottolineato il senso negativo (vedi *pertinax* in 1, 2). *Audax* appare per la prima volta nel mondo della commedia ed è infatti molto frequente in Plauto che se ne serve per qualificare persone moralmente disprezzabili per il loro atteggiamento condannabile. Diventa aggettivo molto comune tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.: Cicerone ne fa largo uso nelle orazioni (*Verr.* 2, 1 *tam audacem, tam amentem, tam impudentem*; *Phil.* 13, 12 *inconsiderati fuit, ne dicam audacis rem ullam ex illis attingere*), ancora con una sfumatura negativa non tanto sul piano morale quanto su quello politico: *audaces* sono coloro che attentano alla stabilità dell'ordine politico-sociale, in opposizione ai *boni* (cfr. WIRSZUBSKI 1961). È raro perciò riscontrare un uso dell'aggettivo in senso buono: per tale valore cfr. Verg., *Aen.* 5, 64 *quinque pedum cursu valet et qui viribus audax*. Con Seneca però il significato dell'aggettivo viene sdoppiato; in *ira* 3, 41, 2 si legge infatti: *audaces in honore sunt, placidi pro inertibus habentur*. L'aggettivo viene dunque usato da un lato in contrapposizione al comportamento dei *boni*, dall'altro in contrapposizione a quello dei *placidi* in riferimento nel primo caso a un comportamento negativo e nel secondo uno eccessivo e esagerato. Qui invece *audax* è il *vultus* di un uomo folle: l'espressione infatti, come le altre parti del corpo, subisce una trasformazione e diventa non solo impudente e sfrontata, ma anche minacciosa. L'aggettivo *minax* invece, formatosi su *minor*, denominativo di *minae*, risulta attestato, insieme ad altri pochi come *emax*, *vendax* o *tegax*, a partire dal II secolo a.C. In Seneca ricorre soprattutto in poesia: cfr. ad esempio *Ag.* 529 *Pallas quidquid ... hasta minax ... potest*; *Herc. f.* 12 *ferro minax ... terret Orion deos*; 794 *serpens minax* e 947 *leo minax*. Cfr. per l'argomento DE NIGRIS MORES 1972, pp. 264-267 e 288-290.

tristis frons, torva facies

I quattro termini sono utilizzati da Seneca seguendo un preciso schema retorico che prevede aggettivo + sostantivo, aggettivo + sostantivo legati tra di loro dall'allitterazione iniziale del suono *t* negli aggettivi e del suono *f* nei sostantivi. La prima *iunctura* pone l'attenzione su un solo elemento della *facies*, la fronte aggrottata e corrugata. L'aggettivo *tristis* sottolinea per lo più l'aspetto accigliato della persona

e presenta qui un senso fortemente negativo: la follia lascia segni marcati anche nell'aspetto fisico. Inoltre, come osserva lo stesso Seneca in *ira* 3, 33, 4, l'agrottamento della fronte, *frontem conthahere*, è il primo segno di turbamento interiore: la fronte così accigliata determina un cambiamento radicale nell'espressione facciale che diventa crudele e burbera. L'aggettivo *tristis* trova largo uso in poesia, soprattutto in Marziale (49 occorrenze), che lo usa anche in riferimento a individui *irati* o *furentes* (cfr. GALÁN VIOQUE 2002, p. 488 in riferimento a 7, 92, 3: *appellat rigida tristis me voce Secundus*). Anche *torvus*, fino a Plinio il Giovane, appartiene alla lingua della poesia: cfr., ad es., Orazio, *carm.* 1, 5, 41 ss. *fertur pudice coniugis osculum / parvosque natos ut capitis minor / ab se removisse et virilem / torvus humi posuisse vultum...*, ed *ep.* 1, 19, 12 *si quis vultu torvo ferus...* Rispetto al precedente *vultus*, che indica proprio l'aspetto della faccia, va sottolineato che *facies* è più generico e può intendersi anche come aspetto esteriore in genere che, in un uomo irato, e come più volte ricordato dal filosofo, risulta particolarmente sconvolto. Questi tratti nell'aspetto fisico sono indicati come distintivi dell'ira anche da Plutarco in un aneddoto raccontato dal filosofo Tauro in Gellio 1, 26, nel quale a un servo punito che gli rinfacciava di essersi lasciato andare all'ira Plutarco rispose di non esserlo, dal momento che non ne mostrava alcun segno: *mihi quidem neque oculi, opinor, truces sunt neque os turbidum neque inmaniter clamo neque in spumam ruboremve effervesco neque pudenda dico aut paenitenda neque omnino trepido ira et gestio. Haec enim omnia, si ignoras, signa esse irarum solent* (1, 26, 8 s.). Oltre alla matrice morale questa descrizione dell'individuo in preda all'ira, con la sua insistenza sui tratti fisici e sulla gestualità, rimanda, secondo AYGON 2016 (pp. 85 ss.), anche all'ambiente del teatro dal momento che volto minaccioso e aspetto torvo possono richiamare l'immagine di una maschera; a un fenomenologia "eminentemente teatrale" di questa rappresentazione e in genere al *de ira* come una "incubatrice tragica" rinvia anche MAZZOLI 1997a, pp. 81 e 88.

citatus gradus, inquietae manus

Ancora un'attenta cura formale contraddistingue queste due *iuncturae*: in forma chiasmica Seneca sceglie un participio aggettivale + sostantivo di quarta declinazione e un aggettivo + sostantivo di quarta declinazione. Il filosofo ricorre spesso al verbo *cito* che, oltre il più frequente significato di "convocare", "nominare", indica anche

un movimento improvviso e forte attraverso il quale si giunge al significato di “eccitare”. Spesso riferito all’*animus*, in Seneca è meno frequente del suo sinonimo *concito* che, grazie al preverbo *cum*, indica in maniera più marcata e enfatica il nascere di un’inflammazione. Il participio aggettivale *concitatus*, presente ventisei volte nel *corpus* senecano, è frequentemente connesso alle passioni ed al loro scatenarsi: così infatti in *ira* 1, 1, 1 *adfectum ... hic totus concitatus*. Anche il verbo *inquieta* viene usato da Seneca per indicare un movimento turbolento e, come nel caso di *cito/concito*, qualifica anche le passioni: cfr. *ben.* 7, 26, 5 *inter adfectus inquietissimos rem quietissimam, fidem, quaeris?* L’aggettivo ricorre ancora nell’opera tre volte: in 3, 5, 1 Seneca discute della forza distruttiva dell’ira che colpisce i *mores*, tanto quelli *inquieta* quanto quelli *compositi* e *remissi*; mentre in 3, 30, 2 ad essere *inquieta* sono gli *ingenia*. L’ultima occorrenza è in 2, 35, 3, nella seconda delle tre descrizioni di un uomo irato, in cui ricorre la stessa *iunctura inquietae manus*.

Paragrafo 4

flagrant ... intumescentium

Conclusa la descrizione di un uomo pazzo, Seneca inizia qui quella di un uomo irato. A livello retorico CUPAIUOLO (1975, p. 72 e pp. 82-83) definisce questa sezione *locus a persona* intendendo *locus* come parte della memoria in cui si celano idee adatte a ciascun argomento; ogni *locus* (*a re, a loco, a causa, etc.*) risponde a precise domande e quello *a persona* risponde alla domanda *quis?* Si tratta della prima delle tre descrizioni presenti nel dialogo, una in ogni libro. In 2, 35, 1-2 si legge infatti: *non est ullius adfectus facies turbator: pulcherrima ora foedavit, torvos vultus ex tranquillissimis reddit; linquit decor omnis iratos, et sive amictus illis compositus est ad legem, trahent vestem omnemque curam sui effundent, sive capillorum natura vel arte iacentium non informis habitus, cum animo inhorrescunt; tumescunt venae; concutietur crebro spiritu pectus, rabida vocis eruptio colla distendet; tum artus trepidi, inquietae manus, totius corporis fluctuatio*. Questa seconda descrizione, la più lunga e caratterizzata dal contrasto tra elementi brevi e elementi più articolati e tra asindeti e polisindeti (COCCIA 1957, pp. 47-49), ricorda

chiaramente quella del primo libro e infatti anche qui il filosofo sottolinea l'aspetto sconvolto dei capelli di un irato, le sue mani irrequiete e ancora l'erompere violento della voce. Rispetto alla descrizione del primo libro, prettamente fisica, in quella del secondo il filosofo opera un parallelo tra bruttezza fisica e bruttezza interiore (*quanto illi intra pectus terribilior vultus est, acrior spiritus, intentior impetus, rupturus se nisi eruperit!*) per cui se ne deduce che una persona così deforme e brutta nell'aspetto esteriore è inevitabile che lo sia anche in quello interiore. Qui inoltre, e anche nel capitolo 36, FILLION-LAHILLE (1984, p. 271) vede un influsso della filosofia di Sozione (vedi per l'influsso di Sozione in Seneca *ep.* 49, 2 e *ep.* 108, 17-18; cfr. SETAIOLI 1988, pp. 367-374). L'ultima descrizione si legge in 3, 4, 1-2: ... *nulli certe adfectui peior est vultus, quem in prioribus libris descripsimus: asperum et acrem et nunc subducto retrorsus sanguine fugatoque pallentem, nunc in os omni calore ac spiritu verso subrubicundum et similem cruento, venis tumentibus, oculis nunc trepidis et exilientibus, nunc in uno obtuto defixis et haerentibus; adice dentium inter se arietatorum ... adice articularum crepitum cum se ipsae manus frangunt et pulsatum saepius pectus, anhelitus crebros tractosque altius gemitus, instabile corpus, incerta verba subitis exclamationibus, trementia labra interdumque compressa et dirum quiddam exsibilantia.* Ad alcune conseguenze fisiche già descritte nel primo e secondo libro, come il sangue che ribolle, il colorito rosso del viso, lo scricchiolio delle ossa, Seneca aggiunge qui dei particolari che rendono la descrizione più forte e quasi macabra, come sottolinea CUPAIUOLO (1975, p. 130) che la definisce "barocca": gli occhi ad esempio non sono solo in fiamme (1, 1, 4), ma quasi escono dalle orbite (il verbo *exilio* è infatti molto forte e presenta l'idea del movimento improvviso e verso l'esterno; anche Ovidio lo usa in riferimento agli occhi in *met.* 12, 252 *exsiluere oculi*) o ancora le mani non battono solo più l'una contro l'altra (1, 1, 4) e non stanno ferme (2, 35, 3), ma si distorcono. Proprio in quest'ultima descrizione FILLION-LAHILLE (1984, pp. 229-236) vede la dipendenza senecana da Filodemo: in Seneca si legge in 4, 1 *in os omni calore ac spiritu verso subrubicundum et similem cruento* e Filodemo (fr. 1) τὸ πρόσωπον ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐνερευθές ἔνιοι δὲ αἰμηρόν. In merito alle vene il primo scrive *venis tumentibus*, il secondo τὰς φλέβας ἀνοιδούσας, e ancora in 4, 2 si legge *dentium inter se arietatorum et aliquem esse cupientium ... pulsatum saepius pectus, anhelitus crebros ... instabile corpus ... gemitus* equivalenti al greco ὡμὰ δάσασθαι

... τὸ μετεωρότερον ἄσθμα ...καὶ τὴν πῆδησιν τῆς καρδίας ... τῷ σώματι κινήσεις ἀσταθεῖς ... βριμώσεως. Sia che Seneca abbia attinto direttamente dal filosofo epicureo, sia che si siano serviti di una fonte comune, è evidente che i testi sono vicini. La presenza inoltre di tre descrizioni di uno stesso fenomeno e la loro somiglianza ha determinato una serie di ipotesi sulla composizione dell'opera e sulla unità dei tre libri. PFENNIG (1887) è stato il primo a collegare il problema della datazione con quello della composizione ipotizzando che il terzo libro sia una trattazione più breve e aggiuntiva del vero e proprio dialogo formato dal primo e dal secondo libro. L'ipotesi poggia anche sulle numerose ripetizioni nel III libro di argomenti già ampiamente trattati nei precedenti e un esempio è costituito proprio dalla terza descrizione delle conseguenze fisiche dell'ira: da quest'ultima descrizione, e dalla sua brevità, PFENNIG (pp. 6-7) evince che il terzo libro è posteriore e che si tratta di una specie di seconda redazione del primo e secondo libro. Condivisibile però la critica di COCCIA (1957, p. 19) secondo il quale queste descrizioni sono variazioni retoriche su uno stesso tema, caro a Seneca, e che dunque merita più volte di essere trattato. La brevità inoltre della descrizione del terzo libro si può spiegare anche alla luce del fatto che è l'ultima: il filosofo aveva già descritto le manifestazioni fisiche della passione e qui fa solo un accenno ad una trattazione già fatta; si ricordi inoltre che lo stesso Seneca in 3, 4, 1 lo ammette quando scrive: *nulli certe affectui peior est vultus, quem in prioribus libris descripsimus*.

flagrant ac micant oculi

Un'eco di questa *iunctura* si ha in 3, 4, 1 in cui si legge *oculis nunc trepidis et exsipientibus*. Posta la dipendenza del terzo libro dall'opera di Filodemo, si può pensare che i passi simili nel I libro abbiano avuto la stessa fonte greca (cfr. FILLION-LAHILLE 1984, pp. 117-118). Inoltre proprio la descrizione che inizia in questo punto ha fatto pensare ad una allusione al *princeps* Claudio: LEHMANN (1858, p. 319) è stato il primo a vedere questo nesso sulla base di Suet., *Claud.* 30 *ira turpior spumante rictu, humentibus naribus, praeterea linguae titubantia, caputque cum semper, tam in quantuloque actu vel maxime tremulum*. Questo dato potrebbe spostare la datazione dell'opera dopo il 41 d.C., anno in cui, dopo la morte di Caligola, salì al potere Claudio. Secondo RAMONDETTI (1999 n. 9, pp. 222-223) invece la descrizione delle conseguenze fisiche di un irato non vuole fornire

un'immagine precisa di un personaggio specifico, ma presentare un cumulo di particolari vari, tenendo anche conto del fatto che l'immagine era diventata topica (cfr. Cic., *Tusc.* 4, 52 *color, vox, oculi, spiritus, inpotentia dictorum ac factorum quam partem habent sanitatis?*).

multus ore toto rubor ... sanguine

Il concetto è più volte ripreso nell'opera. In 2, 19, 3 infatti si legge: *volunt itaque quidam ex nostris iram in pectore moveri effervescente circa cor sanguine; causa cur hic potissimum adsignetur irae locus non alia est quam quod in toto corpore calidissimum pectus est.* Ancora in 3, 4, 1: (*vultum*) ... *in os omni calore ac spiritu verso subrubicundum.* Si tratta di un'idea antica, risalente a Platone e Aristotele (cfr. Arist., *De an.* 403 a, 31: ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν θερμοῦ). Come crede FILLION-LAHILLE (1984, p. 183) la fonte di Seneca per questo concetto è Posidonio (ravvisabile nel riferimento *quidam ex nostris*) secondo il quale il rossore, insieme con il tremito, è conseguenza delle affezioni. Queste manifestazioni esteriori inoltre possono anche dipendere da alcune condizioni specifiche proprio come un eccesso d'ira, connesso a sua volta con il ribollimento del sangue nel cuore (sulla questione in Posidonio cfr. POHLENZ 2012², p. 463). Cfr. inoltre per l'espressione anche Verg., *Aen.* 7, 415.

labra quatiuntur, dentes comprimuntur

Le due proposizioni sono simili nella costruzione che prevede il soggetto seguito dal verbo in forma passiva a sottolineare la violenza alla quale sono sottoposti. Anche in questo caso in 3, 4, 1 Seneca riprenderà questa descrizione nelle espressioni *tremetia labra interdumque compressa et dirum quiddam exhibitantia.* Una variante di *comprimuntur* è *opprimuntur* presente in molti manoscritti, ma che non viene seguito da nessun editore anche perché mai connesso al sostantivo *dens*.

horrent surriguntur capilli

I capelli, insieme con le altre parti del corpo, subiscono un repentino cambiamento e si fanno dritti sulla testa. In 2, 35, 3 si legge: *capillorum natura vel*

arte iacentium non informis habitus, cum animo inhorrescunt. L'acconciatura dei capelli sembra riflettere quasi un uso sociale; l'impeto dell'*adflectus* però sconvolgerà insieme con l'animo anche il loro ordine naturale.

spiritus

Ricorre spesso nel dialogo e mostra la polivalenza semantica che Seneca sfrutta per ogni termine. Qui, come in 2, 35, 3; 3, 19, 4 e 43, 4, il termine indica il respiro; in 1, 9, 2; 21, 3 e 3, 3, 5 invece l'atto del complesso psichico (cfr. per altri casi di polisemia CUPAIUOLO 1975, pp. 137-138).

articularum se ipsos torquentium sonus

In 3, 4, 2 il filosofo scrive: *adice articularum crepitum.* L'immagine ricorre anche in Petronio, *Sat.*, 17 nella descrizione fisica dell'ancella di Quartilla: *Ut ergo tam ambitiosus detonuit imber, retexit superbum pallio caput, et manibus inter se usque ad articularum strepitum constrictis: "Quaenam est, inquit, haec audacia, aut ubi fabulas etiam antecessura latrocinia didicistis?"*.

gemitus mugitusque et parum explanatis vocibus sermo praeruptus

Ancora in 3, 4, 2 ricorre l'immagine di un irato che produce parole spezzate e gemiti: *adice anhelitus tractosque altius gemitus ... incerta verba subitus exclamationibus.* I due termini, *gemitus* e *mugitus*, indicano in genere l'uno i lamenti umani, l'altro i versi degli animali. In Virgilio il termine *mugitus* indica le urla d'ira, non umane, bensì di un leone: *hinc exaudiri gemitus iraeque leonum* (*Aen.* 7, v.15). Il filosofo ricorre spesso al lessico animale rovesciando l'uso del poeta che agli animali attribuisce sentimenti e voci umane; Seneca osserva invece un imbestiamento dell'uomo ad opera delle passioni.

pulsata humus pedibus

Si noti l'allitterazione tra *pulsata* e *pedibus*. I manoscritti Neapolitanus IV. G. 53 di XV secolo e il Vratislaviensis Rhedig. IV. F. 3. di XIV secolo presentano però il

composto *compulsata* non seguito da nessuno degli editori già menzionati; il verbo semplice inoltre compare un numero maggiore di volte nel *corpus* senecano rispetto al composto. L'espressione è presente già in Orazio, in un contesto di gioia in seguito ad un evento felice per la collettività romana (*nunc pede libero / pulsanda tellus*, *carm.* 1, 37, vv.1-2), ma soprattutto rimanda, con lieve mutazione sintattica, all'autorevole incipit degli *Annales* di Ennio, *Musae, quae pedibus magnum pulsatis Olympum* (fr. 1 V², Sk, Flores).

totum concitatum corpus

Ancora un'allitterazione tra *concitatum* e *corpus*. REYNOLDS (1977, p. 40), seguito da RAMONDETTI (1999, p. 222), lascia nel testo il participio aggettivale di *concito*; HAASE (1902, p. 36), BASORE (1928, p. 108), BOURGERY (1951, p. 3), VIANSINO (1963, p. 4) invece preferiscono il participio del verbo *concieo*. Il verbo *concito* presenta un numero maggiore di occorrenze nel testo senecano e viene usato in genere in riferimento all'infiammarsi delle passioni anche se molto simile è il significato del verbo *concieo* che, connesso all'ira, ricorre in *Med.* v. 506-507: *Quin potius ira concitum pectus doma / placare natis*. Nel manoscritto Parisinus Ms. L. n. 6376 di XV secolo si legge *contractum* che però non viene accolto da nessun editore.

magnasque irae minas agens

Molto probabilmente questa espressione rappresenta un dimetro giambico. Per primo THOMAS (1893, p. 278) avanzò l'ipotesi di un rimando al vv. 27 s. dell'*Herc. f.* (*vivaces ages / violentus iras animus*) o del v. 1456 dell'*Herc. O.* (*compesce diras, genitor, irarum minas*). MAZZOLI (1997a, p. 83) pensa che il verso provenga da un'opera su Medea e, probabilmente, proprio dalla tragedia senecana visti i numerosi richiami tra la scenografia tragica del *De ira* e quella in genere delle tragedie e soprattutto della Medea. Che la provenienza sia un'opera su Medea era una ipotesi già avanzata da FAIDER (1923, pp. 131-133) che aveva pensato alla nota tragedia di Ovidio. Secondo CUPAIUOLO (1975, p. 152 n. 49) invece si tratta di un verso di poeta ignoto; l'assenza del nome dell'autore di appartenenza si può spiegare o con il fatto che doveva essere molto noto e dunque sarebbe stato inutile citarlo o con una dimenticanza di Seneca: già precedentemente sono state infatti ricordate

alcune incongruenze dell'opera, le ripetizioni, le argomentazioni annunciate e mai esposte. Frequenti sono anche le dimenticanze e le disattenzioni nel citare (cfr. 2, 35, 6) o le attribuzioni non corrette (cfr. 1, 14, 1; 1, 15, 3; 3, 11, 2). Per la presenza nel *corpus* senecano di altri frustoli poetici vedi MAZZOLI 1970, p. 264 n. 169. CUPAIUOLO (1975, p. 152 n. 49) spiega invece l'assenza del nome dell'autore come una scelta di Seneca di evitare una citazione pedantesca.

foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescantium – nescias utrum magis detestabile vitium sit an deforme

La descrizione quasi animalesca di un uomo in preda ad un attacco di ira si conclude con questa espressione che definisce chiaramente la sua bruttezza. Questi paragrafi introduttivi chiariscono dunque immediatamente perché Seneca ritenga questo *adfectus maxime ex omnibus taetrum ac rabidum* (1, 1, 1; per il concetto cfr. Cic., *Tusc.* 4, 54 *nullum erat iracundia foedius*). Ma è così violenta e negativa la passione, tanto per l'aspetto fisico, quanto per quello psichico, che il filosofo non sa dire se sia più detestabile o vergognosa; sembra quasi che la bruttezza fisica prevalga su quella morale: *nescias* infatti è un congiuntivo potenziale che introduce il dubbio espresso dalla proposizione dubitativa interrogativa disgiuntiva. La passione risulta comunque detestabile a causa del fatto che distrugge le armonie della psiche in quanto l'anima viene scossa in maniera impetuosa (cfr. POHLENZ 2012² p. 287), ma anche brutta proprio per gli effetti che opera sull'aspetto esteriore di chi ne soffre. Si legge infatti in 2, 35, 4: *qualem intus putas esse animum cuius extra imago tam foeda est?* Per questo motivo Seneca, sulla scia del suo maestro stoico-pitagorico Sestio, in 2, 36, 1 propone che l'irato guardi il suo aspetto riflesso in uno specchio in maniera tale da rendersi conto del cambiamento avvenuto in lui e della propria bruttezza: *perturbavit illos tanta mutatio sui; velut in rem praesentem adducti non agnoverunt se: et quantum ex vera deformitate imago illa speculo repercussa reddebat*. In questa ottica diventa significativo l'utilizzo incalzante di termini appartenenti al campo semantico della bruttezza: in 1, 1, 4 Seneca scrive *nescias utrum magis detestabile vitium sit an deforme*; in questo luogo del secondo *ex vera deformitate*. Inoltre il guardarsi allo specchio era una pratica non inusuale che Seneca stesso ricorda più volte con fini etico-morali: cfr. *clem.* 1, 1, 1 e *nat.* 1, 17, 4. La bruttezza provocata dalle passioni viene ancora ricordata in 3, 4, 1: *ut de ceteris dubium sit,*

*nulli certe adfectui peior est vulnus;*e in 3, 3, 1 *necessarium est itaque foeditatem eius ac feritatem coarguere et ante oculos ponere quantum monstri sit homo in homine furens ...* Un altro riscontro particolarmente interessante e molto simile alla descrizione senecana è in Cic., *Tusc.* 4, 52: *an est quicquam similis insaniae quam ira? Quam bene Ennius "initium" dixit "insaniae". Color, vox, oculi, spiritus, inpotentia dictorum ac factorum quam partem habent sanitatis? Quid Achille Homeric foedius, quid Agamemnone in iurgio? Nam Aiace quidem ira ad furorem mortemque perduxit.* Anche Cicerone dunque riscontra alcuni elementi peculiari nell'aspetto fisico di un irato: l'ira trasforma infatti la voce, il colorito della pelle, gli occhi. Queste trasformazioni determinano la bruttezza nell'aspetto fisico e, in alcuni casi, come quello di Aiace, può addirittura condurre alla morte. Per terminare l'ultima proposizione *nescias ... deforme* non da tutti gli editori rappresenta la chiusa del quarto paragrafo: BOURGERY (1951, p. 3), BASORE (1928, p. 108), HAASE (1902, p. 36) e VIANINO (1963, p. 4) infatti la spostano al paragrafo successivo.

Paragrafo 5

cetera licet ... manifestus

Seneca conferma qui quanto detto già nei paragrafi precedenti: le conseguenze dell'*adfectum* sull'aspetto fisico sono molto evidenti e dipendono anche dalla grandezza dell'infiammazione che può causare una maggiore o minore bruttezza fisica; l'ira è una delle passioni peggiori -se non la peggiore- proprio perché colpisce l'animo e il corpo con ripercussioni evidenti, mentre gli altri vizi possono almeno essere tenuti nascosti. Diversamente però appare il pensiero di Seneca in 3, 15, 3: ripercorrendo il caso di Arpago che, nonostante l'ordine di Astiage, re dei Medi, non aveva ucciso il piccolo Ciro e viene punito con l'uccisione dei suoi figli che vengono cucinati e serviti a tradimento al padre, il filosofo arriva alla conclusione (*hoc interim colligo*) che anche una grande ira, scatenata da un grande male, può essere nascosta (*posse etiam ex ingentibus malis nascentem iram abscondi*).

effervescit

Il verbo *effervesco*, usato in genere in riferimento al movimento impetuoso delle acque, assume in Seneca, e non solo, il significato figurato di “ribollire”, “agitarsi”, riferito in genere all’animo in preda agli *adfectus*. L’immagine dell’ira come ribollimento ricorre anche altrove nell’opera (cfr. 2, 19, 3) e richiama immediatamente la definizione aristotelica di questo *adfectus*. In *De anima* 403 a, 31 lo Stagirita infatti scrive: Διαφερόντως δ’ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργή τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ (secondo un’altra definizione aristotelica, tramandata da Stobeo in *Flor.* 20, 47; 55; 65, l’ira è come un fumo che avvolge lo spirito). Per Aristotele uno degli organi più importanti del corpo è il cuore, sede dell’intelligenza, delle sensazioni e delle emozioni; è quindi necessario proteggerlo dal surriscaldamento del sangue tra le cui cause vi è proprio un eccesso di ira. Nel brano tratto dal primo libro del *De anima* il filosofo greco fornisce due definizioni dell’ira: la prima, come quella senecana, intende l’ira come una passione che nasce nel momento in cui si subisce un’offesa (cfr. per questo motivo anche *Rhet.* 2, 2, 1379 a 25): a questa definizione si richiama Seneca poco più avanti nel dialogo quando scrive *Aristotelis finitio ... iram esse cupiditatem doloris reponendi* (1, 3, 3). Fisiologicamente l’ira è intesa invece come ebollizione, ζέσις nell’area del cuore: non è ben chiaro di che ebollizione si tratti e soprattutto di che cosa, ma fondamentale però nella filosofia peripatetica è la teoria dell’innato calore, che assicura alcuni processi vitali (cfr. Arist., *De vita et morte* 469^b 6-11). Il concetto ricorre più volte nel *corpus* aristotelico e sembra a lui anteriore dal momento che lui stesso in *E. N.* 1116^b 29 attribuisce ad Omero (ma non ve ne è traccia nelle sue opere) l’espressione ἔξεσεν αἶμα. Similmente il concetto appare in Empedocle (fr. 105). Seneca, insieme con Cicerone e Lattanzio, rappresenta una delle fonti più importanti nella ricostruzione del pensiero aristotelico sulle passioni in genere e soprattutto sull’ira (Diogene Laerzio attribuisce allo Stagirita un’intera opera su questo *adfectus*). Tra le varie definizioni, il filosofo stoico è più vicino a quella del dialettico, per il quale appunto l’ira è desiderio di punire colui che ha offeso; Seneca però conosceva bene anche l’altra possibile definizione, quella attribuita da Aristotele al fisico, e in base alla quale si tratta di ebollizione intorno al cuore: proprio l’utilizzo di questo verbo *effervesco* potrebbe essere una spia della

conoscenza di Seneca del pensiero aristotelico, giuntogli tramite Posidonio, probabilmente nascosto nell'espressione *quidam ex nostris* in 2, 19, 3 (cfr. sull'argomento AUBENQUE 1957; RENEHAN 1963; FILLION-LAHILLE 1970a).

in abdito

Come ricorda CASTIGLIONI (1959, p. 74) l'uso del forma neutra dell'aggettivo e del participio retti da proposizione diventa frequente a partire da Livio. Cfr. anche *ex firmo mansuroque* (1, 20, 2) e *in aequo* (3, 28, 4).

quantoque maior

Frequente è in Seneca, e in generale nella prosa di età imperiale, la soppressione, come in questo caso, del verbo copulativo nel caso in cui il confronto risulti particolarmente chiaro ed efficace. Lo stesso si riscontra in *De ira* 1, 13, 2 (*ira quo maior hoc melior*) e in 2, 23, 3 (*quo rarior autem moderatio in regibus, hoc laudanda magis est*).

non vides...exasperant

Inizia qui, e continua per tutto il sesto paragrafo, un confronto tra essere umano e animale. L'espedito è tipicamente retorico e ricorre in Seneca molto spesso nel suo *corpus*, ma in maniera particolare nel *De ira* in cui il mondo animale diventa massimo esempio negativo e i numerosi paragoni tra uomo e animale chiariscono come l'ira sia la più detestabile tra le passioni proprio perché abbassa l'essere umano a livello animale. Il filosofo quindi, lontano da concetti astratti e filosofici, per provare quando precedentemente detto offre al lettore un'immagine chiara ed evidente: come gli uomini soggetti all'ira, anche gli animali, pronti ad attaccare, perdono il loro atteggiamento calmo e misurato e questo loro stato emerge anche nell'aspetto fisico. Tuttavia l'*habitus* di un uomo irato sembra essere addirittura più terribile dell'aspetto minaccioso, la *feritas* di cui parlerà dopo, degli animali. In 3, 4, 3, subito dopo la terza ed ultima descrizione delle conseguenze fisiche dell'ira, Seneca infatti scrive: *ferarum mehercules, sive illas fames agitat sive infixum visceribus ferrum, minus taetra facies est, etiam venatorem suum semianimes morsu*

ultimo petunt, quam hominis ira flagrantis. Servirsi del mondo animale come fonte di *exempla* morali trova una derivazione in Seneca sicuramente dal mondo diatribico, ma, come sostiene TUTRONE (2012, p. 229), deve dipendere anche da una specifica competenza biologica e zoologica dell'autore. Questa competenza era propria anche di Aristotele che nelle sue opere, come farà poi anche Filodemo, rimanda spesso al mondo animale per confermare le sue tesi, prassi tipica anche in Seneca: ed è proprio questo comune rifarsi al mondo zoologico un altro elemento che avvicina il *De ira* alle opere dello Stagirita. Inoltre l'interrogativa che chiude questo paragrafo secondo CUPAIUOLO (1975, nota 4 p. 62) sarebbe una delle tante che il filosofo non rivolge ad un altro o più interlocutori, ma a sé stesso: questo è uno dei motivi per cui il *De ira*, come già si è detto in precedenza, è difficilmente ascrivibile al genere dialogico.

notae

Regge il genitivo *omnium animalium*; l'emendamento di GERTZ (1886, p. 70), *irae notae*, è inutile dato che il genitivo ha valore possessivo (cfr. CASTIGLIONI 1959, pp. 74-75).

solium quietumque egrediantur habitum

L'aggettivo *quietum* ha valore epesegetico dal momento che chiarisce qual è l'*habitum* degli animali. Il verbo *egredior* significa letteralmente "uscire", "andare fuori"; qui è usato in senso figurato nel significato di "perdere".

feritatem

La *feritas*, intesa anche come crudeltà e decadenza umana (cfr. Ov. *fast.*, 3, 281 *exuitur feritas*) e come selvatichezza delle piante (cfr. Plinio, 17, 117 *si sativae (planta) silvestribus inserantur, degenerant in feritatem*), è tipica però degli animali (cfr. *ira* 1, 3, 4: *impetus habent ferae, rabiem feritatem incursum*) e ne contraddistingue la brutalità e la natura selvaggia tanto che in Marziale il termine diventa per metonimia equivalente a "fiera", "bestia": *at feritas immota riget* (5, 31, 5). Secondo TUTRONE (2012, pp. 229-210 e 233) la nozione senecana di *feritas* è una inclinazione alla violenza conseguenza dell'ira che dipende da una offesa

ricevuta ed è peculiare degli uomini in quanto attività contraria alla ragione; la nozione generica di *feritas* nasce invece da una mera gioia di distruggere ed è dunque propria solo dell'animale che, privo di *ratio*, cede ai *vitia* e agli *adfectus* senza controllo. Si tratta della teoria stoica dell' ἡγεμονικόν, organo superiore che governa le cose, che appartiene solo all'essere umano e che più avanti Seneca definisce *regium et illud principale aliter ductum* (ira 1, 3, 7). TUTRONE inoltre crede che nel mondo latino sia stato proprio Seneca ad affidare al termine questo significato, probabilmente aristotelico (per maggiori informazioni su questo aspetto vedi TUTRONE 2012, nota 37 di p. 228).

Paragrafo 6

spumant...accessio

Il paragrafo, caratterizzato da una lunga serie di proposizioni coordinate per asindeto, è interamente dedicato agli animali che, come già accennato, diventano *exempla* privilegiati di individui soggetti alle passioni. La scena, il cui tono è molto duro, quasi macabro, descrive gli effetti fisici dell'*adfectus*: un ulteriore elemento comune tra essere umani e animali sono infatti i terribili effetti che esso produce sull'aspetto fisico. Negli animali l'ira causa un totale cambiamento per cui il loro *aspectus* diventa *tristis*; stessa situazione si è vista per gli uomini che, soggetti all'ira, sono vittime di un totale cambiamento dell'*habitus* (1, 1, 3), una *deformatas* che però, rispetto a quanto succede negli animali, è spia di una bruttezza che è prima di tutto interiore (questo emerge soprattutto dalla domanda che Seneca pone nella seconda delle tre descrizioni delle conseguenze fisiche di un irato in 2, 35, 4: *qualem intus putas esse animum cuius extra imago tam foeda est?*). Interessante inoltre notare che a ogni descrizione delle conseguenze fisiche di questo *adfectus* (1, 1, 4; 2, 35, 3 e 3, 4, 1) segue un confronto o comunque un accenno al mondo animale. Nel II libro, subito dopo la descrizione, Seneca opera un paragone tra gli animali e i nemici pronti a fare strage e grondanti sangue. Nel terzo invece il filosofo sostiene che le belve, sia che siano state colpite da un'arma o che siano in cerca di cibo, hanno un aspetto meno brutale degli uomini in preda all'ira. Frequente è dunque il paragone tra irati e animali e questo si spiega alla luce del fatto che gli animali sono esseri privi di

ragione e soggetti all'ὄρμη, l'*impetus*, così come gli uomini quando vengono soggiogati dalle passioni, e soprattutto dalla più temibile, l'ira appunto, che, oltre a produrre effetti terribili sull'aspetto, provoca anche un'inibizione della *ratio*. In conclusione, nonostante Seneca creda in una netta superiorità dell'uomo -TUTRONE (2012, p. 244) parla di "antropocentrismo cognitivo"- si serve nel dialogo del mondo animale in maniera preponderante. Come dalla storia, così dalla zoologia Seneca attinge un repertorio di *exempla* molto ampio e funzionale al suo insegnamento morale: l'uomo deve infatti sempre stare in guardia e tenersi lontano dalle passioni evitando così il rischio di perdere la sua superiorità intellettuale e il suo stato di uomo, avvicinandosi sempre più a quello di animale.

spumant apris ora

L'immagine è poetica e ricorre in Virgilio, *Aen.* 1, 324 nel discorso di Venere ai compagni di Enea: *Ac prior "Heus" inquit "iuvenes, monstrate, mearum / viditis si quam hic errantem forte sororum, / succinctam pharetra et maculosae tegmine lyncis / aut spumantis apri cursum clamore prementem"*. Gli *apri* vengono ancora menzionati da Seneca in 3, 4, 2, nella sezione incipitaria dell'ultima descrizione nel dialogo di un uomo irato: nell'uomo battono con forza i denti e il rumore prodotto sembra quello dei cinghiali quando affilano le zanne indicate poeticamente con termine *telum*, letteralmente "arma" (cfr. *Ov. met.* 7, 883): *adice dentium inter se arietatorum ut aliquem esse cupientium non alium sonum quam est apris tela sua adtritu acuentibus*.

adtritus

Neologismo senecano che presenta, oltre questa, un'unica altra occorrenza nel dialogo in 3, 4, 2. Per l'elenco dei neologismi senecani vedi CUPAIUOLO (1975, pp. 140-141).

taurorum ... spargitur

Come anche altrove nel dialogo, l'espressione richiama chiaramente Virgilio delle Georgiche e dell'Eneide. L'immagine infatti dei tori spazientiti ricorre anche in

ge. 3, 232-234: *et temptat sese atque irasci in cornua discit / arboris obnixus trunco ventosque lacessit / ictibus aut sparsa ad pugnam proludit harena*; e ancora in *Aen.*, 12, 104-106: *atque irasci in cornua temptat / arboris obnixus trunco ventosque lacessit / ictibus aut sparsa ad pugnam proludit harena*. Per i punti di contatto tra il *De ira* e le opere di Virgilio vedi CUPAIUOLO (1975, p. 155 n.63).

leones fremunt

Da notare che i *leones* sono gli unici animali che nel brano ricorrono in caso nominativo mentre soggetto delle altre proposizioni sono le bocche e i denti dei cinghiali, le corna dei tori e il collo dei serpenti. Tra gli animali i leoni ricorrono spesso nella letteratura latina: Lucrezio li ricorda in quanto frequentemente soggetti all'ira (3, 294-298) mentre Filodemo, che come Seneca si serve spesso del mondo animale nella sua opera sull'ira, li ricorda per la loro aggressività, ritenuta però inferiore a quella di un uomo irato (col. 27). Anche Seneca li menziona per la loro aggressività e ferocia: come le passioni che a volte sono deboli, ma ben presto si infiammano di nuovo, così i leoni *numquam feritatem exuunt* (*ep.* 85, 8).

rabidarum canum tristis aspectus est

Il sostantivo *canis* presenta sia la forma maschile che quella femminile: come ricorda CASTIGLIONI (1959, p. 75) quando si descrive l'aspetto feroce dell'animale i latini preferiscono la forma femminile: qui Seneca infatti parla di *rabidae canes*.

tam horrendum tam perniciosumque

Solo l'Ambrosiano presenta questa lezione. Negli altri codici si legge invece *tam horrendum tamque perniciosum* che viene adottato tra gli editori solo da HAASE (1902, p. 36). CASTIGLIONI (1959, p. 75) spiega la scelta degli editori di seguire la lezione unica (*tam horrendum tam perniciosumque*) piuttosto che quella comune a tutti i codici motivandola sulla base del ritmo della clausola (formata da cretico e trocheo) e tenendo dunque conto dell'importanza del ritmo prosastico.

simul ira invasit

Uso avverbiale di *simul* presente già in Cicerone e frequente in Livio e Seneca padre. Il verbo *invado* invece è tipico del lessico della guerra, frequente in Seneca a indicare l'attacco dei vizi, e soprattutto in questo dialogo in cui l'ira è intesa come nemico per l'uomo. Molto spesso il filosofo ricorre infatti a metafore tratte dal mondo militare (cfr. ad esempio 1, 6, 1; 8, 2-3; 9, 1-2; 9, 4; 17, 6; sull'argomento vedi STEYNS 1907, p. 14; TRAINA 1984³, pp. 67-68).

Paragrafo 7

nec ignoro...hic eminent

Fin dall'*incipit* dell'opera Seneca ha chiarito che l'ira è la peggiore delle passioni. Qui la paragona ad altri *adfectus* che, insieme con l'ira, sono difficilmente dissimulabili. Al di là infatti delle differenze, già più volte evidenziate, tra l'ira e le altre passioni, in ogni caso essa rientra tra *adfectus* ed il loro prorompere è per lo più simile. Come si legge infatti in 2, 4, 1 tutte le passioni si sviluppano in tre movimenti: il primo non implica la volontà e Seneca lo definisce *praeparatio adfectus*, il secondo si accompagna ad una volontà debole (l'*imbecilla adsensio* di Cic., *Tusc.* 4, 15) e infine il terzo movimento, vinta ormai la ragione, costringe l'uomo a commettere nefandezze.

libidinem metumque et audaciam

Qui Seneca cita solo due delle quattro passioni fondamentali teorizzate da Zenone. Come le quattro virtù cardinali, gli stoici teorizzano infatti anche le quattro affezioni fondamentali e molte loro sottospecie: si tratta dell'*ἡδονή*, della *λύπη*, dell'*ἐπιθυμία* e del *φόβος*. Seneca menziona però solo la *libido*, equivalente alla greca *ἐπιθυμία* e il *metus*, in greco *φόβος*. La ripartizione compare già in Platone (*Laches* 191d) ed è presente in Zenone (SVF 1, 211). Cicerone invece in *Tusc.* 3, 24 ci riporta di Crisippo: [...] *quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt. Nam duae sunt ex opinione boni, quarum altera, voluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicuius boni, altera, quae est immoderata*

appetitio opinati magni boni, rationi non obtemperans vel cupiditas recte vel libido dici potest. Ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et aegritudo malorum. Nam et metus opinio magni mali impendentis, et aegritudo est opinio magni mali praesentis [...]. Il *metus* indica l'effetto di una situazione concreta e molto spesso è conseguente ad un attacco d'ira (1, 10, 1); diverso dal *pavor* che ne è una sottospecie (cfr. Cic., *Tusc.* 4, 16; 8, 19), ma anche dal *timor* che può nascere da una causa esterna. Insieme con la *difficultas*, la *desperatio* e le *suspiciones*, è una passione che riesce a vincere solo gli animi più umili (*ira* 2, 20, 4). L'ira invece rientra nei *vitia maiora* e quindi, oltre che incorrere in animi più forti, necessita di rimedi diversi. A queste quattro affezioni Cicerone inoltre sembra aggiungere proprio l'ira in *off.* 1, 20, 69. Sull'argomento cfr. POHLENZ 2012², I p. 299 ss. e FILLION-LAHILLE 1984, p.17 ss. Si noti inoltre come in Seneca il secondo *adfectus* si lega al primo tramite il *-que* enclitico mentre il terzo tramite la congiunzione *et*: un espediente che, secondo CASTIGLIONI (1959, pp. 75-76), assicura un più largo respiro alla proposizione e indica la volontà del filosofo di graduare più le congiunzioni che i concetti. Il mutamento di congiunzione *-que/et* ricorre ancora nel primo libro in 3, 8; 8, 1; 11, 4; 13, 5.

vehementior

L'aggettivo, connesso alla forza delle affezioni, ricorre già in Cic., *Tusc.* 4, 11: *quidam brevis perturbationem esse appetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia.* RAMONDETTI (1999, p. 224-225 n. 15) collega l'aggettivo *vehemens* al greco σφοδρός; quest'ultimo è stato usato in connessione agli *adfectus* fin da Crisippo (SVF 3, 459). Vedi anche SVF 3 468 e 475.

intrat agitatio

I codici riportano la lezione *intra cogitatio* tranne g che aggiungono *est*. REYNOLDS (1977, p. 40) adotta *intrat* che è correzione di GERTZ (1886, p. 69) e *agitatio* che è invece correzione di MADVIG (1873, p. 387). GERTZ sceglie invece *concitatio*. HAASE (1902, p. 36) segue la lezione dei codici *intra cogitatio* (l'editore segnala inoltre l'espunzione del verbo *est* posto tra parentesi quadre). BOURGERY

(1961, p. 4) invece, seguito da VIANSINO (1963, p. 5), sceglie *intra agitatio* mentre BASORE (1928, p.110) adotta la lezione *intra concitatio*. CASTIGLIONI (1959, p. 76) spiega la scelta di *agitatio* piuttosto che *cogitatio* con il fatto che il contesto esclude il significato di “riflessione” espresso da *cogitatio*. Lo stesso studioso però ritiene inutile la lezione *intra* e lascia *intra agitatio*. Il termine *agitatio* inoltre può indicare sia un movimento concreto sia un oscillamento psicologico: qui Seneca allude al moto irrazionale che nasce a causa dell'*adfectus*, o meglio, nel caso dell'ira, a causa dell'offesa subita. Così anche in *ira* 2, 3, 5 in cui l'*agitatio* è quella dell'anima che reagisce (cfr. BORGO 1998, p. 23).

quid ergo interest?

L'interrogativa ravviva la discussione e, posta alla fine del capitolo, rende la risposta ancora più incisiva; l'espedito è tipico del *periodare nervoso* e breve del filosofo.

quod alii adfectus apparent, hic eminent

Una delle differenze dell'ira rispetto alle altre affezioni, oltre la causa, le conseguenze e i rimedi, è il suo modo di prorompere: tutte le passioni provocano un cambiamento fisico, almeno nel volto, ma solo l'ira salta all'occhio. Il concetto è chiaramente espresso in *ira* 3, 1, 4-5 in cui l'erompere della passione viene paragonato a fulmini e bufere che sprigionano sempre più la loro forza e la passione viene definita *res ... attonita* (1, 5), qualcosa di forsennato più di ogni altra passione (su *attonitus* e il contributo offerto da Seneca a caricarne il valore di un forte colorito psicologico cfr. PASIANI 1976). Inoltre, anche se la causa dell'ira è piccola, il suo sprigionarsi è sempre violento; con questo assunto si chiude il paragrafo 5 in *ira* 3, 1: *non refert quantum sit ex quo surrexerit; ex levissimis enim in maxima evadit*. La differenza quindi tra ira e altre affezioni viene espressa chiaramente da Seneca in questa incisiva sentenza che chiude il primo capitolo e soprattutto dall'uso dei verbi *appareo* e *emineo* in antitesi: *emineo* infatti, rispetto ad *appareo*, sottolinea lo sprigionarsi con violenza della passione ed è usato spesso in merito al manifestarsi di sentimenti ed emozioni (cfr. Cic., *Verr.* 2, 5, 161 e *Tusc.* 2, 44). Il verbo ricorre nel *De ira* solo in un'altra occorrenza e sempre in correlazione con la passione che, se

non si riesce a tenerla sopita nel proprio io, emerge con violenza: *cum magna id nostra molestia fiet (occultam secretamque teneamus), cupit enim exsilire et incendere oculos et mutare faciem; sed si eminere illi extra nos licuit, supra nos est* (3, 13, 2).

Secondo capitolo

In questo secondo capitolo Seneca continua ad analizzare l'ira in quanto peggiore *adfectus* paragonabile addirittura ad una *pestis*: l'autore descrive qui i suoi effetti e danni devastanti sulle città (1), sui singoli individui (2), e su intere masse di persone (3). Come spesso nel suo *corpus* (cfr. ad esempio *ep.* 7, 2-5 e *ep.* 8, 3) condanna il volgo e la sua passione per i *ludi* (4); conclude infine con la distinzione tra *ira* e *quasi ira* (5).

Paragrafo 1

iam vero

L'espressione segna uno sviluppo contenutistico rispetto al capitolo precedente: l'autore continua a rivolgere dure critiche all'ira, ma, mentre nel primo capitolo la descrizione si concentra sulle conseguenze prodotte sull'aspetto degli uomini, qui analizza le ripercussioni della passione non solo sulle persone, ma anche su intere città.

effectus eius damnaque

Seguendo CASTIGLIONI (1959, p. 88) traduco la *iunctura* come endiadi: rispetto all'aggettivo *damnosus* la coordinazione dei due sostantivi conferisce maggiore enfasi e rilievo al concetto. Inoltre, in tutto il *corpus* senecano l'aggettivo trova solo due occorrenze: in *ep.* 7, 2 in merito al pericolo in cui si incorre nell'assistere agli spettacoli cari al volgo (*nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderare*) e in *ep.* 76, 18 in merito al comportamento di un uomo onesto (*vir bonus quod honeste se facturum putaverit faciet etiam [sine pecunia] si laboriosum erit, faciet etiam si damnosum erit*).

intueri

Intueor è il più usato composto di *tueor*, verbo di etimologia incerta. Rispetto agli altri verbi di ‘vedere’ indica una visione particolarmente attenta che porta alla considerazione e all’esame. Trova frequenti occorrenze in età arcaica (ad esempio cinque in Plauto e due in Terenzio) e numerose in Cicerone. Seneca ne fa un largo uso, più del semplice *tueor*: nel *De ira* si contano nove delle circa cento occorrenze del verbo nel *corpus* senecano (sull’etimologia, il significato e l’uso de verbo *tueor* e dei suoi composti cfr. GUIRAUD 1964, pp. 35-39).

pestis

Il paragone dell’ira con la pestilenza ricorre anche altrove nell’opera: in 1, 20, 1 si legge *non est enim illa magnitudo, tumor est; nec corporibus copia vitiosi umoris intentis morbus incrementum est sed pestilens abundantia*. In 3, 3, 1 Seneca la definisce invece *pestifera vis*. Tale *iunctura* ricorre inoltre anche in *clem.* 1, 3, 3 in contrapposizione alla *salutaris potentia* che è di giovamento al re. Il paragone ricorre ancora in 3, 5, 1: come contro una pestilenza nei confronti della quale non bastano *firmitas corporis et diligens valetudinis cura*, così anche contro l’ira nessuno deve sentirsi al sicuro dal momento che anche i più miti possono essere costretti da questo *adfectus* a compiere crudeltà. Come sottolinea RAMONDETTI (1999, p. 374) la ripresa del paragone in 3, 3, 1 conferma che l’ultimo libro dell’opera è un continuo o anzi un complemento del II libro: la profilassi espressa infatti nel secondo libro non basta ad aiutare l’uomo contro improvvisi attacchi d’ira. Per questo (*ut nemo se iudicet tutum ab illa*, 3, 3, 1) l’autore dedica alla terapia un’ulteriore dissertazione, se pure con molte ripetizioni e contraddizioni. Sul paragone tra ira e pestilenza vedi anche RAMONDETTI 1996a, pp. 223-225. PISI (1989, p. 71 ss.) distingue inoltre il termine *pestis* da *pestilentia* (tre occorrenze nel *De ira* in 2, 9, 3; 3, 5, 1 e 26, 4) indicando nel primo un campo semantico più generale: si tratta infatti di un danno o di una rovina che può essere fisica, psicologica, etc.; il secondo termine invece esprime un significato più ristretto e sottolinea la contagiosità e quindi la pericolosità del morbo. È anche vero però che in Seneca *pestilentia* può assumere un significato morale: in 3, 26, 4 infatti l’autore ritiene epidemico tutto il male morale.

pluris stetit

Unica occorrenza in Seneca del verbo *sto* con genitivo di prezzo. Il verbo significa letteralmente e più comunemente “stare saldo”, “trovarsi”, ma ricorre qui con il significato di “costare” rispetto al più comune *consto* (nota BOUILLET 1972, p. 6: *hoc est, pluris constitit*). Sull’uso della metafora in Seneca cfr. STEYNS 1970; sulle metafore commerciali (qui utilizzata per enfatizzare i terribili effetti della passione, più spesso a indicare il possesso di beni immateriali) cfr. in particolare pp. 71-86. Cfr. anche ARMISEN - MARCHETTI 1989, in particolare il cap. 2, *Catalogue des images*, pp. 69-201. Infine per l’utilizzo di un lessico più specificamente finanziario cfr. ALLEN - BERNARD 1966, pp. 347-349.

videbis

L’uso del verbo rientra qui in una prassi tipica senecana in cui un elemento -in questo caso il verbo- regge una serie molto ampia di elementi coordinati che realizzano insieme un’enumerazione: dal verbo dipendono infatti sei complementi, i primi due collegati tra loro da *ac* e i successivi da *et*. Per un elenco di casi simili vedi COCCIA (1957, pp. 42-43).

venena

Sta per *veneficia*. Una delle conseguenze devastanti dell’*adfectus*, scrive Seneca, sono i venefici, comuni in età arcaica (cfr. Livio 8, 18 che riporta il primo processo, come egli stesso dichiara, contro il veneficio commesso da alcune matrone ai danni di molti cittadini), frequenti nella tarda età repubblicana (Cicerone ne ricorda molti; si pensi alla *Pro Cluentio*, scritta per difendere Aulo Cluenzio accusato di aver avvelenato il patrigno) e nella prima età augustea anche nelle famiglie imperiali (si pensi all’avvelenamento di Claudio ad opera di Agrippina che si servì di un *praegustator*, uno schiavo addetto ad assaggiare i pasti prima del padrone). Il vocabolo *venenum*, *vox media* indicante nel mondo romano tanto un farmaco quanto un veleno (cfr. ERNOUT-MEILLET 1951, p. 719) presenta dunque un rilievo importante in questa lista senecana di conseguenze dell’ira: caricato di forte valenza ideologica, rimanda ad uno dei più scellerati delitti, il *veneficium* appunto, che già Livio, come Seneca, con un chiaro intento moralistico condanna come tentativo di

rottura dell'ordine sociale. Cfr. sulla tematica del veneficio nel mondo antico LAUDIZI 1986, pp. 65-112.

mutuas sordes

Letteralmente *sordes* è “sudiciume”, “sporczia”, ma può riferirsi anche alla trasandatezza negli abiti, specialmente quelli usati nel periodo di lutto. Per slittamento semantico può anche indicare proprio il lutto: cfr. ad esempio in Seneca, *ben.* 6, 30, 1: *proponere animo tuo carcerem, vincula, sordes, servitatem, bellum, egestatem*, o Tacito, *ann.* 4, 52, 2 dove l'espressione *suscipere sordes* significa “prendere il lutto”. Qui Seneca allude in particolare agli effetti delle reciproche accuse dei cittadini: l'espressione assume perciò una coloritura morale: RUHKOPF (1828, p. 7) - BOUILLET (1972, p. 6), CASTIGLIONI (1959, p. 88) e intendono il termine come *criminationes*.

urbium clades

RUHKOPF (1828, p. 7) - BOUILLET (1972, p. 7), BASORE (1928, p. 110), riscontrano in questa espressione un ricordo dei fatti storici che videro protagonisti Mario, Silla e i triumviri, delle leggi di proscrizione e della distruzione di Cartagine e in Numanzia. Il sostantivo *clades* riferito ad *urbs* ricorre in Seneca un'unica altra volta in *nat.* 6, 32, 5 in riferimento alle distruzioni di città causate da incendi: *anima in expedito est habenda: [...] sive vasta vis ignum urbes agrosque pari clade complexa*.

sub civili hasta

L'asta è il simbolo della proprietà statale; si piantava per indicare il luogo del pubblico incanto e come segno di autorità pubblica. Qui Seneca elenca le varie conseguenze negative dell'*adfectus* e tra lo sterminio di popolazioni, le distruzioni di città e altre stragi pone anche la vendita pubblica: il mercato è infatti sentito come turpe, come sottolinea anche l'utilizzo dell'aggettivo *venalis* che, oltre indicare ciò che si può vendere, come sostantivo rappresenta lo schiavo messo in vendita (così in Hor., *sat.* 1, 1, 45). All'asta infatti si vendevano spesso il bottino di guerra, una parte

del quale era rappresentato da schiavi (vedi ad esempio Livio 4, 29, 4), o i beni dei proscritti (cfr. Cic., *Phil.* 2, 26, 64 a proposito dei beni di Gneo Pompeo Magno). LIPSIO (1652, p. 63), seguito da CASTIGLIONI (1959, p. 89), vede in questa espressione un accenno all'azione di Mario dopo la sua vittoria.

subiectas tectis faces

Un'espressione simile si ritrova in Cicerone, *parad.* 4, 28 in merito alla furia di Catilina: *cum tectis sceleratas faces inferebas*. *Fax* è inoltre termine poetico e più raro rispetto a *taeda* che in Seneca ricorre però solo in ambito poetico e il più delle volte ad indicare l'istituto matrimoniale (cfr. ad esempio *Agam.* 259: *nec regna socium ferre nec taedae sciunt*) o direttamente il matrimonio (cfr. le parole di Lico rivolte ad Anfitrone in *Herc. f.*, 493, a proposito di Megara: *sin copulari pertinax taedis negat*).

nec ... sed

L'enumerazione si conclude con una coordinazione tra gli ultimi due complementi retti dal verbo *videbis*. La struttura è attentamente studiata in maniera tale che si realizzi una *variatio* dal positivo al negativo: l'espedito enfatizza l'ultima coordinata in cui Seneca, tramite la forza delle immagini, descrive la *vis* distruttrice della passione.

Paragrafo 2

Il paragrafo è sapientemente organizzato a livello retorico: protagonista dell'intero brano è l'anafora, figura retorica che serve a favorire una maggiore attenzione del lettore e trova larghissimo impiego nell'opera: COCCIA (1957, p. 44) conta almeno un centinaio di esempi. La prima anafora riguarda l'imperativo didascalico *aspice* ripetuto tre volte ad enfatizzare le ripercussioni dell'*adfectus* sui luoghi e le persone (i bersagli dell'ira vengono ancora ricordati in 3, 5, 6). L'anafora del verbo, soprattutto al modo imperativo, è di uso frequente in Seneca: cfr. anche *prov.* 6, 6 (*contemnite paupertatem: nemo tam pauper vivit quam natus est*).

Contemnite dolorem: aut solvetur aut solvet. Contemnite mortem: quae vos aut finit aut trasfert. Contemnite fortunam: nullum illi telum quo feriret animum dedit) o ancora *ep. 10, 1 (Sic est, non muto sententiam: fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum)*. Questa tecnica serve, scrive TRAINA (1984³, p. 32), a provocare “uno scontro frontale tra il dinamismo degli imperativi – la tensione morale dell’uomo - e la staticità degli indicativi – la verità delle cose”. A ripetersi poi in questo paragrafo del *De ira* in un’anafora bimembre, resa ancora più enfatica dall’isosillabismo, è la *iunctura has ira* e infine *alium* che ricorre sei volte in altrettante coordinate, le ultime tre delle quali collegate anche dal verbo all’infinito retto da *iussit*. Sulle anafore nel dialogo e in generale in Seneca cfr. CUPAIUOLO (1975, p. 126 e p. 147 n. 18) e TRAINA (1984³, pp. 32-33 e 98-101).

nobilissimarum ... vix notabilia

Forte antitesi tra i due aggettivi, della stessa radice, posizionati anche in forma chiastica: la struttura conferisce vivacità allo stile. L’antitesi è una delle figure retoriche più ricorrenti nel *corpus* senecano e concorre alla forma di alcune delle sue più celebri *sententiae*: *hoc est, quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam (prov. 6, 6); non vitae, sed scholae discimus (ep. 106, 12)*. Secondo POHLENZ (2012², p. 633) la predilezione del filosofo nei confronti di questa figura retorica nasce al fatto che egli stesso pensa per antitesi: la contraddittorietà della sua natura ha come conseguenza la contraddittorietà del suo pensiero scritto. Sull’antitesi in Seneca cfr. TRAINA 1984³, pp. 31-32.

notabilis

L’aggettivo *notabilis* è un neologismo nel significato di “ciò che si può conoscere”. Come tutti gli aggettivi in *-bilis*, assume secondo DE MEO un valore strumentale “dal quale poi, in situazioni particolari, sarebbero affiorate sfumature di significato, destinate ad evolversi, precisarsi e affermarsi con maggiore o minore fortuna” (DE MEO 1972, in particolare pp. 23-24).

solitudines ... sine habitatore desertas

Pleonasma: se i luoghi sono deserti sono ovviamente privi di abitanti. Sovrabbondanza frequente in Seneca nelle descrizioni: cfr. *nat.* 6, 7, 5 in merito alla rappresentazione degli abissi marini definiti *sine possessore deserta*.

has ira exhaustit

Ripresa della precedente espressione sempre trimembre *has ira deiecit*. Inoltre il verbo *exhaurio* rientra tra quegli esempi di termini in accezioni non comuni che CUPAIUOLO (1975, pp. 139-140) elenca: il verbo rappresenta una forma semplificata dell'espressione *exhauriendo desertas effecit*.

mali exempla fati

Iperbato. RUHKOPF (1828 p. 8) - BOUILLET (1972, p. 7) inseriscono la *iunctura* tra virgolette: vede infatti qui la ripresa di una parte di un verso giambico, peraltro non segnalato da MAZZOLI 1970.

alium

CASTIGLIONI (1959, p. 90) tenta di ricostruire l'identità dei personaggi a cui Seneca farebbe riferimento: si tratterebbe di Scipione Emiliano, Clito, Sempronio Asellione e Cesare. Con la prima espressione (*in cubiculi suo confodit*) è infatti probabile che Seneca ricordi la morte di Scipione che fu trovato cadavere nel suo letto, forse ucciso da uno dei sostenitori dei Gracchi. L'elenco di questi *alii* richiama il *topos* diatribico, di origine greca, della scelta dei βίαι, tema caro ad esempio ad Orazio che se ne serve in apertura del primo libro sia delle satire che delle odi per condannare nel primo caso l'incapacità dell'uomo di sentirsi soddisfatto della propria attività (cfr. MINARINI 1977, p. 43 e FRAENKEL 1993, pp. 127-136), nel secondo per introdurre tra le diverse attività umane quella del poeta lirico. In Seneca alla condanna oraziana per i mestieri si aggiunge un più duro e costante biasimo dei vizi e delle passioni: cfr. *brev.* 2, 1-4 in cui il filosofo accusa con la stessa modalità coloro che eccedono nel bere, gli avidi e in generale tutti coloro che cedono ai piaceri. In

questo passo del *De ira* invece l'esemplificazione risulta rovesciata dal momento che si tratta di βίαι negativi. Cfr. sull'argomento BORGIO 2006.

alium ... percussit

È probabile (RUHKOPF 1828, p. 8 - BOUILLET 1972, p. 10 ritengono come certo) che Seneca faccia qui riferimento all'uccisione di Clito ad opera di Alessandro Magno sia perché effettivamente Clito era stato ucciso durante un banchetto in onore di Dioniso a Samarcanda (per la descrizione di banchetti nell'opera cfr. 2, 33, 6-3 e 3, 14-15; 17, 1), sia perché Seneca, secondo una prassi tipica di esemplificazione di fatti e personaggi storici, si serve spesso di Alessandro come esempio massimo di uomo soggetto ad attacchi d'ira (l'uccisione di Clito viene descritta anche in *ep.* 83, 19): questo spiega anche perché il filosofo lo ricordi ben venticinque volte nel suo *corpus* (per un'analisi puntuale delle occorrenze del nome di Alessandro nell'opera senecana cfr. LASSANDRO 1984). Da ricordare inoltre che a partire dalla fine del I secolo a.C. si era sviluppata a Roma l'*imitatio Alexandri* nella casa giulio-claudia e il coraggio e il valore del sovrano erano diventati modelli ai quali i principi romani intendevano ispirarsi. Ma già in età repubblicana, e soprattutto per i *duces* orientali, Alessandro era diventato modello di trionfi, capacità belliche e sete di conquista. Il Macedone rappresenta quindi un *exemplum* facile da comprendere e utile nel processo educativo senecano, per questo spesso citato nominalmente nell'opera o altre volte solo ricordato tramite riferimenti più o meno espliciti come forse in questo caso. Per uno studio più approfondito sulla figura di Alessandro Magno in Seneca cfr. TREVES 1953; COCCIA 1984; GRILLI 1984; MAYER 1991; CRESCI MARRONE 1998; DOGNINI 1998. Per l'uso della storia in Seneca cfr. PRÈCHAC 1935; CASTAGNA 1991; ANDRÉ 1995; ARMISEN-MARCHETTI, 1995.

intra sacra mensae iura

Intra, che sta per *inter*, compare nell'Ambrosianus C 85 inf. e nel Florentinus pl. 76, 35. L'espressione sostituisce una più semplice *inter epulas* che ricorre in Seneca in *ira* 3, 17, 1 e in *ep.* 83, 19. Per quanto riguarda *iura* invece nella sua edizione KOCH (1879, p. 38) lo lascia nel testo, ma in apparato ne propone l'espunzione sulla

base di Tac., *Ann.* 1, 42, 2 (*sacra legationis*); 2, 65 (*sacra regni*); 13, 16 (*inter sacra mensae*) e di Val. Max. 5, 3, 3 (*a sacris perfidae mensae*). La necessità di lasciare *iura* è spiegata da CASTIGLIONI (1959, p. 91) sulla base della clausola cretico-trocaica in *sanguinem iussit* che richiederebbe, anche per motivi stilistico-ritmici, quella di *iura percussit*. In quattro (a, S, P3 e P5) dei codici che riportano il dialogo in luogo di *iura* si legge *ira*: anche MURETUS (1605, p. 201) adotta *inter facta mensa ira*. Ma la variante *ira* non è inverosimile considerando da una parte che la *iunctura ius mensae* trova un'unica altra occorrenza in pseud. Quint., *decl. minor.* 301, 11 (*si qui me detulisset reum, defenderes, si quam iniuriam timerem, rogassim te per ius mensae communis*), dall'altra che nella precedente proposizione (*alium ira in cubili suo confodit*) il soggetto – l'ira appunto – viene specificato. È anche vero però che nelle successive quattro proposizioni il soggetto è sottinteso: è probabile che Seneca abbia potuto scegliere di inserirlo solo una volta, all'inizio di questa lunga enumerazione.

alium ... lancinavit

CASTIGLIONI (1959, p. 90), sulla scia dei commentatori antichi, ritiene che dietro l'espressione *alium inter leges celebrisque spectaculum fori lancinavit* vi sia il ricordo dell'assassinio di Sempronio Asellione, ucciso nel foro dagli usurai. Tra i commentatori RUHKOPF (1828, p. 8) - BOUILLET (1972, p. 7) credono che *alium* faccia proprio riferimento ad Asellione e a sostegno menzionano Valerio Massimo (9, 7). Risulta però difficile l'identificazione di questo στρατηγός: non può trattarsi infatti dell'omonimo storico, tribuno della plebe nel 134 a.C (cfr. Gell. 2, 13, 3). I dati offerti dallo storico non combaciano pienamente con quelli senecani: il filosofo infatti parla di un omicidio avvenuto dinanzi agli occhi di tutti e nel foro (così anche in *perioch.* 74: *A. Sempronius Asellio ... in foro occisus est*). In Valerio Massimo si legge invece: *Creditorum quoque consternatio aduersus Semproni Asellionis praetoris urbani caput intolerabili modo exarsit. quem, quia causam debitorum susceperat, concitati a L. Cassio tribuno pl. pro aede Concordiae sacrificium facientem ab ipsis altaribus fugere extra forum coactum inque tabernula latitantem praetextatum discerpserunt* (9, 7). Appiano offre un racconto molto dettagliato che coincide, almeno per la localizzazione del luogo dell'omicidio, con quello senecano e

che ha punti di contatto con quello di Valerio Massimo: in un contenzioso tra creditori e debitori, il pretore prese una decisione dannosa per i primi che decisero di vendicarsi uccidendolo nel foro, precisamente dinanzi al tempio dei Dioscuri, mentre cercava di fuggire in una taverna (*bell. civ.* 1, 54, 232-238). BASORE (1928, p. 110) invece pensa che vi possa essere in questa espressione un'eco dell'assassinio di Tiberio Gracco, ucciso a bastonate presso il Campidoglio (anche BOUILLET 1972, pp. 7-8 considera verosimili entrambe le interpretazioni). Sicuramente la sua uccisione, come racconta Velleio Patercolo (2, 2), avvenne dinanzi alla folla (questo spiegherebbe la *iunctura* senecana *celebrisque spectaculum fori*) durante l'assemblea popolare: la folla, spinta dal pontefice Scipione Nasica, come riporta anche Cic. *Phil.* 8, 13, si scagliò contro la fazione del tribuno della plebe uccidendolo e gettando il suo corpo nel Tevere.

intra leges

Intra è più che *ad* o *coram* e indica forse, non senza una punta di ironia, gli effetti deleteri della passione nel corso della stessa amministrazione della giustizia.

spectaculum fori

La perifrasi è costruita in maniera brachilogica in luogo di *forum, in quo frequens spectaculorum multitudo aderat* (CUPAIUOLO 1959, p. 133).

lancinavit

Il verbo significa letteralmente “fare a pezzi”, “dilaniare”. In Seneca conta cinque occorrenze di cui tre nel *De ira* (1, 2, 2; 3, 19, 5 e 40, 4). In Catullo in senso traslato assume il significato di “sciupare”, “dissipare”: *paterna prima lancinata sunt bona* (29, 18). Così in Seneca, *ep.* 32, 2: *diducimus illam (vitam) in particulas ac lancinamus*. Da notare infine che il corrispettivo verbo usato da Appiano nella sua descrizione dell'omicidio di Sempronio Asellione è σφάζω che, oltre ad esprimere un'immagine particolarmente cruenta, viene spesso usato in contesti sacrificali (cfr. ad esempio Xen., *Cyr.* 8, 3, 24) e Seneca, così come Valerio Massimo e Appiano, ricorda che l'uccisione del pretore avvenne proprio nel luogo prescelto per i sacrifici,

dinanzi al tempio dei Dioscuri, situato nel foro e nelle vicinanze di quello delle Vestali.

parricidio

Termine giuridico specifico a indicare l'assassinio del padre o di un parente. In ambito politico passa a indicare la nozione di alto tradimento (cfr. Cic., *off.* 3, 21, 83: *Potest enim, di immortales, cuiquam esse utile foedissimum et taeterrimum parricidium patriae, quamvis is, qui se eo obstrinxerit, ab oppressis civibus parens nominetur?*) e perfino l'uccisione di un capo di stato, come in Svetonio (*Caes.* 88), in riferimento a Cesare.

dare sanguinem

Espressione rara che ricorre altre due volte in Seneca e una in Plinio. Nel *Tieste*, vv. 339-341 (*Quis vos exagitat furor, / alternis dare sanguinem / et sceptrum scelere aggredi?*) è impiegata nel discorso del coro sulla violenza inutile che sta straziando la dinastia argiva. In *nat.* 3, 15, 5 invece, in un paragone tra terra e corpo, la *iunctura* non caratterizza una scena di violenza, ma indica il deflusso sanguigno nel caso di una lacerazione della vena. Infine in Plinio (*nat.* 24, 70), in un contesto medico, significa "sputare sangue", disturbo contro il quale lo scienziato propone l'assunzione di *sphragis*, terra di Lemno sigillata.

alium servili manu regalem aperire iugulum

Se Seneca qui si stia riferendo ad un "fatto di cronaca" non è chiaro: certo è che l'uccisione di un re ad opera di un servo è azione più che spregevole e conferma la gravità dell'ira e delle sue conseguenze. L'immagine della gola aperta ricorre anche in Cic., *ep. ad Att.* 1, 16, 4 e in pseud. Quint., *decl. maior.* 16, 9, ma Seneca è il primo ad utilizzare la perifrasi verbale *aperire iugulum*. Per quanto riguarda il sostantivo *manu*, CASTIGLIONI (1959, p. 91) crede che si tratti di una forma di dativo in *-u* piuttosto che di un ablativo strumentale.

diffindere

Lezione controversa. REYNOLDS (1977, p. 41) la adotta insieme con HAASE (1902, p. 36), BOURGERY (1951, p. 4) e ROSENBAACH (1999, p.100) anche perché è la più presente nella tradizione manoscritta. LIPSIO (1652, p. 63) preferiva *dividere*, ma già in apparato ricorda che alcuni adottavano *diffindere* e altri ancora *distendere*. Quest'ultima lezione viene adottata da BASORE (1928, p.110) e VIANZINO (1963, p. 6). Anche se verbo raro in Seneca, *diffindo* sembra però il più opportuno rispetto al contesto: *divido* infatti poco si adatta ad uno scenario macabro, mentre già *distendo* si avvicina al campo semantico del dolore e della violenza esprimendo l'azione del torturare distendendo il corpo della vittima perché possa subire i colpi che gli verranno inferti (cfr. ad es. Plauto, *mil.* 1407 e Suet., *Tib.* 62, 5). *Diffindo* quindi sembra la scelta più adatta sia perché anche altrove ricorre in contesti di violenza (cfr. ad esempio Ov., *met.* 9, 40: [*miles*] *iam inversa vite de vastiore nodulo cerebrum suum diffindere*) sia perché chiude una *climax* ascendente di verbi e perifrasi verbali che a partire da *confodio* (e ancora *percutio*, *lancino*, *dare sanguinem*, *aperire iugulum*) confermano la violenza devastante dell'ira.

Paragrafo 3

in quos

Ellissi del pronome dimostrativo.

viritim

L'avverbio presenta nel *corpus* senecano otto occorrenze di cui tre nel *De ira* (1, 2, 3; 3, 2, 3 e 19, 5): un numero abbastanza consistente considerando che, delle 79 occorrenze nella letteratura latina, in molti autori ricorre un'unica volta (Plauto, Lucrezio, Orazio, Sallustio etc.); si conta un maggior numero di occorrenze in Livio (9), in Tacito (8) e in Svetonio (11). Gli avverbi in *-im* sono infatti “di uso limitato nel periodo classico” (CUPAIUOLO 1967, p. 47 e, in generale sugli avverbi in *-im*, pp. 47-57).

aspicere

Dopo la triplice anafora del paragrafo precedente nella forma dell'imperativo, ricorre ancora il verbo *aspicio*. Molto frequente nel *corpus* senecano, presenta 86 occorrenze. Rispetto agli altri verbi di vedere, i composti di *specio* indicano un'osservazione attenta. *Aspicio* trova frequente impiego in Seneca nel discorso parenetico e spesso in anafora: struttura simile a quella del *de ira* anche in *Helv.* 6, 2 e 6: *Aspice ... non miraberis, si ... aspexeris ... Aspice*; in *ep.* 99, 13 in anafora e ancora in triplice anafora in *ep.* 114, 26. Il lessico della vista è molto usato da Seneca e rappresenta un veicolo preferenziale tramite il quale il filosofo conduce il lettore alla conoscenza. A tal proposito sono significative le parole di SOLIMANO (1991, p. 99, ma in generale pp. 92-124): “vedere e conoscere sono le premesse del possesso e della libertà”. Sull'uso di *aspicio* cfr. GUIRAUD 1964, pp. 68-69.

caesas gladio

Fino a questo punto Seneca ha analizzato gli effetti e le conseguenze dell'ira sui singoli, ma, come ogni *adfectus*, l'ira è devastante anche per le masse. LIPSIO (1652, p. 63), seguito poi da tutti i commentatori, vede qui un probabile riferimento alle repressioni sillane. Nello specifico RUHKOPF (1828, p. 8) - BOUILLET (1972, p. 8) menzionano l'assassinio di seimila persone compiuto per ordine del dittatore nel circo Flaminio dinanzi al tempio di Bellona.

damnatos

Inizia da questo punto la prima ed unica lacuna del dialogo riconosciuta da ALBERTINI (1923, pp. 150-161) che compromette anche l'inizio del paragrafo successivo. Oltre questa HAASE (v. III, pp. XXIII ss.) individua una lacuna –non condivisa né da ALBERTINI né da CUPAIUOLO (1975, p. 84 n. 21)- in 3, 41 dopo *extimuit*. E ancora RUHKOPF (1828, pp. 8) - BOUILLET (1827, p. 56) segnalano una lacuna in 2, 4, 2. CASTIGLIONI (1959, p. 57) ritiene invece che il dialogo sia giunto mutilo e che la pagina iniziale sia stata aggiunta da un copista che conosceva un'altra tradizione in cui era presente l'*incipit* del dialogo. Tornando alla lacuna in 1, 2, 3 essa si trova in **a**, unica pagina in scrittura beneventana scritta nel XII secolo che sopperisce allo spazio vuoto lasciato dalla mano dell'*Ambrosianus* C 90 inf. (per una

trattazione più dettagliata rimando a RAMONDETTI, 1999 p. 75-78; in particolare sull'*Ambrosianus*, p. 53 n. 3). In questa pagina si leggono i paragrafi due e tre del primo capitolo del primo libro; da *damna* fino a *tamquam* del paragrafo 4 (dove ricomincia A) si trova la lacuna. Già MURETUS (1605, p. 201), seguito da LIPSIO (1652, p. 63), RUHKOPF (1828, pp. 8) - BOUILLET (1972, p. 8), HAASE (1902, p. 36), sanavano la *ingens lacuna* –come la definisce LIPSIO- con *passos* subito dopo *damna* (lasciato da VIANSINO 1963, p. 6 che però, dopo l'accusativo presente nel manoscritto, non accetta o propone nessuna lezione). Per primo propose *damnatos* MADVIG (1873, p. 387), seguito da KOCH (1879, p. 38), BASORE (1928, p. 110) e BOURGERY (1951, p. 4). Come già detto, proprio in questo punto dell'opera doveva collocarsi la definizione senecana dell'*adfectus*, precedentemente descritto solo in maniera sommaria dal filosofo. Ed è per questo che già LIPSIO (1652, p. 63) e dopo di lui HAASE (1902, p. 37) propongono nelle loro edizioni, per integrare almeno in parte la lacuna, un estratto dal *De ira Dei* di Lattanzio. REYNOLDS (1977, p. 41) fa lo stesso, ma, prima di Lattanzio, cita Martino di Braga, autore di un breve trattato epistolare sull'ira che, come tramanda lo stesso autore, scrisse dietro richiesta di Vittimer, pastore di Orense e che può essere usato come testimone indiretto di questa sezione lacunosa del dialogo senecano (sulla questione vedi TORRE, 2008 pp. 16-17).

Paragrafo 3^a

ira omnia ... est

L'estratto da Martino proviene dalla prima parte della sua opera (cap. I-VIII) dedicata all'*adfectus* e ai *damna* che produce. L'autore afferma che un uomo in preda all'ira non è più in grado di ricordarsi degli *officia* civili e familiari e lo stesso Seneca scrive in 3, 6, 2: *cui officiorum numeros aut ordo constitit incitato?* I doveri presi in esame sono quelli tipicamente romani, essere padre, figlio e madre, in base ai diritti familiari, e cittadino e re, in base a quelli civili; si tratta dunque di quegli *officia* che, a partire da Cicerone, non sono più legati esclusivamente al solo ambito filosofico, ma concernono il mondo pratico e, *in primis*, quello politico (vedi sull'argomento NARDUCCI 1995⁶). Il passo è enfaticamente strutturato a livello ritmico: cinque

proposizioni in cui ricorrono l'anafora iniziale del verbo *da* e quella finale del verbo *est* e in cui Martino adotta dunque la tecnica dell'affastellamento e dell'enumerazione che, come già detto, sono tutt'altro che estranee a Seneca. Per una più dettagliata trattazione su Martino di Braga, la sua opera, e i richiami senecani in essa presenti, rimando all'introduzione.

Paragrafo 3^b

Quella di Lattanzio è invece una sezione proveniente dal paragrafo 17 del *De ira Dei*, opera interamente dedicata alla confutazione delle teorie stoiche ed epicuree sulle passioni, e nello specifico sull'ira. Spinto dall'assunto che esiste una collera buona, o almeno giusta, quella divina contro l'uomo peccatore, Lattanzio si trova a scontrarsi con gli stoici, *in primis* con Seneca, che rinnegavano una qualsiasi forma di utilità dell'*adfectus*, riconosciuta invece da Aristotele (come ricorda lo stesso Lattanzio infatti: *Peripatetici vero non excidendam, sed temperandam esse dixerunt*; cfr. anche Cic., *Tusc. disp.* 4, 38: *quocirca mollis et enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse dicunt esse, sed adhibent modum quendam, quem ultra progredi non oporteat*). Il limite degli stoici, scrive Lattanzio, è che non riconoscono la differenza tra il giusto e l'ingiusto, e quindi tra l'ira giusta e ingiusta; per loro ogni passione è infatti *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio* (Cic. *Tusc.* 4, 11) e per questo l'ira deve essere sradicata completamente. Lo stesso Lattanzio parla di *definitiones irae* che Seneca avrebbe inserito nella sua opera: di queste non c'è traccia nel dialogo, fatta eccezione per alcune definizioni generiche e per questo gli editori sanano la lacuna, o almeno una parte di essa, con questa sezione dell'opera di Lattanzio che ripropone tre diverse spiegazioni dell'*adfectus*.

ira ... laesum

Le prime due definizioni trovano spesso riscontro nel dialogo senecano e sono di chiara derivazione stoica (cfr. Diog. Laer. 7, 113 = SVF 3, 396; vedi anche SVF 3, 397 e 398; e Cic. *Tusc.* 4, 44 *ira est ulciscendi libido*). La seconda definizione, simile alla prima, viene attribuita a Posidonio (vedi sull'argomento FILLION-LAHILLE

1984 pp. 170-279) e aggiunge che la passione nasce quando l'uomo crede di essere stato danneggiato ingiustamente. Il nesso *iniuria laedere* ricorre anche più avanti nel dialogo, in 1, 3, 1 e in *const.* 5, 1 in merito alla differenza tra *iniura* e *contumelia*: da quest'ultima, più lieve della prima, si è solo urtati e non danneggiati.

quidam ... voluit

L'ultima definizione invece caratterizza l'ira come istinto a fare del male sia a chi ha fatto in precedenza del male, sia a chi ha voluto farlo e a chi dunque ha avuto solo intenzione, senza però agire: la definizione sottolinea l'atto del *nocere* anche grazie al poliptoto *nocendum, nocuit, nocere*, figura retorica che, soprattutto quando impegna un verbo, permette al filosofo effetti particolari e pungenti antitesi (cfr. TRAINA 1984³, pp. 83-86). A chi si riferisca Seneca con *quidam* è incerto: FILLION-LAHILLE (1984, pp. 177-179) critica POHLENZ (2012², p. 671) che attribuisce il pensiero a Posidonio, e anche ALLERS (1881, p. 31) che pensa a Teofrasto: quest'ultima attribuzione risulta effettivamente difficile anche sulla base di 1, 14, 1 ("*non potest*" *inquit* "*fieri*" *Theophrastus* "*ut non vir bonus irascatur malis*"); la studiosa puntando l'attenzione sul concetto di *nocere*, estraneo alla filosofia peripatetica, suppone invece che si possa trattare di Sozione, fondatore di una setta di moralisti neostoici e maestro di Seneca (cfr. *ep.* 108, 17-22).

Paragrafo 4

tamquam ... contemnentibus

La comparativa ipotetica implicita appartiene sicuramente all'obiezione senecana mossa alle definizioni dell'ira che dovevano essere nella lacuna. Questo costrutto -sia esso retto da *tamquam*, (*vel*)*ut si* o *quasi*- viene spesso usata dal filosofo per denunciare coloro che nascondono la loro vera natura e la realtà dei loro comportamenti dietro una realtà fittizia e diventa quindi sostegno fondamentale nel discorso parenetico e morale (cfr. BORGIO 2000). L'utilizzo inoltre non di un verbo finito (il congiuntivo), ma del participio (*deserentibus* e *contemnentibus*) accentua ancor più la *brevitas* espressiva e il distacco tra le due realtà determinando "un cozzo

temporale” che, come osserva TRAINA (1984³ pp. 80 ss.), avviene spesso collegando il participio futuro alla figura etimologica. Seneca intende dire qui che spesso l’uomo si sdegna con persone che non hanno voluto recare offesa, ma hanno forse agito perfino a fin di bene.

gladiatoribus ... irascitur

Seneca qui porta avanti la sua *dissertatio* servendosi di *exempla* tratti dalla realtà quotidiana, quella dei *ludi gladiatorii*. Il filosofo intende *populus* non nel senso comune di entità politica, ma come *turba*, moltitudine di persone e soprattutto di spettatori. Seneca attinge spesso per le sue metafore dal campo militare e della lotta (a tal riguardo vedi STEYNS 1907, p. 45 ss.) e infatti nel suo *corpus* è frequente l’immagine dei gladiatori. In *prov.* 2, 9, ad esempio, la lotta dei gladiatori rappresenta quella che il saggio ingaggia con la fortuna. A tal proposito LANZARONE (2008, pp. 173-174) sottolinea che proprio questo interesse per i giochi che in Seneca, ma anche in altri, sembra essere tipico del *populus*, appartiene in verità anche all’aristocrazia.

et ... pereunt?

Seneca condanna la crudeltà dei *ludi* e l’avida impazienza di sangue degli spettatori che considerano un torto il fatto che i gladiatori non vadano volentieri incontro alla morte: sottolinea infatti in nota BOUILLET (1972, p. 9) che i Romani provavano odio nei confronti dei paurosi, dei supplici e in generale di coloro che imploravano di rimanere in vita (cfr. Cic., *Mil.* 34: *etenim si in gladiatoriiis pugnis et in infimi generis hominum conditione atque fortuna timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus...*). L’argomento ricorre spesso in Seneca e, come ci ricorda Svetonio in *Nero* 12, 2, il filosofo era riuscito a convincere il *princeps* a non far uccidere i gladiatori condannati, rendendo quindi meno cruenti i giochi: *neminem occidit, ne noxiorum quidem*. In *ira* 3, 43, 2 inoltre, forse anche grazie all’intervento senecano, si ricorda che durante le *venationes* -spettacoli mattutini in cui i criminali condannati a morte dal tribunale venivano lasciati uccidere dalle fiere- (cfr. su questi giochi *ep.* 70, 20) non venivano più fatti uccidere i condannati: *videre solemus inter matutina harenae spectacula tauri et ursi pugnam*

inter se colligatorum quos, cum alter alterum vexarunt, suus confector expectant. Ricorre anche qui la nota condanna senecana del volgo: cfr. *ep.* 7, 2-5 e *ep.* 8, 3 in cui, in merito a quale deve essere l'occupazione del saggio, il filosofo sottolinea che bisogna rifuggire tutto ciò che piace al volgo: *vitate quaecumque vulgo placent, quae casus adtribuit; ad omne fortuitum bonum suspiciosi pavidique subsistite: et fera et piscis spe aliqua oblectante decipitur. Munera ista fortunae putatis? Insidiae sunt.* SCARPAT (1974, p. 174), nel suo commento al primo libro delle epistole, crede che il disprezzo del *vulgus* sia di impronta epicurea. Nella lettera settima inoltre, in merito alla folla incapace di comprendere l'insegnamento del saggio, Seneca scrive: *non est quod te gloria publicandi ingenii producat in medium, ut recitare istis velis aut disputare; quod facere te vellem, si haberes isti populo idoneam mercem* (7, 9). Neppure il *sapiens* dunque potrà riuscire a risollevare la folla dal degrado e dalla bassezza nei quali si trova; non potrà aspirare al raggiungimento del perfezionamento morale, suo principale scopo educativo, dal momento che non possiede una "merce adatta" (la sua è fin troppo pregiata) al *populus*, di cui Seneca sottolinea il giudizio negativo mediante l'utilizzo del pronome *iste*. SCARPAT (1974, p. 153) vede un richiamo a Philod., *rhet.* 2, 12, 87.

vultu gestu ardore

L'asindeto e la climax ascendente rappresentano con efficacia questa scena di vita comune e di ordinaria follia che l'occhio del filosofo osserva non senza una certa ironia alla quale concorre anche la litote immediatamente precedente (*non libenter*): lo scoppio della passione produce in chi ne è vittima aspettative distorte e non attuabili.

ex spectatore in adversarium vertitur

Ciò che colpisce Seneca non è solo la ferocia dei giochi, ma anche quella degli spettatori che, da semplici partecipanti, diventano nemici trasformandosi quasi in belve, le stesse contro le quali si trovano a combattere i gladiatori nell'arena e dalle quali saranno sbranati; lo stesso concetto ricorre anche in *ep.* 7, 4: *mane leonibus et ursis homines, meridie spectatoribus suis obiciuntur*. Cfr. anche MAZZOLI 1970, p. 129 nota 30.

Paragrafo 5

In quest'ultimo paragrafo Seneca conclude il discorso sull'ira e sulle varie definizioni che ne sono state date e ricorda nuovamente, come aveva fatto già nell'*incipit* dell'opera, qual è la causa di questo *adfectus*. Il brano è sapientemente strutturato a livello ritmico: tre membri formano le prime quattro espressioni in cui, nelle prime due ricorre l'anafora del verbo *sum*, mentre nella seconda e nella terza l'anafora di *ira*. Poco oltre si trova il poliptoto *irascantur irascuntur*, la quadruplicata anafora di *sine* e, a fine paragrafo, il poliptoto *falsa falsus*.

quasi ira

Bisogna stare attenti nell'identificazione della passione. Seneca infatti, sulla base della dottrina stoica ortodossa, crede che l'ira appartenga solo agli esseri dotati di ragione. La *quasi ira* nasce comunque da un'idea di torto subito e infatti nel paragrafo precedente il filosofo ha scritto *iniuriam putet*. Ma il concetto risulta ancora più chiaro in *ira* 2, 2, 2 dove si legge *opinio iniuriae*: come ricorda RAMONDETTI (1999, p. 282), *opinio* è traduzione del greco δόξα, ma qui è piuttosto sinonimo di *species*, φαντασία, ad indicare l'intervento del pensiero soggettivo fin dall'inizio della fase di formazione dell'ira. Per questo l'*iniuria* rappresenta non sempre il torto realmente subito, ma la sua immagine che viene percepita dal soggetto. Ancora sull'*iniuria* cfr. *const.* 5, 2 in cui la distinzione tra *iniuria* e *contumelia* ricalca quella tra ἀδικία e ὕβρις; e ancora 10, 1-3 in cui lo spregio è considerato *minor* rispetto al torto. Seneca torna sull'argomento anche in 2, 3, 5: *ergo prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit non magis ira est quam ipsa iniuriae species*. L'*ictus* iniziale non è ira, proprio come non lo è l'immagine dell'*adfectus* di cui il filosofo parla in 1, 2, 5. L'ira propriamente detta è definita invece poco oltre *sequens impetus*, una *concitatio animi* che ha come unico fine la vendetta. Ma non è ira nemmeno abbandonarsi al *furor* e godere del sangue umano; questa è *feritas*: in 2, 5, 2, in merito alla follia dei tiranni, infatti, si legge *haec non est ira, feritas est* (sulla *feritas* cfr. RAMONDETTI 1999, p. 291 nota 4). Per l'espressione *non est ira, sed quasi ira* cf. Cic. *de nat. deor.* 1, 18, 49 (*nec tamen*

ea species corpus est nec habet sanguinem sed quasi sanguinem) a proposito della forma corporea delle divinità.

puerorum

Se l'ira appartiene solo agli esseri *cum ratione*, come è stato evidenziato in precedenza, e come Seneca dirà anche poco dopo al capitolo 3, ne sono esenti non solo gli animali, ma anche i bambini, nei quali l'elemento razionale non si è ancora sviluppato del tutto; per questo motivo in *const.* 5, 2 vengono paragonati ai *non sapientes*. Le affezioni sono alterazioni del *logos* e negli uomini esso raggiunge piena maturità a quattordici anni. Sull'argomento cfr. POHLENZ 2012² p. 64, nota 9; p. 103; 164 ss.; 175; 231 ss.; 240 ss.; 296 ss.

cur irascatur

Questione testuale. Cfr. intr. p. 19

specie

In quanto privi di uno sviluppato *logos*, i bambini non possono cedere all'ira. Per questo stesso motivo non possono nemmeno subire il torto, l'*iniuria* causa dell'ira, ma al massimo una sua rappresentazione. Il termine *species* è inteso qui non nel suo significato originale di "spettacolo" o di "ciò che è offerto alla vista", ma, in senso metaforico, come qualcosa di finto e apparente, come immagine non reale dal momento che i bambini, nonostante non sia fatto loro un vero torto, credono a volte di subirlo e si creano un'immagine finta di esso. Simili sono le rappresentazioni e le immagini delle cose di cui parla il filosofo poco avanti nell'opera a 3, 7: come i bambini, anche gli animali sono privi di *ratio* e quindi hanno un organo centrale direttivo poco perfezionato che subisce non la realtà delle cose, ma una loro rappresentazione a volte vicina, a volte completamente lontana dalla realtà. Seneca torna sull'argomento ancora in 2, 1, 3: *iram quin species oblata iniuriae moveat non est dubium; sed utrum speciem ipsam statim sequatur et non accedente animo excurrat, an illo adsentiente moveatur querimus*. Poco oltre poi il filosofo crede che la vendetta (*ultionem eius concupiscere*) sia una reazione emotiva involontaria e

infatti scrive: (*impetus*) *qui sine voluntate nostra concitatur*. Sul termine *species* e sul suo sviluppo semantico vedi VALENTI PAGNINI 1987, pp. 9-42.

deluduntur ... tollitur.

In quest'ultima parte del capitolo ricorrono molti termini appartenenti al lessico dell'immaginario. Dal momento che i bambini sono vittime di un torto che è solo vana rappresentazione, sono ovviamente colpiti dall'*imitatio plagarum*; sono *simulatae* anche le lacrime di chi chiede loro perdono e immaginate anche la vendetta e il dolore.

falsa ultione falsus dolor

Ricorrono qui due dei termini fondamentali dell'opera che compaiono già nel primo paragrafo del primo libro: *ultio* e *dolor*. L'*ultio* è la vendetta che, seppure solo immaginata dai bambini, rappresenta la prima conseguenza dell'*adfectus* (cfr. 1, 1, 1 *ultionis secum ultorem tracturae avidus*; e anche Livio 7, 30, 14 per la vendetta esercitata dall'ira); il *dolor* è invece quello che nasce non appena si subisce il torto, quando, ancor prima di desiderare la vendetta, viene scalfito l'orgoglio dell'offeso. Come giustamente sottolinea GUASTELLA (2001, pp. 9-14) il termine *ultio* non indica solo quello che i moderni traducono come "vendetta", ma anche la nozione di "giustizia", "punizione", "sdegno". Il termine conta nel dialogo 14 occorrenze. In 1, 11, 5 ricorre ancora insieme a *dolor*: Seneca analizza qui un *vir bonus*, Quinto Fabio Massimo il *Cunctator* che, rispetto ad una persona irata, seppe concentrarsi sulle circostanze favorevoli mettendo da parte dolore e vendetta e proprio questo determinò la salvezza di Roma. La migliore vendetta, secondo Seneca, non consiste nel contraccambiare il torto ricevuto, ma nell'essere indifferenti e far credere a chi ha offeso di non nemmeno essere degno di essa. Questo si legge in 2, 32, 3: *magni animi est iniurias despicere; ultionis contumeliosissimum genus est non esse visum dignum ex quo peteretur ultio. Multi leves iniurias altius sibi demisere dum vindicant: ille magnus et nobilis qui more magnae ferae latratus minutorum canum securus exaudit*; concetto che ricorre ancora in 3, 25, 3: *proprium est magnitudinis verae non sentire percussum*. Tornando alla *iunctura falsa ultio falsus dolor*, i due termini sono incorniciati dalla ripetizione enfatica dell'aggettivo: come ricordano

RUHKOPF (1828, p. 9) - BOULLEIT (1972, p. 9), la vendetta è detta *falsa* “quia fallitur puer quum de inanimatis rebus ultionem ferre velit”, mentre il dolore lo è “quia est iniustus”. Una costruzione simile, con due aggettivi, ricorre anche altrove nel *De ira*: in 1, 6, 3 in merito al giusto atteggiamento di un governante Seneca scrive che deve anche stabilire *ultima supplicia sceleribus ultimis*; in 2, 11, 5 invece si legge *vanis enim vana terrori sunt* a proposito della paura che può nascere anche in chi incute timore.

Terzo capitolo

Il capitolo riprende la definizione della passione, fornita nel precedente capitolo, in base alla quale l'ira scaturisce negli uomini in risposta ad un torto subito, o anche solo presunto. Ora il filosofo ripropone la questione, nel primo e nel secondo paragrafo, in un confronto con un presunto interlocutore portavoce di idee e posizioni diverse. A Seneca vengono mosse due obiezioni -rispettivamente nel primo (*inquit*) e nel secondo paragrafo (*ut scias*)- che riguardano la natura stessa della passione: l'argomento d'indagine è infatti quando si scateni nell'uomo l'*adfectus*. La posizione senecana, secondo la quale l'ira scaturisce nell'uomo in risposta ad un torto subito, viene difesa ancora nel terzo paragrafo in cui il filosofo cita per la prima volta Aristotele di cui riporta una *finitio* della passione non molto lontana dalla sua di matrice stoica. Seneca ripropone tuttavia la propria definizione e, a partire dal paragrafo quarto, ricorda che, dal momento che gli *adfectus* sono propri solo di un essere dotato di *ratio*, l'ira è caratteristica solo degli uomini e assente quindi nelle fiere. Nel capitolo il Cordovese opera una scelta attenta di termini, alcuni rari o le cui occorrenze in Seneca si riscontrano solo in questo dialogo (vedi ad esempio *simultas*, *dissensio* o *procursus*), che lasciano intendere l'importanza data dal filosofo a una discussione curata non solo dal punto di vista strutturale, ma anche lessicale.

Paragrafo 1

irascimur ... nasci

Seneca si riferisce qui alla definizione data nel precedente paragrafo (*quidam ... voluit*) e attribuita dagli studiosi a Posidonio o a Sozione (vedi comm. a 1, 2, 3b) secondo la quale l'ira è un impulso che nasce non solo in risposta ad un torto commesso, ma anche solo pensato. Ciò che rende colpevoli è infatti non tanto l'atto materiale, ma l'animo che si è macchiato di un pensiero vizioso (cfr. *const.* 7, 4: *potest aliquis nocens fieri, quamvis non nocuerit*). Il tema della necessità di valutare l'intenzione al di là del fatto concreto aveva investito fin dal II-I sec. a. C. anche l'oratoria giudiziaria configurandosi come uno scontro tra oratori di simpatie grecizzanti, più sensibili a dar valore allo spirito della legge, e antiellenizzanti, più orientati alla difesa della tradizione e della lettera della legge (cfr. CALBOLI 1982, p. 71 e n. 1). Il motivo, che Seneca tratta più volte, in una prospettiva naturalmente morale, torna in questo dialogo anche a 1, 19, 6 a proposito della possibilità che vengano comminate pene non commisurate alla gravità della colpa, ma all'intenzione e alla capacità di pentimento di chi l'ha commessa (cfr. anche 2, 28 e 30; 3, 11, 3 e 12, 1; in *ben.* 5, 14, 2 Seneca sostiene che assassino è anche chi non si è ancora macchiato le mani di sangue, ma si è armato per farlo). Sull'argomento cfr. RIST (1969, p. 220) e POHLENZ (2012², pp. 260 e 659).

inquit

Come già precedentemente ricordato, il *De ira*, come anche gli altri scritti senecani, è un dialogo anomalo (cfr. sulla questione, oltre il già citato CUPAIUOLO 1975, p. 53 ss., MAZZOLI 2004, pp. 267-268) privo delle caratteristiche fondanti del genere. L'utilizzo di questo verbo è però frequente nel genere diatribico che, con il suo susseguirsi di esempi, interrogazioni, obiezioni e paragoni, offre a Seneca efficaci strumenti argomentativi (sulla questione vedi CUPAIUOLO 1975, pp. 53-60). Il verbo inoltre introduce la prima delle due obiezioni (la seconda ricorre al paragrafo successivo) mosse a Seneca da un interlocutore immaginario al quale il filosofo risponde poco oltre con una parziale ammissione (*verum est...*) intesa tuttavia a confutarne subito dopo l'argomentazione.

laeserunt

Il verbo è in quadruplici poliptoto nel paragrafo (*laeserunt ... laesuri ... laesuris ... laedunt*): i due indicativi, espressione del dato effettuale, incorniciano l'intenzionalità espressa dalla perifrastica e dal più conciso participio futuro, un modo verbale, quest'ultimo, particolarmente caro a Seneca, che lo usa più spesso del latino classico senza la voce di *sum* forzandone "i confini sintattici" (TRAINA 1984³, p. 28) e sfruttandone al massimo "l'ambiguità e la conseguente tensione tra oggettività e soggettività, tra predestinazione e un'intenzionalità spesso immediatamente denunciata come fittizia" (BORGIO 2000, p. 86). *Laedo* ricorre in connessione a *iniuria* anche in *const.* 5, 1, nella distinzione che il filosofo traccia tra *iniuria* e *contumelia*: la prima rappresenta per Seneca un'offesa più grave rispetto alla seconda dalla quale *non laeduntur homines sed offenduntur*. Il nesso ricorre inoltre anche in Cic., *Tusc.* 4, 21 proprio nella descrizione dell'ira: *quae autem libidini subiecta sunt, ea sic definiuntur, ut ira sit libido poeniendi eius qui videatur laeissime iniuria [...]*.

ut scias

Anche questa *iunctura* è tipica del genere dialogico e appartiene allo stile familiare; si ripete inoltre, insieme a *inquit*, ad inizio del successivo paragrafo. Delle 32 occorrenze della perifrasi nel *corpus* senecano, tuttavia, essa ricorre solo 9 volte nei *dialogi* (sei volte nel *De ira*, una nel *De otio* e due nella *Consolatio ad Marciam*). Compare infatti, per lo più con accentuato valore esortativo-didascalico, 11 volte nelle *Epistole*, ma ciò non stupisce dal momento che l'opera presenta un carattere essenzialmente didattico e un tono discorsivo; 6 nel *De beneficiis* (con la stessa funzione in 4, 11, 3 e 18, 1); 5 nelle *Naturales Quaestiones* in cui l'autore ha bisogno di assicurarsi, tramite l'impiego di formule di questo tipo, la costante attenzione di Lucilio di fronte un argomento che, per stessa ammissione di Seneca, è ostico e complesso.

et ... facit

Ancora il poliptoto di un verbo (*facturus ... facit*) per sottolineare, nuovamente, che non c'è differenza tra il pensare ad un torto e il compierlo dal momento che in entrambi i casi si cede alla passione e si commette un'*iniuria*, non una semplice offesa, ma, come traduce e spiega RAMONDETTI (1999, pp. 229-230 n. 1), un torto che produce come conseguenza il desiderio di vendicarsi. BORTONE-POLI (1977, p. 291) inoltre, a proposito di questa offesa non reale, capace tuttavia di scatenare la passione, sottolinea come per il filosofo i limiti dell'etica non coincidano con quelli del diritto dal momento che non si può prendere in considerazione per una eventuale pena l'intenzionalità di una azione.

Paragrafo 2

ut scias

La *iunctura* apre la seconda obiezione mossa dal fittizio interlocutore senecano.

poenae cupiditatem

L'intero paragrafo è dedicato al piacere che un irato prova nel pensare -e anche nell'infliggere materialmente- un castigo a chi ha causato lo scatenarsi dell'affezione. Il termine *poena* ricorre nel paragrafo quattro volte in poliptoto mentre *cupiditas* trova nel paragrafo due occorrenze; ad enfatizzare il discorso, Seneca ricorre inoltre ai verbi *concupisco*, ripetuto sempre due volte, e *spero*: ne emerge un'idea di vanità e inconsistenza di questo desiderio, prodotto da una passione altrettanto falsa e ingannevole.

infirmissimi ... sperant

Che l'ira non sia desiderio di contraccambiare un torto ricevuto, come sostiene invece la scuola aristotelica, è dimostrato dal fatto che essa è provata anche da chi, consapevole di non poter punire chi è molto più potente e forte di lui, non può concepirne neanche il desiderio: essa quindi colpisce ogni uomo, potente e debole, e

non trova la sua ragion d'essere nella sola vendetta che per molti, per debolezza ad esempio, sarebbe impossibile da mettere in atto, ma rappresenta un impulso immediato che nasce nel momento in cui si subisce una *iniuria*.

concupiscunt

La scelta del verbo *concupisco*, rispetto al più comune *cupio*, non è casuale: come evidenziato da ERNOUT-MEILLET (1951 p. 283), il verbo “est remarquable par le préfixe et par le suffixe qui concourent à en marquer l’aspect <determiné>”. La differenza tra il verbo da cui deriva, *cupio*, e il derivato in *-sco*, qui usato da Seneca con precisa volontà enfatica, riguarda il carattere dinamico del secondo: come sostiene infatti HAVERLING (2000, p. 4), il verbo *cupio* esprime il semplice atto, più o meno recente e continuato nel tempo, di provare un desiderio; *concupisco* invece, come tutti i verbi in *-sco*, è incoativo e, dotato quindi di maggiore carattere dinamico, indica il momento in cui si sviluppa nell'uomo “a strong desire for”. Inoltre il rapporto tra ira e desiderio è ricordato con evidenza da Cic., *Tusc.* 3, 19: *si (sapiens) irascitur, etiam concupiscit; proprium est enim irati concupere*. Sull'uso dei verbi in *-sco* vedi anche BERRETTONI (1971, pp. 89-169).

primum diximus

Fin dal primo paragrafo del primo capitolo Seneca ricorda infatti il sentimento di vendetta che scaturisce subito dopo essere stati offesi e dopo che si è scatenata l'ira nell'uomo.

cupiditatem esse ... facultatem

Antitesi in omoteleuto. L'assunto riguarda la contrapposizione tra desiderio e capacità: desiderare infatti di comportarsi in un determinato modo, in questo caso di infliggere una punizione, e di rispondere al torto subito, non significa necessariamente compiere l'atto. In un contesto diverso, il contrasto tra *cupiditas* e *facultas* ricorre anche in *brev.* 20, 4, tra l'insano desiderio del nonagenario Sesto Turrano, messo a riposo dalla sua carica di prefetto all'annona, di continuare la sua vita di *occupatus* e l'incapacità fisica di metterla in atto. Si tratta inoltre di un

concetto tipicamente stoico che ricorre anche in Cic., nel già citato passo in *Tusc.* 4, 21 (cfr. anche SVF 3, 396; 397 e 416).

concupiscunt autem homines et quae non possunt

Sentenza che spiega perché anche gli uomini deboli, consapevoli di non poter rispondere al torto subito, provino ira. CASTIGLIONI (1959, p. 101) evidenzia il valore parattatico di *autem*, tipico nel sillogismo per l'assunzione del termine minore.

et quae

L'utilizzo di *et* -definito da CASTIGLIONI (1959, p. 101) "cumulativo"- è frequente in Seneca. Ricorre con il significato di "anche" soprattutto insieme ai pronomi e in particolar modo ad *ipse*: il fenomeno dimostra un impoverimento del pronome che in verità non necessiterebbe di rafforzativo.

deinde ... possit

L'avverbio *deinde* con sfumatura conclusiva chiarisce quindi lo scarto esistente tra volontà e facoltà: è vero che la passione è desiderio di ricambiare un torto dal momento che anche i deboli, impossibilitati a rispondere, provano l'*adfectus*, ma è anche vero che il loro è solo un desiderio, una speranza -o meglio un'utopia- di punire i *potentes*.

ad nocendum <omnes> potentes sumus

Omnes è integrazione di VIANSINO (1963, p. 7), accolta da REYNOLDS (1977, p. 43) che la inserisce tra le parentesi uncinata. La sentenza chiude il paragrafo sulla possibilità di ogni uomo, dal più potente al più debole, di fare del male. La potenza dell'affermazione sembra però mancare dell'oggetto a CASTIGLIONI (1959, p. 101) che, anche sulla base di *ep.* 198, 8 (*omnes ad omnia ista nati sumus*), propone di integrare un secondo *omnes* tra *potentes* e *sumus* per accentuare l'universalità dell'assunto. La frase richiama inoltre un'altra sentenza senecana: *nulli non ad nocendum satis virium est* (*ep.* 105, 4).

Paragrafo 3

Aristotelis

Si tratta della prima delle cinque citazioni di Aristotele presenti nel dialogo. Come si è già precedentemente ricordato, soprattutto il primo libro del *De ira* sembra essere nato in risposta alla teoria aristotelica sulle passioni. Lo Stagirita, e in generale la scuola peripatetica in netta opposizione a quella stoica, è seguace della teoria della *metropatheia* secondo la quale le passioni non devono essere estirpate dall'animo umano, ma, se frenate e moderate, possono risultare un pungolo per gli uomini e soprattutto essere utili in determinati contesti, in particolar modo quelli bellici.

finitio non multum a nostra abest

Rispetto agli altri casi in cui Seneca cita Aristotele per confutarne teorie e assunti, in questo caso sembra che le posizioni siano riconosciute non del tutto opposte. La *finitio* aristotelica dell'ira che subito dopo Seneca ricorda è infatti molto vicina a quella senecana, per stessa ammissione del filosofo stoico.

ait enim ... reponendi

Dello Stagirita viene qui ricordata la definizione della passione che, sicuramente presente nella non pervenuta monografia sull'ira (sulla questione cfr. comm. a 1, 1, 1 s. v. *adfectus*), ricorre in *de anim.* 1 1, 403 a 31 in cui si legge: διαφερόντως δ' ἄν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργή τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὀρεξίην ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. Il passo aristotelico fornisce in effetti una doppia definizione: a livello fisiologico l'ira è ζέσις, ebollizione nell'area del cuore in cui, secondo Aristotele, risiedono l'intelligenza, le sensazioni e le emozioni. Questo tipo di definizione sembra risalire addirittura ad Omero: in *eth. Nic.* 3 8, 1116 b 29 Aristotele ricorda del poeta greco l'espressione ἔξεσεν αἷμα che però non appare nei poemi, ma solo in ps. Teocrito 20, 15. Si potrebbe trattare, ricorda FILLION-LAHILLE (1970a, p. 57), di un riferimento all' ἔμφυτος, l'innato calore che assicura alcuni processi vitali e la cui origine risiede proprio nel cuore. Quella che può invece dirsi definizione morale, la

seconda menzionata nel passo del *de anima*, intende l'ira come passione che si scatena nel cuore nel momento in cui si subisce un torto e quindi ci si sente offesi. Una definizione quindi molto simile a quella senecana: la *cupiditas doloris reponendi* è infatti l'equivalente del ὄρεξις ἀντιλῦπῆσεως. Tuttavia, mentre per Seneca l'ira, in quanto passione, deve essere vinta dall'uomo che ambisce al perfezionamento interiore, per lo Stagirita ad essa si può invece addirittura accompagnare un sentimento di piacere (cfr. *eth. Eud.* 2 2, 1220 b 12). Ma la definizione a cui qui Seneca allude ricorre anche in *rhet.* 2 2, 1378 a 31: ἔστω δὴ ὄργῃ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. Le parole senecane inoltre ricorrono in Lattanzio (*ira* 17) seppur con qualche differenza che viene riportata in nota anche da LIPSIO (1963, p. 64): la *finitio* diventa *definitio* e al gerundivo *reponendi* Lattanzio preferisce *rependendi*. La lezione *reponendi* è però quella comunemente accolta, come già annotato da BOUILLET (1972, p. 10). Sull'argomento vedi anche il commento a *effervescit* (1, 1, 5).

quid ... est

Il filosofo rinuncia improvvisamente a spiegare le differenze tra la definizione sua e quella aristotelica: ciò si può spiegare alla luce del fatto che per sua stessa ammissione le posizioni sono simili oppure, come crede CASTIGLIONI (1959, p. 102), dal momento che una delle modalità con le quali Seneca affronta i problemi teoretici è quella di sorvolare sulle differenze. Con l'aggettivo possessivo *nostram*, ripetuto due volte nel paragrafo, Seneca mostra la sua totale adesione alla definizione di matrice stoica. D'altra parte, come ricorda CUPAIUOLO (1975, p. 91), la formazione stoica si deduce non solo dall'uso di un lessico specifico, come in questo caso, ma anche e soprattutto dallo scopo principale dell'opera: alleviare le sofferenze generate dalle passioni ed essere d'aiuto agli uomini.

contra ... causa

Come già notato in precedenza, Seneca ricorre non di rado all'immagine delle belve. In questo caso il loro esempio ricorre nelle parole di chi intende confutare tanto la *definitio* aristotelica dell'ira quanto quella stoica: non sempre -si sostiene- si

prova ira in risposta ad un torto subito. Lo proverebbero appunto gli animali che, anche senza motivo o senza esserselo prefissati, diventano aggressivi e arrecano dolore.

nec iniuria... nec poenae dolorisve alieni causa

COCCIA (1957, p. 70) vede in questa affermazione una *variatio*. In effetti i due ablativi, *iniuria* e *causa*, indicando l'uno il motivo scatenante dell'ira, l'altro lo scopo del comportamento aggressivo che ne scaturisce, sebbene negati, presupporrebbero una capacità raziocinante e un'intenzionalità negli animali che lo stoico Seneca non può accettare e che infatti confuta subito dopo. Sulle *variationes* in Seneca vedi TRAINA (1984³, p. 195 ss.).

si ... petunt

L'anafora del pronome e la costruzione simmetrica delle due proposizioni, a conclusione dell'argomentazione addotta da chi intende confutare la teoria aristotelica e quella senecana sull'ira, ne sottolineano per converso la falsità: subito dopo Seneca dimostrerà come essa sia inficiata da un errore all'origine.

Paragrafo 4

omnia

VAHLEN (1884, p. VII) ritiene opportuna l'aggiunta di *animalia* dopo *omnia* che non può né essere eliminato né accettato così come è: come sottolinea anche CASTIGLIONI (1959, pp. 102-103) il solo neutro è troppo generale, pur essendo qualificato da *feras* che lo precede, e rende l'integrazione necessaria (viene accolta nel testo da VIANINO 1963, p. 9). Qui la contrapposizione è giocata tra le bestie e gli uomini e *omnia* si riferisce agli esseri animati tutti che, fatta eccezione per gli uomini, sono privi di *ratio*.

nam ... est

Seneca spiega ora, nonostante in precedenza abbia ricordato gli animali come bestie soggette a passioni sfrenate, che l'ira -e in generale ogni *passio*- è condanna solo degli esseri dotati di *ratio*. La natura dell'ira come carattere contrario alla ragione era già stata sostenuta da Cicerone in *Tusc.* 4, 10 in cui, riprendendo una distinzione di Pitagora poi accolta da Platone, ricorda come l'animo si componga di due sezioni: una, razionale, da cui dipendono sentimenti e stati d'animo positivi, l'altra, irrazionale, a cui fanno capo le passioni. L'affezione infatti rappresenta ciò che inibisce la ragione e determina comportamenti sfrenati e senza senso: essendo gli animali privi di ragione, così come tutti gli esseri animati fatta eccezione per l'uomo, essi non possono provare né ira né alcuna altra passione, ma cedono ai loro più bassi istinti senza che ve ne sia un concreto motivo. Vedi SVF 3, 459 e 462.

impetus

Rispetto all'ira, la rabbia, la ferocia e l'assalto delle fiere rappresentano istinti differenti dagli *adfectus*, come l'ira o la lussuria, che non sono *impetus*, ma nascono *in impetu* (cfr. 1, 1, 1). Vedi MALCHOW 1986, p. 28.

rabiem

Il termine, in genere utilizzato in riferimento alla furia degli uomini e dei venti, qui ricorre a proposito della violenza animale. Essa contraddistingue però anche i gladiatori che, proprio per la loro rabbiosa aggressività, si collocano addirittura al di sotto del livello delle bestie che sono in grado, a differenza degli uomini, di calmarsi con maggiore facilità (*ira* 2, 8, 3). Come ricorda RAMONDETTI (1999, p. 296 n. 7), il motivo dell'inferiorità dell'uomo rispetto alle belve è frequente negli autori latini soprattutto in collegamento all'orrore delle guerre civili. La rabbia è, insieme con l'ira (a cui è collegata già in 1, 1, 1), la crudeltà e la pazzia, da rifuggire perché l'uomo possa ottenere un grande premio, la tranquillità immota di un animo felice (*ira* 2, 12, 6). Al contrario, se *effrenata et attonita*, mostra subito la pericolosità di un *adfectus* che in nessun caso può apportare, come ha teorizzato *quidam de inlustribus philosophis* (2, 3, 4), cioè Aristotele, una qualche utilità.

incursum

Termine anch'esso impiegato in contesti diversi, ricorre in Seneca in riferimento a fenomeni naturali (*fluctus non desinunt, undecumque moti sunt, verberare, nec ideo aut loco eam movent aut per tot aetates crebro incursum suo consumunt* in *vit.* 27, 3; *incursum procellae* in *ben.* 6, 15, 6; *incursum maris* in *nat.* 3, 29, 4 e *ep.* 76, 13; *incursum solis* in *nat.* 7, 12, 6), a malattie (*morborum incursum* in *brev.* 10, 4). Qui si riferisce agli attacchi improvvisi delle belve: cfr. *prov.* 2, 8 (*leonis incursum*) e *ep.* 103, 2 (a proposito del *primus incursum* delle fiere). Nel *De ira* il termine ricorre solo un'altra volta, in 1, 11, 3, a proposito della capacità militare dei Germani.

luxuriam

Derivato da *luxus*, il termine ne conserva il senso di “spinta verso un eccesso”. Con questo significato si applica bene al processo di sviluppo della vegetazione della quale indica una positiva sovrabbondanza (cfr. GOWERS 1996, p. 14); mentre in rapporto al comportamento animale può presentare una sfumatura negativa, come di uno scarto rispetto al passo o alla condotta attesi dall'uomo (cfr., ad es., Verg. *Aen.* 11, 497 ed ERNOUT-MEILLET, 1951 p. 666). Per Seneca costituisce una grave bassezza morale, seconda solo alla peggiore delle affezioni, l'ira: *peior est (ira) quam luxuria* (*ira* 3, 5, 5; cfr. anche 1, 3, 4 e 21, 1). Tuttavia è proprio la *luxuria* ad alimentarla indicandole la strada dell'eccesso e dell'arbitrio (*nulla ... res magis iracundiam alit quam luxuria intemperans et inpatiens*: 2, 25, 4), mentre l'animo umano necessita di essere trattato con rigore in maniera tale che non senta l'*ictus*, cioè il *primus motus* dell'*adfectus*. Radice dei mali, *luxuria* va considerata dunque un vizio di particolare gravità per l'individuo e per l'intera società civile –come quella di Roma- se è vero che quei popoli che non hanno potuto godere degli agi del benessere non ne sono affetti: *quaedam gentes beneficio egestatis non novere luxuriam* (*ira* 3, 2, 1). Per quest'ultimo concetto si veda anche Seneca padre, *contr.* 2, 1, 11 e 12. Cfr. per il termine *luxuria* BORGIO 1998, pp. 119-120; per l'influenza esercitata sul filosofo da Seneca padre cfr. ROLLAND 1906; CUPAIUOLO 1975, p. 156 n. 69 e FILLION-LAHILLE 1984, p. 250; per l'uso del termine all'interno dell'indagine storica a Roma cfr. il comm. a 1, 21, 1.

et in quasdam ... sunt

Secondo MICHAËLIS (1857, p. 58) la frase è una interpolazione: si evincerebbe dal fatto che non sembra un buon latino e perché diluisce il senso di quanto affermato in precedenza di cui i versi ovidiani -che seguono subito dopo al paragrafo cinque- sono una sorta di esemplificazione.

voluptates

La lezione è comunemente accolta dagli editori rispetto a *voluntates* presente, come annota VIANINO (1963, p. 8), in un numero abbastanza ampio di codici (AF2P2W). Concetto chiave nella speculazione stoica (SVF 3, 37; 95-96), si presenta in forte contrasto con la *virtus* (*non indignor, quod post voluptatem ponitur virtus, sed quod omnino cum voluptate, contemptrix eius et hostis, ben. 4, 2, 4*): si spiega così la condanna senecana della dottrina di Epicuro che aveva teorizzato un legame inscindibile tra piacere e virtù (*ben. 4, 2, 1; 4*). Il termine ricorre più di trecento volte nel *corpus* senecano, la maggior parte dei casi in relazione alla malvagità degli uomini: un tipo di *voluptas* è quella che ad esempio nasce quando, accecato dall'ira, l'individuo prova piacere nel punire chi lo ha offeso (*ira 2, 32, 1*). Il termine presenta quindi il più delle volte un'accezione negativa, come è chiarito in *ep. 59, 1* (*vitium esse voluptatem credimus*). Tuttavia, se moderata, la *voluptas* può essere considerata addirittura utile a rilassare gli animi (*ira 2, 20, 3*). Per intendere invece il piacere positivo, Seneca ricorre per lo più al termine *gaudium*: sulla *variatio* sinonimica tra *voluptas* e *gaudium* cfr. MALASPINA (2001, p. 232-234). Sul termine vedi BORGIO 1998, pp. 198-106; BRAUND 2009, p. 155.

Paragrafo 5

illi qui dicet

La notorietà del passo permette al filosofo di non citare il nome del poeta: si tratta di un brano tratto dalla descrizione della peste di Egina di Ovidio (*met. 7, 545 s.*), che a sua volta riprende e varia Verg. *ge. 3, 537 ss.* (*non lupus insidias explorat*

ovilia circum / nec gregibus nocturnus obambulat; acrior illum / cura domat; timidi dammae cervique fugaces / nunc interque canes et circum tecta vagantur). Le citazioni ovidiane nel *corpus* senecano sono molto frequenti (si veda la tabella a p. 240 in MAZZOLI 1970) e tratte, per la maggiore parte, proprio dalle *Metamorfosi*, opera più volte oggetto di lode da parte del filosofo. Le occorrenze di versi ovidiani in questo dialogo -il maggior numero si riscontra nelle *Naturales Quaestiones*- sono due: oltre a questo, il poeta augusteo è citato in 2, 9, 2 a proposito della possibilità del sapiente di diventare furioso nel caso in cui dovesse adirarsi; la citazione è tratta da *met.* 1, 144 ss. e interessa il filosofo per il suo valore etico -nello specifico l'argomento sono gli *scelera* dell'età del ferro- e ricorre anche, in forma ridotta, in *ben.* 5, 15, 3. Come evidenzia inoltre CASTIGLIONI (1959, p. 104), la citazione di natura critica di altri autori è tipica dello stoicismo ed è caratteristica di derivazione greca anche se qui il tipo formale di citazione è più vicino a quello diatribico. Per il rapporto tra Ovidio e Seneca cfr. anche BORGIO 1992, pp. 131-138.

irasci dicit incitari, inpingi

Stando a quanto già affermato, Seneca non crede che l'animale possa essere soggetto alle passioni e ipotizza quindi che il poeta voglia qui intendere che il cinghiale è soggetto non all'ira nello specifico, ma ad un *impetus* generico. Il cinghiale era già stato menzionato dal filosofo in 1, 1, 6 a proposito delle conseguenze fisiche degli impeti sulle fiere: non è infatti la passione che determina la schiuma alla bocca o lo sfregamento dei denti, ma la *feritas* che, nel momento dell'assalto, acuisce ed esaspera la brutalità dell'aspetto fisico. L'animale quindi, in quanto soggetto privo di *ratio* e impossibilitato a provare *adfectus*, è vittima solo di *incitatio*, il primo stimolo, proprio anche delle passioni. Il verbo *dicit* con il significato di *intellegit* ricorre anche in *ep.* 102, 16 a proposito dell'immortalità dell'anima (*et cum aequae antiquus poeta ait "laus alit artis", non laudationem dicit, quae corrumpit artes*). *Inpingo*, come *incito*, esprime la violenza e la forza provocate dalla passione. Ricorre nel dialogo altre due volte: in 2, 9, 1 in cui indica la violenta ricerca dell'oggetto della *libido* e in 3, 24, 4 a proposito del senno dell'uomo che, in alcuni casi, può spingerlo ad azioni inconsulte.

ignoscere

Come la passione, anche il perdono è proprio di un essere dotato di *ratio* e quindi anch'esso è assente negli animali. Esso è spesso messo in correlazione da Seneca con la passione dell'ira: in 2, 10, 2 il filosofo afferma che per evitare di provare ira contro singoli bisogna perdonare tutti (*generi humano venia tribuenda est*); poco oltre, a 2, 29, 1, sostiene che ancora più efficace del perdono è la riflessione: gli impulsi dell'ira infatti, soprattutto quelli iniziali, sono molto violenti e bisogna per questo indebolire la passione gradatamente.

Paragrafo 6

muta animalia

Essendo il linguaggio uno degli effetti del *logos* essere privi di voce è come essere privi di *ratio*: si noti infatti l'equivalente perifrasi greca ἄλογα ζῶα che Seneca riprende con efficace precisione lessicale. L'espressione *muta animalia* ricorre spesso in Seneca in relazione al concetto di *rationis expertia* (CASTIGLIONI 1959, p. 105): delle 19 occorrenze totali nel *corpus*, nel *De ira*, oltre questa, ricorre in 2, 26, 4, a proposito del fatto che non può essere definita *inuria* quella commessa da una fiera dal momento che il suo gesto manca di volontarietà (cfr. a riguardo TUTRONE 2012, p. 242), e in 2, 30, 2 in cui un uomo, se sottomesso alla passione, viene appunto paragonato ad un *mutum animal*. Il motivo dell'irrazionalità degli animali rimanda allo stoicismo più intransigente: si veda SVF 2, 906 in cui si ricorda la confutazione crisippea del verso di Tirteo (fr. 13 Bergk) in cui il poeta greco ricorda l'ira di un leone; ma il leone, come ogni animale, essendo privo di *ratio* non può provare passioni (lo stesso animale è citato anche in *ep.* 85, 8 proprio in riferimento agli animali privi di *ratio*). Infine, in *ira* 3, 37 gli animali sono associati alle piante in quanto privi della possibilità di concepire vizi e virtù. Sull'irrazionalità degli animali cfr. Cic. *Tusc.* 4, 31. Si ricordi inoltre che per lo stoicismo (cfr. SVF 3, 476), e quindi per Seneca, privi di *ratio*, perciò impossibilitati a provare *adfectus*, sono anche i bambini (vedi commento al lemma *puerorum* a 2, 5). Sull'argomento cfr. HADOT 1969, p. 45 ss. e, in generale sull'animale nel mondo antico, CASSIN – LABARRIÈRE 1997.

similes

Ritorna l'assunto della somiglianza tra le affezioni umane e quelle animali: le fiere provano passioni simili, ma sono solo impulsi privi di motivazione. Cfr. *quasi ira* in 2, 2, 5 e oltre, al paragrafo 8, *quaedam similia*. Come ricorda RAMONDETTI (1999, p. 232 n. 9) la frequente ricorrenza in Seneca dell'aggettivo *similis* si spiega in quanto traduzione del greco ὅσωνεί, formula tipicamente stoica ad indicare le differenze tra la vita psichica umana e quella animale. Sulla somiglianza tra le passioni umane e quelle animali (e dei bambini) cfr. commento a *specie* a 1, 2, 5.

amor ... vestigia

Si tratta di passioni e forme di relazione interpersonale che, poste in antitesi le une con le altre, secondo un procedimento tipicamente senecano (cfr. TRAINA 1984³, p. 91 ss.), amplificano il concetto che gli animali, in quanto irrazionali, non possono esserne caratterizzati. Non a caso quel che rimane in loro sono solo *vestigia* (cfr. Arist., *hist. an.* 588 a16: ἴχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων).

odium

Il termine presenta molte occorrenze nel *corpus* senecano: spesso usato in contesti politici in riferimento a tiranni (ad esempio in *clem.* 1, 8, 6; 12, 3), ricorre nel dialogo quasi sempre in merito a rapporti interpersonali. In quanto espressione di scelta razionale, esso manca negli animali e similmente al saggio, data l'imperturbabilità del suo raziocinio (*ira* 1, 14, 1). Come ricorda più volte il filosofo, esso può essere scatenato, così come l'ira, nel momento in cui si subisce un'ingiuria (3, 12, 2; 28, 4) e, proprio come la passione, scaturisce anche *in suspicionem falsam* (2, 28, 6). Data la sua veemenza, è un male i cui effetti possono addirittura trasmettersi dai padri ai figli (2, 34, 3) mentre, in altri casi, i danni prodotti dalla passione nel padre possono riversarsi sui figli stessi [3, 41, 3: (*adfectus*) *membra liberorum disperxit*]: l'odio è ritenuto perciò una conseguenza peggiore rispetto all'*adfectus* che lo ha scatenato. Sul termine cfr. BORGIO (1998, pp. 136-139).

amor

Si tratta del sentimento opposto all'*odium*: anche altrove Seneca opera un parallelo tra *amor* e *odium*, ma in *ben.* 6, 25, 2 (*fere idem itaque exitus est odii, et amoris insani*) i due sentimenti vengono accostati non per le loro differenze, ma in quanto simili negli effetti.

simultas

Il termine, tipico del lessico della guerra (cfr. STEYNS 1907, pp. 45 ss.), è usato da Seneca solo quattro volte, tutte nel *De ira*: il contesto non è però quello di battaglie o scontri fisici, ma di contese tra due o più persone soggette all'ira. Qui indica il sentimento opposto all'*amicitia*. In 2, 34, 5 è il rancore causato dall'ira che, spiega il filosofo, può essere spento se una delle due parti risponde, con paradossale provocazione, offrendo benefici. In 3, 5, 6 le *simultates* sono considerate tra gli effetti più nocivi dell'ira. Infine in 3, 37, 5, nell'espressione *simultates tibi indiceret* Seneca indica ironicamente, nello stile di Quinto Ortensio Ortalo, una possibile causa di irritazione e di contesa per chi non lo gradisca.

dissentio et concordia

Il termine *dissentio* ricorre solo due volte in Seneca (qui e in *ben.* 4, 32, 2) sempre con il significato di discordia civile, politica: essa infatti, scrive HELLEGOUARC'H (1972, p. 133), "...exprime seulement le désaccord des idées, particulièrement sur une question politique". Non a caso è in questo contesto messo in correlazione con *concordia* che, oltre ad presentare un valore morale, appartiene al lessico politico (si pensi ad esempio al sintagma *concordia civium* in Cic., *Sest.* 71) e rappresenta proprio il contrario della *dissentio* (HELLEGOUARC'H 1972, p. 134; per il termine *concordia* vedi pp. 125-127). La *concordia* inoltre è un fondamento della dottrina stoica, equivalente, come si legge in Cic., *de fin.* 3, 9, 31, all' *ὁμολογία* greca. Ancora una volta il modello è Crisippo: Seneca infatti rimanda al principio dell'*ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν* (SVF 3, 12). Come inoltre ricorda PITTET (1955, p. 45) "*dissentio* est un état d'instabilité qui résulte de l'activité des passions opposé à l'état de l'harmonie interieure exprimé par *consensus et concordia*".

pectorum

Per Zenone, così come per Aristotele, la sede delle passioni e del principio direttivo, il *logos*, è il cuore, anche se nel V secolo gli anatomisti alessandrini Erofilo e Erasistrato scoprirono il sistema nervoso e molti seguaci del filosofo stoico, tra cui Cleante, spostarono la sede dell'anima dal cuore al capo. Seneca, forse anche per l'influsso di Crisippo che si fece sostenitore della teoria cardiocentrica, rimane vicino alla posizione di Zenone. Sulla teoria di Crisippo a tale riguardo vedi SVF 2, 879 in cui inoltre si legge un parallelo tra uomini e animali, i quali, pur manchevoli di voce e ragione, posseggono comunque una forma di egemonico. Sull'argomento vedi POHLENZ (2012², pp. 171 ss.) e RAMONDETTI (1999, p. 232 n. 11).

Paragrafo 7

prudentia

Insieme con la *fortitudo*, la *temperantia* e la *iustitia*, la *prudentia* appartiene alle virtù cardinali dello stoicismo (cfr. *ad Helv.* 9, 3 e *ep.* 90, 46) che Zenone attinse, come si legge in Plut., *de Stoich. rep.* 7, dalla teoresi platonica (sulle quattro virtù stoiche e la loro dipendenza da Platone vedi POHLENZ 2012², p. 255 e n. 7). Essa viene ricordata spesso da Seneca in relazione alle altre virtù fondamentali (*et iustitia, probitas, prudentia, fortitudo, frugalitas unius animi bona sunt, ben.* 4, 8, 3). Sostegno basilare della vita pratica dell'uomo -come già in Cic. *fin.* 5, 6, 16- essa permette all'individuo di distinguere il bene dal male e comprendere come procedere sulla via della saggezza: essa è infatti virtù principale del *sapiens*. Cfr. sul termine BORGIO 1998, pp. 147-148.

providentia

La qualità della preveggenza appartiene agli uomini in quanto esseri dotati di *ratio*: per Seneca essa indica sul piano morale un elemento funzionale al perfezionamento interiore, su quello politico una caratteristica della politica estera romana (cfr. *ira* 2, 34, 4 *quod hodie esset imperium, nisi salubris providentia victos permiscuisset victoribus?*). Viene spesso associata, come anche in questo caso, ad

altre virtù che contraddistinguono l'essere umano rispetto agli altri viventi (cfr. *vit.* 9, 4 *summum bonum est infragilis animi rigor et providentia et sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor*): la *providentia*, la πρόνοια greca, non è capacità divinatoria, ma attitudine, prodotta dal possesso della *ratio*, a rielaborare concetti e dati in possesso dell'uomo. Delle venti occorrenze senecane del termine -usato per la prima volta in ambito filosofico da Cicerone (cfr. ad esempio *nat. deor.* 1, 18)- solo in un caso esso è inteso in termini negativi: *itaque providentia, maximum bonum condicionis humanae, in malum versa est* (*ep.* 5, 8), quando gli uomini si affliggono, anche dopo aver scampato un male, per il timore delle conseguenze. Di questo numero relativamente scarso di occorrenze -malgrado l'argomento sia oggetto di un intero dialogo- tre ricorrono nelle *Naturales Quaestiones*, 2, 45, 2 (in cui la provvidenza viene identificata con Dio), 5, 18, 1 e 5: insieme alla provvidenza, si potrebbe dire morale, Seneca crede in quella divina da cui dipendono gli avvenimenti cosmici; si tratta di una dottrina di stampo platonico (*Timaeus* 6) accolta dallo stoicismo (SVF 1, 172; 176). Cfr. sull'argomento BORGIO 1998, pp. 146-147; LANZARONE 2008, pp. 77-78. POHLENZ 2012², pp. 193-200.

principale

Aggettivo sostantivato ad indicare la parte direttiva dell'anima umana (cfr. *regium* a cui è concordato), è termine tecnico dello stoicismo equivalente al greco τὸ ἡγεμονικόν, organo superiore e razionale che governa le attività della coscienza umana e che, in quanto direttrice dell'anima, ne costituisce l'unità. Cfr. POHLENZ 2012², p. 172 ss.

explanabilis

L'aggettivo, usato in luogo del participio perfetto, suggerisce l'idea di un'incapacità nell'uso della parola e di uno sforzo inutilmente protratti nel tempo. Così nel dialogo anche in 3, 5, 8 *penetrabilis* (*quanto pulchrius velut nulli penetrabilem [animum] toto omnis iniurias contumeliasque respuere!*). Per altri usi del genere in Seneca cfr. CASTIGLIONI 1959, p. 106; sulle forme in *-bilis* cfr. DE MEO 1972.

inefficax

Costruzione con il genitivo come gli aggettivi indicanti abbondanza o scarsità, astinenza, appetito, cura e premura. L'aggettivo, insieme con la forma positiva *efficax*, ricorda DE NIGRIS MORES (1972, pp. 296-297), è usato in riferimento a persone, cose astratte o spesso a medicinali. Qui si riferisce alla *vox* degli animali che, sprovvisti di un organo fonatorio come quello umano, non riescono a pronunciare vere e proprie parole. Per Seneca infatti la *vox* degli animali non è che un'esteriorità fonatoria. Riprendendo quindi una distinzione già aristotelica, per il Cordovese gli animali sono dotati di λόγος προφορικός, il discorso esterno, quello dei ruggiti, dei latrati etc., ma mancano di λόγος ἐνδιάθετος, il discorso interno: sono dotati quindi come di una sonorità fonatoria solo apparente. Cfr. sull'argomento MANETTI 2012, pp. 83-95.

visus speciesque

Per il termine *species*, usato sempre in un confronto tra esseri umani e animali, vedi commento a 1, 2, 5. BOURGERY (1951 p. 6) intende la perifrasi come equivalente alle φαντασῖαι stoiche, le percezioni esteriori. Cfr. SVF 2 835; 836; 839.

Paragrafo 8

procursus

Seneca ha già ampiamente chiarito nei paragrafi precedenti che gli animali non possono provare passioni; sono quindi esenti da *metus*, *sollicitudines*, *tristitia* e *ira*. Provano ad ogni modo stati simili alle passioni umane: si tratta di *procursus* e *tumultus*. Risulta interessante l'impiego del termine *procursus* che, non di largo uso nel mondo latino (si contano una cinquantina di occorrenze complessive), è utilizzato soprattutto in opere storiche o di argomento storico in riferimento a scontri armati: così in Livio (22, 41, 1, 34, 39, 3 etc.), Tacito (*Agr.* 33, 1) e Ammiano Marcellino (14, 2, 5; 20, 11, 18 etc.); in Virgilio (*Aen.* 12, 377; 710) e in Silio Italico (*Pun.* 7, 565; 9, 426; *Theb.* 9, 22). In Seneca ricorre solo due volte: oltre questo luogo si trova anche nella epistola 24, sul timore dell'avvenire e della morte: *Quidquid horum*

tractaveris, confirmabis animum vel ad mortis vel ad vitae patientiam; [at] in utrumque enim monendi ac firmandi sumus, et ne nimis amemus vitam et ne nimis oderimus. Etiam cum ratio suadet finire se, non temere nec cum procursu capiendus est impetus. Qui il filosofo collega il termine ad *impetus*, semanticamente vicino a *tumultus* presente nel dialogo. Entrambi i contesti differiscono da quelli usuali in cui è impiegato solitamente il termine: dalla violenza del campo di battaglia si passa a quella interiore dell'animale, nel caso del *De ira*, e dell'uomo di fronte alla morte, nel caso dell'epistola.

tumultus

Rispetto a *procursus*, il termine ricorre molto spesso in Seneca soprattutto in ambito tragico e in riferimento ai moti turbolenti dell'animo umano: così ad esempio in *Oed.* 328-329 nelle parole di Tiresia (*quid fari queam / inter tumultus mentis attonitae vagus?*) o ancora in *Thy.* 260 quando Atreo afferma *tumultus pectora attonitus quatit* (sulla *iunctura tumultus attonitus* cfr. MANTOVANELLI 2014, pp. 38-41). Nel *De ira* il termine ricorre ancora in 3, 6, 1 in una metafora naturale a proposito della *pars superior mundi* che non si volge in turbine. Il contesto non è inusuale: il filosofo infatti si serve spesso del sostantivo in riferimento a fenomeni della natura, soprattutto alla forza dei venti e delle acque (così ad esempio in *H. f.* 714; 1091 etc.).

sunt ... non sunt

L'utilizzo dello stesso verbo, prima positivo poi negativo, è frequente in Seneca (cfr. ad esempio *ep.* 98, 10 *apud te est, tuum non est*): si tratta di una tecnica finalizzata ad evidenziare l'argomentazione attraverso la simmetria e l'antitesi.

metus autem sollicitudinesque

Ritorna il concetto espresso in I, 3, 6 a proposito degli istinti animali, simili, ma non in tutto, a quelli umani. Cfr. anche *vit.* 5, 1: *quoniam et saxa timore et tristitia carent nec minus pecudes; non ideo tamen quisquam felicia dixerit, quibus non est felicitatis intellectus.*

tristitia

Il termine -di cui si contano cinquantasette occorrenze nel *corpus* senecano- viene utilizzato nel *De ira* sei volte. Si tratta di una disposizione d'animo che denuncia debolezza e fragilità (in *Helv.* 16, 2 è difatti indicata come una condizione prettamente femminile) e, nel dialogo, descrive l'atteggiamento di frequente afflizione di un irato (2, 6, 2; vedi anche 3, 7, 2). Secondo ALLEGRI (1995, p. 297-301) in questo caso esso indica non tanto una generale afflizione, ma la scontrosità e l'atteggiamento scostante di chi è in preda all'ira che, sottolinea Seneca, non deve essere scambiata con la *magnitudo animi* né tanto meno con la *gravitas*. Per il concetto cfr. anche *ben.* 2, 3, 1 (*ingentia quorundam beneficia silentium aut loquendi tarditas imitata gravitatem et tristitiam corrumpit, cum promitterent voltu negantium*). Per l'aggettivo *tristis* vedi *supra* (1, 1, 3).

ideo ... sequitur

Si noti la non rara tecnica senecana di collegare in maniera polisindetica diverse proposizioni e singoli elementi presenti in esse; per casi simili nel primo libro vedi 1, 16, 5; 17, 7 e 19, 2. Su questa struttura e le sue varianti cfr. COCCIA 1957, pp. 54-56.

cadunt

Come nel caso di *tumultus*, anche per il verbo *cado* Seneca attinge al lessico naturalistico: il verbo infatti, usato il più delle volte in ambito bellico, ricorre anche in riferimento all'attenuarsi del vento, della tempesta o in generale in contesti naturali (cfr. Verg., *Aen.* 1, 154 *pelagi cecidit frangor*; Liv. 38, 4 *amnis cadit in sinum maris* etc.).

acerrime saevierunt expaveruntque

Dopo aver offerto al lettore l'insegnamento filosofico nei precedenti paragrafi, Seneca, a chiusura del capitolo, passa da una sezione prettamente argomentativa ad una descrittiva: nel paragrafo indulge infatti sull'immagine delle fiere. Il verbo

saevio, frequentemente adoperato in riferimento ad animali (cfr. ad esempio Verg. *Aen.* 7, 17-18 *in praesepibus ursi / saevire*), sarebbe stato sufficiente anche da solo per indicare il *furor* dell'animale soggetto a *impetus*: Seneca enfatizza la scena con l'impiego dell'avverbio *acerrime*. La perifrasi *acerrime saevio* ricorre solo in Seneca in questo luogo del *De ira* e in *ep.* 78, 8 (*maximi dolores consistunt in acerrimis corporis partibus: nervi articuli que et quidquid aliud exile est acerrime saevit cum in arto vitia concepit*) a proposito dei dolori del corpo dovuti a malattia.

vesano

Aggettivo di scarso uso nel mondo latino rispetto a *insanus*. In Seneca ricorre tre volte (*ben.* 1, 13, 3; 2, 16, 1 e *ep.* 91, 17) in riferimento alla follia -più volte oggetto d'indagine nel *corpus* senecano- di Alessandro Magno. Qui si riferisce alla corsa disperata delle bestie in preda all'*impetus*. In ambito poetico ricorre nelle parole del coro rivolte ad Anfitrone in *Herc. f.* 1094 (*mens vesano concitata motu*), in *Ag.* 724 in riferimento a Cassandra, in *Herc. O.* 1930 in riferimento ad Alcmena e in *Med.* 738 nelle parole di Medea pronta alla vendetta. Sul termine cfr. BORGIO 1998, pp. 188-189.

sequitur

Come ricorda CASTIGLIONI (1959, p. 109) l'uso di *sequor* in unione con *ex* e l'ablativo serve al filosofo ad evidenziare la successione di momenti che vive l'animale: trattandosi non di passioni, ma di puro istinto, le emozioni che prova un animale durano poco e non soltanto si spengono in breve, ma si trasformano nel loro opposto.

Quarto capitolo

Per far comprendere in maniera più efficace ancora quali siano le peculiarità dell'ira, Seneca, dopo avere speso i primi tre capitoli nel definire l'*adfectus* e le sue caratteristiche, analizza ora le differenze con l'*iracundia*, termine che oltre nel dialogo sarà invece usato -come riscontra FILLION-LAHILLE (1984, p. 97), almeno a partire dalla fine del I libro- in maniera quasi sempre complementare ad *ira*, senza

particolari distinzioni semantiche. Tuttavia, malgrado la lingua latina non vanti la varietà del lessico greco, i diversi termini sinonimici latini che definiscono la passione dimostrano come non esista una sola tipologia di ira, ma numerose sue *species*.

Paragrafo 1

quid esset ira satis explicitum est

Con questa espressione Seneca dichiara l'esistenza di un preciso disegno strutturale dell'opera, chiudendo a questo punto una prima sezione relativa alla definizione dell'*adfectus* per aprirne un'altra, quella sulla definizione dell'*iracundia*.

quo distet ab iracundia apparet

La distinzione tra le nozioni di *ira* e *iracundia* era un concetto già diffuso a Roma: si legge infatti in Cic., *Tusc.* 4, 27 (...*iracundia... ab ira differt, estque aliud iracundum esse*). Si ritrova poi in Victor., *rhet.* 2, 17 (*inter iracundiam et iram hoc interest, quod iracundia perpetua est, ira ad tempus suscipitur*); in Donato nel *comm. ad Ter. Phorm.* 189 (*non 'iram' sed 'iracundiam' dicturus erat, nam ira de causa est, iracundia de moribus*). Anche il *princeps* Claudio, come si legge in Suet., *Claud.* 38, aveva sostenuto, a seguito di un editto da lui emanato per scusarsi di un suo eccesso di stizza, una differenza tra *ira*, sentimento di breve durata e privo di conseguenze, e l'*iracundia*. L'emanazione dell'editto è un fatto di non secondaria importanza per ricostruire la cronologia del dialogo: per maggiori informazioni sulla cronologia dell'opera, cfr. introduzione.

iracundia

Il termine ricorre 32 volte nel dialogo, il più delle volte in senso sinonimico rispetto al termine *ira*, come appare evidente, ad esempio, in 2, 31, 1 in cui il filosofo fornisce come cause dell'*iracundia* le stesse espresse nei primi capitoli del dialogo per l'*ira*: *duo sunt [...] quae iracundiam concitent: primum si iniuriam videmur accepisse [...] deinde si inique accepisse* (rappresentano un'eccezione 1, 13, 5; 20, 3;

2; 6, 3-4; 19-21; 2, 8-9). In questo passo il termine viene invece connotato da Seneca di un significato specifico. L'*iracundia* sembra differire dall'*adfectus* in quanto rappresenterebbe una disposizione naturale dell'animo umano che può, ma non necessariamente, causare lo scoppio della passione: sostiene infatti MALCHOW (1986, p. 81) che l'ira è una *perturbatio*, un'agitazione transitoria, mentre l'*iracundia* è un *vitium*, una passione sempre presente. Chi è soggetto all'ira non è detto che sia irascibile di carattere, mentre chi è irascibile non è detto che si adiri più frequentemente e con maggiore veemenza di un irato. Che l'*iracundia* sia una disposizione innata sembra essere confermato in 1, 11, 4 a proposito dei Germani che, in quanto popolo barbaro, appaiono tutti dotati di questo carattere; ancora in 2, 19, 1 in cui Seneca opera un collegamento tra un *fervidus animus* e la sua inclinazione all'*iracondia*. Sulla distinzione tra ira e iracondia vedi anche Plut., *de choib. ira* 474.

ebrius ... ebrioso ... timens ... timido ... iratus ... iracundus

Le tre coppie di termini costituiscono figure etimologiche, ma il fatto che Seneca adotti parole simili in riferimento a realtà diverse le assimila a delle paronomasie.

quo ebrius ab ebrioso

La distinzione tra chi è incline all'ubriachezza e chi è ubriaco, in connessione proprio con la distinzione tra ira e iracondia, si legge nel già citato luogo delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone 4, 27 [*Quae ab ira differt, estque aliud iracundum esse, aliud iratum, ut differt anxietas ab angore (neque enim omnes anxii, qui anguntur aliquando, nec, qui anxii, semper anguntur), ut inter ebrietatem <et ebriositatem> interest, aliudque est amatorem esse aliud amantem*]; torna poi in Seneca anche in *ep.* 83, 11, in un'epistola in gran parte dedicata all'ebbrezza, a proposito della distinzione tracciata da Zenone tra l'ubriaco e l'uomo virtuoso e della difficile questione semantica che investe i due termini: *plurimum enim interesse concedes et inter ebrium et ebriosum: potest et qui ebrius et tunc primum esse nec habere hoc vitium, et qui ebriosus est saepe extra ebrietatem esse; itaque id intellego quod significari verbo isto solet, praesertim cum ab homine diligentiam professo ponatur et verba examinante*. Il timore che il vino, protagonista di banchetti e

simposi, assunto in eccesso e non mescolato ad acqua potesse costituire un pericolo era diffuso presso gli antichi che, da Omero (*Od.* 21, 293 ss.) in poi, proprio all'assunzione di *merum*, il vino puro, da parte dei Lapiti e dei Centauri addebitavano l'origine stessa della violenza umana (DELLA BIANCA - BETA 2002, p. 21 ss.). Per questo motivo durante il simposio veniva mischiato all'acqua; inoltre erano previste delle regole delle quali era garante un simposiarca: chi beveva troppo era quindi ritenuto moralmente abietto. Sull'argomento cfr. CANTARELLA (2012, pp. V-VIII). Come vi è distinzione tra chi prova ira e chi è incline, per natura, all'iracondia, così similmente avviene nel bere: chi è ubriaco non è detto che sia incline all'ebbrezza, ma può cedere a una circostanza isolata o comunque rara.

timens a timido

Utilizzo, frequente in Seneca, del participio presente in funzione di sostantivo a indicare individui determinati o intere categorie di persone (cfr. BOURGERY 1922, pp. 359 s.). Quanto a *timidus*, delle 40 occorrenze nel *corpus* senecano, l'aggettivo ricorre nel *De ira* solo 3 volte: oltre questa occorrenza, Seneca descrive in 2, 19, 2 come paurosi coloro che hanno una natura fredda in contrasto con gli irati ai quali il fuoco fa invece ribollire il sangue; mentre in 3, 24, 4, a proposito della possibilità che anche i sapienti possano commettere colpe, si legge: [...] *neminem tam timidum offensarum qui non in illas dum vitat incidat*. La contrapposizione tra *timens* e *timidus* richiama la precedente tra *ebrius* e *ebriosus*: entrambe servono a Seneca a spiegare la differenza tra *ira* e *iracundia*. Il *timens* è colui che soffre di una paura solo temporanea, mentre il *timidus* ne soffre abitualmente. La condizione di chi è *timidus* è quindi simile a chi è soggetto all'*iracundia*: in entrambi i casi si tratta infatti di condizioni innate e costanti.

iratus potest non esse iracundus

HAASE (1902, p. 38) pone tra parentesi quadre il *non*: MICHAËLIS (1857, p. 59) crede invece che, sia per il senso che per il rispetto dei codici, debba essere mantenuto: la presenza della negazione infatti è necessaria nella distinzione, oggetto dell'intero paragrafo, tra *ira* e *iracundia* e inoltre simmetria tra i due cola nei quali si articola la spiegazione senecana.

Paragrafo 2

cetera ... distinguunt

BOURGERY (1951, p. 7) crede che qui Seneca si riferisca a quanto afferma Aristotele nell'Etica Nicomachea 4, 5 e anche CUPAIUOLO (1975, p. 96) riscontra, nel testo aristotelico e in quello senecano, termini simili dal punto di vista semantico: ma in questa lunga sezione sulla bonarietà lo Stagirita, più che descrivere le varie possibili tipologie della passione, ne indaga le molteplici cause. Come riscontra BORTONE POLI (1977, p. 294) la tematica è ad ogni modo documentata ampiamente anche in ambito stoico: viene analizzata ad esempio da Cicerone in *Tusc.* 4, 21 a proposito della differenza tra *ira* e *excandescencia*. Ma lo schema forse più dettagliato delle varie tipologie d'ira si legge nel Περὶ παθῶν di Andronico da Rodi -anche se la paternità di quest'opera è incerta- che, nel lungo elenco delle 27 specie di desiderio, distingue ὀργή, θυμός, χόλος, πικρία, μῆνις e κότος (cfr. SVF 3, 397). Cfr. anche SVF 3, 395; 416; 420.

quia apud nos vocabula sua non habent

Per evitare di riportare le numerose definizioni greche dell'ira, Seneca si giustifica menzionando l'assenza di termini appropriati, corrispondenti a quelli greci, nella lingua latina. Come giustamente ricorda CASTIGLIONI (1959, p. 111) però, Seneca si sarebbe potuto servire, come d'altra parte avevano già fatto i filosofici stoici, di termini sinonimici. L'assenza di un vocabolario filosofico adeguato nella lingua latina, rilevata da Seneca anche in *ep.* 58, 8 ss. a proposito della difficoltà di rendere concetti della dottrina platonica, era comunque già stata lamentata da Lucrezio in 1, 139 (*egestas linguae*). Cicerone, in *Tusc.* 2, 35, sottolinea al contrario la superiorità del latino sul greco nella terminologia relativa al dolore (*dolor*) e alla sofferenza (*labor*). Il Cordovese riesce ad ogni modo a rendere con aggettivi latini la corrispondenza con la nozione contenuta in alcuni termini greci: *amarum* (πικρία), *acerbum* (ἀκροχολία), *rabiosum* (ἀγριότης), *difficilem* (δυσκολία).

etiam si ... asperum

Lunga serie di complementi retti dallo stesso predicato: cfr. anche *ira* 2, 3, 2 e 9, 5 (vedi per altri esempi di questo tipo COCCIA 1957, p. 42). Si tratta dei vari termini usati dai latini per definire una persona in preda ad un attacco di ira: Seneca - soprattutto con l'utilizzo della prima persona plurale *dicimus*- lascia pensare che essi siano di uso comune, ma invece si tratta di termini quasi tutti rari non solo nel suo *corpus*, ma in generale nel mondo latino.

amarum ... acerbum

I due aggettivi, che raramente nella lingua latina vengono impiegati in riferimento agli uomini, ricorrono entrambi un'unica volta nel dialogo. *Amarus*, raro nell'intero *corpus* senecano, ricorre nella letteratura latina più di frequente in riferimento al sapore (*inger mi calices amariores*, Catullo 27, 2) e all'odore (*forte sacer Fauno foliis oleaster amaris / his steterat*, Verg., *Aen.* 12, 766). *Acerbus* trova invece un più largo uso nelle opere senecane ma, come anche *amarus*, quasi sempre in riferimento a situazioni e stati d'animo: viene riferito a persone solo in *clem.* 1, 13, 1, a esemplificazione della figura di un *rex* crudele (significativo l'accostamento all'agg. *sanguinarius*) e subito dopo, al paragrafo 4, di quella positiva di un sovrano che, amato dalla collettività, non si dimostra aspro neanche con i malvagi (*etiam iniquis <non> acerbus*); infine in *ben.* 7, 14, 5 è riferito al *creditor* che attende il risarcimento dal debitore.

stomachosum

Si tratta di un *unicum* in tutta la produzione senecana e in genere di un aggettivo di uso molto raro nella letteratura latina. Connotato per lo più negativamente in quanto espressione di un'irritabilità prodotta da un malessere fisico (Darete Frigio 13, 16 lo riferisce a Neottolemo; nel *carm.* 1, 6, 5, la famosa *recusatio* in cui Orazio si rivolge ad Agrippa, il poeta si dichiara incapace di cantare l'ira del padre, *Achille, gravem / Pelidae stomachum*), ricorre solo quattro volte in Cicerone, due delle quali nelle opere retoriche, *Brutus* 236 a proposito della natura sottile, ingegnosa, ma a volte collerica di Marco Pisone, e *De oratore* 2, 279 in cui *stomachosa* sono definiti quei motti di spirito che, seppure stizzosi, possono riuscire divertenti (e infatti in *Att.*

10, 5, 3 Cicerone ammette di aver risposto a Vottieno, a proposito della compravendita di un piccolo alloggio, *stomachosius, cum ioco tamen familiari*, mentre in *fam.* 3, 11, 5 tende a difendersi dall'accusa che le sue lettere ad Appio Pulcro possano essere giudicate *stomachosiores*, un po' stizzose). Non senza ironia Orazio, che anche in altre circostanze si descrive facile agli scoppi d'ira, costretto ad abbandonare per motivi di salute le terme di Baia, riferisce in *ep.* 1, 15, 12 l'aggettivo alla sua stessa persona.

rabiosum, clamosum

L'aggettivo *rabiosus* ricorre il più delle volte nella lingua latina in riferimento agli animali, tra i quali soprattutto le cagne (cfr. Plauto, *men.* 837 *rabiosa femina ... canis*; Hor., *ep.* 2, 2, 72 *hac rabiosa fugit canis*; Columella, 6, 13 ... *remedio curatur rabiosae canis*; etc.). In Seneca, oltre questa occorrenza, si legge in *Herc. f.* 172, ancora in unione all'aggettivo *clamosus* (*hic clamosi rabiosa fori / iurgia vendens / improbus iras et verba locat*), in rapporto alla frenetica attività degli avvocati a Roma. Sia *rabiosus* che *clamosus*, in posizione enfatica in omoteleuto tra di loro e insieme con il precedente *stomachosus*, trovano solo queste due occorrenze in Seneca.

morosum

La *morositas* appare come una specie diversa di ira, forse meno grave in quanto di minore intensità e durata, rispetto alle altre precedentemente elencate: Seneca pone infatti il *morosus* in una posizione diversa nell'elenco e ne definisce la passione un *delicatum iracundiae genus*. In effetti però il termine non compare mai nel *corpus* delle sue opere mentre l'aggettivo *morosus*, oltre questa occorrenza, ricorre altre otto volte, in riferimento a individui o animali, che però non aiutano a comprendere il motivo per cui Seneca ha dato un rilievo diverso a questo termine rispetto agli altri (tra questi meritano attenzione *tranq.* 1, 2, in cui *querulus* e *morosus* è lo *status* di Sereno, ed *ep.* 92, 33 in cui l'aggettivo si riferisce al dominio intollerabile del corpo sull'individuo: *morosum imperium delicatumque*). Nel *De ira* l'aggettivo ricorre ancora in 3, 8, 1 in cui Seneca spiega che, quando non si è capaci di sopportare un'*iniuria*, è meglio frequentare persone di indole tranquilla (*cum*

placidissimo et facillimo et minime anxio morosoque vivendum est); e in 3, 35, 5 in cui *morosa*, incoerente ed esigente, è l'*opinio* che induce nell'uomo giudizi falsi e contraddittori.

Paragrafo 3

intra clamorem considant

Anche altrove nel dialogo il filosofo ricorda le grida che spesso contraddistinguono un irato: in 1, 19, 1 il *clamor* si aggiunge al *tumultus* e alla *iactatio* del corpo di chi è in preda all'*impetus*, mentre in 2, 36, 4 il troppo gridare di un irato, per la sua violenza, può addirittura causare un vomito di sangue insieme ad altri terribili effetti sul corpo, come la rottura delle vene o la cecità.

quaedam ... quaedam ...

L'anafora rappresenta senza dubbio una delle figure retoriche più care a Seneca. COCCIA (1957, p. 44) conta un centinaio di esempi. Qui l'anafora di *quaedam*, ripetuto sei volte nel paragrafo, enfatizza il concetto che esistono numerose *species* di ira seguendo una tipizzazione che, come la differenza tra *ira* e *iracundia*, è di matrice storica (cfr. SVF 3, 395; 397; 396).

considerant

Lezione dell'Ambrosiano preferita da tutti gli editori a *concidant* di alcuni codici minori tra cui il Laurenziano.

quaedam non minus pertinaces quam frequentes

Il motivo della persistenza e della frequenza dell'*adfectus* torna anche in ira 2, 6, 3 a proposito della possibilità che anche il *sapiens* sia soggetto alle affezioni.

quaedam ultra querellas et aversationes non exeunt

Come ricordano già i commentatori antichi (LIPSIO 1652, p. 64 n. 39; RUHKOPF 1828, p. 14 - BOUILLET 1972, p. 13) invece di *aversationes*, scelti da tutti gli editori, in alcuni codici -VIANSINO (1963, p. 9) informa che sono ABCF2ΣP2P4W- si legge *aversationes*. Secondo MICHAËLIS (1857, p. 59) *aversationes* è preferibile anche sulla base dell'uso di *verto* nel corpus senecano: cfr. ad esempio *ira* 2, 24, 1 (*illius voltus aversior visus est*).

millae ... mali multiplicis

L'abbondanza di tipologie di ira è enfatizzata dal filosofo con l'allitterazione *mali multiplicis* e con l'iperbato a proposito del numero.

Quinto capitolo

Il capitolo è dedicato a scardinare l'assunto aristotelico che l'ira sia un *adfectus* naturale. Lo proverebbe l'uomo stesso che proprio per natura tende al bene e al reciproco aiuto: questa teoria, come ammette Cicerone in *off.* 1, 22, è prettamente stoica (*ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societate*) e si pone alla base della stessa convivenza sociale. Seneca la ribadisce confrontando la società umana, nella quale ogni uomo svolge un ruolo di reciproca utilità, ai mattoni di una struttura architettonica a volta: in entrambi i casi la mancanza anche di un solo elemento provoca la rovina del tutto (cfr. *ep.* 95, 53). L'ira invece è causa di rovina, dolore e lotta tra gli uomini: quindi non può essere una inclinazione naturale. Si è già visto che per il Cordovese può essere considerata naturale solo una variante della passione, l'*iracundia*, primo *impetus* dell'*adfectus* (cfr. commento a *iracundia* 4, 1). Interessante inoltre in questo capitolo la natura sillogistica dell'esposizione senecana: dalla premessa maggiore, l'uomo tende al bene, a quella minore, l'*adfectus* trova

compimento nella pena, fino alla conclusione della loro inconciliabilità perché l'ira, e le passioni in genere, non sono appunto secondo natura.

Paragrafo 1

quid ... essent

Il periodo, costituito nella massima parte da una lunga serie di interrogative indirette, si pone come una forma di raccordo retoricamente studiato a concludere, riassumendola, la sezione iniziale dell'opera e a ripercorrerne i contenuti principali, e contemporaneamente ad introdurre il nuovo segmento dedicato alla natura dell'*adfectus* e all'opportunità di un suo uso.

quaesitum est ... quaeramus

Le due forme verbali, in figura etimologica, ribadiscono la natura speculativa dell'opera e l'impegno all'indagine che deve segnare il percorso di conoscenza di chi aspira alla sapienza. Il congiuntivo esortativo regge l'interrogativa indiretta disgiuntiva introdotta da *an ... an ...*, forma postclassica per *utrum ... an*.

an ira secundum naturam sit et an utilis

Il concetto è portante nella trattazione filosofica senecana e riguarda l'origine delle passioni umane che, in quanto generate da un improvviso *impetus* e essendo non naturali, devono essere rigettate dall'uomo (cfr. *ira* 2, 1, 4; cfr. anche *ad Marc.* 1, 10; *ad Helv.* 16, 1; *ad Pol.* 18, 5). Come già detto, Seneca qui si pone in antitesi rispetto al pensiero peripatetico che, completamente opposto allo stoicismo, riteneva l'ira -e le passioni in genere- utili proprio perché naturali. Lo ricorda anche Cicerone in *Tusc.* 4, 43: *quid, quod idem Peripatetici perturbationes istas, quas nos extirpandas putamus, non modo naturalis esse dicunt, sed etiam utiliter a natura datas?* Mentre infatti i Peripatetici erano sostenitori della μετριοπάθεια, gli Stoici credono nella completa assenza delle passioni, l'ἀπάθεια. L'inutilità dell'ira e la sua innaturalità sono inoltre concetti presenti già in Crisippo che combatté con decisione le teorie peripatetiche (cfr. SVF 3, 390 e sulla questione POHLENZ 2012², p. 302

ss.). In un contesto completamente diverso *utilis* è definita da Properzio l'ira di una *lena* in quanto strumento per rialzare il prezzo dell'amore della donna desiderata dal corteggiatore: *si tibi forte comas vexaverit, utilis ira* (*carm.* 4, 5, 31). Sull'argomento vedi CUPAIUOLO 1975, p. 95 ss. Sulla contrapposizione tra peripatetici e stoici, in particolare sulla concezione dell'*ἀπάθεια*, cfr. SPANNEUT 1973, pp. 4642 - 4677.

Paragrafo 2

Il paragrafo è tutto giocato su una serie di contrapposizioni, retoricamente culminanti nella ripetuta anafora di *hic* e *illa*, tra l'uomo, essere per natura destinato al bene, e l'ira, causa di rovina e dolore. Ma vanno notati anche l'anafora del *quid* nelle interrogative; l'allitterazione *quo quid*; la costruzione simmetrica dei due scopi contrapposti (*in adiutorium mutuum ... in exitium*) e le quattro coppie di infiniti concettualmente antitetici (*congregari/discedere*; *prodesse/nocere*; *succurrere/petere*; *inpendere/discedere*).

inspexerimus

Il verbo indica l'analisi approfondita dell'interiorità suggerita dal filosofo per indagarne la natura e dimostrare che l'*adfectus* non è naturale: *inspicio* si offre così come strumento atto a scrutare nella psicologia umana al di là del *primus aspectus*. Seneca lo preferisce a *introspicere*, che adopera solo in due occasioni (*ep.* 83, 1 e *nat.* 6, 5, 2), verbo prediletto invece da Tacito come strumento della più concreta indagine storico-psicologica (cfr. LANA 1989, pp. 26-57).

mitius

L'innata bontà umana è ampiamente testimoniata nel mondo antico, tanto greco (vedi ad esempio Epitteto 3, 10, 14) quanto latino (Cicerone, *off.* 3, 27).

in recto

RAMONDETTI (1999, p. 235 n. 2) sottolinea come la perifrasi sia la traduzione della teoria dell'*ὀρθός λόγος* risalente ai primi stoici, ma poi ampiamente

argomentata anche in contesto peripatetico: si tratta del retto discorso, assunto della verità che, se appunto sano e retto, assicura che il suo assenso sia legittimo (sulla questione cfr. POHLENZ 2012², p. 112 ss. e, nello specifico, p. 113 n. 20). *Rectus* è qui utilizzato come aggettivo sostantivato in una espressione di uso molto raro che ricorre solo nel Cordovese e solo due volte: in questo luogo del *De ira* e nell'*ep.* 34, 4 in cui l'autore, complimentandosi con Lucilio, presagisce al discepolo un futuro da *perfectus* se saprà perseverare nella retta via: *non est huius animus in recto cuius acta discordant*.

amantius

L'affetto reciproco tra gli uomini è un concetto chiave nella filosofia senecana. Torna simile in *otio* 1, 4 in cui l'aiuto è esteso anche ai nemici: *non desinemus communi bono operam dare, adiuvere singulos, opem ferre etiam inimicis, eniti manu*. Si tratta di una nuova *humanitas*, diversa da quella di età ciceroniana, ma caratterizzata da un sincero sentimento di affetto e devozione nei riguardi del prossimo fino alla morte: l'importanza che riveste questo aspetto nella teoresi senecana è dimostrata dalla chiusa dell'intero *De ira* in cui si legge, quasi in una sorta di testamento spirituale: *iam istum spiritum exponemus. Interim, dum trahimus, dum inter homines sumus, colamus humanitatem* (3, 43, 5). L'uomo -la cui importanza in Seneca è evidente anche dall'insistito impiego del termine *homo* in figure retoriche (cfr. TRAINA 1984³, p. 86)- è quindi, come già per Aristotele (*pol.* 3, 4, 1278^b 19), animale sociale, nato per il bene comune (cfr. *clem.* 1, 3, 2 e relativo commento di BRAUND 2009, p. 197 e, per la perifrasi *animal sociale* cfr. *ben.* 7, 1, 7). Sull'*humanitas* in Seneca cfr. CUPAIUOLO 1975, p. 175 n. 32 e 2012, p. 658.

hic ... descendere

La contrapposizione tra natura umana e ira procede qui con un ritmo ancora più incalzante assicurato dall'impiego dell'antitesi, figura retorica che, come già detto, ricorre molto frequentemente nel *corpus* senecano. Come giustamente ricorda CASTIGLIONI (1960, pp. 29-31), nonostante l'uso dell'antitesi sia preminente nelle opere giovanili dell'autore, in una fase di forte dipendenza dalle scuole retoriche e di declamazioni, ciò non aiuta nell'annosa questione sulla cronologia dei Dialoghi:

l'espedito retorico infatti è adottato in maniera abbastanza costante anche nelle opere tarde. Sull'antitesi in Seneca cfr. TRAINA 1984³, pp. 31-32.

prodesse

Si è visto che per gli stoici l'uomo è un animale sociale, naturalmente buono: il verbo *prosum* è infatti di uso tipicamente stoico ed indica il naturale scopo di essere utile agli altri. La teoria stoica del *prodesse* è chiaramente messa in luce da Cicerone -in cui il verbo indica però in primo luogo il giovare all'uomo in quanto *civis*- in *fin.* 3, 65: *Quod nemo in summa solitudine vitam agere velit ne cum infinita quidem voluptatum abundantia, facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos. Inpellimur autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis in primisque docendo rationibusque prudentiae tradendis.* Il verbo ricorre in Seneca di frequente nel *De beneficiis* in cui il giovare agli altri rappresenta una forma di beneficio ed è tipico di un animo nobile (*qui beneficium dat, quid proponit? Prodesse ei, cui dat, et voluptati esse, 2, 31, 2; generosi animi est et magnifici iuvare, prodesse, 3, 15, 4; beneficium res voluntaria est, at prodesse sibi necessaria est, 4, 9, 2*). Nel *De ira* il verbo è impiegato in contrapposizione con *nocere* non solo in questa occorrenza: in *ira* 3, 5, 6 infatti, attraverso un ulteriore procedimento antitetico, l'autore contrappone l'ira alla naturale disposizione umana: *illa (natura hominis) in amorem hortatur, haec in odium; illa prodesse iubet, haec nocere.* Da segnalare inoltre il terzo capitolo del *De otio* in cui, in un serrato confronto tra dettami epicurei e stoici, Seneca spiega come nel giovare agli altri consista il ruolo stesso dell'uomo. La nozione, anticipata già dalle quattro occorrenze di *prosum* nel paragrafo 3, è esplicitata dalla articolata climax concettuale di 3, 5: *hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus: si fieri potest, multis; si minus, paucis; si minus, proximis, si minus, sibi. Nam, cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium* (cfr. sulla presenza del tema nel *De otio* DIONIGI 1983, pp. 176-178 e, nello specifico, p. 210). Il *prodesse* si lega quindi anche ad un altro concetto fondamentale, quello dell'importanza dell'attività pubblica: sempre in contrapposizione all'epicureismo e all'invito contenuto nel λάθη βιώσας, Seneca può ammettere che l'uomo decida di vivere in disparte, ma è comunque suo dovere essere di giovamento al singolo e soprattutto alla collettività (*ita tamen delituerit ut, ubicumque otium suum absconderit, prodesse velit singulis*

universisque ingenio voce consilio, tranq. 3, 3). È quindi la natura che gli impone di essere disponibile e di giovamento per gli uomini: si legge in *vit. 24, 3 hominibus prodesse natura me iubet*.

Paragrafo 3

emendatissimo

Nel codice A1 si legge *emendatissimo*, aggettivo che non trova però altro riscontro nella lingua latina, e in Bon *commendatissimo*, ma per il senso, dal momento che Seneca sta qui facendo riferimento all'uomo, l'opera più perfetta della natura, come spiega anche BOUILLET 1972, p. 14, è preferibile *emendatissimo*. L'aggettivo inoltre ricorre in Seneca solo cinque volte e -fatta eccezione di *ep. 25, 3*, in cui si riferisce ad una persona che corregge i propri comportamenti, e a questo luogo del *De ira*- è impiegato sempre a proposito dell'*animus* (cfr. *Marc. 23, 3; ep. 4, 1 e 124, 23*). Il participio con valore aggettivale *commendatus* ricorre invece un'unica volta in Seneca in *nat. 6, 8, 3* a proposito dei due centurioni mandati da Nerone in Egitto e "raccomandati" ai re della zona.

minime secundum eius naturam est.

Il concetto torna ancora in *ira 1, 6, 4: non est ergo natura hominis poenae adpetens; ideo ne ira quidem secundum naturam hominis, quia poenae adpetens est*; e *3, 5, 6 ira ... naturam hominis eiurat*. In SVF 3, 390-391 si legge infatti, a proposito del pensiero di Crisippo sull'ira, che le passioni sono moti irrazionali dell'anima contro natura, *πάθη ἄλογα*: dalle quattro passioni principali, dolore, paura, desiderio e piacere, derivano infatti le secondarie tra cui l'ira. Anche Cicerone (*Tusc. 4, 11*) crede che l'ira non sia né naturale né utile e, partendo proprio dalle posizioni stoiche (*qui mihi videntur in hac quaestione versari acutissime*), riporta la definizione di passione data da Zenone: *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*. Ancora si chiede come possa essere naturale tutto ciò che è contrario alla ragione: *ubi sunt ergo isti, qui iracundiam utilem dicunt -potest utilis esse insania?- aut naturalem? An quicquam est secundum naturam, quod fit repugnante ratione?*

Quo modo autem, si naturalis esset ira, aut alius alio magis iracundus esset, aut finem haberet prius quam esset ulta, ulciscendi lubido, aut quemquam paeniteret, quod ferisse per iram? (Tusc. 4, 79).

beneficiis

Discutendo sul rapporto interpersonale tra gli uomini, sul legame che li unisce e sul sentimento di affetto e benevolenza che accomuna il genere umano, Seneca si trova inevitabilmente a dover citare il *beneficium*, elemento fondante, insieme alla concordia, del vivere civile. Esso si lega infatti indissolubilmente al senso di *societas* che, come si legge fin dall'esordio del *De beneficiis*, riveste un'importanza primaria nel pensiero senecano. Simbolo delle interazioni umane, il *beneficium* è qui impiegato dal filosofo come termine di paragone, o meglio di contrasto, rispetto all'ira: il primo infatti è tale per la natura stessa dell'uomo che, proteso al bene, è portato -anche se non senza commettere errori nello scambio, cfr. 1, 1, 3- a fare dono di benefici; l'ira invece, essendo non naturale, è inevitabilmente causa di rovina per l'uomo stesso. Se quindi concesso o ricevuto in maniera opportuna, il *beneficium* rappresenta il fondamento della società: *de beneficiis dicendum est et ordinanda res, quae maxime humanam societatem adligat, ben. 1, 4, 2*. Stando alla definizione senecana il *beneficium* è quindi un atto puramente gratuito (*beneficium enim id est quod quis dedit, cum illi liceret et non dare, ben. 3, 9, 1*) che non concede a chi lo accorda alcun diritto alla controprestazione (cfr. a riguardo HELLEGOUARC'H 1972, pp. 152 e 163). Sul valore del *beneficium* nelle interazioni umane vedi PICONE 2013, pp. 91-93.

concordia

Vedi commento a *dissentio et concordia* (3, 6).

amore

Non si tratta qui del sentimento d'amore tra un uomo e una donna (come l'*amor* di *ira* 1, 3, 6) o dell'amore del *princeps* nei confronti dei suoi sudditi (*clem.* 1, 19, 6),

ma di un sentimento che accomuna tutto il genere umano, la bontà naturale che, contrapposta al *terror*, spinge le persone al reciproco aiuto.

foedus

Il termine riveste una primaria importanza a Roma ed indica innanzitutto il patto internazionale stretto tra l'*Urbs* e un altro popolo o un'altra *civitas* con finalità politico-militari (cfr. per per questo utilizzo HELLEGOUARC'H 1972, pp. 38-40). Il termine venne poi impiegato in contesti diversi e, soprattutto nella poesia erotica, in riferimento al rapporto amoroso: l'unione amorosa tra un uomo e una donna è talmente sacro che già in Catullo viene indicato proprio con il termine *foedus* (sul *foedus* in Catullo cfr. PINOTTI 2002, p. 45 ss. e BORGIO 2012, p. 9 ss.); si tratta di un vero e proprio patto che ha come fondamento la *fides*, un rapporto di fiducia tra due persone che implica il carattere della reciprocità (cfr. sull'argomento FREYBURGER 1986, p. 31 ss.). Il termine trova però un più largo impiego soprattutto negli elegiaci: in Tibullo, Propertio e Ovidio indica un patto di fedeltà reciproca, anche in ambito sessuale e soprattutto regolato da leggi fisse, proprio come i *foedera* politici ai quali tende a sostituirsi. Qui Seneca lo impiega non in riferimento a rapporti amorosi, ma a proposito dell'unione sacra e inviolabile che lega tra di loro gli uomini che, proprio perché per natura predisposti al bene e alla *communitas*, è come se stringessero un *foedus* che assicura comportamenti adeguati e reciproco aiuto. Si tratta quindi di un riuso del termine *foedus* trasportato dall'ambito della concreta società civile a quella teorica fondata sul vincolo dell'*humanitas*.

Sesto capitolo

Riprendendo il discorso iniziato nel precedente capitolo, Seneca, per dimostrare che l'ira è una passione non naturale, discute ora sulla punizione che, anch'essa contraria alla natura umana, è invece l'unica arma che possiede l'ira per rispondere al torto subito. Il filosofo non condanna *in toto* il castigo, che, se privo di ira e crudeltà e governato dalla *ratio*, risulta necessario in diverse occasioni. Per dimostrare ciò ricorre a tre esempi, quello delle aste di metallo deformate, che l'artigiano mette sul

fuoco per tentare di raddrizzarle nuovamente, del medico che, se necessario, interviene chirurgicamente sul malato e del governatore che, se non riesce con semplici parole a far rispettare le leggi, agisce con pene severe. Dopo la descrizione dei comportamenti del medico e del capo politico Seneca, per dimostrare la non naturalità del castigo e quindi dell'ira, ricorda -servendosi anche di un passo tratto dalla Repubblica di Platone- la bontà del saggio, il *vir bonus* appunto, al quale non si addicono né *adfectus* né punizioni.

Paragrafo 1

quid ergo

Iunctura tipica senecana. Occorre nel suo *corpus*, come riporta MALASPINA (2001, p. 302), più di duecento volte; frequente prima di interrogative prive di pronomi o particelle.

non

Introduce la domanda retorica che il filosofo rivolge a quanti sostengono che l'ira possa avere una qualche utilità. Si tratta della *sermocinatio* (cfr. *rhet. ad Her.* 4, 52, 65), figura retorica che consiste nell'introduzione di dialoghi fittizi.

castigatio

Seneca ammette l'utilità della punizione, ma solo se non determinata dall'ira. È la ragione, spiega dopo, che deve valutare come comportarsi nei confronti di chi sbaglia. Il castigo può essere quindi legittimato, ma solo se finalizzato a migliorare e curare. Così infatti si legge in *ira* 2, 27, 3 in cui la *castigatio* è ben accolta in virtù dei *profutura*. E ancora le *castigationes*, così come le *denuntiationes*, sono utili nei confronti dei pazzi (*ep.* 94, 36). Il concetto è portante in *clem.* 1, 11-12 in cui, a proposito delle differenze tra un buon governatore e un tiranno, il Cordovese ricorda che compito del reggente è quello di regnare con forza e autorità, garantendo benefici e -se necessario- punizioni, proprio come fanno i genitori nei confronti dei figli. Già Aristotele segnalava la necessità del castigo: in *rhet.* 1, 14, 1374 b 11 a proposito

delle azioni più o meno ingiuste, lo Stagirita si mostra favorevole a punizioni molto dure contro chi commette ingiustizie. Ancora, in *Περὶ ὀργῆς* 32, 11, a proposito dell'utilità dell'ira in guerra e nella vendetta, Filodemo, che secondo CASTIGLIONI 1960 p. 35 si ispira al finale del *Περὶ παθῶν* di Crisippo, segnala che una quantità, seppur ridotta, di ira è necessaria per assicurare la punizione a chi la merita: *χωρὶς ὀργῆς οὐχ οἴοντο τιμωρεῖσθαι τινα, ἀλλὰ καὶ κολάζειν.*

sine ira

Lezione preferita a *sincera* dei manoscritti e scelta da quasi tutti gli editori; sulla questione cfr. Introduzione pp. 20-21. RAMONDETTI (1996b, p. 257 ss. e 1999, p. 236 n.1) collega questa discussione a quella sul tirannicidio, più volte trattata da Seneca: anch'esso è rigettato da Seneca se è dettato dall'ira, ma rappresenta quasi la naturale conseguenza della crudeltà del tiranno. Così anche LETTA (1998, p. 60 n. 19) ricorda tre esempi tratti dal *De ira*: in 1, 20, 9 Seneca descrive come prevedibile l'uccisione di Caligola; in 2, 11, 3-4 si legge che chi domina nel terrore vive nel terrore, e in 3, 16, 2 in cui il Cordovese sostiene che il re che non è in grado di dominarsi sarà ucciso. Sulla figura del tiranno in Seneca cfr. FAVEZ 1960 e BRAUND 2009, pp. 295-296.

non enim ... nocendi

La punizione, anche se può sembrare crudele (*specie nocendi*), se invece è sorretta dalla *ratio* è un rimedio salutare. Come si legge oltre (... *dolore corporis* ...) il filosofo ammette peraltro anche il castigo corporale.

medetur

Il verbo, impiegato originariamente solo in ambito medico e poi passato in età classica ad indicare più in generale l'azione dei rimedi (cfr. ERNOUT-MEILLET 1951, p. 716), preannuncia il paragone medico presente nel paragrafo successivo. Con l'impiego di questo verbo Seneca mostra di intendere quindi il castigo come una sorta di medicina.

quemadmodum ... corrigimus

Quello delle aste deformate è il primo paragone presente nel capitolo che Seneca utilizza per dimostrare la necessità di servirsi di maniere forti per cercare di riportare l'uomo sulla strada del perfezionamento morale. Si tratta inoltre di un'immagine presente già in Crisippo (SVF 3, 489: καὶ ὁ μὲν Στωϊκὸς διὰ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰᾶται, τῷ μὲν θυμῷ τὴν ἐπιθυμίαν ἐπάγων καὶ οὕτω μαλάσσει αὐτήν, τὴν δὲ ἐπιθυμίαν τῷ θυμῷ καὶ οὕτω ῥωννύει αὐτήν καὶ ἀνάγων πρὸς τὸ ἀνδρικώτερον, δίκην τῶν κεκαμμένων ῥάβδον, ἃς οἱ θέλοντες εὐθῦναι πρὸς τὸ ἐναντίον περιλυγίζουσιν, ἵνα ἐκ τῆς εἰς τὸ ἐναντίον περιφορᾶς τὸ σύμμετρον ἀναφανῆ) e in Aristotele, *Eth. Nic.* B, 6 (ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες).

prava

Seneca rimanda qui ai concetti, più volte oggetto della sua dissertazione, della *perversio rationis* e della *depravatio consuetudinis* (RAMONDETTI 1999, p. 236 n. 2) che ritornano in *ira* 2, 18, 2, in una prospettiva didattica in rapporto alla necessità di una precoce educazione morale: *facile est enim teneros adhuc animos componere, difficulter reciduntur vitia quae nobiscum creverunt*. Anche nell'incipit del *De otio* si allude all'argomento: il Cordovese discute sulle cause della diastrophè tou̐ λόγου, la *perversio rationis*, adoperando un verbo, *detorqueo*, che, secondo GRILLI (1963, p. 91 ss.), sarebbe etimologicamente legato proprio a διαστρέφω (*nemo intervenit qui iudicium adhuc imbecillum populo adiutore de torquat*) Cfr. sull'argomento DIONIGI 1983, p. 167. La διαστrophή quindi, intesa come sovvertimento generale dei costumi causata da molteplici fattori (si veda ad esempio la perversione causata dagli spettacoli in *ep.* 7, 5 e relativo commento di SCARPAT 1974, p. 132 ss.), fa sì che l'uomo assecondi qualunque desiderio, benché la natura abbia disposto ciò a cui tendere e ciò da cui rifuggire; tuttavia, come scrive BELLINCIONI (1978, p. 35), se la natura non viene compresa e assecondata dall'uomo, la *pars rationalis* che dovrebbe guidare l'individuo al bene lo spinge invece proprio verso i *prava vitia*. A proposito del nesso tra ambiente e perversione cfr. SVF 3, 228 e POHLENZ 2012², p. 250 ss. *Pravae* sono infine le opinioni che, in *ep.* 94, 13, possono essere causa, al pari dei *vitia*, di malvagità nell'animo umano.

Paragrafo 2

Il paragrafo è interamente occupato dal paragone tra il filosofo e il medico. Il castigo può essere legittimo se funzionale a produrre bene, così come il medico, se non riesce con metodi leggeri, si spinge a intervenire sempre più duramente per assicurare che il malato guarisca: un buon medico infatti propone prima cure lievi e poco invasive, poi progressivamente più rigide fino ad arrivare all'impiego degli strumenti chirurgici, operando, se necessario, sulle vive membra.

medicus

La metafora del medico e della malattia è molto utilizzata all'interno del discorso filosofico (cfr. la definizione ciceroniana in *Tusc.* 3, 6, *est profecto animi medicina, philosophia*) e frequente soprattutto all'interno del *corpus* senecano nel quale è chiamata a illustrare la situazione del *logos* che, perverso a causa dei *vitia* (6, 1), deve essere curato (cfr. RAMONDETTI 1999, p. 237 n. 3): come ricorda anche Cicerone in *Tusc.* 4, 23 (*nimum operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo, dum morbis corporum comparatur morborum animi similitudo*) per gli Stoci sussiste uno strettissimo legame tra malattie del corpo e quelle dell'animo, ovvero le passioni. Per quanto riguarda in particolare la figura del chirurgo, una descrizione simile si legge in *prov.* 3, 2 in cui, a proposito dell'azione della provvidenza, il Cordovese ricorre all'immagine del medico che opera anche *ferro et igne*, praticando incisioni dolorose, ma che possono assicurare la salvezza del malato (cfr. LANZARONE 2008, pp. 208-209; cfr. anche *Helv.* 2, 2). Per STEYNS (1907, pp. 51-70) l'abbondanza delle metafore mediche in Seneca conferma come per il Cordovese la filosofia costituisca l'unica cura per l'animo corrotto, come il medico per il malato. Ciò chiarisce anche lo slittamento semantico di termini che, originariamente legati alla sfera medico-fisiologica, in Seneca vengono riutilizzati in ambito morale (cfr. sulla questione BORGIO 1998, p. 5 ss). Vedi anche ARMISEN - MARCHETTI 1989, p. 133 ss. e 136 ss.

proximum est ut modus proficiat

Il *modus* che il medico impone al malato come prima misura contro l'affezione che lo ha colpito è coerente con l'esperienza personale di Seneca che nutrì sempre

riserve sugli eccessi alimentari e che nella sua produzione filosofica lega spesso «la problematica dell'alimentazione» a «episodi autobiografici». Sul piano metaforico, in questo caso come elemento di una similitudine, «le immagini tratte dalla sfera dell'alimentazione» concorrono al buon apprendimento della filosofia il cui studio «è paragonabile a un'alimentazione sana» dal momento che «si tratta di prendere l'alimento spirituale regolarmente e in dosi relativamente piccole, e di digerirlo e assimilarlo bene» (cfr. VON ABRECHT 2000, p. 231). Il *modus* come quotidiana regola di vita diventa così fondamento reale della *moderatio* intesa come atteggiamento morale filosoficamente acquisito.

ad hoc

Forma, che per CASTIGLIONI (1960, p. 38) rientra tra i casi di finta trascuratezza, per *adhuc* attestata in BCF3P5 e accolta da BOURGERY (1951, p. 8), BOUILLET (1972, p. 16) e ROSENBACH (1999, p. 108). HAASE (1902, p. 40) sceglie la forma *ad hoc*.

respondet

Oltre il primario e più comune significato di rispondere ad una persona, il verbo è impiegato, come in questo caso, in ambito medico -in Celso ricorre 22 volte- con il significato di produrre un effetto corrispondente al rimedio. Il medico infatti, prima di intervenire con il bisturi, spera che il *modus* e l'*ordo* possano bastare ad assicurare un rimedio alle malattie.

membrisque ... adfert

L'immagine delle membra che, per evitare che arrechino danno a parti del corpo vicine, vengono incise chirurgicamente, è di derivazione crisippea (SVF 2, 1171) e ricorre anche in *prov. 3, 2: sed si cogitaveris tecum remedii causa ... quaedam amputari membra quae sine totius perniciem corporis haerere non poterant...* Sull'immagine, usata anche in ambito politico, vedi LANZARONE 2008, pp. 210-211. La perifrasi *adferre manus*, qui impiegata in riferimento alla crudezza del gesto del medico che interviene chirurgicamente sul corpo, è usata anche per indicare lo

scontro fisico tra due persone o in generale la violenza in battaglia (*ite, docete, viri, Romanae vulnera suerint / quanta afferre manus*, Sil. 15, 763-764).

Paragrafo 3

legum praesidem civitatisque rectorem

Dalla sfera della medicina Seneca passa qui a quella della politica per dimostrare che, come il medico è solito intervenire all'inizio della sua terapia in maniera poco violenta, così anche il governatore deve tentare in un primo momento di reggere lo stato con il solo impiego di parole e poi, solo se necessario, infliggendo punizioni.

quam diu potest

I metodi correttivi vengono proposti da Seneca secondo una progressione temporale, come si è visto anche per le cure adottate dal medico: all'inizio, se appunto possibile, basteranno al governatore parole miti; poi, se la situazione è più grave, egli necessiterà di parole più dure fino ad arrivare all'impiego di castighi.

et his mollioribus

La congiunzione *et* rappresenta un accrescitivo non inusuale in Seneca: cfr. *ep.* 81, 24 (*malis una voluptas est et haec brevis, dum accipiunt beneficia, ex quibus sapienti longum gaudium manet ac perenne*) in cui la congiunzione enfatizza il concetto che i malvagi, a differenza del saggio, non solo provano un unico godimento nel ricevere un beneficio, quello di riceverlo, ma che esso è anche di breve durata.

ut facienda suadeat

La scelta di *suadeo*, in luogo del più comune *persuadeo*, non è casuale: Seneca qui indica l'azione iniziale del governatore che, attraverso comportamenti da politico e non da tiranno, cerca di utilizzare il solo strumento della parola per guidare gli

uomini alla scelta di compiere i loro doveri. L'impiego del gerundivo sostantivato, sviluppatosi a partire da Catullo (cfr. 64, 405: *fanda nefanda*) è frequente in Seneca ma risulta comunque impiegato spesso in strutture marcate dal punto di vista retorico: si pensi a Hor., *ep.* 1, 7, 72-73 (*dicenda tacenda locutus / tandem dormitum dimittitur*) su cui cfr. FEDELI 1997, p. 1123.

vitiorum odium, pretium virtutum

Struttura chiasmica. Essa ricorre non di rado in Seneca unita a volte anche ad altre figure retoriche al fine di porre in risalto l'assunto: cfr. ad esempio il chiasmo e il parallelismo in *ira* 2, 12, 4 (*vino quidam, alii venere, quidam omni umore interdixere corporibus*). L'impiego inoltre del genitivo in *-ium* per termini di terza declinazione in dentale è frequente in Livio e Seneca. I *recentiores* presentano la lezione *virtutum*, forse -come crede CASTIGLIONI 1960, pp. 39-40- sulla scia delle correzioni scolastiche influenzate da Elio Donato. Gli editori, tranne BASORE (1928, p. 120) e REYNOLDS (1977, p. 46) preferiscono la forma in *-um*, ma l'*usus* e la presenza della lezione in *-ium* nei manoscritti più antichi fa propendere che questa possa essere la parola adottata da Seneca.

leves, revocabiles

Per dare maggiore efficacia all'assunto Seneca impiega l'asindeto: esso è presente nell'Ambrosiano, mentre nei codici umanistici -preferiti per questa lezione da MURETUS (1605, p. 202), LIPSIO (1652, p. 63), RUHKOPF (1828, p. 17) - BOUILLET (1972, p. 16), KOCH (1879, p. 41) e HAASE (1902, p. 40)- vi è l'aggiunta di *et* che sembra però in contrasto quella che è invece una costruzione tipicamente senecana.

pereat ... perire ... pereuntis

La triplice figura etimologica enfatizza la gravità del concetto in corrispondenza alla gravità della risoluzione del ricorso alla pena di morte, intesa, più che come l'imposizione di un atto di violenza, come punto d'arrivo di un sofferto processo di autoeducazione.

Paragrafo 4

damnatos

Questione testuale. Vedi Introduzione p. 20.

traductione

Il termine è di uso piuttosto limitato ed indica prima di tutto l'atto di un trasferimento o di un trasporto (così ad esempio in Cic. *Sest.* 15); in senso figurato, oltre a rappresentare la figura retorica della metonimia (cfr. *rhet. ad Her.* 4, 14), esprime anche il concetto di esposizione allo scherno, in rapporto all'uso di far sfilare pubblicamente i condannati a una pena o i prigionieri di guerra durante il trionfo per esporli al generale ludibrio. Seneca lo usa con lieve autoironia in *ep.* 85, 1 rivolgendosi a Lucilio che lo aveva invitato a raccogliere le argomentazioni non solo stoiche a proposito del rapporto tra felicità e virtù: lo spazio di una lettera non sarebbe infatti bastato a contenere le teorie escogitate da altri per mettere gli stoici alla berlina (*iubes me quidquid est interrogationum aut nostrarum aut ad traductionem nostram excogitatarum comprehendere*).

non quia ... sed ut

Uno dei numerosi esempi di *variatio* presenti in Seneca: *sed* appare in questo caso un correttivo più che un coordinante dal momento che indica il vero scopo della azione punitiva del governante rispetto al falso motivo espresso dalla causale soggettiva. Per una dettagliata lista di occorrenze delle *variationes* nel *De ira* cfr. COCCIA 1957, pp. 70-74.

documentum omnium

Sull'impiego del genitivo in luogo del più comune dativo, e per altre occorrenze simili in Seneca, cfr. BORTONE POLI 1977, p. 295.

quia vivi

In luogo di *qui alicui*, che peraltro determinerebbe un anacoluto, preferito da BOURGERY (1951, p. 9) e ROSENBACH (1999, p. 110). In HAASE (p. 40) si legge, seppure in corsivo a segnalare la questione, *aliis vivi*. La lezione *vivi*, che secondo RAMONDETTI (1999, p. 238 n. 5) è preferibile anche sulla base dell'assiduo numero di antitesi in Seneca, risale a MURETUS (1605, p. 202).

non est ... adpetens

Seneca risponde alla domanda che apre il capitolo 5, 1: *nunc quaeramus an ira secundum naturam* e rivolge chiaramente la sua obiezione ai peripatetici. La stessa conclusione si legge anche a fine capitolo: *ergo non est naturalis ira*.

Paragrafo 5

Platonis

La citazione di Platone, tratta da *Resp.* 335 D, è da Seneca impiegata in maniera estranea rispetto al contesto di provenienza: Platone infatti discute sulla giustizia e se sia accettabile la comune opinione che è lecito far del bene agli amici e del male ai nemici. Come sottolinea CUPAIUOLO (1975, p. 100), il filosofo greco, benché non venga citato con frequenza nel dialogo, (cfr. 1, 19, 7; 2, 20, 2; 2, 21, 10 e 2, 12, 5-7), è considerato da Seneca -come d'altra parte anche Socrate (vedi ad esempio *ira* 1, 15, 3)- come garante del suo pensiero: questa sua massima serve al Cordovese per confermare l'assunto, oggetto dell'intero capitolo e di quello precedente, che l'ira non è conforme alla natura. Sulla presenza di Platone nel *corpus* senecano cfr. SETAIOLI 1988, pp. 117-140.

quid ... sunt?

La complessità dell'espressione, che poggia su una voluta ambiguità di senso del termine *alienis*, è accentuata da una sorta di attrazione del relativo (*qua* in luogo del forse più lineare *quae*). *Aliena* infatti, se rimanda chiaramente alla sfera dottrinarica,

non può non richiamare anche il lessico economico-finanziario: *aliena* sono i beni altrui la cui appropriazione potrebbe costituire una colpa morale; d'altra parte anche il termine *alienatio*, che Seneca impiega pure in riferimento alla malattia psicologica (*ep.* 78, 9), indica prima di tutto la vendita di beni o dei propri diritti su qualcosa (*ben.* 5, 10, 1). Non di rado Seneca riprende assunti e pensieri appartenenti ad altre dottrine filosofiche, se li giudica funzionali a quanto sta affermando, considerandoli pensieri di proprietà comune: *non ibo per priorum vestigia? Ego vero utar via vetere, sed si propiorem planioremque invenero, hanc muniam. Qui ante nos ista moverunt non domini nostri sed duces sunt. Patet omnibus veritas; non dum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est* (*ep.* 33, 11). Esistono infatti, secondo il filosofo, principi comuni accolti da tutte le scuole: "*Epicurus*" *inquis "dixit: quid tibi cum alieno?" Quod verum est meum est; perseverabo Epicurum tibi ingerere, ut isti qui in verba iurant nec quid dicatur aestimant, sed a quo, sciant quae optima sunt esse communia* (*ep.* 12, 11). Sull'uso di sentenze di Epicuro, in particolare nella prima parte dell'epistolario, considerate come una riserva di ricchezza materiale alla quale attingere e da donare cfr. BORGO 2013, pp. 26-36.

poena laedit ... ira

L'ultimo paragrafo di questo lungo capitolo conclude il ragionamento con un duplice procedimento sillogistico. L'esempio del raddrizzamento delle aste, del comportamento del medico, di quello del governatore, poi la citazione platonica sono serviti a Seneca per confermare il suo assunto a proposito dell'ira. Dunque:

1. L'uomo per natura non desidera l'ira;
2. L'ira desidera la pena;
3. L'uomo per natura non desidera la pena.

E ancora:

1. L'uomo buono non danneggia, la pena sì;
2. L'ira desidera la pena;
3. L'ira non si addice all'uomo buono.

Settimo capitolo

L'ira, e le passioni in genere, non sono naturali; pertanto non sono utili ed è necessario che l'uomo se ne tenga lontano. Questo è il pensiero di Seneca che critica dunque -come farà anche nell'undicesimo capitolo- il pensiero di quanti credono che l'ira possa essere di giovamento in alcuni casi, come ad esempio in guerra (§ 1). Seneca obietta invece che è molto più facile eliminare all'origine le passioni piuttosto che cercare di dominarle (§ 2) anche perché la ragione opera solo se non è "inquinata" da esse (§ 3). Come accade spesso nella teoresi senecana, il Cordovese, per dimostrare il suo pensiero, conclude con un paragone: come i corpi caduti non riescono a fermare il movimento così l'uomo, una volta entrato in contatto con le affezioni, non riesce più a liberarsene.

Paragrafo 1

numquid ... fuit

La domanda, che segue quella che apre il capitolo precedente a proposito della necessità o meno dell'affezione, si collega all'apertura del cap. 5 in cui il filosofo preannuncia i due argomenti di cui si occuperà: se l'ira sia naturale, se l'ira sia utile e perciò da mantenere in qualche parte. *Fuit* è un perfetto iterativo rafforzato dall'impiego dell'avverbio *saepe*. Per CASTIGLIONI (1960, p. 49) può essere considerato un perfetto gnomico dal momento che constata un fatto preciso.

fortitudo

Equivalentemente al greco ἀνδρεία, è una delle quattro virtù stoiche fondamentali, contrapposta all'*audacia* (vedi *ira* 1, 20, 2). Scrive Crisippo (SVF 3, 264), al quale si deve anche l'aggiunta di virtù ad esse subordinate, τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ὑπομονάς. Essa infatti è fondamentale in ambito bellico quando, in situazioni difficili, si deve trovare la forza di correre dei rischi. Cfr. a riguardo anche SVF 3, 266; 274 [2]; 275; 280; 286. Secondo i Peripatetici, come riferirà poi Seneca a 1, 20, 2, in guerra sarebbe però necessaria anche l'ira in quanto stimolo a reagire e a combattere con maggiore efferatezza: è proprio questo uno degli assunti del pensiero

aristotelico che Seneca confuta con maggiore forza collocandosi sulla linea che era stata già di Cicerone proprio in riferimento alla *fortitudo*: *Peripatetici ... quorum est talis oratio: primum multis verbis iracundiam laudant, cotem fortitudinis esse dicunt, multoque et in hostem et in improbum civem vehementioris iratorum impetus esse* (*Tusc.* 4, 43). Per ulteriori definizioni della *fortitudo* in Cicerone, in linea con quanto sostenuto da Crisippo e poi da Seneca a dimostrazione che per sua stessa natura essa non necessita dell'ira, cfr. anche *Tusc.* 4, 53. In merito al rapporto Cicerone-Seneca MORESCHINI (1977, pp. 527-533) sostiene che Seneca non solo conosceva le *Tusculanae*, ma riprenderebbe passi specifici tratti dal quarto libro: soprattutto in questo capitolo del primo libro del dialogo, infatti, gli evidenti richiami confermerebbero l'intenzionalità di queste riprese più che una semplice comunanza di pensiero.

flamma ... stimulus

La fiamma e il pungolo, fondamentali in ambito bellico come sproni per combattere, sono necessari anche per incitare i cavalli da corsa in *ira* 2, 14, 1, così come l'iracondia, solo se simulata, può servire a infiammare e accendere l'uditorio: *numquam itaque iracundia amittenda est, aliquando simulanda, si segnes audientium animi concitandi sunt, sicut tarde consurgentis ad cursum equos stimulis facibusque subditis excitamus*. Il termine *stimulus*, di significato quindi analogo a quello di *aculeus*, è termine tecnico che indica l'oggetto che serve a spronare il cavallo (cfr. DAREMBERG 1877, pp. 1511-1512), ma è adoperato spesso nel *corpus* senecano con valore metaforico. Nel *De ira* ricorre, oltre che in questo luogo e nel già citato 2, 14, 1, anche in 1, 12, 1, in riferimento al senso del dovere che in un uomo buono fa da sprone, e in 2, 21, 3 a proposito dello *spiritus* che deve essere talvolta frenato e talvolta incitato.

optimum quidam putant temperare iram, non tollere

Come sosterrà nei due paragrafi successivi e come scrive anche Cicerone in *Tusc.* 4, 57 in risposta ai Peripatetici (celati qui dietro la reticente espressione *quidam putant*), il filosofo crede necessario estirpare la passione nella sua totalità piuttosto che moderarla (a tal proposito cfr. l'*ep.* 116, interamente dedicata alla questione).

Aristotele e i suoi seguaci ritenevano necessario invece che essa venisse mantenuta dall'uomo, anche se in piccola quantità.

languabit ... resolvetur

Contro questo concetto, che assume qui forma assiomatica, il filosofo polemizza più volte nel corso dell'opera: CASTIGLIONI (1960, p. 50) per tal motivo parla infatti di futuri gnomici.

Paragrafo 2

primum

L'avverbio di tempo indica la prima delle due obiezioni mosse dal filosofo a quanti credono che le affezioni possano essere ridotte e non debbano essere del tutto eliminate.

facilius ... moderari

Il concetto torna in *ep.* 108 al paragrafo 16 in cui, discutendo delle rinunce ai piaceri e ai generi di lusso operate nel corso della sua lunga vita, dal profumo al vino, il filosofo ricorda come sia meglio evitare qualunque eccesso che possa allontanare l'uomo dalla strada del perfezionamento interiore. Ancora in *ep.* 116, interamente dedicata all'accesso dell'*adfectus*, Seneca ricorda: *excluditur facilius quam expellitur* (116, 3). È interessante inoltre l'utilizzo dei verbi *excludo* ed *admitto*, impiegati non di rado in ambito militare: Seneca pensa alle passioni come a un nemico che, una volta superate le mura dell'accampamento, difficilmente riesce ad essere scacciato via. Sulle metafore militari in Seneca cfr. STEYNS 1907, p. 45 ss. Si noti inoltre la figura etimologica *admittere ... admissa* che enfatizza la pericolosità insita nel progressivo insinuarsi della passione nell'animo umano e la necessità quindi di sradicarla.

rectore

Rector è qui l'uomo che dovrebbe riuscire a guidare e dominare le passioni, allo stesso modo dell'auriga al quale è affidato il compito di reggere la corsa dei cavalli dominandone l'impeto. Il sostantivo anticipa infatti la celebre immagine platonica che segue al paragrafo successivo.

recidi se minuive

Come evidenzia CASTIGLIONI (1960, p. 51) la congiunzione *-ve* è di solito impiegata per collegare un elemento minore ad un elemento maggiore all'interno della proposizione (vedi anche *resistere morarive* al paragrafo successivo). Qui sono collegati due verbi che esprimono due situazioni completamente diverse: le passioni infatti per il filosofo stoico dovrebbero essere del tutto estirpate e non ridotte. La congiunzione va perciò intesa in questo caso nel senso di "quanto meno": in sostanza, se l'uomo non riesce ad allontanare da sé le passioni, deve adoperarsi almeno a ridurle. Si tratta di un'ultima possibilità che, come detto, Seneca comunque non accetterebbe.

Paragrafo 3

ratio

La *ratio*, elemento fondante della dottrina stoica, massima aspirazione per ogni uomo e dalla cui perfezione deriva la virtù (*haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est, ep. 76, 6*), è ciò che distingue l'uomo dall'animale, ciò che lo rende soggetto pensante. Essa però funziona solo se l'uomo non cede alle passioni: queste infatti, come più volte evidenziato, portano l'uomo a comportamenti irrazionali.

cui freni traduntur... continere

Si precisa l'immagine, già anticipata al paragrafo precedente, della *ratio* assimilata a un *rector*, un auriga il cui compito è di tenere a freno dei destrieri focosi: la ragione non può perdere il controllo delle passioni dalle quali sarebbe rovinosamente trascinata come da cavalli imbizzarriti. Il paragone, solo accennato,

rimanda intenzionalmente alla celebre immagine platonica dei cavalli e dell'auriga (cfr. *Phaedr.* 246 a-b).

commota ... impellitur

La pericolosità del movimento frenetico causato dall'ira era già stato descritto ad apertura dell'opera (vedi commento a 1, 1 *ceteris ... concitatus*). L'*agitatio*, la *πτοία* di Zenone (cfr. SVF 1, 206) causata dalle affezioni, non solo determina segni evidenti sul corpo (cfr. 1, 7), ma prende anche pieno possesso della *mens*, intesa qui come *λόγος*, elemento razziocinante, limitandone l'utilizzo. Le tre forme verbali (*commota, excussa, impellitur*) segnano una climax ascendente giacché al primo urto che provoca sbilanciamento e scompiglio seguono le più pericolose conseguenze di una violenta agitazione, poi di una spinta e di un trascinamento che privano completamente la ragione della propria autonomia (*servit*).

ei servit quo impellitur

La presenza di un pronome neutro (*quo*) che poggia su di un altro pronome neutro (*ei*) risulta una scelta stilistica dura anche se non rarissima in Seneca (cfr. *nat.* 6, 10, 2 o *ep.* 57, 8); se si considerasse *ei* maschile dovrebbe però seguire un complemento d'agente e non di causa efficiente: per questo motivo alcuni editori (MURETUS 1605, p. 202, LIPSIO 1652, p. 66 e BOUILLET 1972, p. 18), seguendo il manoscritto Bononiensis 1137, hanno emendato *a quo*. Completamente diversa, anche se contenutisticamente simile, la scelta di KOCH (1879, p. 42) che congettura *eo pergit*.

Paragrafo 4

quarundam ... relinquunt

Il concetto che il pericolo delle passioni consiste soprattutto nella loro insorgenza, sulla quale spesso per trascuratezza o incapacità di valutarne la portata evitiamo di intervenire, è un tema che ricorre spesso in Seneca; così in *ep.* 85, 12 in cui si legge: *si ipsis permisisti incipere, cum causis suis crescent tantique erunt*

quanti fient. In ad Marc. 1, 7, a proposito dell'adfectus a cui ha ceduto la donna, cioè il dolor, il motivo si carica di un'ulteriore connotazione giacché può capitare che si ceda al dolore e alla tristezza per una perversa forma di piacere quasi masochistico: quemadmodum omnia vitia penitus insidunt nisi dum surgunt oppressa sunt, ita haec quoque tristia et misera et in se saeventia ipsa novissime acerbitate pascuntur et fit infelicis animi prava voluptas dolor.

corporibus

Una volta che la passione ha preso possesso dell'uomo, questa lo fa suo schiavo rendendo impossibile che la *ratio* possa ritrovare le sue capacità. Per dimostrare ciò, Seneca si serve del paragone del movimento di corpi che, una volta lasciatisi cadere, non possono decidere se arrestare la loro corsa o rallentarla, sottoposti ormai ad una forza troppo grande perché possa essere dominata. L'immagine ricorre in forma simile ma in un contesto diverso in *ep. 40, 7*, in cui un genere di eloquenza affannoso e veloce viene considerato inopportuno per un filosofo: *quemadmodum per proclive currentium non ubi visum est gradus sistitur, sed incitato corporis ponderi servit ac longius quam voluit effertur, sic ista dicendi celeritas nec in sua potestate est nec satis decora philosophiae, quae ponere debet verba, non proicere, et pedetemptim procedere*. Allo stesso modo anche Cicerone in *Tusc. 4, 41-42* paragona la violenza delle affezioni a quella della caduta di chi si è gettato dalla rupe di Leucade: è impensabile che egli possa arrestarla, come è impensabile che si possa ammettere di limitare i vizi invece di estirparli completamente. Essi si trovano infatti su un terreno troppo sdruciolevole e, una volta messi in moto, non possono più essere fermati. Sul movimento delle passioni cfr. anche Crisippo (SCF 3, 462) che adotta invece il paragone del corridore, cfr. inoltre FILLION-LAHILLE 1984, p. 71 ss. e POHLENZ 2012², p. 292 ss.

potuerunt

Perfetto di consuetudine.

sed ... licuisset

Si noti la studiata costruzione e il ritmo incalzante del passo, tutto giocato sull'alternanza dei modi e dei tempi verbali e sull'accumulo delle negazioni; a ciò si aggiunge la figura etimologica *licet ... licuisset*.

in iram amorem aliosque se proiecit adfectus

Struttura asindetica a tre membri in cui l'ultimo (*alios ... adfectos*) riassume il concetto. La costruzione non è rara in Seneca (vedi ad esempio *mortem vincla ignes alia fortunae* in *ep.* 85, 26). Va notato che, come le passioni evidentemente pericolose, il filosofo attribuisce anche all'amore effetti negativi sulla vita dell'uomo: esso dipende infatti dell'ἐπιθυμία, una delle quattro affezioni fondamentali teorizzate dallo stoicismo. Cfr. POHLENZ 2012², p. 298 ss.

permittitur

In assenza di problemi testuali va segnalato qui un costrutto fortemente anacolutico, seppure non estraneo all'uso senecano: dal momento che il verbo è costruito abitualmente in forma impersonale si dovrebbe infatti sottintendere un dativo, *ei* o *animo*, ricavato dal precedente nominativo *animus*. Altrimenti si deve immaginare una costruzione personale di *permittitur* (ma per la sua rarità vedi CASTIGLIONI 1960, p. 55) il cui soggetto sarebbe appunto quindi *animus*. Il problema si evidenzia nella traduzione: ad esempio RAMONDETTI (1999, p. 241) sembra forzare il nominativo *animus* allineandolo al dativo *corporibus*: "così all'animo".

impetum

Qui Seneca allude all'impeto irrefrenabile che, scatenato dall'affezione, non può più essere frenato. Come già evidenziato altrove (vedi commento a *nec ignoro ... hic eminent*, 1, 1, 7) l'*impetus* ha tre diverse declinazioni a seconda dell'intensità e del momento in cui erompe nell'uomo (cfr. 2, 4, 1-2): qui si tratta del *tertius motus*, quello più concitato che ha ormai soggiogato completamente la *ratio*. Vedi

sull'argomento INWOOD 2004, p. 180 ss. Vedi inoltre commento a *in impetu est...* di 1, 1, 1.

rapiat ... proclivis

Se l'uomo segue la via del vizio, secondo Seneca, è impossibile riuscire a deviare dal precipizio. Il motivo torna anche in *ep.* 94, 63 a proposito di Alessandro Magno, uno dei più tipici esempi negativi presenti nel *corpus* del filosofo: *non ille ire vult, sed non potest stare, non aliter quam in praeceps deiecta pondera, quibus eundi finis est iacuisse.*

Ottavo capitolo

Dopo aver definito i caratteri dell'ira e discusso dell'innaturalità sua e delle reazioni che provoca, Seneca, riprendendo il discorso iniziato nel precedente capitolo, sferra ora un attacco diretto contro quanti erroneamente ritengono che sia possibile contenerla; al contrario, è necessario sradicarla subito dal proprio animo prima che i suoi germi, come una cattiva pianta, mettano radici e lo invadano soffocandolo con passioni nuove e diverse. L'azione dell'uomo deve volgersi perciò su due fronti contrapposti: fortificarsi chiudendo gli accessi verso l'esterno; combattere la passione come un nemico che attacca e si deve annientare. A questo duplice intento sono finalizzati da un lato l'uso di un lessico che valorizza l'interiorità dell'individuo e la necessità del suo distacco dall'esterno, dall'altro il ricorso alla metafora della guerra.

Paragrafo 1

optimum est

Il capitolo si apre con una nota di apparente ottimismo: il superlativo esprime infatti l'esistenza di uno strumento sicuro di salvezza nella completa estirpazione dell'ira indicandolo però come l'unico possibile in assoluto e escludendo ogni altra

soluzione individuale o dottrinarla. Subito dopo cominciano a chiarirsi anche le condizioni necessarie al buon esito dell'azione salvifica. Non è escluso che l'espressione rimandi a quella di 7, 1 (*optimum ... quidam putant temperare iram*) ribaltando, non senza ironia, l'opinione di chi ritiene utile un esercizio moderato dell'ira.

primum.... protinus

La prima condizione è la prontezza: lo indicano l'aggettivo -ancora un superlativo- e subito dopo l'avverbio che anche altrove Seneca mostra di prediligere per l'idea di retta e sicura direzione che contiene (cfr. *ep.* 124, 7: *quid autem secundum naturam sit, palam et protinus apparet, sicut quid sit integrum*). Esso è adoperato perciò a esprimere l'urgenza dell'esortazione filosofica (cfr. *otio* 3, 4: ... *protinus commendare se bonis artibus*; e soprattutto *brev.* 9, 1: *protinus vive*) e la rapidità dell'azione risanatrice della filosofia: *protinus enim delectat, dum sanat* (*ep.* 50, 9). In rapporto alla terapia delle passioni, in particolare del dolore che colpisce chi ha subito un lutto familiare, l'avverbio ricorre anche in *ep.* 9, 2: *hi, qui sibi lugere sumpserunt, protinus castigentur et discant quasdam etiam lacrimarum ineptias esse* (*ep.* 99, 2).

inritamentum

Il termine, usuale nel lessico morale a indicare la prima origine dei vizi già a partire da Ovidio (cfr. *met.* 1, 140: *effodiuntur opes, inritamenta malorum*, a proposito della nascita dell'attività mineraria), presenta, nel *De ira*, 3 delle 7 occorrenze senecane. In questo, come in altri casi, il filosofo lo carica di una connotazione di vanità e infondatezza: come a suscitare l'ira può essere sufficiente il primo irritamento e perfino una falsa *opinio iniuriae* (*ira* 2, 22, 2) così per lo più la frequentazione e la vana ammirazione altrui è sufficiente a provocare ogni nostra follia: *ita est: inritamentum est omnium, in quae insanimus, admirator et conscius* (*ep.* 94, 71)

repugnare

È il primo segnale di quella metafora bellica che attraversa gran parte del capitolo, accentuandosi soprattutto nel secondo paragrafo. L'idea di risposta a un attacco o a una provocazione che il verbo esprime sottolinea la necessità che l'individuo stia sempre attento e pronto a resistere all'aggressione dei vizi e delle passioni che, d'altronde, anche altrove Seneca immagina in continuo e spietato assalto dell'uomo incurante del vero bene e attento piuttosto ad attività vane: *urgent et circumstant vitia undique (brev. 2, 3)*.

seminibus

Il termine, guadagnato al lessico morale già da Cicerone come prima origine di virtù (cfr. *fin.* 4, 7, 18; 5, 7, 18; 5, 15, 43 e soprattutto *Tusc.* 3, 2: *sunt enim ingenii nostris semina innata virtutum*) e di possibili mali (cfr. *nat.* 3, 71), riacquista qui in qualche misura il suo valore scientifico: indivisibili e impercettibili come gli atomi, densi della capacità di produrre e riprodursi come veri *corpora prima*, anche i germi delle passioni sono però individuabili e conoscibili grazie all'uso della ragione.

incidamus in iram

WATT (1994, p. 232) considera sospetto il sostantivo che si ripete a breve distanza dopo il genitivo e soprattutto perché si produce un ritmo esametrico. Propone perciò di leggere *eam*.

transversos

L'aggettivo allude alla perversione dell'ὀρθὸς λόγος dottrinario ma riprende anche, rovesciandolo, il senso dell'invito espresso da *protinus* a servirsi di una retta prontezza allontanando da sé le prime cause delle passioni: quando invece si cede al primo impulso l'*adfectus* corrompe l'uomo facendolo deviare dalla diritta via. Per l'immagine cfr. già Sallustio, *Iug.* 6, 3: 3: *terrebat eum natura mortalium avida imperi et praecepta ad explendam animi cupidinem ... quae etiam mediocris viros spe praedae transversos agit*.

salutem

Si tratta naturalmente della sanità morale secondo quel doppio registro già osservato (cfr. 6, 2: s. v. *medicus*), reale e metaforico, che investe spesso l'uso senecano della sfera e del lessico della medicina. Il concetto è ribadito al paragrafo successivo dall'aggettivo *salutaris*.

ius

L'assenso della volontà alla passione, centrale in questo segmento di testo, sembra in qualche modo conferirle un tacito 'diritto' a spadroneggiare nella mente e nella vita della vittima e a concedersi ogni eccesso. Per un uso simile cfr. *ep.* 18, 1 - *ius luxuriae publicae datum est*- a proposito del "diritto alla lussuria" alla quale gli uomini si sentono autorizzati durante i Saturnali.

voluntate nostra

Se il primo accesso della passione è inevitabile ed è poi l'assenso umano a concederle la possibilità e quasi il "diritto" di prendere possesso dell'individuo, la volontà assume nella teoria morale senecana un ruolo nuovo e centrale come primo motore del cammino verso la virtù, ma anche verso il vizio (cfr. POHLENZ 2012², p. 643 ss.; REALE 2005, pp. 142 ss.): su di essa il filosofo si soffermerà più diffusamente all'inizio del secondo libro di questo dialogo e poi, con interesse crescente, fino alle epistole dove *rectus animus*, *recta actio* e *recta voluntas* finiscono per identificarsi (cfr. *ep.* 16, 1: *perseverandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit quod bona voluntas est*; e soprattutto 95, 57: *Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas, ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit, ab hoc enim est voluntas*). Sul *primus motus* cfr. commento a *in impetu est, doloris armorum, sanguinis suppliciorum* (1, 1). Sul rapporto tra coscienza individuale e volontà in Seneca, anche in rapporto alla nozione greca di *προαίρεσις*, cfr. HADOT 1969, p. 162 ss.

Paragrafo 2

in primis

Contro quanti sostengono la possibilità di un intervento lieve e differito per reprimere l'ira Seneca ribadisce (*inquam*) l'invito, col quale aveva aperto il capitolo, ad agire subito adottando adeguate e consapevoli misure di difesa.

hostis

Il termine apre la densa metafora bellica che si estende da questo paragrafo (*intravit et portis se intulit; a captivis; vim ... proditam iam infirmatamque*) al successivo (*ratio occupata et oppressa vitiis*) equiparando la lotta tra l'uomo e le passioni a quella tra la vittima di un assedio e un aggressivo nemico invasore. *Hostis* infatti indica il nemico straniero operante in un *bellum externum*; è inoltre ideologicamente connotato dai caratteri dell'audacia e della provocazione (cfr. JAL 1963). Il termine anticipa così il secondo motivo del brano: la necessità per l'uomo di automunirsi per trovare nella propria interiorità la difesa contro le irruzioni esterne.

modum

Il termine, alla base di un'ampia sfera lessicale che investe tanto l'area dell'interiorità (*modestia-modestus*), quanto quella dei rapporti interpersonali (*moderatio*) e perfino dell'attività politica (*moderator*, soprattutto in Cicerone), è volutamente adoperato all'interno della metafora in due direzioni contrapposte: in rapporto al nemico vincitore, che può operare su se stesso una salutare forma di contenimento della sua furia guerresca, e al vinto che, proprio in virtù del suo statuto di prigioniero, impone una sorta di 'misura' morale della quale in prima persona gode poi gli effetti concreti. Sull'area lessicale nel suo insieme cfr. BORGIO 1998, pp. 130-134; sull'uso ciceroniano MILITERNI DELLA MORTE 1980.

sepositus est

Sepono è considerato da MAZZOLI (2006, p. 461) «verbo specifico per indicare la rimozione di quanto si frappone sulla strada del ripiegamento in se stessi:

anzitutto gli *adfectus*» in forza della radice indoeuropea *sw-, *s- che esprime le nozioni di separazione e autonomia insieme a quella di ritiro in sé. Dalla consapevolezza del filosofo che l'animo umano non è dotato di questa forma di distacco ed è perciò pericolosamente esposto al rischio di aggressione da parte dei *vitia* derivano «la dinamica dell'orgoglioso arroccamento difensivo» (MAZZOLI, 2006 p. 459), che da Seneca si trasmette fino a Marco Aurelio, e la necessità della *cura sui* che è attenzione per l'animo ma anche per il corpo che va tutelato dalle rovinose conseguenze delle passioni come l'ira. Sull'argomento cfr. CITTI 2012, pp. 11-24. Più in generale, sui moduli descrittivi della riflessione nella letteratura antica cfr. FASCE 2002, pp. 87-113.

in adfectum ipse mutatur

Se la passione attecchisce grazie all'assenso del *logos* che vi si è piegato è lo stesso animo razionale a subire una trasformazione divenendo, in qualche modo, irrazionale. Il concetto viene ripreso e spiegato con maggiore ampiezza nel paragrafo successivo.

Paragrafo 3

separatas

Secondo il pensiero stoico virtù e ragione non sono di per sé scindibili e una distinzione tra di essi «assolve anzitutto per il filosofo una primaria funzione intellettuale, in sede logico-critica» (cfr. MAZZOLI 2006, p. 460). Ne consegue l'intrinseca impossibilità di una loro separazione di origine naturale.

ista

Si tratta appunto dell' *adfectus* e della *ratio* che vengono nominati subito dopo con ricercato effetto ritardante. *Ratio* varia *animus* del paragrafo precedente al quale Seneca allude con esplicito rimando (*ut dixi*) per chiarire il concetto.

diductas

Non si tratta di un sinonimo del precedente *separatas* giacché, rispetto alla nozione di un intenzionale distacco dall'altro e del conseguente ripiegamento in se stesso espresso dal preverbo *se-*, *diductas* sembra sottolineare l'azione di una separazione indotta dall'esterno e, soprattutto, di una dispersione violenta (*dis-*) simile a uno smembramento (cfr. *ira* 3, 14, 3: *pectus ...in duas partes diductum*, esito di un odioso delitto del re Cambise): un effetto simile a quello prodotto dall'aria che, insinuatasi nelle cavità della terra, può essere causa di terremoti: ... *quidquid intravit vi sua diducat ac dissipet* (*nat.* 6, 14, 4). Per l'uso metaforico del verbo con valore morale cfr. soprattutto *ep.* 32, 2 (*Diducimus illam in particulas ac lancinamus*, della vita che la nostra *inconstantia* dilacera); per il cumulo della stessa coppia verbale cfr. *ben.* 6, 5, 2 (*Itaque non separo illa nec diduco*).

adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est

Seneca riprende la teoria monistica di Crisippo (vedi SVF 3, 459) secondo la quale -in antitesi con la scuola accademico-peripatetica- le affezioni hanno sede proprio dove si trova la ragione. Esse infatti sono perturbazioni del *logos* verso il male (sull'argomento vedi POHLENZ 2012², p. 289 ss. e 641 ss.). Solo in *ep.* 71, 72 e e 92, 1 si contraddice parlando di due elementi distinti, uno razionale e uno irrazionale (sul motivo vedi SPANNEUT 1973, p. 4679 ss.). Il termine *mutatio* inoltre rispetto a *metamorphosis*, che esprime la nozione di un cambiamento d'aspetto, indica un vero e proprio mutamento di genere, una commutazione che implica una sorta di movimento (cfr. ERNOUT-MEILLET 1951, pp. 755 s.) dell'animo verso l'alto (*ratio*) o il basso (*adfectus*).

quomodo ... praevaluit

Il relativo ottimismo col quale si era aperto il capitolo cede qui alla pessimistica ammissione che al cedimento al vizio non c'è rimedio: come una città invasa viene abbandonata alla razzia della soldataglia e rasa al suolo, così all'animo che si è piegato all'ira senza opporre resistenza sarà impossibile rialzarsi ed evitare di essere straziata dai suoi più abietti e pericolosi nemici, i vizi. Fuori della metafora bellica, si esprime la consapevolezza dello stoico che il cedimento anche a una sola passione

comporta il rischio sicuro di soccombere a tutte perché, come non è possibile operare distinzioni tra i nemici, allo stesso modo è impossibile farlo tra i vizi che sono tutti equiparati nella loro colpevole genesi. Il sintagma d'apertura del capitolo *optimum est* si dimostra perciò più come uno strumento di difesa e una via di fuga che come l'indicazione di una via certa di salvezza.

ex confusione

Immagine del caos che potrebbe seguire alla rottura dell'armonia celeste (cfr. *Pol.* 1, 2; *ben.* 6, 22, 1; 7, 31, 3), *confusio* indica qui il disordine morale e comportamentale che tiene dietro alla perdita dell'armonia interiore. In altri casi, come nella polemica antiepicurea di *ben.* 4, 2, 3, essa è effetto invece di un'errata valutazione della priorità dei valori necessari al progresso verso la virtù. Guadagnato già da Cicerone al lessico morale a esprimere l'armonica congruenza delle virtù (*fin.* 5, 67: *coniunctio confusioque virtutum*) ma anche la conseguenza della perdita dei valori morali (*fin.* 2, 35: *nonne videmus quanta perturbatio rerum omnium consequatur, quanta confusio?*) e religiosi (*nat. d.* 1, 3: *... quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio*), il termine acquista ancora nuove connotazioni in Seneca caricandosi di un valore ideologico-politico in rapporto ai compiti, anche morali, del governante (*clem.* 1, 2, 1: *ubi discrimen inter malos bonosque sublatum est, confusio sequitur et vitiorum eruptio; itaque adhibenda moderatio est, quae sanabilia ingenia distinguere a deploratis sciat*) e soprattutto di un valore psicologico in un luogo delle epistole che collega la polemica morale contro i falsi beni a quella lucreziana contro la *religio*: *talis est animorum nostrorum confusio, qualis Lucretio visa est: ' nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis in tenebris metuunt, ita nos in luce timemus'* (*ep.* 110, 6).

mixtura

Il termine, di uso concreto e scientifico a indicare la struttura atomistica delle cose (cfr. *Lucret.* 2. 978, *mixtura rerum*), la composizione di sostanze diverse in ambito medico (7 occorrenze in Cornelio Celso; 1 in Scribonio Largo), e in genere la fusione di elementi ad opera della natura o nei prodotti dell'uomo (frequente in Columella e soprattutto in Plinio il Vecchio), passa con Seneca al lessico morale

sulla scia di una tradizione filosofica già greca e anteriore all'area stoica. Il filosofo ce ne dà ragione nel secondo libro del *De ira* spiegando come la diversità dei caratteri e la propensione stessa ai vizi poggia sulla disuguale commistione dei quattro elementi basilari, aria, acqua, terra e fuoco, negli uomini come nelle cose: *Nam cum elementa sint quattuor, ignis, aquae, aeris, terrae, potestates pares his sunt, fervida, frigida, arida atque umida: et locorum itaque et animalium et corporum et morum varietates mixtura elementorum facit, et proinde, in aliquo magis incumbunt ingenia, prout alicuius elementi maior vis abundavit* (19, 1).

Paragrafo 4

sed ... inquit

L'avversativa apre la prima delle due obiezioni che, ricorrendo a uno strumento usuale nella sua argomentazione filosofica (cfr., a proposito dell'antitesi e, nello specifico, di quella avversativa TRAINA 1984³, p. 32), Seneca mette in bocca a un ignoto interlocutore al quale offre inaspettatamente la parola (la seconda, al § 6, è aperta dal più forte *at*). Il suo ragionamento diventa così uno stringente contraddittorio al quale le ripetute domande del filosofo conferiscono un ritmo serrato e incalzante.

se continent

Ripetuto a § 6, sempre dall'interlocutore che tenta la difesa di un uso misurato dell'ira, il verbo indica lo sforzo soprattutto fisico di trattenere mani e gesti violenti dettati dalla passione all'interno di confini spaziali e comportamentali limitati alla propria persona.

ergo

Costituito dalla preposizione *e* e dall'ablativo di un sostantivo verbale di *rego* l'avverbio, che esprime la nozione di 'a partire da' (cfr. ERNOUT-MEILLET, p. 358), segna l'inizio del contraddittorio non senza una linea di impazienza per l'interruzione provocata dal primo intervento dell'interlocutore.

eorum quae

Si tratta di due pronomi neutri, secondo un uso già osservato in Seneca (cfr. 1, 7, 3).

dictat

Il frequentativo di *dico* esprime l'atto di ripetere più volte e ad alta voce, con intento prescrittivo e imperativo: l'ira si presenta così non solo come consigliera ma addirittura come ferma propugnatrice di azioni irrazionali e scellerate.

actiones rerum

Si tratta del comune agire quotidiano, come sottolinea l'uso del generico *res*, nel quale tuttavia si manifestano la capacità e la volontà individuale di autogoverno, dunque l'*habitus* e l'essenza stessa dell'animo (cfr. *ep.* 95, 57 già cit.): l'errore dello *stultus* consiste nel pensare che l'ira abbia capacità maggiori e più potenti di guidare il comportamento umano, ciò che non è possibile se l'*animus* non abbia imparato a reggere se stesso diventando a sua volta *rectus*.

quasi ... haberet

La comparativa ipotetica, come spesso in Seneca, assolve la duplice funzione di dichiarare la falsità dell'assunto e insieme la pretestuosità se non la mala fede di chi lo sostiene: in questo caso sembra prevalere soprattutto l'ironia per la stolta credulità dell'interlocutore che pensava di poter contare sull'aiuto di forze che, diverse e contrapposte alla ragione, sono destinate invece a portarlo alla rovina.

advocabitis

È verbo di uso giuridico, relativo alla chiamata di un esperto che consigli il giudice in una causa oppure di un giureconsulto o di un avvocato che assista una delle parti coinvolte in un processo. L'attesa di aiuto e di conforto ne giustifica l'uso in campo anche religioso (cfr. Catullo 40, 3, ma in tono ironico): in questo caso il verbo conferma e anzi accentua il sarcasmo del filosofo per l'errore di tanti e

soprattutto di chi giustifica il ricorso all'ira sul piano dottrinario. È il momento perciò di contrattaccare su questo punto.

Paragrafo 5

interrogo

Segna l'inizio e la modalità dell'attacco che il filosofo sferra negli ultimi tre paragrafi del capitolo: un serrato susseguirsi di quattro interrogative (due in questo paragrafo) stringono d'assedio l'interlocutore che, costretto a uscire allo scoperto, ribatte con due risposte (al § 6 e al § 7, quest'ultima a sua volta in forma di doppia domanda) la cui affinità e mancanza di argomentazione ne denunciano la sostanziale debolezza. Seneca ribatte in entrambi i casi con un'unica parola (*quando?*) per poi procedere a una dimostrazione che, trascendendo i casi singoli, si solleva al più vasto campo del dibattito morale: al suo interno una serie di accorgimenti retorici prepara la sconfitta del contendente. Il primo punto oggetto di discussione è se l'ira sia più forte o più debole della ragione.

valentior...infirmior

Le nozioni di forza e debolezza, preannunciate dall'iniziale ricorso alla metafora bellica, diventano da questo momento martellanti in riferimento alle due parti in contesa: la *ratio* e l'*ira*. Le occorrenze dei 6 comparativi, intenzionalmente ravvicinati e non variati (*valentior; infirmior; valentior; imbecilliora; infirmior; imbecillioris*), tutti, ad eccezione di *imbecilliora*, riferiti all'*ira*, ne segnano già linguisticamente la sconfitta col maggiore numero di aggettivi usati a denunciarne l'evidente debolezza rispetto alla ragione.

ratio

Nel contrasto tra i due contendenti il termine *ira* scompare, sostituito in questo paragrafo da due pronomi (*illi; sine hac*). Al contrario, *ratio* presenta ben tre occorrenze in questo stesso paragrafo, a fronte delle 6 presenti nell'intero capitolo.

imbecillioris auxilium

Posto in chiusura di paragrafo e della prima parte dell'argomentazione il sintagma, che rimanda e conclude la metafora bellica, sembra segnare una prima sconfitta dell'ira del cui aiuto Seneca dichiara che la ragione può agevolmente fare a meno data la sua superiorità.

Paragrafo 6

constant sibi

Rispetto al successivo *se continent*, ripreso dal § 4, il sintagma esprime, perfezionando il pensiero dell'interlocutore, l'idea che una forma di saldezza e risolutezza interiori siano precedenti ineludibili rispetto alla fase del contenimento fisico. La supposizione, secondo punto di questo acceso dibattito conclusivo di capitolo, è subito smentita dalla risposta del filosofo che riduce l'apparente padronanza degli *irati* al progressivo affievolimento dell'ira (*evanescit*) e al suo successivo ritiro (*decedit*), smentendo in definitiva proprio l'ipotesi di una sua presunta durata.

potentior

Rispetto a quelli che precedono il comparativo, ancora una volta riferito all'ira, ne indica la superiorità di forza non rispetto alla ragione ma rispetto a se stessa quando è nella fase di massimo fervore sottolineandone ancora la discontinuità.

Paragrafo 7

quid ergo?

La domanda prelude alla seconda e ultima battuta dell'interlocutore -e ultimo punto della discussione-, che sembra contenere una verità evidente perché resa incontrovertibile dai fatti: è capitato che anche persone in preda all'ira abbiano risparmiato le loro vittime. Ne emergerà al contrario la completa falsità.

dimittunt

L'idea espressa già dal verbo semplice è quella di 'lasciare andare', 'liberare' qualcosa o qualcuno che si teneva con forza. È probabile perciò che l'interlocutore di Seneca (e Seneca stesso che intende demolirne gli argomenti) abbiano in mente, più che persone comuni, tiranni o sovrani abituati, proprio perché facile preda dell'ira, a esercitare il proprio potere con violenza e arbitrio: in questo caso, il potere di detenere ingiustamente nemici personali.

abstinent

Rispetto a *se continent*, ripetuto per due volte nel capitolo dall'ignoto interlocutore a dimostrare la capacità di alcuni irati di contenere le proprie reazioni, *abstinent* esprime il più concreto ed esteriore atto di fermare le mani tenendole lontane da un possibile esercizio di violenza sulla vittima.

adfectus repercutit adfectum

La risposta di Seneca non lascia adito a dubbi: non si tratta neanche in questo caso di una cosciente autolimitazione della persona in preda all'ira, ma dell'effetto violento di una passione in lotta con un'altra passione per la supremazia: lo sconvolgimento prodotto da questa lotta senza esclusione di colpi (sottolineato dalla figura etimologica) non può produrre che una pace fittizia e malfida perché l'irato si limita a prendere tempo per sottoporre la vittima all'effetto di un'altra passione alla quale ha ceduto: la crudeltà, l'avidità, il terrore. Il cedimento a una passione, infatti, non rimane mai contenuto a quell'unico vizio ma, secondo il pensiero senecano, è premessa di una caduta totale.

metus aut cupiditas

Paura e arbitrio sono le passioni che caratterizzano a Roma la rappresentazione letteraria del tiranno, un *topos* suggerito da orizzonti concettuali nuovi rispetto a quello della πόλις greca e da una mutata situazione politica (cfr. LANZA 1977, p. 201 ss.), divenuta poi convenzionale all'interno delle scuole di declamazione (cfr.

TABACCO 1985). È probabile perciò che, nel rappresentare questa forma di degenerazione psicologica prodotta dall'ira con l'inevitabile cedimento a sempre nuovi *adfectus*, Seneca avesse già in mente la galleria di tiranni stranieri e romani che avrebbe disegnato nel terzo libro del *de ira* come temibile esemplificazione degli effetti della passione (capp. 14-21).

Nono capitolo

Il discorso sull'inutilità della passione continua anche in questo breve capitolo in cui Seneca chiarisce definitivamente il suo pensiero a riguardo, chiamando in causa apertamente il suo maggiore nemico su questo punto dottrinario, Aristotele. L'ira è contrapposta alla virtù (§ 1) che è del tutto autonoma e bastevole a se stessa (*quaeris quare virtus nullo eget?* scrive Seneca in *ep.* 75, 12) e, come un proiettile, segue il percorso tracciato dalla ragione. La *ratio* quindi funge da guida solo per le virtù e non anche per le affezioni, e soprattutto per l'ira, la cui caratteristica peculiare è la contumacia (§ 2). Essa è infatti senza freno e pertanto inutile (§ 3) sia come aiuto che come guida (§ 4) proprio come un soldato che trasgredisce agli ordini del suo comandante.

Paragrafo 1

deinde

L'argomentazione, e il capitolo, si riallacciano a 7, 1, in cui inizia la discussione sull'inutilità della passione, un argomento centrale nell'opera se si considera lo spazio che gli concede l'autore.

virtus vitio

L'allitterazione dà maggiore risalto all'antitesi tra i due termini e anticipa l'argomento, che segue oltre, sull'assoluta distanza tra *ratio* e *adfectus*.

se contenta

Il primo argomento del capitolo è sviluppato da Seneca come risposta alla filosofia peripatetica: dal momento che la virtù basta a se stessa, come recita la titolazione del quinto libro delle *Tusculanae disputationes* di chiara derivazione stoica, è falso che l'ira possa essere utile a rafforzarne l'effetto. L'attacco è rivolto ad Aristotele, citato poco oltre, ma anche all'allievo Teofrasto, che sarà oggetto di critica ai capp. 12, 3 e 14, 1. Sulla vicinanza tra le teorie aristoteliche e quelle teofrasteie, cfr. commento al primo capitolo, § 1, s. v. *adfectum*. Ben diverso, ma non senza ironia, il giudizio di Properzio che, nella già citata elegia 4, 5, 31, definisce utile l'ira: ma si tratta chiaramente di un contesto del tutto diverso, quello amoroso, all'interno del quale anche la simulazione dell'ira per una presunta offesa può servire ad alzare il prezzo dell'amore.

quotiens

Inizia da qui l'usuale parallelismo con l'ambito bellico che segue anche nei paragrafi successivi. Si tratta qui però di uno scontro non combattuto in campo di battaglia, ma di una guerra che la virtù conduce su un piano razionale, come si evince dall'impiego successivo del verbo *puto*.

irascitur

Sul piano grammaticale il soggetto di *irascor* è *virtus*, ma è chiaro che qui Seneca allude non alla virtù, ma all'uomo virtuoso: il *sapiens* infatti non si adira mai dal momento che è in grado di non cedere alle affezioni. Si tratta di un concetto - LANZARONE (2008, pp. 139-140) parla infatti di *Leitmotiv*- frequente in Seneca: cfr. *ira* 3, 25, 3 (*illud non veniet in dubium quin se exemerit turbae et altius steterit quisquis despexit lacessentis*) e ancora *prov.* 2, 1 (*adversarum impetus rerum viri fortis non vertit animum: manet in statu et quidquid evenit in suum colorem trahit; est enim omnibus externis potentior*).

torqueantur

Ancora una volta Seneca impiega immagini e lessico specifico di ambito bellico: *torqueo* indica infatti l'atto di scagliare in maniera violenta un dardo e, in senso figurato, quello di tormentare o di tormentarsi, se passivo. Il verbo, di incerta etimologia (cfr. ERNOUT-MEILLET 1951, p. 1249), si lega quindi oltre che all'ambito tecnico dell'arte militare, qui prevalente, a quello interiore della psiche. A completare l'immagine concorre l'impiego del termine *tormentum*, derivato proprio da *torqueo*, che, alla stessa maniera del verbo, passa da una accezione concreta di strumento di tortura, e per estensione di macchina da guerra, a quello psicologico del malessere interiore.

Paragrafo 2

“ira ... milite”

Che sia una citazione diretta da Aristotele è poco sicuro: FILLION-LAHILLE (1970a, pp. 76-78 e 1984, pp. 203-220) crede che si tratti di una ripresa dal Περὶ παθῶν di Aristotele (cfr. sull'argomento comme. a 1, 1 s. v. *adfectum*). Ma non disponendo del testo possiamo più correttamente credere che venga attribuita allo Stagirita, il più importante esponente del Peripato, un'idea della scuola filosofica in genere. Il fatto che Seneca si serva del discorso diretto non deve fare necessariamente credere infatti che stia citando da un'opera in particolare: si può trattare, come crede SETAIOLI (1988, pp. 147-150), di un semplice espediente retorico teso a vivacizzare il testo o addirittura, sostiene CUPAIUOLO (1975, p. 113), di un errore di attribuzione: potrebbe infatti trattarsi di una citazione da Teofrasto.

expugnari

Il verbo *expugno*, appartenente al lessico bellico e qui impiegato in senso figurato in riferimento alla necessità di servirsi dell'affezione come pungolo per conseguire un risultato difficile, anticipa il paragone con il mondo militare che segue poco dopo. Come riscontra CASTIGLIONI (1960, p. 72), è frequente l'anticipazione

di una similitudine tramite termini o perifrasi appartenenti a quella specifica sfera semantica: si veda ad esempio, a proposito della *fortitudo*, *ep.* 113, 27: *munimentum inexpugnabile ... securus in hac vitae obsidione perdurat.*

hoc est falsum

L'espressione lapidaria evidenzia il divario dottrinario tra Aristotele e Seneca in merito alle passioni: l'unico punto di contatto riguarda la natura dell'ira, sentimento che nasce nel momento in cui si subisce un torto. Secondo Aristotele infatti l'ira dipende dalla facoltà, definita in *Περὶ ψυχῆς* 2, 3, 414 a 32 e in *rhet.* 1, 10, 1369 a4, ὀρεκτικῆ, appetitiva, da cui deriva la definizione dell'ira come ὄρεξις, desiderio di contraccambiare il torto ricevuto. Qui Seneca condanna ancora una volta, come farà ancora in 1, 11 e 17, l'idea che l'ira possa avere una qualche utilità. Aristotele invece non solo giustifica le affezioni, ma ritiene che esse, in quanto utili se non smisurate, possono aiutare l'uomo a compiere azioni buone, soprattutto in ambito bellico: cfr. *eth. Nic.* 2, 2, 1105b 28, ἔξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ.

libidine ferociaque

Si tratta delle pulsioni che contraddistinguono gli animali (cfr. *comm.* 1, 5 s. v. *feritas*) e gli uomini che, sfrenati da esse, cadono vittima delle passioni. La brama -di cui peraltro l'ira rappresenta una sottospecie e che etimologicamente si può considerare come opposto della *ratio* (cfr. *comm.* 1, 7 s. v. *libido*)- e la ferocia rappresentano un pungolo per le affezioni: si è visto infatti, già dal primo capitolo, che l'ira nasce dal desiderio di vendicarsi per un torto subito.

miles

Seneca ritorce l'argomentazione usando lo stesso campo metaforico impiegato da Aristotele: l'ira è un soldato ribelle che, non rispondendo agli ordini del capitano -nel caso dell'ira a quelli della *ratio*- risulta inutile e perfino dannoso in campo di battaglia. La disciplina, più ancora del valore, era considerata infatti la principale dote del buon soldato: la storia delle origini di Roma è ricca di episodi, divenuti poi

motivi declamatori, di soldati messi a morte, anche dai loro padri, proprio per un atto di disobbedienza (cfr. BOTTERI 1983, pp. 47-65).

Paragrafo 3

effrenatam

Effrena viene definita dal coro al v. 103 della tragedia senecana *Medea*, emblema e personificazione dell'ira femminile. Sull'aggettivo cfr. BOYLE 2014, p. 148. Orazio in *ars*, v. 123, la definisce *ferox invictaque*. Seneca impiega quindi il lessico tragico per enfatizzare gli effetti e la pericolosità dell'ira rimandando a noti personaggi che ne sono stati vittima. Cfr. a riguardo GUASTELLA 2001, pp. 14-22 e, per l'ira di *Medea*, pp. 137-138.

perniciosa est nec inter auxilia numeranda

CASTIGLIONI (1960, p. 73) riconosce come non inconsueto l'accostamento tra un termine negativo (*perniciosa*) e uno positivo (*auxilia*): si vedano ad esempio *ep.* 86, 19, a proposito di tecniche di piantagione di ulivi: *alter ponendi modus hic fuit, ramos fortes nec corticis duri*; *brev.* 9, 2, in merito alla fuggevolezza dei momenti presenti, ... *velut ex torrenti rapido nec semper ituro* ...

ita aut ira non est aut inutilis est

La sentenza, dalla struttura simmetrica nei due cola che la costituiscono, ma di senso fortemente antitetico, pone fine in maniera risoluta al discorso: la passione ha per sua natura una forza indomabile che, come un movimento verso il basso, trascina dietro di sé qualsiasi cosa. Se la si riesce a domare, e addirittura a frenare, significa che non è un vero *adfectus*.

Paragrafo 4

si quis ... iratis

Torna la tematica, trattata in 7, 1, della *castigatio*: essa non è del tutto condannata dal filosofo. Un magistrato ad esempio, se lo ritiene opportuno, deve punire per correggere un comportamento sbagliato. Ma, se la pena è indotta dall'ira, allora sarà inevitabilmente priva di giusta causa dato che l'affezione si scatena in un momento in cui la *ratio* perde le sue capacità. Il castigo senza ira è indicato anche nel *De clementia* tra i comportamenti virtuosi di un buon regnante: queste sono le parole che, ad apertura d'opera, Seneca mette in bocca a Nerone: *in hac tanta facultate rerum non ira me ad iniqua supplicia compulit, non iuvenilis impetus, non temeritas hominum et contumacia.*

adfectus quidem tam mali ministri quam duces sunt

Come alla fine del paragrafo 3 ancora una sentenza, questa volta giocata su simmetria di struttura e significato, chiude paragrafo e capitolo.

Decimo capitolo

Nella sua accesa requisitoria contro la dottrina aristotelica che giudicava utile un uso moderato dell'ira Seneca, abbandonata la metafora militare, accede ora a quella politico-sociale: nel sottoporsi al predominio dell'ira l'animo è come il suddito che si fa schiavo del tiranno, è come il cliente costretto a piegarsi ai bisogni e alla volontà del suo patrono. Trasportate sul piano morale, le esemplificazioni dichiarano tutta l'impotenza dell'animo, incapace di agire senza il sostegno di una passione e anzi ad essa assoggettato.

Paragrafo 1

ideo

Posto a inizio di capitolo malgrado il suo valore conclusivo, stabilisce uno stretto legame con il contenuto del capitolo precedente, ripercorrendone e portandone a termine il ragionamento, insieme alla metafora bellica.

numquam ... in adiutorium

L'enfasi della negazione, unita al tono iussivo del futuro *adsumet* (su cui cfr. RONCONI 1959, p. 90 ss.), esclude con forza l'assunto aristotelico di 9, 2, che l'ira possa giovare all'animo non come comandante, ma come semplice soldato. Il discutibile ruolo sussidiario assegnato dallo Stagirita a questa passione è ribadito dall'uso di *adiutorium*, un termine adoperato spesso a indicare l'aiuto prestato da figure di posizione inferiore e dietro compenso (così, ad es., in Sallustio, *Iug.* 80, 3; Cic. *Balb.* 26; 38; Liv. 24, 1, 1).

improvidos

In quanto privi della *providentia*, la capacità di prevedere per via deduttiva e sulla base dell'esperienza acquisita le conseguenze del proprio comportamento, gli individui che cedono agli impulsi prodotti dall'ira sono di per sé esclusi dall'uso della *ratio*. L'*error* del quale sono vittime (cfr. *const.* 5, 2: *impetu quodam erroris improvidi*) finisce anzi per renderli prede permanenti del vizio, col quale coincide in definitiva l'irrazionalità: *omnes inconsulti et improvidi sumus, omnes incerti, queruli, ambitiosi ... omnes mali sumus* (*ira* 3, 26, 4). Sul piano della metafora militare, qui sottesa, una stessa vana imprudenza dettata dall'ira muove in combattimento i Germani e in genere le popolazioni barbariche che proprio in questo si differenziano dalla pratica romana della guerra, fondata piuttosto sulla «cultura» (cfr. BORCA 2004, p. 87).

auctoritatis

È il primo segnale del passaggio dalla metafora bellica a quella politico-sociale: se l'ira, come si legge nel paragrafo successivo, esercita una forma di vera e propria tirannide sull'uomo, la *ratio* gode invece di *auctoritas* che poggia sul legittimo credito di cui godono soggetti come i senatori e i magistrati del popolo romano, un valore positivo (*augeo*) e mai distruttivo.

pares ... opposuerit

Forte della teoria stoica che considera gli *adfectus* fundamentalmente simili o piuttosto manifestazioni di un'unica forma di allontanamento dal *λόγος* Seneca presenta tre coppie di passioni, accomunate dall'uguale livello (*pares*) e dall'analogia dei caratteri (*similes*), capaci per questo di fronteggiarsi quasi smussando i rispettivi eccessi. L'unione di *par* ad aggettivi come *similis*, *aequalis*, *aequus*, adoperati come rafforzativi, è tuttavia frequente (cfr. ERNOUT-MEILLET 1951, p. 851).

irae metum

Accostato a *ira* anche in 1, 3, 8; 1, 8, 7 (esplicito precedente del luogo in questione); 1, 13, 4; 2, 17, 1; 3, 13, 7 (cfr. anche 2, 14, 1), *metus* esprime, rispetto agli altri termini denotanti paura, «l'effetto di una situazione concreta, anche di natura politica» (cfr. BORGIO 1998, pp. 122 s.). Sulla scia della suddivisione stoica delle quattro affezioni fondamentali in sottospecie (POHLENZ 2012², p. 302), Cicerone considera *metus* una categoria nella quale rientrano le specie dell'accidia, della vergogna, del terrore, del timore, dello spavento, della costernazione, dello sbigottimento e dell'apprensione, una sorta di «denominatore comune sul quale vengono via via calibrati ... i vari nomi indicanti timore» (GERNIA 1970, p. 32): *sub metum autem subiecta sunt pigritia, pudor, terror, timor, pavor, exanimatio, conturbatio, formido* (*Tusc.* 4, 16; cfr. anche 4, 19).

inertiae iram

In *ep.* 95, 7 all'*inertia* si contrappone invece l'*audacia* che, per lo più rappresentata da Seneca come un vizio senza particolare rilievo, diventa in quel luogo «attività incomposta, indirizzata verso fini sbagliati», forse proprio per l'accostamento all'*inertia* che il filosofo giudica un pericoloso stato di «passività mortale della materia che non viene animata e mossa dalla *ratio*» (BELLINCIONI 1979, pp. 278 s.). In quanto lontana dal logos come l'ira, l'*inertia* si configura come colpevole scelta dell'uomo che di volta in volta tende a coprirla con una fittizia immagine di perseveranza (*tranq.* 2, 6) e addirittura con la simulata osservanza di precetti filosofici (*Epicurus, quem vos patronum inertiae vestrae assumitis: const.* 15, 4). *Inertia* è anche il *vitium* dei falsi *occupati* che, «scegliendo di investire il tempo della propria vita in mille futili occupazioni, si distolgono da quell'unica che converrebbe all'uomo, il perfezionamento morale» (BORGIO 1998, p. 93).

timori cupiditatem

Considerata già dall'autore delle *rhetorica ad Herennium* uno dei due mali fondamentali che turbano l'uomo insieme a *metus* (2, 21, 34), *cupiditas* è associata spesso (da Cicerone, Quintiliano, Curzio Rufo, Agostino) a termini che esprimono paura (cfr. BORGIO 1998, p. 44). In Seneca il termine ricorre più volte in unione a *timor* (cfr. anche *ep.* 5, 7; 56, 5; 75, 17; 85, 11; 95, 8) a indicare uno dei due poli all'interno dei quali si dibatte l'inquietudine dell'uomo.

Paragrafo 2

fidele otium

L'inconsueta *iunctura* ripropone implicitamente l'idea dell'ignobile servizio che l'ira, come ogni vizio, presterebbe all'animo se l'individuo, assecondando il precetto aristotelico, ne accettasse l'umiliante aiuto giacché la speranza di ottenerne tranquillità e sicurezza sarebbe malriposta. Rispetto a *fidus* infatti, che presenta un valore per così dire 'passivo' in rapporto alla persona a cui vengono attribuite *fides* e

credibilità, *fidelis* si applica soprattutto a chi deve promuovere e meritarsi la fiducia altrui. L'aggettivo si adatta perciò al contraente debole del rapporto fiduciario, ad esempio al *cliens* rispetto al *patronus* (cfr. HELLEGOUARC'H 1972, p. 35 ss.): l'*otium* procurato dall'ira costituirebbe perciò il prodotto dello sforzo interessato di un inferiore per conquistarsi la fiducia di un superiore.

fluctuetur

La metafora marina si rivela molto produttiva a esprimere l'agitazione delle passioni. Di uso soprattutto poetico (cfr. Catull. 65, 4: *mens animi tantis fluctuat ipsa malis*) passa al campo dell'osservazione etico-psicologica per il tramite di Lucrezio che ne fa di volta in volta il prodotto dell'ira (3, 298; 6, 74), della passione d'amore (4, 1077) e in genere delle pene interiori (6, 34). In Seneca l'immagine dell'ondeggiamento ricorre con frequenza non solo a indicare il turbamento prodotto dagli eventi tempestosi della vita ma anche il più sottile disagio psicologico che può investire l'uomo perfino quando la situazione esterna sembra tranquilla (cfr. *brev.* 2, 3: *Numquam illis recurrere ad se licet; si quando aliqua fortuito quies contigit, velut profundum mare, in quo post ventum quoque volutatio est, fluctuantur nec umquam illis a cupiditatibus suis otium stat*). Ne consegue la rappresentazione dell'esistenza umana come un movimento continuo in una sorta di «equilibrio dinamico» tra l'esterno e l'interno dell'animo (Cfr. LOTITO 2001, p. 17 ss.). Sulla comparazione tra movimento e malattia interiore in Seneca cfr. anche CHAMBERT 2005, p. 204 ss.

irascitur ... timet

Si ripropongono, con lievi varianti, gli accostamenti delle passioni presentate al paragrafo precedente: l'animo diventa (apparentemente) forte grazie all'ira, operoso grazie al desiderio, inattivo grazie alla paura (cfr. *irae metum, inertiae iram, timori cupiditatem*). L'eccesso e l'arbitrio che segnano passioni come *ira* e *cupiditas*, caratteristiche dei regnanti, in unione al *timor*, introducono l'immagine del tiranno dominatore della ragione.

in tyrannide ... servitatem

Se l'immagine della soggezione politica appare la più evidente a rappresentare la condizione di schiavitù nella quale i vizi affondano l'uomo, ne risulta profondamente modificata anche la nozione di libertà che per il filosofo consiste non tanto nel non sopportare le ingiurie concrete (*non est autem libertas nihil pati, fallimur: libertas est animum superponere iniuriis, const. 19, 2*); al contrario, la libertà si situa per il saggio proprio nella capacità di liberarsi dai vizi (*salvis vitiis vestris haec sapienti libertas quaeritur, const. 9, 4*).

in clientelam vitiorum

Da un istituto politico a uno sociale e tipicamente romano: l'uomo che si assoggetta alle passioni per ottenere il risultato di un'effimera sicurezza piega le virtù al servizio dei vizi, anzi le riduce a una forma di clientela che ne ribadisce la posizione subalterna: HELLEGOUARC'H sottolinea infatti come, a differenza degli amici, nell'*entourage* dei *potentes* i *clientes* appartenessero alla fascia sociale più bassa (HELLEGOUARC'H 1972, p. 54). Lo stesso Seneca ribadisce in un luogo del *de beneficiis* (6, 34, 1) che la catalogazione degli amici in livelli degradanti di importanza era tipico dei re e dei sovrani assoluti: *consuetudo ista vetus est regibus regesque simulantibus populum amicorum describere, et proprium superbiae magno aestimare introitum ac tactum sui liminis...*

Paragrafo 3

posse ... potest

La figura etimologica in forma morfologica, la più frequente in Seneca a livello sia nominale che verbale (cfr. TRAINA 1984³, p. 83 ss.), e l'uso assoluto di *possum* segnano la completa sconfitta della ragione, ormai incapace di svolgere la sua attività di guida perché trasformata essa stessa in *adfectus*.

par ... esse

La ripresa dei due aggettivi e l'accumulo stilistico rimandano al primo paragrafo concludendone implicitamente il ragionamento: il compiuto assoggettamento al vizio non si configura più come contrapposizione di un *adfectus* all'altro ma come una vera e propria trasformazione della *ratio* in passione.

si aequae ... inefficax

Si prospetta così una conclusione paradossale del ragionamento: se la ragione, appoggiatasi agli *improvidi impetus* della passione, diventa inattiva una volta privata del suo sostegno, ne consegue una sorta di scambio di prerogative: essa stessa rischia di diventare *inconsulta res*, cioè, ossimoricamente, incapace di ragionare, così come l'impeto dell'*adfectus*, privato della perversa guida della ragione, diviene *inefficax*. L'aggettivo sembra confermare questo mutamento in peggio giacché rispetto al positivo *efficax*, che esprime un valore attivo, di *vis interna*, *inefficax* passa a designare una condizione passiva e continuata di inutilità: un cambiamento senza ritorno accentuato dall'uscita in *-ax* che presenta appunto un «carattere di intensità e di qualità permanente» (DE NIGRIS MORES 1972, p. 310).

Paragrafo 4

modicus

Con le quattro insistenti occorrenze di termini che derivano dalla radice della parola (*modicus; moderatione; modicus; modicum*) il motivo del *modus*, 'la misura' da adoperare, secondo la dottrina aristotelica, nell'uso di una passione per renderla efficace, diventa il tema dominante, ma erroneo e pretestuoso, del paragrafo: lo conferma la chiusa alla quale l'anafora in figura etimologica e il costrutto chiastico conferiscono la modalità di una *sententia*.

immo

La formula di *correctio* così frequente in Seneca (cfr. TRAINA 1984³, p. 95 ss.) interviene in questo caso a modificare un elemento non sintattico o lessicale ma dottrinario: non si può accettare infatti che un male possa divenire un bene per l'uso che se ne fa, ma solo se tale esso è per natura, quella natura che per lo stoico coincide con lo stesso universale.

natura

Ai caratteri di ordine e di armonia che gli antichi conferivano al concetto di natura lo stoicismo aggiunge la condizione di un assoluto ordine razionale e la capacità di non esercitare mai un'attività di corruzione sull'uomo (cfr. FEDELI 2000, p. 27): solo ad essa spetta dunque il compito di definire caratteri e funzioni di attività e comportamenti umani. Vivere secondo natura diventa perciò l'unico criterio possibile per raggiungere il sommo bene e la felicità (cfr. *vit.* 8, 2: *idem est ergo beate vivere et secundum naturam*; *otio* 5, 1: *Idem est ergo beate vivere et secundum naturam*).

imperii rationisque

Concepita come un'endiadi, l'espressione conclude il percorso della metafora politico-istituzionale che, partita con l'imputare al predominio delle passioni l'esercizio di una vera e propria tirannide, e proseguita con l'attribuire alla virtù assoggettata al vizio il ruolo degradante del *cliens*, ristabilisce ora le giuste funzioni assegnando alla ragione il legittimo ruolo di comando.

Undicesimo capitolo

Seneca riprende la tematica delle *res bellicae* che aveva già trattato e interrotto nel nono capitolo, e su cui ritornerà nel terzo libro. L'argomento rivestiva certamente grande importanza, anche sul piano compositivo: era meglio servirsi di fonti greche o romane? Seneca preferisce in maniera evidente le seconde, più facili da reperire e da far capire ai suoi lettori, e questa sua scelta appare chiara proprio dagli esempi

riportati in questo capitolo. Il filosofo infatti muta gli *exempla* che erano nelle sue fonti greche, ovviamente meno conosciute a Roma, e lavora su un materiale proprio, quindi romano. È impossibile tuttavia riconoscere le fonti sulle quali lavorò e a cui si è ispirato anche perché si tratta di esempi usuali, frequenti anche nelle scuole di retorica. È necessario perciò, prima di analizzare in maniera specifica il capitolo, spendere alcune parole sull'uso degli *exempla* in Seneca. Il filosofo spesso se ne serve nel suo *corpus* per evidenziare e rendere più comprensibile l'oggetto della sua *dissertatio*. La finalità è educativa: essi infatti rappresentano strumenti fondamentali per aiutare gli uomini a raggiungere il perfezionamento interiore. Rispetto infatti al precetto filosofico, astratto e perciò più difficile da recepire, con gli *exempla* Seneca ancora il suo lettore ad un mondo molto più vicino e tangibile permettendogli di comprendere efficacemente gli argomenti trattati. Su questa tematica non poche informazioni si evincono dalle *epp.* 94 e 95 in cui il filosofo affronta l'argomento con molta ampiezza. Nell'*ep.* 95 Seneca, rifacendosi al rigorismo di Aristone, consiglia l'utilizzo di *decreta*, principi etici, gli unici capaci di favorire l'eliminazione dei mali; nell'*ep.* 94 ritiene invece fondamentali a livello educativo i *praecepta* e la loro rivalutazione viene sostenuta tenendo anche conto del fatto che, in quanto metodo pedagogico *sine ratione*, essi possono essere utilizzati anche nei confronti di chi è culturalmente meno pronto (si legge infatti in 94, 43 *quis autem negavit feriri quibusdam praeceptis efficaciter etiam imperitissimos?*). Ma, come giustamente sottolinea BELLINCIONI (1978, pp. 89-97; vedi anche 1979, pp. 128-130), i *praecepta* sono certamente utili, ma vanno utilizzati solo nell'età dell'uomo in cui non è ancora intervenuta la riflessione, o comunque quando egli non ha ancora la maturazione necessaria per discernere il bene dal male. Proprio in questa analisi dei *praecepta*, sempre nell'*ep.* 94, Seneca opera un paragone tra questi e gli *exempla*: *aeque praecepta bona, si saepe tecum sint, profutura quam bona exempla* (*ep.* 94, 42): gli uni e gli altri penetrano direttamente nell'animo dell'uomo e vi rimangono radicati, aiutandolo a stare lontano dai mali e a procedere sulla lunga strada del perfezionamento morale. Un confronto era già in *ad Marc.* 2, 1: *scio a praeceptis incipere omnis qui monere aliquem volunt, in exemplis desinere*. E ancora in *ep.* 6, 5 l'esempio, per la sua incisività, è ritenuto anche migliore del precetto: *longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla*. Quanto detto spiega la presenza, in questo capitolo, di esempi che rendono ancora più incisivo l'insegnamento filosofico:

bisogna tenere a freno l'ira in ogni campo, anche quello bellico perché, contrariamente a quando sostenuto dal pensiero peripatetico, tale *adfectus* conduce inevitabilmente alla sconfitta. Non è un caso che per confermare questo assunto Seneca decida di ricordare i barbari, popolazioni che a Roma erano divenute simbolo di una vita dedicata alle affezioni: essi infatti, forti e valenti, furono ad ogni modo sconfitti in campo proprio perché vinti dalla passione a differenza dei generali romani che, nelle stesse situazioni, riuscirono invece a mantenere la calma e quindi a vincere. A proposito dell'*exemplum* anche Aristotele ne aveva più volte evidenziato l'efficacia nella dissertazione filosofica; cfr. *rhet.* 1 1356a 35-b 26 e 1 1357a 13-21. Sull'uso e la funzione degli *exempla* a Roma cfr. LITCHFIELD 1914; MAYER 1991.

Paragrafo 1

“Sed adversus hostes” inquit “necessaria est ira”

Seneca apre il capitolo con il giudizio aristotelico, più volte condannato, in merito all'ira e alla sua presunta utilità (sull'argomento cfr. *ep.* 116). È interessante notare che anche nel secondo libro e sempre nel primo paragrafo del capitolo undicesimo il filosofo, in una citazione di eguale intento, scrive: “*utilis est*” inquit “*ira, quia contemptum effugit, quia malos terret*”. Seneca nel respingere la presunzione di utilità, riconosciuta invece ancora una volta dal pensiero aristotelico (cfr. a tal proposito VIANINO 1963, p. 522), anche nell'oratore. Si legge infatti in 2, 17, 1: “*Orator*” inquit “*iratus aliquando melior est*”. *Immo imitatus iratum*. Egual pensiero si riscontra anche in Cic., *Tusc.* 4, 43 e 55. L'ira è stata poi già definita non *necessaria* da Seneca in 1, 8, 4 a proposito dell'inutilità delle azioni dettate dalla passione: *apparet non esse ad actiones rerum necessariam iram, quam vos, quasi fortius aliquid ratione haberet, advocabatis*.

nusquam minus

Il giudizio negativo del filosofo nei riguardi del pensiero peripatetico in merito agli *adfectus* è chiarito da questa espressione, fortemente enfatica nella sua brevità.

non effusos ... sed temperatos et oboedientes

Gli impeti dovrebbero essere controllati e frenati dall'uomo in ogni circostanza, ma, scrive Seneca, soprattutto in campo militare quando, per riuscire a vincere il nemico, bisogna dimostrare calma e capacità tattiche che chi è in preda all'ira non potrebbe in nessun modo praticare. Al primo termine, *effusos*, che indica come non devono essere gli *impetus*, corrispondono in contrasto i due participi aggettivali, *temperatos* e *oboedientes* che estendono la parte affermativa e propositiva del pensiero. La struttura è tipicamente senecana: cfr. ad esempio *ep.* 20, 3 (*quidam se domi contrahunt, dilatant foris et extendunt*) in merito all'incostanza umana e ancora *ep.* 68, 4 (*multi aperta transeunt, condita et abstrusa rimantur; furem signata sollicitant*) a proposito della vita ritirata e di ciò che ricercano gli uomini. Inoltre *effundo* si riferisce allo spargimento disordinato a seguito di una fuoriuscita incontrollata di forza fisica ed emotiva, mentre *tempero* e *oboedio* sottolineano un'operazione di controllo e di coercizione il primo, il secondo, invece, l'accettazione della disciplina.

impetus

Vedi *supra* (1, 1, 1).

quid

Il pronome, che si ripete otto volte nel capitolo, apre una lunga serie di tredici proposizioni interrogative che, oltre ad enfatizzare le conclusioni alle quali giunge il filosofo al paragrafo ottavo, rendono il testo più incalzante e quindi il contenuto più incisivo. Come già ricordato all'inizio, sembra che queste domande, più che a Novato, siano rivolte a tutti i lettori senecani o che, come crede CUPAIUOLO (1975, pp. 53-54), rappresentino addirittura alcuni interrogativi che il filosofo pone a sé stesso. Si tratta inoltre anche di uno strumento ricorrente nel metodo educativo di Seneca che tende a spingere il suo lettore-destinatario a trovare da sé le risposte.

barbaros

A dimostrazione della sua tesi Seneca riporta il caso dei barbari. La tematica era divenuta topica in ambito letterario a Roma: il contrasto tra romani e barbari, civili e non, era infatti molto sentito nell'*Urbs* e qui Seneca lo ripropone per sottolineare la differenza tra le popolazioni straniere e i Romani in campo militare e, soprattutto, morale (già in Grecia l'Oriente era diventato nell'immaginario collettivo un mondo lontano non solo sul piano geografico, ma anche e soprattutto culturale; cfr. ad esempio Aristotele, *pol.* 5 10, 1311b 40-1312a 20 in cui, come *exempla* degni di disprezzo, vengono menzionati -fatta eccezione per Dionisio *neoteros*- tutti sovrani anellenici di provenienza orientale). Il giudizio senecano sui barbari non è però del tutto negativo: il filosofo infatti riconosce loro forza e resistenza, ma questo non basta a raggiungere in campo di battaglia la vittoria; essi infatti vengono sconfitti dall'ira che, lungi dall'essere utile, -come credeva Aristotele- rappresenta anche in campo bellico una passione nefanda dalla quale rifuggire. Ancora in *ira* 3, 2, 5-6 i barbari vengono ricordati per la loro *audax ira* (sull'accezione negativa dell'aggettivo cfr. *supra* 1, 1, 3): *sine more, sine auspiciis populus ductu irae suae agressus fortuita raptaque pro armis gessit, deinde magna clade temeritatem audacis irae luit. Hic barbaris forte irruentibus in bella exitus est: cum mobiles animos species iniuriae perculit, aguntur statim et qua dolor traxit ruinae modo legionibus incidunt incompositi, interriti, incauti, pericula appetentes sua; gaudent feriri et instare ferro et tela corpore urgere et per suum vulnus exire.* Per la valutazione romana dei barbari vedi DAUGE 1981.

tanto robustiores corporibus, tanto patientiores laborum

Le caratteristiche fisiche delle popolazioni barbariche, qui enfatizzate dal filosofo tramite la ripetizione anaforica di *tanto* e il doppio comparativo, erano già note a Roma. Cesare ne traccia un resoconto dettagliato nel *De bello Gallico* (cfr. ad esempio in 6, 21, 1 *ab parvulis labori ac duritiae student*) e similmente scriverà Tacito nella *Germania* (cfr. 20 *in hos artus, in haec corpora, quae miramur, excrescunt*). Rispetto ai due storici però a Seneca non interessa analizzare in maniera puntuale il temperamento dei Germani e infatti ne fa una descrizione abbozzata: al

filosofo infatti importa fornire delle informazioni generiche che possano rendere efficace il paragone con i Romani che segue poco oltre.

gladiatores

Torna qui ancora la tematica diatribica dei *ludi gladiatorum*, già ricordati in 1, 2, 4. In questo caso però Seneca sottolinea le capacità tecniche di questi combattenti, anche se riconosce che anch'essi, come i barbari, periscono spesso non sotto i colpi nemici, ma a causa della loro stessa ira che non li protegge, anzi li rende più deboli e esposti. Va notato come Seneca si serva per i suoi esempi di figure che, rispetto ai cittadini romani, erano collocate su un gradino inferiore della scala sociale, per quanto riguarda i gladiatori, e politica, per quanto riguarda i barbari.

ars tuetur

I Romani apprezzavano le capacità tattiche dei gladiatori e degli atleti in genere. Seneca ricorda la loro *ars* anche nel secondo libro del dialogo, in 14, 2: *nec est difficile vincere animum, cum athletae quoque, in vilissima sui parte occupati, tamen ictus doloresque patientur ut vires caedentis exhauriant, nec cum ira suadet feriunt, sed cum occasio* (gli atleti ricorrono come termine di paragone anche in *prov.* 2, 3).

denudat

Il ricorso al lessico tratto dal campo militare -da cui derivano inoltre le numerose metafore presenti nel *corpus* (cfr. STEYNS 1907, pp. 45 ss.)- è tipico in Seneca. Il verbo, inserito nell'espressione antitetica *gladiatores ... ars tuetur, ira denudat*, è un composto di *nudo*, tipico dei contesti bellici: cfr. Livio 28, 33, 5 *deinde missis levibus telis, quae inritare magis quam decernere pugnam poterant, gladios nudant et conlato pede res coepta geri est* in cui *nudare gladios* ha il significato di "sguainare le spade"; Sil. 16, 620 *tu fessos avius hosti / deseris ac septem denudas proditor arces*, nel senso di "privare di una difesa" e quindi "lasciare al nemico" (sui significati e gli usi del verbo cfr. ThLL s. v.). *Nudus* è invece il soldato privo di armatura. Come il *miles* che, privo di difesa, è più esposto ai colpi nemici, così anche il gladiatore, nonostante l'*ars*, "disarmato" dall'ira, incorre in maggiori pericoli. La

pericolosità espressa dal verbo viene inoltre evidenziata da RUHKOPF 1828, p. 24 - BOUILLET 1972, p. 23 che in nota scrivono: *quod periculosissimum est: namque isti, quum praeliarentur, id maxime curabant, ut sibi perpetuo latus tegerent, quod inerme et nudum ictibus patebat, et idcirco summa vi petebatur*. Il verbo trova, oltre questa, solo due altre occorrenze in Seneca: una, con valore metaforico, in *tranq.* 17, 1 in merito al giudizio degli uomini su altri uomini (... *multa incidunt quae invitos denudent* ...) sulla quale cfr. CAVALCA SCHIROLA 1981, p. 132; l'altra in ambito tragico con valore concreto, nel *Thyestes*, nella cruenta descrizione della preparazione del banchetto fatta dal nunzio (*ipse divisum secat / in membra corpus, amputat trunco tenus / umeros patentes et lacertorum moras, / denudat artus durus atque ossa amputat*, vv. 760 – 762).

Paragrafo 2

ratio

Il paragrafo è giocato sulla contrapposizione tra *ira* e *ratio*, argomento già trattato nel settimo e nell'ottavo capitolo.

an ... putas

L'interrogativa diretta semplice, introdotta dalla particella *an*, e così anche l'uso del pronome personale, intendono esprimere con stupore e una certa ironia un'idea inammissibile: la domanda infatti ha una risposta ovvia.

venatorem

L'esempio del cacciatore contrariato nei confronti della propria selvaggina dimostra chiaramente in Seneca la conoscenza di Filodemo che, nel suo Περὶ ὀργῆς col. 34, 6, per primo riporta questa immagine che, a sua volta, rimanda al filosofo stoico Antipatro secondo il quale non è mai necessaria l'ira, né per difendersi dalle bestie, né nell'attività agonistica e neppure per infliggere punizioni (Cfr. INDELLI 1988, pp. 210-211).

et fugientis

Questione testuale. Vedi Introduzione pp. 21-22.

sine ira

L'espressione *sine ira* ricorre in Seneca otto volte e tutte in questo dialogo, sette volte nel primo libro. Lo scarto tra *ira* e *ratio* e la maggiore utilità di quest'ultima sono argomenti già trattati in *ira* 1, 6, 1 a proposito della *castigatio sine ira*. La tematica della *castigatio*, ovvero della punizione inferta dai giudici, e la stessa *iunctura* ricorrono ancora in 1, 15, 1: *corrigenendus est itaque qui peccat ... non sine castigatione, sed sine ira*. *Sine ira* è necessario che sia anche la *pietas* in *ira* 1, 12, 1, in merito alla paura infondata che il senso del dovere, la *pietas* appunto, senza ira possa non avere sufficiente forza di reagire contro le ingiustizie. La *iunctura sine ira* ricorre ancora nel dialogo in 1, 13, 4 nella frase sentenziosa e ritmicamente studiata: *nemo irascendo fit fortior; nisi qui fortis sine ira non fuisset*. Senza ira devono essere anche il *bonus iudex* che decide le condanne in 1, 16, 5 e 6 e infine la vendetta contro un torto ricevuto in 2, 33, 1.

Cimbrorum Teutonorumque tot milia

Tra le popolazioni barbariche vinte dall'ira, Seneca ricorda quelle che furono duramente sconfitte nel II secolo a.C. dai Romani. I Cimbri e i Teutoni (insieme anche con gli Ambroni), a partire dal 113 a.C. e circa in numero di trecentomila (LIPSIO 1963, p. 69 infatti annota *circiter trecenta*), scesero dalla penisola danese ed entrarono in Provenza e in Italia settentrionale. I primi, penetrati attraverso la valle dell'Adige, furono battuti ai Campi Raudii nel 101 a.C. da G. Mario e Q. Lutazio Catulo; i Teutoni invece furono sconfitti ad Aquae Sextiae (Aix en Provence) nel 102 a.C. Seneca ricorda la loro disfatta anche in *ep.* 96, 66 in un contesto fortemente negativo per il condottiero: *quid, tu C. Marium semel consullem (unum enim consulatum accepit, ceteros rapuit), cum Teutonos Cimbrosque concideret, cum Iugurtham per Africae deserta sequeretur, tot pericula putas adpetisse virtutis instinctu? Marius exercitus, Marium ambitio ducebat*.

tantae cladis ... pertulerit

L'espressione sottolinea la gravità di una così grande strage quale fu quella subita dalle popolazioni germaniche ad opera dei Romani. L'eco della *fama*, scrive Seneca, fu talmente forte da raggiungere i territori nemici avvisando dell'accaduto le popolazioni del luogo. Anche Orosio (5, 16, 9) ricorda con toni simili questo avvenimento: *tantummodo homines, qui miserum nuntium ad augendas miserias reportarent, superfuisse referuntur*. Come nota CASTIGLIONI (1960, pp. 87-88) questi argomenti che compaiono in Seneca e Orosio, ai quali accenna anche Velleio Patercolo (2, 12, 4), fanno parte di una storia retoricizzata e ben conosciuta e quindi rappresentavano uno strumento efficace per l'insegnamento filosofico.

pro virtute

La *iunctura*, che conta un numero complessivo di sole dodici occorrenze nella letteratura latina e di queste solo una in poesia (Plauto, *Miles* 727), ricorre in Seneca anche in *ben.* 1, 13, 1 a proposito di Alessandro Magno, *exemplum* negativo per eccellenza. In questo luogo ha un peso considerevole: posta a chiusura della lunga interrogativa, essa chiarisce la causa della *tanta clades* subita dai Cimbri e dai Teutoni. La loro sconfitta infatti fu dovuta al fatto che in campo seguirono i consigli dell'ira piuttosto che quelli della *virtus*. Inoltre in questa contrapposizione la *virtus* prende il posto della *ratio* di cui diventa diretta espressione e conseguenza.

quae ... exitio est

Ritorna il concetto, espresso in apertura del dialogo, che l'ira, prima che per gli altri, è pericolosa proprio per chi ne è vittima. La sua forza infatti -eccessiva anche rispetto a quella delle altre passioni (*ceteris enim aliquid quieti placidique inest* in 1, 1, 1)- si scatena in maniera convulsa senza che vi si possa trovare un freno (*ira esse, quam effrenatam indomitamque intellego* in 1, 9, 3).

Paragrafo 3

Il paragrafo è formato da quattro proposizioni interrogative in cui il ritmo sembra farsi sempre più articolato: le prime due proposizioni infatti sono formate da

quattro membri, la terza da quattordici e la quarta da ventuno. Con questo tipo di struttura Seneca riesce a sottolineare ed enfatizzare gli aspetti positivi delle popolazioni germaniche delle quali poi poco oltre mostrerà invece quelli negativi.

Germanis

Come già precedentemente accennato, Seneca non condanna *in toto* le popolazioni germaniche, ma riconosce loro coraggio e forza fisica. Nonostante ciò, però, la loro nobiltà di indole e la loro generosità in battaglia sono per il filosofo caratteristiche non razionali e quindi non umane. Insieme agli Sciti inoltre essi detengono anche un altro primato negativo: sono infatti tra i popoli più soggetti all'ira (cfr *ira.* 2, 15, 1: "*ut scias*" *inquit* "*iram habere in se generosi aliquid, liberas videbis gentes quae iracundissimae sunt, ut Germanos et Scythas*", e ancora in *ad Pol.*, a proposito della loro sconfitta ad opera di Germanico, dove vengono definiti *gentes ferocissimae*).

quid

L'uso del neutro serve a rendere più generale il senso della domanda. In ogni proposizione interrogativa inoltre compare un comparativo (*animosius, acrius, cupidius, induratus*) teso a sottolineare al momento i pregi dei Germani che verranno ben presto ridimensionati e criticati.

innascuntur innutriunturque

Allitterazione e omoteleuto. Inoltre, come ricorda CASTIGLIONI (1960, p. 89), Seneca adotta spesso composizioni di verbi con preposizioni (cfr. ad esempio *ep.* 2, 2: *certis ingeniis inmorari et innutriri oportet*). Il verbo *innascor* trova, oltre questa, solo altre quattro occorrenze in Seneca intese a sottolineare l'importanza dell'ambiente nel quale nascono e si sviluppano le forme viventi: una in *ira* 2, 15, 1 a proposito del già citato paragrafo dedicato ai Germani e alle loro tendenze; le altre si riferiscono al mondo vegetale e animale: in *ep.* 121, 17 a proposito dell'innata tendenza dell'animale ad aver cura di sé; in *nat.* 3, 16, 5, sempre in merito agli animali che nascono in bacini completamente avvolti nelle tenebre, e in 5, 5, 2 sulle

piante erbacee che nascono nelle acque. *Innutrio* invece ricorre, oltre nel luogo già citato dell'*ep.* 2, anche in *ad Pol.* 2, 5, sempre in unione col verbo *innascor*: *eriperes bonam valetudinem? Sciebas animum eius liberalibus disciplinis, quibus non innutritus tantum sed innatus est, sic esse fundatum, ut supra omnis corporis dolores emineret.*

in alia neglegentibus

La costruzione di *neglego* con l'accusativo preceduto da *in* è testimoniata a partire da Cicerone. In Seneca si ritrova anche in *ep.* 68, 7 a proposito delle imperfezioni del corpo: (*ii quorum pedes dolor repetit*) *in cetera neglegentes huic, a quo saepe infestantur, occurrunt: sic in animo nostro sunt quaedam quasi causariae partes, quibus adhibenda curatio est.*

tegimenta

Oltre questa forma, presente altre tre volte nel *corpus* senecano (*ad Marc.* 25, 1; *ep.* 90, 17 e 18), il filosofo adotta altrove anche *tegumentum* (cfr. *ad Helv.* 7, 9: *transierunt deinde Ligures in eam, transierunt et Hispani, quod ex similitudine ritus apparet: eadem enim tegmenta capitum idemque genus calciamenti quod Cantabris est, et verba quaedam*). Non tutti gli editori accolgono questa lezione: già MURETUS (1605, p. 204), seguito poi da LIPSIO (1652, p. 69), RUHKOPF (1828, p. 25) - BOUILLET (1972, p. 24) preferiscono *tegumenta*. Su questa caratteristica dei Germani -che doveva risultare strana agli occhi dei Romani- di coprirsi scarsamente il corpo cfr. anche Tacito, *Germ.* 20: *in omni domo nudi ac sordidi, in hos artus, in haec corpora, quae miramur, excrescunt*, e PASQUALI 1939.

suffugia

Unica occorrenza nel *corpus* del termine che, prima di Seneca, si trova solo nella psuedo-ovidiana elegia *Nux* (vv. 119-120: *quid nisi suffugium nimbos vitantibus essem, / non expectata cum venit imber aqua?*). Ritorna poi in Curzio Rufo (8, 4, 7 e 9) e in Silio Italico (5, 507) e diventa frequente in Tacito che se ne serve sempre a proposito delle popolazioni germaniche in *Germ.* 16, 3. LIPSIO (1652, p. 69)

accoglie il termine, ma in nota ricorda anche *suffragia* (presente nei codici a B e C), lezione ritenuta però dubbia da RUHKOPF (1828, p. 25) - BOUILLET (1972, p. 24).

perpetuum caeli rigorem

La rigidità del clima nel quale vivono i Germani è spesso ricordata dalle fonti (cfr. ad esempio Tacito, *Germ.* 2, 1; 5, 1; 16, 3; *hist.*, 2, 80, 3; *ann.*, 2, 24, 1). Secondo gli antichi essa rappresenta una delle cause del comportamento di queste popolazioni costrette a subire un freddo sempiterno (cfr. Livio 45, 30, 7 *cultorum quoque ingenia terrae similia habet*) e la conseguente povertà di mezzi (cfr. Cesare, *Gall.* 6, 24, 4 *nunc quod in eadem inopia, egestate, patientia qua Germani permanent, eodem victu et cultu corporis utuntur*). Seneca ricorda questa particolare condizione di vita dei barbari -di cui conosceva il mondo anche grazie alle descrizioni che di essi aveva fatto Posidonio (cfr. sull'argomento POHLENZ 2012², pp. 424-425 e 452-453)- anche in *prov.* 4, 14 in cui la loro indole violenta sembra quasi legittimata dalle difficili condizioni meteorologiche: *omnes considera gentes in quibus Romana pax desinit, Germanos dico et quidquid circa Histrum vagarum gentium occursat: perpetua illos hiemps, triste caelum premit, maligne solum sterile sustentat; imbrem culmo aut fronde defendunt, super durata glacie stagna persultant, in alimentum feras captant*. Come ricorda LANZARONE (2008, pp. 319-320), qui Seneca propone la teoria del determinismo ambientale a proposito del rapporto tra caratteristiche fisiche e morali dei barbari e l'ambiente nel quale essi vivono. La tematica viene riproposta, con più ampia riflessione politica, anche in *ira* 2, 15, 4 in cui si legge: *fere itaque imperia penes eos fuere populos qui mitiore caelo utuntur: in frigora septemtrionemque vergentibus "inmansueta ingenia" sunt, ut ait poeta, suoque simillima caelo*. Nel capitolo, interamente dedicato alle popolazioni germaniche, esse, nonostante siano lodate per il loro sistema politico basato sulla *libertas* e per il loro valore guerresco, rappresentano un *exemplum* di uomini soggetti a ira anche a causa del clima poco mite delle regioni in cui vivono. Sul rapporto tra Romani e popolazioni barbariche e in generale sul determinismo ambientale cfr. BORCA 2004.

Paragrafo 4

Il paragrafo mostra un innalzamento di tono segnalato anche da COCCIA (1957, p. 45): ad esso concorrono il complemento diretto *hos* in grande rilievo ad inizio paragrafo, la serie di soggetti, le anafore (*illis ... illis* e *da ... da*) e i complementi diretti in asindeto (*delicias, luxum, opes*). Si noti inoltre la *variatio Hispani Gallique et Asiae Syriaeque molles ... viri*.

Hispani Gallique et Asiae Syriaeque ... viri

Vengono ricordate le popolazioni che fornivano Roma di milizie ausiliarie. Seneca qui adotta la tecnica frequente della variazione delle congiunzioni coordinanti (cfr. *ep.* 94, 56: *columnasque ac trabes et varia simulacra*).

molles bello

L'aggettivo *mollis* esprime una condizione che, nell'immaginario dei Romani, qualificava le popolazioni orientali, la fiacchezza in guerra come nella vita quotidiana causata da un eccesso nel lusso e nei piaceri. Eppure, nonostante non fossero Romani, i soldati provenienti dall'Asia e dalla Siria, arruolati nelle truppe ausiliarie romane come quelli provenienti dalla Spagna e dalla Gallia, rappresentano un *exemplum* migliore dei barbari: pur non disponendo della forza e della prestanza romana, riuscivano comunque a vincere i barbari, sconfitti dalla passione ancor prima che dall'esercito nemico.

antequam legio visatur

L'espressione chiarisce non solo la scarsa preparazione militare di queste popolazioni, ma enfatizza gli effetti negativi dell'*adfectus* in campo di battaglia: addirittura prima che si veda la legione nemica (si noti l'utilizzo dell'intensivo *viso* più forte e marcato di *video*), e quindi che si arrivi allo scontro, queste popolazioni vengono sconfitte: l'abbandono all'ira è inevitabilmente causa della loro sconfitta indipendentemente dall'esercito con il quale si trovano a combattere. Anche il termine *legio*, contrapponendosi, in quanto struttura organizzata e romana, ai soldati

di altra etnia, nominati in forma isolata, sottolinea come la disciplina e la razionalità adoperate in guerra dai Romani costituissero la loro arma vincente.

ob nullam ... iracundiam

Uso indifferenziato del lessico dell'ira: *ira* o *iracundia*, come *iratus* o *iracundus*, non presentano in questo caso sfumature di significato diverso. Sul termine vedi *supra* (1, 4, 1) in cui il filosofo sostiene invece una differenza semantica tra i termini *ira* e *iracundia*. Il concetto ritorna ancora in 3, 2, 6: *hic barbaris forte inruentibus in bella exitus est: cum mobiles animos species iniuriae perculit, aguntur statim et qua dolor traxit ruinae modo legionibus incidunt, incompositi interriti incauti, pericula adpetentes sua; gaudent feriri et instare ferro et tela corpore urgere et per suum vulnus exire.*

illis ... ignorantibus

Una delle tante differenze tra le popolazioni barbare e i Romani, che rappresenta un motivo di elogio nei riguardi dei primi, è che essi vivono in una condizione lontana da ogni forma di ricchezza e di lusso tipici invece del mondo romano. L'asindeto e la climax (*delicias luxum opes*) sottolineano tuttavia come, pur mancando questi difetti, invece le popolazioni barbariche non riescono a trarne vantaggio perché manca loro la *ratio*.

delicias luxum opes

La scelta di questi termini non è casuale: fatta eccezione di *opes*, più generale, le *deliciae* e il *luxus* sono invece connotati in maniera fortemente negativa. Le *deliciae* rappresentano infatti la forzatura del piacere e ad esse è strettamente connessa l'idea di corruzione (cfr. *nat.* 7, 31, 1: *invenit deliciarum dissolutio et tabes aliquid adhuc tenerius mollisque, quo pereat*). Il *luxus* invece, che può anche essere usato a proposito del rigoglio della vegetazione (*Verg., geo.* 1, 112 *luxurium segetum tenera depascit in herba*), sembra riferirsi più ad una disposizione d'animo –tipica ad esempio dei sovrani orientali- che ad un comportamento. Etimologicamente, in quanto sostantivo corrispondente all'aggettivo *luxus*, “luxé, mis de travers” (vedi

ERNOUT-MEILLET 1951, p. 685), indica qualcosa che si piega e, in senso morale, qualcosa, o meglio, qualcuno che ceda alle bassezze di una vita dissoluta. Da esso bisogna sempre rifuggire perché può portare alla dissolutezza e generare altri vizi (cfr. *Phae.* 205: *quisquis secundis rebus exultat nimis / fluitque luxu, semper insolita appetit*). Sui termini cfr. BORGIO 1998, pp. 51-52 e 121-122.

ut nil ... repetere

È inutile dilungarsi nel ricordo di gesta e comportamenti non romani. Dai gladiatori, ai Teutoni, agli Ispani: ognuno di questi infatti, nonostante le riconosciute virtù, fallisce in combattimento a causa dell'*adfectus*. Il loro ricordo ha permesso però a Seneca di dare maggiore enfasi e importanza agli esempi romani che seguono a partire dal paragrafo cinque. Si tratta di un espediente non solo retorico, ma, come ammette lo stesso filosofo, necessario alla sua argomentazione (*necesse erit*): proprio nelle situazioni in cui i barbari falliscono, i Romani mostrano invece competenza e capacità e dunque il loro ricordo –in particolar modo di alcuni dei più valorosi- è funzionale a dimostrare come i *mores Romani* siano superiori a quelli barbari. L'esaltazione inoltre del passato romano rappresenta un *topos* tipico sia in prosa che in poesia (cfr. ad esempio Hor. *carm.* 1, 12, la lunga ode politico-religiosa in cui, a partire dal v. 33, il poeta disegna uno scorcio di storia romana da Romolo ai Parti, elencando una serie di *exempla* storici tipici anche delle scuole retoriche; cfr. NISBET-HUBBARD 1970, p. 144). Anche l'utilizzo della preterizione non è casuale: si tratta infatti di un rafforzativo che calca il valore didascalico dell'*exemplum* che sostituisce l'argomentazione.

Paragrafo 5

Fabius

Si tratta di Quinto Fabio Massimo il *Cunctator*, nominato dittatore durante la seconda guerra punica dopo la battaglia al lago Trasimeno del 217 a.C., che esasperò Annibale con la tattica della guerriglia. Seneca apre questa sezione dell'undicesimo capitolo dedicata agli *exempla* positivi di uomini illustri romani con questo personaggio divenuto nella cultura romana modello massimo di autocontrollo e

capacità tattiche, *exemplum* da seguire non solo in quanto personaggio dotato di *virtus*, ma in quanto capace di non farsi sopraffare dall'ira. La scelta di anteporre a questi esempi (Quinto Fabio Massimo seguito poi dai due Scipioni) una descrizione, seppur rapida, ma molto efficace del comportamento dei barbari, motiva la volontà senecana di rendere ancora più evidente lo scarto tra romani e non romani, e dunque tra *exempla* positivi e negativi.

adfectas ... cunctari

Seneca qui sintetizza efficacemente la tattica militare di Fabio, illustrata in maniera più particolareggiata da Livio nel libro 22 delle sue Storie. L'espressione riecheggia un noto verso di Ennio, 370 V² = 363 Skutsch: *unus homo nobis cunctando restituit rem*. Già prima che in Seneca, l'espressione era divenuta proverbiale e spesso citata in prosa e poesia (cfr. ad esempio Cic., *ep. ad Att.* 2, 19, 2; *de off.* 1, 24, 84 e Verg., *Aen.* 6, 845 ss.). La vittoria che Fabio riportò su Annibale fu dovuta non tanto alle sue capacità in battaglia, ma al fatto che, non cedendo all'ira, riuscì a logorare il nemico con incursioni rapide ed efficaci evitando lo scontro in luoghi aperti. Chi è in preda dell'ira invece, scrive il filosofo, non è assolutamente in grado di temporeggiare. Sulla capacità di resistere alla passione cfr. Cic., *Tusc.* 4, 52: *nescio, ecquid ipsi nos fortiter in republica fecimus: si quid fecimus, certe irate non fecimus*. Sulla frase enniana e sulle sue riprese cfr. TOSI 2003¹⁵, p. 705.

adfectas

Come ricorda CASTIGLIONI (1960, pp. 91-92), è poco sostenibile la correzione nell'interlineo del codice Ambrosiano in cui si legge "id est afflictas": si tratta con tutta probabilità di una glossa. Il verbo *adfacio* è spesso usato al passivo in contesti medici con il significato di "essere colpito" da una malattia (cfr. Cic., *fam.* 6, 19, 2 *pedum doloribus adfacitur*), ma indica anche, più in generale, "l'essere indeboliti", "danneggiati". *Adfectus* indica quindi propriamente colui che è affetto da malattia e trova un uso traslato in tutta la letteratura latina: cfr. ad esempio Cic. *de orat.*, 1, 200 *adfecta aetas*; Livio, 22, 14, 9 *in rebus adfectis* e ancora Seneca, *ad Pol.* 13, 1 *aegro et adfecto* (in riferimento al genere umano che Claudio sta cercando di sanare) e *ben.*

4, 11, 2 ... *sic adfecto, ut spes ei multa sit convalescenti* (in riferimento a chi, data la malattia, non può contraccambiare un beneficio ricevuto).

cunctari et trahere et morari

L'infinito *cunctari* è in posizione privilegiata, primo elemento nel polisindeto. Come già precedentemente ricordato, Seneca adotta spesso questa figura retorica: l'espedito assicura maggiore efficacia ed evidenza i vari elementi della frase (cfr. ad esempio *ep. 34, 1 cresco et exulto et discussa senectute recalesco*).

sciit

In LIPSIO (1963, p. 70) si legge *scivit* e così anche in RUHKOPF (1828, p. 26) - BOUILLET (1972, p. 25) che inoltre anticipano il punto interrogativo subito dopo questo verbo dando maggiore enfasi all'espressione successiva *quae omnia irati nesciunt* con la quale Seneca sottolinea la differenza tra gli irati e il *Cunctator*. Adottano nelle loro edizioni questa forma del perfetto anche HAASE (1902, p. 44) e BOUILLET (1972, p. 25).

perierat imperium

Apodosi di un periodo ipotetico irreali nella quale il piuccheperfetto dell'indicativo sottolinea la gravità dando l'ipotesi quasi come avvenuta. La scelta di questa costruzione serve a sottolineare che solo grazie alla strategia del *Cunctator* Roma riuscì non solo a sconfiggere il nemico punico, ma soprattutto a risollevarsi da una situazione che da tempo la vedeva indebolita e che l'aveva portata quasi alla rovina. Un esempio simile ricorre anche più avanti nel dialogo in 2, 33, 6: *perierat alter filius, si carnifici conviva non placuisset*.

si Fabius tantum ausus esset quantum ira suadebat

Il piuccheperfetto congiuntivo della protasi prospetta il rischio che Roma avrebbe potuto correre per un dissennato comportamento del suo generale, ma che non si verificò. Infatti ciò che rende Fabio ancora più lodevole è il fatto che egli non fu del

tutto estraneo al sentimento dell'ira, ma che riuscì a non cederle: in quanto uomo infatti anche il *Cunctator* avrebbe potuto fare ciò che l'ira gli proponeva, ma in quanto saggio seppe scegliere solo in favore dello Stato non cedendo all'*adfectus*. Il verbo *audeo* inoltre è usato per lo più da Seneca in senso negativo in rapporto a chi supera i limiti imposti dalla natura o dal senso del dovere o dall'opportunità.

habuit in consilio

Costruzione rara rispetto al più frequente *habeo consilium* usato soprattutto in contesti militari. Ricorre però anche in Livio 32, 8, 6: *fortunam esset habiturus in consilio*. L'espressione sposta l'attenzione sulla capacità razionale e tattica del generale che riuscì, malgrado la difficoltà della situazione, a risollevare le sorti dell'esercito e soprattutto dello stato: come annota LIPSIO (1652, p. 70), il *Cunctator cum ea (fortuna publica) communicavit* si confrontò quindi con le sorti dello stato per capire come reagire. Inoltre l'espressione sembra riecheggiare ancora una volta il verso ennio, riportato da Cicerone in *de off.* 1, 24 a proposito del generale: *non enim rumores ponebat ante salutem* (371 V² = 364 Skutsch).

nihil sine universo

Espressione fortemente antitetica che, come ricorda CASTIGLIONI (1922, p. 221), è tipica dell'autore amante "di concettini e antitesi".

seposuit

"Se- [...] entra come preverbio nella costruzione d'una famiglia di lessemi capace di 'chiudere' finalmente l'azione riflessiva, guidandola dallo scarto alla meta: dal distacco alla liberazione". Così MAZZOLI (2006, p. 459; per il verbo *sepono* p. 461) descrive il senso del preverbio *se-*, derivato dalla radice indeuropea **sw-/*s-* che si carica di un significato specifico soprattutto in Seneca: esso infatti sottolinea il distacco, ma anche la liberazione da qualcosa, nei casi più comuni da un *adfectus*. Questo è il caso del verbo *sepono*, indicante in questo caso l'allontanamento del *Cunctator* da due vizi, il *dolor* e l'*ultio*. Il verbo quindi da una parte spiega come il generale romano riuscì a vincere Annibale, dall'altra sottolinea il valore di un uomo

che, capace di non cedere agli *adfectus*, fu in grado di godere degli effetti di una vita virtuosa anche in campo di battaglia.

in unam utilitatem et occasiones intentus

Questione testuale. Vedi Introduzione p. 21-22.

iram ante ... Hannibalem

Forte antitesi. Il fatto che Quinto Fabio Massimo abbia vinto la propria passione ancor prima che il nemico è motivo di forte encomio. Per lo stoico infatti è necessario vincere se stessi e le proprie passioni prima ancora dei nemici esterni. Si ricordi ad esempio che uno dei motivi delle accuse rivolte dal filosofo contro Alessandro fu proprio la sua capacità di sottomettere numerose popolazioni, ma non gli *adfectus* (cfr. *ep.* 113, 29: *Alexander ... id enim egerat ut omnia potius haberet in potestate quam adfectus*).

Paragrafo 6

Scipio

L'esemplificazione senecana continua con un altro modello vicino cronologicamente al primo la cui fama era molto consolidata a Roma. Si tratta di Publio Cornelio Scipione Africano che, dopo aver scacciato i Cartaginesi dalla Spagna, vinse definitivamente Annibale a Naraggara, nei pressi di Zama, nel 202 a.C., ponendo così fine alla seconda guerra punica. Sulla vita e le gesta del personaggio cfr. GRAZIOLI 1941.

irascendum erat

La perifrastica passiva sembra giustificare e quasi rendere doverosa l'ira contro un nemico paradigmatico di Roma.

bellum in Africam transtulit

Prima di spostare la fase finale della guerra punica in Africa, Scipione si fermò a lungo a Siracusa, tra il 205 e il 204 a.C., al fine di perfezionare la propria tecnica militare.

tam lentus ... daret

Nonostante le sue acclamate doti di buon condottiero, Scipione venne accusato di pigrizia e mollezza. Il suo primo accusatore fu proprio Quinto Fabio Massimo il *Cunctator* con il quale ebbe un dissidio a seguito della decisione di Scipione di portare la guerra in Africa: il *Cunctator*, convinto anche il senato, voleva invece prima sconfiggere Annibale in Italia (cfr. sull'argomento Livio 29, 19, 3 ss.; 38, 51, 1 e Plutarco, *Marcus Cato* 3, 4-5). Seneca, contrario alle accuse che lo dipingevano come fiacco e ignavo, loda invece spesso nel suo *corpus* l'Africano anche per doti diverse da quelle dimostrate in campo militare: in *tranq.* 17, 4 ricorda ad esempio in maniera positiva la sua capacità di muoversi a ritmo di danza, ancora difendendolo da un'implicita accusa di *mollitia* (*Scipio triumphale illud ac militare corpus movebat ad numeros, non molliter se infringens*).

opinionem

La scelta del termine non è casuale: esso indica infatti una falsa visione della realtà, equivalente al greco δόξα. Seneca quindi sottolinea il suo giudizio positivo su Scipione evidenziando come quello comune fosse invece sbagliato e calunniatore, una ψευδής δόξα, per dirla alla maniera di Platone (*Teeteto*, 187b). Sul significato filosofico del termine cfr. GOBRY 2004, pp. 57-59.

luxuriae segnitiaeque

I termini si riferiscono alla mollezza del generale ipotizzata dai suoi nemici, ma presentano sfumature di significato differenti. Per *luxuria*, una delle più basse affezioni umane, vedi commento a 1, 3, 4. *Segnitia* indica invece una pigrizia che non rappresenta una affezione morale, ma piuttosto una forma di astensionismo che, in Cicerone, viene riferita agli epicurei (cfr. *fin.* 5, 56: *inertissimos homines nescio*

qua singulari segnitia praeditos); entra poi nel lessico elegiaco ad indicare il rifiuto delle dinamiche convenzionali nella vita politica e sociale e l'indolenza: così in Tibullo 1, 1, 58 (*dum modo sim, quaeso segnis inersque vocer*). Come nel poeta elegiaco anche in Seneca il termine viene associato ad un altro di senso simile e, come sottolinea PERELLI (2002, p. 37), questa dittologia sinonimica rappresenta un forte rafforzamento tramite ripetizione.

Paragrafo 7

alter Scipio

L'altro Scipione è il nipote adottivo del precedente. Si tratta di Publio Cornelio Scipione l'Emiliano, conquistatore di Cartagine nel 146 a. C. e vincitore a Numanzia nel 134 a.C. Come i due esempi precedenti, anche l'Emiliano rappresenta per il mondo romano un modello da seguire (cfr. *ep.* 66, 13: *Magnus Scipio, qui Numantiam cludit et comprimit cogitque invictas manus in exitium ipsas suum verti*). Gli avvenimenti e i personaggi storici ricordati da Seneca rappresentavano un patrimonio sicuramente conosciuto dai lettori, che potevano quindi ben recepire il messaggio filosofico alla base del discorso. In quanto materiale in uso nelle scuole di retorica, esso costituiva infatti un serbatoio al quale attingere in molte e diverse situazioni: per questo gli stessi episodi si leggono anche in Valerio Massimo, a proposito di uomini dotati di forza d'animo (3, 2, 6-7), mentre, sulla vita e le gesta del generale, si veda anche Velleio Patercolo 1, 12 e 2, 4. In genere per l'uso degli *exempla* storici all'interno dell'apprendistato retorico da Isocrate in poi, e a Roma da Cicerone a Seneca il Vecchio e Quintiliano cfr. NICOLAI 1992, pp. 32 ss.; per l'abuso che ne facevano spesso i declamatori, contagiati secondo Seneca il Vecchio da un vero e proprio *morbis* (*contr.* 7, 5, 12), BERTI 2007, pp. 198-202.

Numantiam

In questa cittadina spagnola i Romani dovettero affrontare un lungo periodo di guerra a causa della resistenza opposta dai Lusitani e dai Celtiberi che durò circa

venti anni. Alla fine, costretti dalla fame e sfiancati dalla tecnica dell'Emiliano, decisero il suicidio di massa pur di non sottomettersi al nemico.

diutius Numantiam quam Carthaginem vinci

L'assedio di Numanzia si protrasse a lungo nel tempo e questo costrinse Scipione l'Emiliano ad intervenire non solo contro il nemico, ma anche nelle file del suo stesso esercito, stremato dai lunghi tempi dell'assedio. Il generale cinse la città con delle grandi trincee bloccando la popolazione all'interno delle sue stessa mura: come si legge in Floro (1, 24, 12-17), essa fu costretta a capitolare per fame. Venne poi distrutta nel 133 a.C. La lentezza dell'assedio porta ad un paragone con Cartagine, distrutta sempre dall'Emiliano nel 146 a.C., che costituisce la città nemica più rappresentativa della resistenza opposta all'espansione romana nel Mediterraneo. Anche altrove Seneca accosta le due città: in *const.* 6, 8, in merito alle fortificazioni salde e rigide che circondano i beni di un *perfectus vir*, Seneca scrive *non Babylonios illis muros contuleris, quos Alexander intravit, non Carthaginis aut Numantiae moenia una manu capta*; ancora in *Pol.* 1, 2 in merito alla caducità della vita terrena, in un triplice paragone che, oltre le precedenti città, ricorda anche Corinto distrutta da Lucio Mummio del 146 a.C., si legge: *eat nunc aliquis et singulas compleret animas, Charthaginis ac Numantiae Corinthique cinerem et si quid aliud altius cecidit lamentetur, cum etiam hoc quod non habet quo cadat sit interiturum.*

eo ... caderent

Seneca riporta la notizia del suicidio di massa dei Numantini, ma, come ricorda anche LIPSIO (1652, p. 70) in nota, altre fonti non confermano questo dato: Floro (1, 24, 12-17) riporta la notizia della morte di una parte della popolazione e Orosio (5, 7, 5) di *pauci*.

Paragrafo 8

non est ... ira

Terminata la sezione esemplificativa, Seneca torna al concetto più generale e può quindi giungere alla sua conclusione filosofica, resa evidente proprio grazie ai tre *exempla* usati. Se infatti il *Cunctator*, l'Africano e l'Emiliano riuscirono a vincere il nemico senza cedere all'ira, significa che essa non ha nessuna utilità neanche in campo bellico, come aveva sostenuto invece Aristotele. È evidente infatti che l'intera trattazione di questo capitolo, a partire dal paragrafo cinque, è tesa a scardinare gli insegnamenti aristotelici sull'argomento. Lo Stagirita aveva sostenuto non solo una possibile utilità dell'*adfectus*, ma anche che esso potesse nascere come conseguenza del piacere: in *Eud.* 2, 2, 1220 b 14 si legge infatti che le passioni in generale possono nascere sia in risposta ad un sentimento di piacere che di pena e, a proposito dell'ira, che può anche essere piacevole adirarsi (cfr. *rhet.* 1, 11, 1370 b 10). Questo piacere nasce, secondo Aristotele, dal sentimento di vendetta che scaturisce subito dopo aver subito un torto o un'offesa: la speranza della vendetta infatti per i Peripatetici rappresentava perciò un sentimento positivo (cfr. *Eud.* 3, 1, 1129 b 31 e *Rhet.* 2, 2, 1378, 1). Le passioni non determinerebbero uno sconvolgimento totale della ragione umana, ma, governata da un certo equilibrio, potrebbero anche risultare utili. Seneca invece, seguace della teoria monistica di Crisippo (cfr. SVF III 459), crede in un divario netto tra ragione e passione: si tratta di due facoltà distinte, una positiva (il λόγος) e una negativa (l'ἄλογον), come si legge chiaramente in *ira* 1, 8, 3 (*non ... separatas ista sedes suas diductasque habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*), che hanno però un'unica sede, diversamente da quanto credeva la scuola accademico-peripatetica (cfr. commento a 1, 8, 3 s.v. *ratio ... est*).

utilis ne in proeliis quidem aut bellis

L'aggettivo *utilis* presenta a volte la costruzione con ablativo semplice, altre volte con la proposizione *ad* (nessuna occorrenza in Seneca) o *in* più accusativo: come in questo caso spesso si sottintende la seconda preposizione.

illa

Prolettico del successivo relativo *quae* con funzione di enfatizzare il concetto espresso.

virtus

RAMONDETTI (1999, p. 251) traduce il termine come “virtù guerresca” sulla base del contesto. In effetti la virtù alla quale Seneca sta facendo riferimento è sì quella che viene dimostrata in campo militare, ma rappresenta comunque l’effetto di una virtù che è prima di tutto morale: se infatti i precedenti personaggi storici citati vinsero in campo, è merito di questa *virtus* che permise loro di indugiare e riflettere sulla strategia migliore da seguire, senza rispondere in maniera impulsiva alle proposte dell’ira. Su questo carattere della *virtus* cfr. *ep.* 76, 19: ... *indepravata virtus est et sola permanet tenoris sui*.

circumspexit ... rexit ... provexit

Il filosofo ricorda che la vera *virtus* è quella che permette di valutare e scegliere con calma come agire senza lasciarsi vincere dalle passioni. Il sicuro incedere della *virtus* viene enfatizzato dagli effetti dell’omoteleuto e della climax di *circumspexit*, *rexit* e *provexit*: I tre verbi esprimono tre fasi successive dell’azione; il prendere giusta e completa visione dei problemi (si noti la preposizione *circum*); il concedersi una pausa per riflettere e governarsi; l’agire diretto e ragionato. A proposito del verbo *circumspicio* cfr. GUIRAUD 1964, p. 19.

Dodicesimo capitolo

Dalla storia alla declamazione: a quest’area sembrano attinti infatti gli esempi, questa volta negativi, che l’interlocutore adduce per sostenere la necessità e l’utilità dell’ira in alcune situazioni, ad esempio quando una persona cara subisce un torto o, addirittura, se il proprio padre viene ucciso o la madre rapita. Situazioni non comuni, soprattutto la seconda, ma che erano abituati a sentir discutere i frequentatori delle

scuole di retorica ai cui gusti l'interlocutore sembra volersi adattare: Seneca lo denuncia al § 3, quando ne fa anche il nome: si tratta di Teofrasto, accusato con questo tipo di precetti di aver messo da parte il giudice per avvicinarsi all'uditorio, cioè, fuori di metafora, di aver scelto di far leva sulle passioni della massa invece che sulla ragione. Quello che contrappone i due pensatori è uno scontro dottrinario e non solo di comportamenti, che si manifesta sul piano teorico nella definizione del *vir bonus* e di nozioni come *pietas* e *officium*.

Paragrafo 1

vir bonus

La nozione di *vir bonus*, ormai svincolata dall'iniziale valore politico che l'assegnava ai personaggi appartenenti alle classi dirigenti dotati di *industria*, *vigilantia* e soprattutto di *fides* (cfr. HELLEGOUARC'H 1972, pp. 485 ss.), e quasi coincidente in Seneca con quella del saggio, seppure di secondo livello (cfr. *ep.* 42, 1: *Scis quem nunc virum bonum dicam? huius secundae notae*, e DIONIGI 1983, p. 257), appare in questo capitolo ancora in parte legata a una dimensione sociale, e di una società progredita: lo sforzo di Seneca va però nella direzione di dimostrare come la sua *bonitas* non debba proporsi un raggio d'azione limitato alla propria famiglia e ai suoi interessi, ma vada esteso a tutta la società della quale egli deve farsi carico come di un *officium*. Il sintagma ricorre ancora due volte a § 2, una a § 3. Per il corredo di virtù che gli sono riconosciute in questo contesto cfr. § 5.

non irascitur ... non irascetur

La figura etimologica, così cara a Seneca, si presta in questa apertura di capitolo, e non senza una vena di ironia, a fare da botta e risposta tra il filosofo e il suo interlocutore, divisi da un profondo contrasto dottrinario. Al valore interrogativo-asseverativo del primo *non* (l'uomo buono non deve necessariamente adirarsi in determinate circostanze?) si contrappone quello esclusivo e altrettanto deciso del secondo (l'uomo buono non si adirerà certamente) al quale Seneca fa seguire la concreta alternativa introdotta da *sed* (ma punirà, proteggerà).

si ... matrem

Alla possibilità, non remota, dell'assassinio del proprio padre come 'giusta' causa di ira, l'interlocutore aggiunge quella più lontana, ma emotivamente carica, del rapimento della madre, una situazione non sconosciuta in caso di guerra e in zone geograficamente periferiche, ma non infrequente all'interno delle declamazioni il cui mondo offre un ventaglio di eventi verosimili anche se non necessariamente veri (cfr. MIGLIARIO 1989): nell'antologia di Seneca il Vecchio, ad es., il rapimento di una donna si legge negli *argumenta* delle controversie 1, 5; 2, 3; 3, 5; 4, 3; 7, 8.

pietas

La devozione filiale, virtù fondante del sistema morale e civile romano, viene in questo contesto richiamata polemicamente da Seneca come valore fuorviante nel momento in cui si contrapponga, oscurandola, a quella necessaria serenità di giudizio che deve essere propria del *vir* (cfr. § 5: *irasci pro suis non est pii animi sed infirmi*). D'altronde anche l'eroe pio per eccellenza, Enea, aveva lasciato che la sua *pietas* fosse soffocata dall'ira perché in preda al dolore per la perdita di una persona cara (*furiis accensus et ira / terribilis: Aen. 12, 946 s.*) decidendo, alla vista del balteo di Pallante, di non dare ascolto alla richiesta di Turno di salvargli la vita: ma se è evidente che nell'Eneide la *pietas*, pur trionfando a livello storico e collettivo, «a livello individuale, nella persona di Enea, ... si presenta come un conflitto di poteri» (TRAINA 2001, p. 188), ciò non può avvenire in un contesto reale e non mitico nel quale al culto di valori arcaici devono sostituirsi quelli di una società civile e moralmente responsabile.

feminis

La debolezza morale e psicologica di cui dà prova un uomo (al § successivo il *vir bonus* diventa senz'altro *vir*, e comunque non è mai designato come *homo*, 'persona') che ceda a una qualsiasi passione, ira o paura o ansia per un pericolo anche solo immaginato, porta il discorso senz'altro all'universo femminile, segnato, come quello infantile, da una connaturata forma di immaturità. Se l'atteggiamento

misogino è un denominatore comune nei letterati antichi, Seneca raggiunge un particolare grado di sincerità «nel riconoscere, confessare e quasi fare sfoggio della sua convinzione secondo la quale la donna sarebbe un essere inferiore» (POCIÑA 2003, p. 327). Sono pesanti, naturalmente, le ricadute sul piano politico e sociale al punto che le mogli dei cittadini romani vengono assimilate in un luogo del *de ira* (3, 35, 1) a schiavi, liberti e clienti, incapaci, perciò, di assumersi quegli *officia* nei confronti dei concittadini sui quali cfr. il successivo § 5.

Paragrafo 2

officia

Il termine riporta il discorso, partito dalla possibilità del ricorso alla vendetta, al regolato ambito delle virtù morali prestate alla vita civile: l'uomo moralmente dotato vendicherà l'uccisione della persona cara spinto non dall'ira ma dal senso del dovere nei confronti del parente e ancora di più del consesso cittadino che viene leso dall'offesa fatta anche a uno solo dei suoi membri. Oltre che sul piano morale, *officium* riveste infatti un'importanza considerevole su quello delle relazioni sociali all'interno delle quali è legato all'osservanza di regole dettate soprattutto dalla *necessitudo*, termine col quale si trova spesso in associazione (cfr. HELLEGOUARC'H, 1972 pp. 152 ss.). Nell'ordinato universo stoico ne vengono perciò investiti tutti gli aspetti delle relazioni interpersonali, qualsiasi sia il ruolo ricoperto dall'individuo, e in definitiva in ciò consiste il senso stesso dell'esistenza umana: *nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpitudine* (Cic. *off.* 1, 4).

vir bonus ... bono viro ... viro

Il sintagma, variato dalla figura etimologica e dal chiasmo, indica con chiarezza a chi spetti, in una struttura civile ordinata e rispettosa delle gerarchie, farsi strumento dell'esercizio del dovere, all'uomo dotato di virtù morali, anzi senz'altro

all'uomo, dal momento che *vir* è alla base della nozione stessa della *virtus*. Attraverso l'esercizio della *pietas* essa presiede all'adempimento degli *officia* nel rispetto della dignità e nell'esercizio dell'autocontrollo, che è dote e insieme dovere marcatamente maschile. Lo dichiara esplicitamente Cicerone: *appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo* (*Tusc.* 2, 43).

inconfusus, intrepidus

I due aggettivi, entrambi dotati di prefisso negativo, esprimono ciò che il *vir* deve evitare nella sua reazione a un eventuale torto: non deve essere preda di turbamento psicologico e materiale, non deve essere spinto da una paura eccessiva e irrazionale: *confusus* infatti, con la minaccia contenuta nella sua radice, esprime l'affondare nel vasto magma dell'istinto; *trepidus*, e i termini della stessa radice, indicano non solo tremore ma «une agitation inquiète et fébrile» (ERNOUT MEILLET 1951, p. 1238), come quella che presumibilmente coglie le donne al solo sospetto del pericolo.

pater

Delle due ipotesi prospettate al § 1 come possibili causa di ira per il *vir*, l'uccisione del padre, il rapimento della madre, viene ripresa qui solo la prima come motore della giusta reazione dell'individuo in quanto imposta (*quia oportet*) da un senso del dovere volto a tutelare, al di là della persona, il rispetto e l'integrità della famiglia e, in senso lato, della società stessa: sfera privata e ambito sociale e politico erano infatti strettamente intrecciati a Roma in una struttura civile che riconosceva al solo *pater* potere e autorevolezza (cfr. LAMBERTI 2014, pp. 1 s.), e che tendeva a organizzare la famiglia *ad speciem civitatis* riconoscendo all'organizzazione statale un potere spesso paternalistico (DUMONT 1990). La reazione verso la madre o un altro membro femminile della famiglia, al contrario, in quanto spontanea e mossa dall'affetto, avrebbe mostrato all'origine la sua natura emozionale (*quia oportet, non quia dolet*).

Paragrafo 3

irascuntur ... iniuriis

La frase, che nei manoscritti si trova alla fine di questo paragrafo, fu ragionevolmente spostata in questa posizione da GERTZ (1774, p. 76) per evitare che le irrazionali manifestazioni d'ira descritte nel § 4 possano essere addebitate ai *boni viri*. Così si legge anche in KOCH (1879, p. 46), ma gli editori collocano la frase in varie posizioni: VIANINO (1963, p.19) a fine cap. 3, mentre MURETUS (1605, p. 204), LIPSIO (1652, p. 70), RUHKOPF (1828, p. 28) - BOUILLET (1972, p. 27), HAASE (1902, p.45) BASORE (1928, p. 136), e BOURGERY (1951, p. 16) a inizio cap. 4.

invidiam praeceptis fortioribus

Il contrasto dottrinario mostra la sua vera natura: si tratta per Seneca di animosità e gelosia che inducono Teofrasto, e quelli che ne condividono il pensiero, a guardare di malocchio ciò che non sono capaci di ottenere, l'osservanza di precetti saldi (*fortiores*) come quelli stoici. Il *praeceptum* occupa un posto importante nella metodologia didattica stoica e senecana, per quanto subalterno rispetto a quello del *decretum*, in quanto, agendo *sine ratione*, «da un lato può essere applicato con profitto anche nel caso di chi è culturalmente più sprovvisto (*imperitissimus*), e dall'altro può far leva sulla componente irrazionale dell'animo umano, sugli *affectus*» (BELLINCIONI 1978, p. 92). Esso è perciò consigliabile soprattutto in una fase preparatoria, perché agisca su animi che, essendo stati ben preparati, siano disposti ad accoglierlo e a farlo germogliare come sementi: *eadem est, inquam, praeceptorum condicio quae seminum* (*ep.* 38, 2). All'effetto e al rapporto tra precetti particolari e principi generali Seneca dedica le *epp.* 94 e 95, ampie quasi quanto dei trattati.

ad coronam

Il disprezzo per il filosofo che si piega ad ammettere la plausibilità di una passione solo perché è condivisa dalla maggioranza delle persone è assimilabile a quella per l'oratore che si riduce a cercare non il consapevole assenso del giudice ma

la facile approvazione di ascoltatori ignoranti e scioperati, raccolti in circolo attorno a lui per ascoltare frasi a effetto e concetti magniloquenti. Con la medesima connotazione negativa il termine torna in *brev.* 20, 2, in cui il biasimo di Seneca è accentuato dall'età avanzata del declamatore che ancora si sforza di cogliere briciole di successo tra uditori ignoranti (*foedus ille quem in iudicio pro ignotissimis litigatoribus grandem natu et imperitae coronae assensiones captantem spiritus liquit*); in *ep.* 20, 2 la condanna si allarga a comprendere i falsi filosofi, abili più a parlare bene che a bene operare (*aliud propositum est declamantibus et assensionem coronae captantibus, aliud his qui iuvenum et otiosorum aures disputatione varia aut volubili detinent*); in *ep.* 114, 12 coinvolge chi, seppure dotato di cultura, mostra di appassionarsi a un'eloquenza corrotta: *mirari quidem non debes corrupta excipi non tantum <a> corona sordidiore, sed ab hac quoque turba cultiore, togis enim inter se isti, non iudiciis distant*. La condanna di Seneca per questo atteggiamento rimanda ancora all'ambiente delle declamazioni diventate ormai una forma di esibizionismo grazie alla quale il retore cercava successo personale. "Tale progressivo cambio di statuto del genere declamatorio va di pari passo ed è intimamente legato all'ammissione di un pubblico sempre più numeroso alle *performances* dei retori" (BERTI, 2007 p. 150).

suorum casu... quem agnoscit

L'errore della gran massa degli uomini è di duplice natura: sociale perché fa prevalere l'interesse e i sentimenti personali su quelli generali, e li spinge a considerare giusto e perfino doveroso (*id fieri debere quod faciunt*) oltrepassare i limiti della legge se il torto è perpetrato contro una persona della propria famiglia o della propria cerchia; filosofica perché, invece di insegnare a conformare la propria condotta a precetti e insegnamenti appresi in precedenza, induce a considerare norma morale i meschini gesti che si compiono quotidianamente sotto la spinta delle passioni (*iustum quisque adfectum iudicat quem agnoscit*). Tanto maggiore disprezzo merita perciò il filosofo che ne asseconda gli erronei comportamenti.

Paragrafo 4

si calda... sparsus est

Il confronto con piccoli incidenti insignificanti che segnano la vita quotidiana vale a sminuire ulteriormente la portata delle presunte *iniuriae* dalle quali la gente comune si sente offesa, ma apre contemporaneamente uno squarcio su usi e modi di vita dei romani. E che si tratti di romani di livello sociale medio-alto è dimostrato dalla scelta degli oggetti la cui mancanza, perdita o imperfezione ne muove l'ira. L'acqua calda, per uso igienico e personale, era un lusso all'interno delle abitazioni private non sconosciuto però già dal II sec. a. C.: nell'area flegrea, ad es., una zona fittamente abitata da ricchi romani che vi tenevano le loro ville di lusso e per questo molto avanzata sul piano delle tecniche architettoniche (cfr. RAWSON 1985, pp. 21 s.), tra II e I sec. a. C. Caio Sergio Orata aveva inventato o diffuso i calidari, il sistema di riscaldamento delle terme e delle ville di lusso. Il vetro, per quanto riservato inizialmente agli arredi funebri e a quelli per la toilette femminile, poi più largamente diffusosi quando incominciò a prodursi anche a Roma, era comunque considerato un materiale di pregio se l'arricchito Trimalchione sostiene di preferirlo addirittura all'oro, non fosse per la sua fragilità (*sat.* 50, 7), carattere che tuttavia ne accresceva il valore: coppe e bicchieri di vetro sono indicati spesso negli epigrammi di Marziale come oggetti di valore, se non di lusso, soprattutto se di provenienza egiziana (11, 11; 14, 115). Il *calceus*, infine, la calzatura tipica del cittadino romano, si accompagnava alla toga e con essa contribuiva a preservarne il *decorum* dal momento che per un Romano era conveniente mettere in mostra solo la testa e la mano destra, quella dei giuramenti, mentre tutto il resto del corpo doveva rimanere coperto (cfr. DUPONT 1990, pp. 271 s.).

sicut pueris

L'esempio dei bambini come soggetti privilegiati delle passioni, in particolare dell'ira, in virtù della loro debolezza morale che li accomuna alle donne, è ricorrente in Seneca (cfr. comm. a 13, 5: *infantes ... invalidum*). Il luogo concettualmente più vicino a questo è *const.* 5, 2 in cui, distinguendo l'*iniuria* dalla *contumelia*, Seneca lamenta che gli adulti si comportano spesso come bambini (*more puerorum*) ai quali

un'ombra, una maschera o un suono sgradevole bastano a suscitare la paura. In questo caso si tratta però di una reazione più forte, del dolore per una mancanza, che secondo il filosofo i bambini avvertono in eguale misura se perdono i genitori o un qualsiasi gioco anche di poco conto. Ma il paragone risulta naturalmente funzionale a dimostrare come sia debole l'argomentazione teofrastea e come a muovere l'ira sia spesso non l'amore per i genitori che hanno subito un'offesa ma la debolezza morale dei figli (*non pietas illam iram sed infirmitas movet*).

nucibus

Le noci costituivano uno strumento di gioco semplice ma molto diffuso tra i bambini, tanto da caratterizzarne la giovane età e da segnarne per converso con il loro abbandono l'ingresso nella vita da adulto e nelle responsabilità assunte col matrimonio. Durante il rito esse venivano scagliate in terra (cfr. Verg. *buc.* 8, 30: *sparge, marite nuces, tibi deserit Hesperus Oetam* e Serv. *ad locum*) come segno di buon augurio per propiziarsi Giove al quale erano sacre. Nel c. 61 l'invito è rivolto invece da Catullo al giovane amasio dello sposo (*da nuces pueris, iners / concubine: vv.* 131 s.), al quale conviene abbandonare i vecchi amori e tutto il corredo che a loro si accompagnava. Su questo aspetto del rito cfr. anche Mart. 14, 19.

Paragrafo 5

pro parentibus ... civibus

Dall'erronea affermazione di Teofrasto che proprio la *pietas* verso i familiari possa essere considerata una giusta causa di ira, punto di partenza del capitolo (e del paragrafo in questione) e della contestazione di Seneca, la visione si allarga ora ad abbracciare tutto il contesto civile alla cui tutela il *vir bonus* non potrà sottrarsi nell'intento di preservare i soli interessi privati. Con movimento analogo, ma inverso, da tutti ai pochi fino a sé stesso, il concetto ricorre in *otio* 3, 5 (*hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest, multis, si minus, paucis, si minus, proximis, si minus, sibi*) ma in una più ampia prospettiva rispetto al luogo del *de ira* in questione e alla stessa nozione ciceroniana del *prodesse*, che si era rivolta

piuttosto verso la *civitas*: in una visione più filosofica e cosmopolita, il saggio dovrà giovare agli altri in quanto uomini e non concittadini; «il *prodesse hominibus*, la tensione morale dell'uomo verso l'uomo ...è propria dell'etica stoica» (DIONIGI 1983, p. 210).

volentem iudicantem providentem

In una climax asindetica volontà, in quanto espressione di una retta ragione, capacità valutativa, sapienza, intesa come intelligenza nel prevedere le conseguenze del proprio operato, sono prospettate come corretta spinta all'azione difensiva del *vir bonus* nei confronti di chi abbia subito un'*iniuria* e in diretta contrapposizione all'impulso irrazionale dell'ira che si rivela non soltanto scorretta sul piano morale ma anche inutile (*inhabilis*) e perfino nociva al conseguimento dello scopo prefisso.

Martem esse communem

L'espressione, di carattere sentenzioso a indicare l'imparzialità degli esiti della guerra, ha un'origine illustre nelle parole di Ettore nel libro diciottesimo dell'Iliade, v. 309 (ξυνὸς Ἐνυάλιος), che prelude allo scontro con Achille e alla sua morte imminente. In un contesto diverso torna nei discorsi con i quali gli abitanti di Ilturgi nella Spagna Ulteriore si incoraggiano a resistere all'assedio romano durante la seconda guerra punica prospettando la morte in battaglia come una desiderabile alternativa a quella che segue la conquista di una città: *ubi quisque mortem oppeteret, id referre, utrum in pugna et in acie, ubi Mars communis et victum saepe erigeret et adfligeret victorem, an postmodo cremata et diruta urbe* (Liv. 28, 19, 11). La nobile portata della frase subisce un'ironica *reductio* nella ripresa di Seneca che vuole dimostrare l'inefficacia, la confusione e perfino il danno che l'ira arreca anche in quelle circostanze nelle quali alcuni la invocano a indispensabile sostegno, come appunto la guerra.

in alienam potestatem ... non est

Le formule *suum esse, sui iuris esse*, di origine giuridica e già adoperate da Cicerone a esprimere metaforicamente la padronanza delle proprie facoltà mentali,

vengono ulteriormente elaborate da Seneca in forma oppositiva (*suum esse/alienum esse*) e deviate al campo morale. «L'interiorità come autopossesso domina il pensiero dell'ultimo Seneca» che trasferisce forse nella nozione di *aliena potestas* o *potentia* «quel senso precario della vita che fu di Seneca e della sua classe sotto l'impero» (TRAINA 1984³, pp. 12 s.).

Paragrafo 6

febres ... morbo

Nel paragrafo finale Seneca tira con chiarezza le conclusioni del suo discorso: all'ira non si deve ricorrere mai in quanto da un vizio non può derivare la sanità morale come da una malattia quella fisica. La contiguità tra corpo e mente è motivo ricorrente nelle argomentazioni del filosofo che se ne serve per lo più, come nel caso in questione, come elemento evidente di confronto, così come del lessico relativo che oscilla spesso intenzionalmente tra le due aree. Dei quattro termini di area medica qui adoperati (*febres; valetudinis; sanitatem; morbo*) *sanitas*, posto in una frase di tono sentenzioso a conclusione della prima parte del paragrafo, sposta decisamente l'attenzione sulla sfera morale: per lo stoico spetta all'individuo la scelta di adottare il giusto rimedio al male che lo affligge con un opportuno atto di volontà (cfr. anche *Phae.* 249: *pars sanitatis velle sanari fuit*) che lo porti a respingere per il suo effetto sinistro (*abominandum*) ciò che è moralmente scorretto e ad applicare quella temperanza delle passioni nella quale già Cicerone aveva individuato la nozione di una sanità morale simile e contigua a quella fisica (cfr. *Tusc.* 4, 30: *Ut enim corporis temperatio, cum ea congruunt inter se e quibus constamus, sanitas, sic animi dicitur, cum eius iudicia opinionisque concordant, eaque animi est virtus, quam alii ipsam temperantiam dicunt esse, alii obtemperantem temperantiae praeceptis et eam subsequentem...*).

venenum ... naufragium

I due mali, dai quali inaspettatamente scaturirono altrettanti beni, alludono a episodi relativi alla vita e alla morte di filosofi, quindi del tutto eccezionali e

irripetibili nell'esistenza delle persone comuni. L'accento al veleno rimanda infatti con tutta probabilità alla morte di Socrate per il quale esso si trasformò in strumento per attingere l'immortalità (cfr. *prov.* 3, 12: *medicamentum immortalitatis* e, sull'inusuale sintagma, LANZARONE 2008, pp. 254 s.); quello al naufragio richiama l'episodio che coinvolse lo stoico Zenone che, perse nell'incidente tutte le sue sostanze, si dichiarò solo allora libero di dedicarsi alla filosofia (cfr. *tranq.* 14, 3: *nuntiato naufragio, Zenon noster, cum omnia sua audiret submersa: "Iubet, inquit, me fortuna expeditius philosophari"*; cfr. anche Diog. Laert. 7, 4).

Tredicesimo capitolo

Dopo l'apparente cedimento alla teoria aristotelica e teofrastea che, in chiusura del capitolo precedente, sembrava aver concesso la possibilità di trarre a volte un certo beneficio dall'ira, per quanto effimero e inaspettato (*ira etiam si aliquando ... ex inopinato profuit ...*: 12, 6), questo breve capitolo torna a ribadire l'inutilità di questa come di ogni altra passione. E poiché il capitolo precedente aveva ridotto la discussione ai limiti dell'esperienza personale e delle naturali reazioni affettive di chi vede lesi gli affetti più cari, la dimostrazione viene qui affidata a una serie di considerazioni di altrettanto semplice e intuitiva evidenza: se l'ira fosse un bene, ciascuno desidererebbe vederla sempre crescere, così come desideriamo che si accrescano i beni materiali dei quali amiamo circondarci; se l'ira fosse un bene, lo sarebbe anche l'ubriachezza che a volte ci dà il discutibile coraggio di superare situazioni che non siamo capaci di affrontare: ma ognuno capisce che l'eccesso nel bere è un vizio, non una dote.

Paragrafo 1

habenda sunt

L'immagine adoperata come termine dell'implicito paragone è quella delle proprietà materiali, come dimostra l'uso di *habeo* che, prima ancora della nozione di 'avere', esprime quella di 'possedere' (cfr. ERNOUT-MEILLET, 1951 p. 511). In

questo caso si tratta però di falsi beni che, sostituendosi nella scala dei valori dell'uomo a quelli veramente tali, la virtù e il perfezionamento morale, suscitano senso di mancanza (*desiderabit*) e un errato desiderio crescente (*optabiliora*).

iustitia ... fortitudo

I veri beni sono indicati subito negli esempi che seguono: si tratta di due virtù, beni immateriali ma capaci di amministrare le relazioni sociali (*iustitia*) e l'autocontrollo (*fortitudo*), esempi scelti non a caso dopo i fuorvianti insegnamenti teofrastei ricordati a 12, 3, tesi proprio al rifiuto degli insegnamenti di forza (*quaeris invidiam praeceptis fortioribus*) e della legalità (*relicto iudice*). Considerare ammissibili reazioni violente e individuali in chi ha subito perdite anche gravi significa infatti sottrarre credito alla giustizia e alle leggi che devono regolare il rapporto tra gli uomini; assecondarne l'istinto di vendetta equivale a riportare la società civile a uno stato ferino in cui la forza interiore è sostituita dalla violenza. Le due virtù, insieme alla *temperantia* e alla *prudentia*, considerate già da Cicerone legate tra di loro e, ciascuna per il proprio campo d'azione, basilari per la vita civile (cfr. *fin.* 5, 27: ... *fortitudo in laboribus periculisque cernatur, temperantia in praetermittendis voluptatibus, prudentia in dilectu bonorum et malorum, iustitia in suo cuique tribuendo. Quando igitur inest in omni virtute cura quaedam quasi foras spectans aliosque appetens atque complectens, existit illud, ut amici, ut fratres, ut propinqui ut affines, ut cives, ut omnes denique - quoniam unam societatem hominum esse volumus - propter se expetendi sint*), passarono nella stessa formazione a costituire il catalogo delle quattro virtù cardinali, anch'esse deputate, nell'ottica della nuova religione cristiana, a regolare il rapporto tra gli uomini in una vita sociale conforme a fede e ragione. *Virtus* (= *fortitudo*) e *iustitia* sono anche due delle quattro virtù iscritte nel *clipeus virtutis* donato dal senato e dal popolo di Roma ad Augusto per i suoi meriti politici (cfr. *Anc.* 34,2; le altre due virtù sono *clementia* e *pietas*).

si ... est si ... est

Le due ipotesi, presentate in forma di assoluta realtà, non ammettono discussioni sull'essenza e l'identificazione di giustizia e forza come veri beni; la sicurezza

nella veridicità dell'assunto è confermata dall'uso del futuro nelle due apodosi (*dicet* e *desiderabit*).

Paragrafo 2

ergo ... ergo

Per il suo valore causale-consecutivo *ergo* segna, non solo nella letteratura scientifica, unità di testo che, in virtù di un contenuto presentato come noto, svolgono una funzione di 'monitoraggio' del discorso (cfr. LANGSLOW 2000, pp. 539). Nel luogo in questione solo alla seconda delle due occorrenze può essere assegnato questo valore, a conclusione di un segmento di testo teso a dimostrare l'impossibilità che l'ira possa costituire un bene per l'uomo; nel primo caso, data l'evidente absurdità concettuale dell'affermazione, *ergo* tende invece a marcare ironicamente la falsità dell'assunto teofrasteo.

quis ... recusaverit?

Ancora una volta, l'ironia contenuta nell'interrogativa retorica, in forza dell'evidente buon senso del suo contenuto, smentisce definitivamente l'irragionevole premessa enunciata a inizio del paragrafo. La seconda parte di esso, ritrovata serietà di tono, sembra chiudere ogni possibile contraddittorio.

non est ... fit

La dichiarazione, grazie alla posizione conclusiva di questa prima fase del ragionamento e all'uso di *bonum* in figura etimologica rispetto a *boni* che precede e in antitesi concettuale rispetto a *malum* che segue, assume forma sentenziosa: influenzato da un lato dal *genus dicendi* della Stoa e dagli effetti psicagogici che la scuola assegnava alle tecniche retoriche (cfr. MORETTI 1990, in particolare p. 101 ss.; 141 ss.), dall'altro dalle scuole di declamazione, Seneca fa largo uso di *sententiae* in prosa e in poesia (cfr. per le tragedie CASAMENTO 2002, *passim*, e PARÉ-REY 2012, in particolare pp. 15 ss.). Nel caso in questione, della *sententia* sono rispettate le funzioni, indicate da BALBO 2011 come specificamente retoriche, rafforzativa

perché potenzia l'argomentazione, epigrammatica perché la chiude, paradossale per il suo effetto di *aprosdóketon*.

Paragrafo 3

inquit

Un'ennesima contestazione viene mossa a Seneca in questo dibattito serrato che assume sempre più i contorni di un'accesa polemica tra dottrina stoica e dottrina peripatetica. Che l'ira possa rendere più combattivi era stato sostenuto già all'inizio del cap. 11 dove era stata giudicata addirittura necessaria contro i nemici. Secondo SETAIOLI 1988, in questo come in altri luoghi di questo segmento del *de ira*, *inquit* potrebbe non introdurre l'argomentazione di un ipotetico interlocutore ma contenere una vera citazione di Teofrasto col quale Seneca ingaggia, «ricorrendo alle risorse retoriche di cui è maestro, ... un vero e proprio dialogo» (p. 150), malgrado appaia molto improbabile che il filosofo romano abbia tenuto presente un testo teofrasteo.

ebrietas

Il ribaltamento dell'affermazione (pseudo)teofrastea parte dall'associazione degli effetti dell'ira a quelli dell'ubriachezza, un vizio tradizionalmente condannato a Roma per il timore che potesse comportare non solo l'infrazione delle regole sociali ma anche pericolose devianze sul piano politico, implicite nell'adozione di costumi non conformi all'uso romano. L'abuso di vino, additato come archetipo stesso della violenza umana nell'episodio mitico della lotta tra Centauri e Lapiti (cfr. DELLA BIANCA-BETA 2002, pp. 21 ss.) e, sul terreno della storia, considerato tra le cause di comportamenti potenzialmente sovversivi dell'ordine sociale e politico da Tarquinio il Superbo ad Antonio, passando per Alessandro Magno, finisce per diventare a Roma un'accusa persistente in politica tesa per screditare l'avversario soprattutto in mancanza di argomentazioni solide (BARZANÒ 1991).

protervos et audaces

Lo slittamento del discorso dal piano morale a quello politico è confermato dalla scelta dei due aggettivi: l'ira non rende più combattivi, effetto che potrebbe sortire in qualche circostanza effetti accettabili, ma, come l'ubriachezza, protervi e audaci. Entrambi aggettivi di valore negativo, *protervus* (*protero*) allude in età classica a «qui renverse tout» (cfr. ERNOU-MEILLET, 1951 p. 957) detto di agenti naturali o, se riferito a persona, di chi con violenza e arroganza sovverte una situazione o un ordine prestabiliti. *Audax*, secondo WIRSZUBSKI 1961, entra dal periodo tardorepubblicano nella fraseologia politica assumendo una connotazione spiccatamente negativa: spesso usato in unione con aggettivi come *scelestus* e *perditus* e in opposizione a *bonus*, marca il possibile eversore dell'ordine sociale e politico. Per l'accumulo concettuale, seppure in contesto diverso e privo di sfumatura negativa, cfr. Plauto *Amph.* 836 s.: *quae non deliquit, decet / audacem esse, confidenter pro se et proterve loqui* (nelle parole di Alcmena al marito).

phrenesin atque insaniam

I due termini appaiono associati già in sede medica dal momento che *phrenesis*, una vera e propria forma di malattia mentale, è indicata da Celso (3, 18, 1-3) e Celio Aureliano (*acut.* 1, *praef.* 8 e 10) come una forma acuta di *insania*. Seneca li guadagna al lessico morale designando tuttavia come *insania* soprattutto una forma di fragilità psicologica che comporta un errato rapporto dell'individuo con la realtà che lo circonda, con *phrenesis* un più specifico disagio psicologico (cfr. BORGO 1998, pp. 99 s.; 144 s.). Nel luogo in questione l'accumulo terminologico culmina polemicamente nell'uso di *furor*, la pazzia violenta in cui inevitabilmente sfocia l'ira incontrollata.

Paragrafo 4

timor

Considerato sul piano dottrinario una sottospecie della categoria del *metus*, che costituisce un'affezione pari all'ira per natura e risultato (cfr. comm. a *metus* 10, 1), il timore, in questo caso della morte, è indicato come causa reale di comportamenti

altrimenti ascrivibili al coraggio. Ma -Seneca lo ha osservato a inizio di capitolo- qualsiasi passione, paura, ebbrezza, ira, menzionati subito dopo in accumulo e preceduti da avversativa, sono incompatibili con la vera *fortitudo*. Il capitolo si avvia così a concludersi con un ampio sviluppo del tema d'apertura: se il rischio è di fraintendere i reali pericoli del cedimento a una passione capace addirittura di camuffarsi da virtù gli strumenti stilistici e retorici del filosofo si affinano a ristabilire la verità dottrina.

inertissimos ... segnem ... ignavum

La contrapposizione di termini appartenenti da un lato al lessico della forza fisica e del coraggio, dall'altro a quello della debolezza della mente prima ancora che del corpo segna con insistenza gli ultimi due paragrafi del capitolo. Secondo Svetonio (*prata* 176, 211) *iners* è (*qui*) *sine arte et nullius officii capax ... segnis semotus a calore*: gli aggettivi indicherebbero dunque un'incapacità operativa nel primo caso, emotiva nel secondo; *ignavus*, forse riconducibile alla radice di *g-nosco* (cfr. ERNOUT-MEILLET, 1951 pp. 766 s.) esprimerebbe invece una difficoltà di comprensione e di attenta applicazione nelle attività quotidiane. Usati spesso in accumulo (cfr., per Seneca, *brev.* 18, 5: *non ad segnem aut inertem quietem voco*) gli aggettivi, in una società votata all'operosità e all'*industria* come quella romana, soprattutto imperiale, si caricano di una connotazione fortemente negativa e diventarono non a caso schermo e giustificazione ideologica della scelta di vita dei poeti elegiaci.

Paragrafo 5

fortior ... fortis

Il concetto viene ribadito dal cambio lessicale: agli aggettivi indicanti debolezza si contrappone l'uso di *fortis* in figura etimologica: non è vera forza quella che nasce dall'ira così come non è vera virtù quella della quale l'ira si fa infame sostegno (cfr. comm. *ad adiutorium* 10, 1) e pericoloso camuffamento.

infantes ... invalidum

Che la debolezza fisica (*senes ... et aegri*) e soprattutto morale (*infantes*) possa essere causa di cedimento alle passioni, principalmente all'ira, è ribadito da Seneca in più punti della sua produzione, in particolare nel *de ira*, dal momento che il fenomeno è connesso a una capacità razionale limitata o addirittura mancante (cfr. *ep.* 118, 14: *infans fuit; factus est pubes: alia eius proprietates fit. Ille enim irrationalis est, hic rationalis*): l'*infantia* è perciò «il periodo più lontano dalla percezione e dalla possibilità di raggiungere il vero bene» (cfr. VILLA 1997, p. 24). Tuttavia, se il problema della debolezza mentale del bambino è destinata a correggersi col tempo, non si può dire lo stesso di altri esseri umani segnati da una forma permanente di leggerezza: ai bambini Seneca accosta più volte la donna proprio per la sua immaturità mentale e per le conseguenze che essa comporta, innanzitutto il cedimento all'ira (cfr. *ira* 1, 20, 3: *ira muliebre maxime ac puerile vitium est*). Non è improbabile perciò che nell'espressione *invalidum omne natura* il filosofo voglia alludere proprio alla donna, segnata da una carenza razionale che, a differenza di quella dei bambini, è connaturata e destinata a restare immutata nel tempo (per questo aspetto della 'misoginia' senecana cfr. POCIÑA 2003, pp. 327 ss.).

Quattordicesimo capitolo

Dopo un inizio che sembra riprodurre nella semplicità del ragionamento e nel tono discorsivo l'impostazione colloquiale del capitolo precedente, dal secondo paragrafo il livello del discorso si alza per attingere ad argomentazioni che, dopo aver sfiorato il campo giuridico, se ne discostano fino a raggiungere ragioni e motivazioni etiche non necessariamente coincidenti con quelle delle leggi scritte.

Paragrafo 1

inquit ... Teophrastus

Ancora una menzione esplicita di Teofrasto che sembra essere stato scelto, in questo segmento di testo, come l'avversario dottrinario per antonomasia, e una citazione che potrebbe essere stata attinta a una lettura diretta del testo teofrasteo ma che, con maggiore probabilità, ne condensa il pensiero nel suo insieme. Il richiamo si presta tuttavia ad avviare in chi scrive una nuova serie di obiezioni teoriche.

isto modo

Lo stesso sintagma avviava la confutazione, dal tono fortemente ironico, dell'argomento teofrasteo di 13, 3, secondo il quale l'ira rende più combattivi. Alla risposta dettata dal comune buon senso, che in quel caso tendeva ad associare la condanna dell'ira a quella di una qualsiasi altra passione solitamente riconosciuta nociva, come ad esempio l'ubriachezza, si sostituisce ora un'argomentazione di carattere etico: se è bene che il giusto si adiri con i malvagi, l'uomo sarà tanto più buono quanto più sarà capace di adirarsi e, paradossalmente, la misura della virtù sarà determinata da quella di una passione.

quo melior ... erit

Per la struttura simmetrica e il tono sentenzioso l'espressione assume forma proverbiale. Le massime stoiche, osserva MORETTI 1990, per il loro carattere ossimorico, «sono fatte per urtare più che per immediatamente persuadere» (p. 96), per ribaltare l'opinione comune piuttosto che per accettarla. E in effetti dall'affermazione, in apparenza corretta sul piano morale, che il giusto debba provare avversione e ostilità contro il malvagio, Seneca giunge con facile rovesciamento al paradosso, risibile oltre che condannabile, che la massima virtù possa coincidere nel saggio con la massima capacità di adirarsi, seppure contro chi pecca.

vide

L'intonazione didattica, implicita nell'uso dell'imperativo, è accentuata dalla scelta di *video*, verbo dell'evidenza dell'osservazione in rapporto a ciò che cade sotto i nostri occhi anche senza sforzo, ma anche dello studio intenzionale che comporta riflessione su ciò che si è guardato: in questo modo esso assume, attraverso una sorta di «ramification intellectuelle» (cfr. GUIRAUD 1964, p. 50), il valore di 'constatare' diventando il punto di partenza del processo della conoscenza. In questo caso racchiude l'invito del maestro stoico a guardare più in fondo alla vera essenza del bene che consiste non nell'accessione ma nella mancanza di passioni. Sulla stessa linea si colloca il cong. esortativo *cogitet* di § 2.

Paragrafo 2

peccantis...errantis

Da questo paragrafo e fino alla fine del capitolo Seneca tende a spostare il discorso su un piano diverso da quello iniziale grazie all'uso insistito di vocaboli afferenti alla sfera del *peccatum* (2 occorrenze) e dell'*error* (3 occorrenze): ne consegue che il malvagio (*malus*), contro il quale dovrebbe adirarsi ogni uomo giusto, più che di una colpa appare responsabile di un fallo se non di un semplice errore. Secondo poi una modalità argomentativa a lui usuale, attraverso un'intenzionale confusione delle due aree semantiche, proposte come sinonimiche, il filosofo tende a ridurre la distanza tra i due concetti. Cosicché, la colpa di chi dovrebbe suscitare l'ira scivola dal *peccatum* all'*error*, perdendo in intenzionalità e svuotando di senso e di motivazioni la reazione del presunto *vir bonus*. *Peccatum*, infatti, e i termini afferenti alla sua area semantica indicano un volontario allontanamento da ciò che è giusto, condannabile perché frutto delle passioni (*peccatum*, con 8 occorrenze delle 17 complessive in Seneca, presenta una particolare frequenza proprio nel *de ira*) e perché produce piacere invece che vergogna (*vitae peccata delectant: ep. 97, 10*). L'*error* invece, benché possa esserne causa (*error ... est causa peccandi: ep. 94, 21*, nelle parole di Aristone) e porsi come «punto d'avvio d'innomerevoli altri errori», inserendosi «come anello nella infinita *series causarum* che forma il tessuto del nostro tempo, generando e moltiplicandosi

all'infinito» (BELLINCIONI, 1978 p. 21), costituisce solo un aspetto della fragilità umana provocata dall'ignoranza del bene (*dicam quid sit ex qua veniat hic error: nesciunt beatam vitam unam esse: ep. 85, 22*): perciò non merita l'ira del saggio. Lo stesso Seneca, che pure quotidianamente si sottoponeva all'esame di coscienza senza temere di individuarne nel suo comportamento (cfr. *ira 3, 36, 3*), si accontentava di poterne correggere ogni giorno solo qualcuno: *hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex vitiis meis demere et errores meos obiurgare (vit. 17, 3)*. Per le nozioni di *error* e *peccatum* cfr. BORGIO 1998, pp. 67 ss.; 141 s.

compellat

All'*error* si aggiunge in chi sbaglia una spinta preterintenzionale, quasi una costrizione alla colpa che, muovendo dall'esterno, lo libera di ogni forma di responsabilità. Appaiono dunque evidenti l'inopportunità e perfino l'impossibilità di adirarsi con chi, lungi dall'esserne l'autore, può considerarsi quasi una vittima del suo sbaglio.

veniam ... iudex

Il ricorso alla terminologia del peccato e della colpa introduce l'immagine del tribunale e del giudice che lo presiede, chiamato a valutare e, nel caso, a sanzionare il responsabile. Tuttavia, si comprende subito come il processo non possa aver luogo innanzitutto perché, come ha appena suggerito il filosofo, la responsabilità dell'accusato è quasi nulla; poi perché la causa oggetto di dibattito, spostata sul piano dell'interiorità e dell'errore morale che coinvolge tutti gli esseri viventi, compromette la coscienza del giudice stesso che, proprio per il carattere di equità che deve preservare, pur nell'inevitabile indulgenza che è indotto ad applicare nei suoi stessi confronti, sarà costretto a concedere il perdono a chi ha sbagliato.

Paragrafo 3

inquam

L'uso del verbo tradisce in Seneca la risoluta volontà di sostituire la sua parola di verità a quella di Teofrasto, e prima ancora di Aristotele, segnate a più riprese da *inquit* (cfr. 10, 4; 12, 1; 13, 3; 14, 1; per Aristotele cfr. 9, 2): la loro posizione di maestri ne riesce sminuita, perfino falsa e immeritata dal momento che poggia su convinzioni erronee e che spingono all'errore inducendo a cedere alla passione e ad abbandonare la ricerca della saggezza (cfr. §2: *non est ... prudentis*).

absolvere ...testem

Ancora due termini appartenenti al lessico giuridico che alludono alle fasi successive del procedimento giudiziale, l'ascolto dei testimoni dopo la chiamata in giudizio dell'imputato e la sentenza: al termine non si colloca, tuttavia, l'attesa assoluzione, non perché il giudice ne abbia sentenziato la colpevolezza ma perché il filosofo denuncia un'inaspettata sfiducia nelle leggi umane segnate dal limite, insuperabile per l'uomo, di dover giudicare i fatti senza poter penetrare nelle coscienze.

conscientiam

Seneca fa un ampio uso del termine adoperandolo per primo all'interno di un discorso di matrice stoica, in questo favorito più dalla lingua di Cicerone (rispetto al quale ne estende l'uso assoluto) e da quella corrente che non dal lessico filosofico greco. Spesso accompagnato da aggettivi (*bona, mala*), nell'uso assoluto esso offre una rappresentazione di *conscientia* «as a kind of organ of the human personality» (MOLENAAR 1969, p. 174), come una sorta di organo concreto della personalità umana, uno spazio interiore che può essere riempito di azioni. Nella costruzione del concetto MOLENAAR sottolinea l'influenza esercitata su Seneca dal pensiero epicureo (soprattutto nell'*ep.* 97) e da quello pitagorico, come si evince dal racconto della sua abitudine a un quotidiano esame di coscienza (*ira* 3, 36), dottrine più attente di quella stoica allo dimensione dell'interiorità umana. Sulla nozione

‘spaziale’ del termine, dai contorni più concreti che metaforici, cfr. anche HIJIMANS 1970, pp. 189 s.

innocentem

Alla nozione di innocenza Seneca dedica un'appassionata requisitoria nei paragrafi iniziali (1-3) del cap. 28 del secondo libro del *de ira* nei quali stigmatizza l'angustia di una definizione che, fissata dalle leggi umane, la limita all'osservanza delle norme che regolano i comportamenti degli uomini e ne preservano gli interessi. Confini ben più vasti caratterizzano invece la definizione del filosofo che comprende l'osservanza dei più alti *officia* nei confronti degli altri, il senso del dovere, l'umanità, la lealtà che non trovano posto nelle leggi scritte. Alla contrapposizione teorica tra le due nozioni di *innocentia* si accompagna inevitabilmente l'ammissione dei limiti concreti di quella comunemente accettata: in quanto stabilita sulla base del controllo degli uomini si può infatti scambiare per innocenza l'assenza di una colpa comunque desiderata, anche se non commessa o non andata a buon fine. Il concetto della difficoltà di classificare le azioni giuste e ingiuste sulla base dell'intenzionalità e di fissarne per iscritto i criteri nelle leggi era stato enunciato tuttavia già nella *Rhetorica* di Aristotele (1374 a-b).

patrium animum

L'idea che nell'esercizio del potere, anche giudiziario, e nella facoltà di punire i colpevoli ci si debba comportare come un buon padre che non eccede mai ed è sempre spinto dal desiderio di correggere è svolto con ampiezza nel cap. 14 del primo libro del *de clementia* e poi in 16, 5-6: al di là dell'intento esortativo nei confronti di Nerone è evidente in quel caso l'adesione di Seneca alla nozione di matrice ellenistica del 'buon re' la cui superiorità nei confronti dei sudditi si vena di paternalismo: *Hoc, quod parenti, etiam principi faciendum est, quem adpellavimus patrem patriae non adulatione vana adducti* (*clem.* 1, 14, 2 su cui cfr. BRAUND 2009).

errantem per agros

L'immagine conclusiva del capitolo, nella quale Seneca gioca col doppio significato del verbo, concreto e metaforico, ne conferma l'assunto: chi erra, in quanto vittima di uno sbaglio, non merita l'ira del saggio ma il suo aiuto e il materiale sostegno (cfr. *non persequi, sed revocare*). Altrove Seneca fa un uso anche più largo della metafora, rappresentando il percorso della nostra vita come un labirinto e l'affannoso sforzo dell'uomo di raggiungere la felicità come un continuo sbagliare strada: *Quid est ergo, in quo erratur, cum omnes beatam vitam optent? ... cum summa vitae beatae sit solida securitas et eius inconcussa fiducia, sollicitudinis colligunt causas et per insidiosum iter vitae non tantum ferunt sarcinas, sed trahunt ... Quod evenit in labyrintho properantibus: ipsa illos velocitas implicat* (ep. 44, 7).

Quindicesimo capitolo

Prima della lunga, parziale conclusione del discorso contenuta nel capitolo successivo, vengono qui riprese tematiche -quella della *castigatio sine ira*- e immagini -del giudice filosofo che cura l'ira come il *medicus* le malattie- già trattate in precedenza, ma in forme e con toni più accesi. Così l'irato è assimilato a un cane rabbioso o a una bestia ammalata che vanno abbattuti, e il medico diviene un chirurgo che procede alla necessaria amputazione dell'arto infetto: non è l'ira a muovere queste azioni, per quanto crudeli in apparenza. Allo stesso modo, se punire spetta a chi amministra la giustizia la punizione non può che essere giusta, commisurata al crimine commesso e somministrata senza ira: per Seneca e per lo stoicismo in genere la pena è necessario prodotto della ragione.

Paragrafo 1

corrigendus est

Il filosofo riprende la confutazione delle teorie peripatetiche e qui anche di quelle platoniche: Seneca infatti, non considerando di alcuna utilità le affezioni

nell'uomo, condanna anche Platone che ritiene, come lo Stagirita, necessaria la passione per far fronte alle difficoltà. Cfr. ad esempio *rep.* 2, 375 in cui si legge che il θυμός è una forza irresistibile e invincibile che, quando è presente, rende l'anima umana impavida e forte contro le avversità. Il capitolo si apre inoltre con il verbo *corrigo* che anticipa il lessico afferente alla sfera della correzione impiegato qui da Seneca con insistenza: i termini rimandano per lo più al campo giuridico: *corrigo* (due occorrenze; il verbo si riferisce al concetto del riportare sulla retta via), *admonitio* (due occorrenze), *castigatio*, *punio*; ma il lessico giuridico si confonde con quello medico: *medeor*, infine rimanda infatti all'attività del *medicus*; *emendatio a mendum*, l'errore, ma anche a *menda*, il difetto fisico.

et admonitione et vi, et molliter et aspere

Gli ablativi di mezzo e gli avverbi, in accumulo polisindetico e in contrasto concettuale, sottolineano la varietà dei mezzi di correzione e di punizione che vanno scelti razionalmente in rapporto all'errore e a chi l'ha commesso: a questa scelta deve essere naturalmente estranea la passione che non garantisce una punizione giusta, ma conseguente alla volontà di vendetta che spesso è prodotta dalla falsa idea di essere stati offesi.

sine ira

Torna il concetto della punizione da infliggere senza ira già trattato in 6, 1. Vedi comm. a *castigatio* e *sine ira*. L'idea era già in Aristotele che, come Seneca, sostiene l'importanza di amministrare la giustizia -e quindi la somministrazione delle punizioni- senza cedere alle passioni. Sull'argomento in Aristotele cfr. FILLION-LAHILLE 1970a, p.58 ss.

quis enim cui medetur irascitur

Si tratta del *medicus* che -sottolinea Seneca- non può adirarsi con il proprio paziente caduto senza sua colpa nella malattia, ma che, come già visto a § 6, 2, deve cercare di salvare prima con rimedi blandi per poi intervenire, se necessario, chirurgicamente. Il paragone, introdotto senza alcun termine esplicito, comporta in

parallelo il concetto che il peccato è una sorta di malattia dalla quale chi l'ha compiuto deve essere aiutato a guarire. Per l'uso dello stesso paragone cfr. *ira* 2, 10, 7 (*sapiens ... omnia ista tam propitius aspiciet quam aegros suos medicus*) e ancora *const.* 13,1 (*quis enim phrenetico medicus irascitur?*). La punizione deve tendere al bene della società e dello stesso colpevole: inflitta senza ira servirà appunto a che egli si emendi oppure venga isolato in maniera tale che non commetta più del male.

at corrigi ... est

Alcuni editori (RUHKOPF 1828, p. 32 - BOUILLET 1972, p. 31 e VIANSINO 1963, p.21) scelgono di inserire tra virgolette la frase considerandola, secondo un uso frequente in Seneca, obiezione dell'interlocutore a cui il filosofo risponde con il successivo *tollantur* etc.

capax

Attestato con frequenza tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C. tanto in prosa che in poesia, l'aggettivo, soprattutto nelle fonti più antiche, indica la capacità contenitiva di un recipiente: DE NIGRIS MORES 1972 sottolinea che questo significato si mantiene anche in rapporto a nozioni astratte come l'animo (cfr., ad es., Seneca, *brev.* 18, 4 *istum animi vigorem rerum maximarum capacissimum* che RAMONDETTI 1999, p. 771 traduce opportunamente "questo tuo vigore spirituale, così grande da avere spazio per le cose più grandi"). Tuttavia, il fatto che il suffisso *-ax* contenga il senso di un'azione "in termini di «caratteristica abituale»" (DE NIGRIS MORES 1972, p.265) conferisce all'aggettivo il valore aggiunto di una possibilità o impossibilità continuata: chi si adira contro un peccatore giustifica pretestuosamente, a parere di Seneca, la sua reazione in virtù di una impossibilità irreversibile di concepire il bene.

Paragrafo 2

curatio

Termine specifico che, derivato da *cura*, indica sia la cura mentale di qualche affezione come la preoccupazione, che il rimedio da una malattia: nel dialogo ricorre solo due volte, sempre in contesto medico, e si connota come l'esatto opposto della passione. Anche in questo caso Seneca usa il termine in netto contrasto con *ira* riferendolo a pratiche cruente come l'abbattimento di animali ammalati o l'amputazione di arti che, se infetti o malati, possono rappresentare un problema per l'intero corpo. La decisione di intervenire in modo violento e definitivo, quindi, non è una scelta irrazionale derivata dalla passione, ma un rimedio necessario. Già in 1, 6, 2 questa sorta di rimedi era stata presentata come l'ultimo e unico modo del medico per aiutare il proprio paziente: egli infatti interviene prima in maniera blanda e poi con una *dura cura*, ma sempre con l'obiettivo di salvare la vita al suo paziente.

rabidos ... trucem ... inmansuetum ... morbidis ... portentosos ... debiles monstrosique

L'accumulo di aggettivi, tutti di senso negativo, evidenzia il concetto che segue subito dopo: è necessario abbattere gli animali malati e deboli, o comunque pericolosi per il gregge, così come i bambini nati deformati e con gravi affezioni, e perfino i propri figli, per il bene loro e altrui. Appare evidente che queste scelte, proprio in quanto operate anche su persone care, non possono essere il frutto dell'ira, ma, al contrario, prodotto della ragione che si sforza di separare il sano da tutto ciò che è infetto, bestiale e mostruoso: gli aggettivi infatti connotano animali e uomini e descrivono una vasta gamma di affezioni fisiche e mentali, nascite mostruose e contro natura.

liberos ... mergimus

In Livio 31, 12, 8 tra gli esseri deformati e ripugnanti nell'aspetto che vengono eliminati in mare si annoverano, in quanto massimo esempio di *abominati*, per primi gli ermafroditi. Il mare sembra il luogo prescelto dai romani in cui nascondere cose e

persone che potrebbero essere nefande per i *cives*: a questa pena erano sottoposti i parricidi poiché si riteneva giusto che la violenza fatta ai genitori si espiasse con un castigo di pari violenza (cfr. Valerio Massimo 1, 1, 13); ma anche il mite Tibullo invita Apollo Palatino a sommergere nel mare quei *prodigia* che potrebbero influire negativamente sui cittadini (2, 5, 80). I Romani nutrivano un particolare interesse per il prodotto di nascite deformi o mostruose che diveniva oggetto di paura e violenza, o caricato di capacità anch'esse innaturali. In merito ai figli, poi, a Roma il *ius vitae necisque* rientrava nella *potestas* del padre che poteva perciò decidere di uccidere i figli nati deformi: ne emerge l'immagine di una società violenta e incurante dei deboli e degli inabili, soprattutto dei minori che, per cause fisiche o morali, risultassero incapaci di perpetuare il *decus* della propria famiglia.

nec ira sed ratio est a sanis inutilia secernere

Antitesi marcata di natura sentenziosa che riprende e spiega il precedente *non est illa ira, sed misera curatio* sottolineando ancora il divario tra passione e ragione; se è sbagliato cedere alle passioni lo è altrettanto rischiare di infettare persona sane con altre malate. È meglio quindi separare e, se necessario, uccidere le seconde, anche in ragione della loro impossibilità di inserirsi nella società civile e di provvedere alla sua crescita (*inutilia*).

Paragrafo 3

iudicio † lata †

Questione testuale. Vedi introduzione p. 22.

Socrates

Socrate è un personaggio molto amato da Seneca, che lo cita in tutta la sua produzione, dai dialoghi alle epistole e al *de beneficiis*, come esempio di

moderazione in vita e in morte ed *exemplum* di imperturbabilità e autocontrollo (cfr. *const.* 18, 6: *respiciamus eorum exempla quorum laudamus patientiam, ut Socratis, qui comoediarum publicatos in se et spectatos sales in partem bonam accepit risitque non minus quam cum ab uxore Xanthippe immunda aqua perfunderetur*). In più di un caso lo accosta anche a personaggi romani, altrettanto famosi per la loro morigeratezza come Catone e Lelio, a offrire modelli diversi di vita filosofica (per la loro presenza nelle epistole cfr. FICCA 1995). Particolarmente significativa è la sua presenza all'interno del *De ira* dove il nome ricorre cinque volte e per un motivo apparentemente in contrasto con il suo profilo morale: in 3, 13, 3 Seneca lo rappresenta infatti vittima egli stesso dell'ira alla quale però sapeva resistere contenendo non solo i gesti, ma il tono stesso della voce (*in Socrate irae signum erat vocem summittere, loqui parcius*). L'episodio narrato in questo luogo ricorre invece con una certa frequenza in rapporto ad altre figure di filosofi antichi: Cicerone lo riferisce in una situazione diversa ad Archita di Taranto, filosofo pitagorico e uomo di stato contemporaneo di Platone (*rep.* 1, 39, 59: *... imitor Archytam illum Tarentinum, qui cum ad villam venisset et omnia aliter offendisset ac iusserat, 'a te infelicem' inquit vilico, 'quem necassem iam verberibus, nisi iratus essem*; e *Tusc.* 4, 78: *ex quo illud laudatur Archytae, qui cum vilico factus esset iratior "quo te modo" inquit "accepissem, nisi iratus essem"*); così anche Valerio Massimo 4, 1, *ext.* 1 (*sumpsissem ... a te supplicium, nisi tibi iratus essem*). Al contrario Plutarco, nel racconto di Gellio (1, 26), al servo che lo rimproverava perché, dopo aver scritto sui funesti effetti dell'ira, lo faceva fustigare, ribatté di non essere per niente adirato dal momento che nell'infliggergli la punizione era privo di qualsiasi segno della passione, il volto rosso e turbato, la schiuma alla bocca, l'agitazione e l'affanno.

sanius

Il comparativo sottolinea come il cedimento a una passione sia per Seneca effetto e segno di una vera e propria malattia dell'animo, e come anche questo male, come l'infermità fisica, possa essere soggetto ad accessi violenti e a fasi di remissione. A questa consapevolezza attribuisce la scelta di Socrate di attendere un momento diverso e di maggiore sanità mentale per prendere decisioni nei confronti di altri: anche quando si ammonisce uno schiavo bisogna infatti aspettare di calmarsi

e che l'*habitus animi*, di cui il filosofo torna a parlare nel capitolo successivo, torni *in recto*. Sull'argomento vedi commento a *in recto* § 5, 2.

cuius ... commettere?

L'interrogativa che conclude il capitolo in apparenza svuota di senso tutta l'argomentazione che precede negando, o dubitando, che qualcuno possa pretendere di sapersi moderare nell'ira, quando un saggio come Socrate non osò affidarsi ad essa. Ma, di fatto, la provocazione contenuta nella domanda che Seneca rivolge all'ignoto interlocutore e la dismisura implicita nel confronto tra il filosofo greco e l'individuo comune rientrano tra i suoi consueti strumenti didattici e parenetici.

Sedicesimo capitolo

Il capitolo torna sulla tematica dell'inopportunità dell'ira in un giudice quando commina una pena: se il *castigator* è *iratus* si macchia infatti della stessa colpa di colui che deve punire poiché diventa per lui impossibile essere giusto. L'efficacia dell'argomentazione senecana è assicurata dal tono dialogico dell'intero capitolo: il discorso diretto comincia già al primo paragrafo, si infittisce dal secondo che si apre con "tu", un'apostrofe diretta a un interlocutore fittizio (o più di uno) che, dopo un denso scambio di battute, conclude il dialogo all'ultimo paragrafo chiedendo a Seneca se il *sapiens* resti completamente immune dalle passioni o se invece, come ammette il filosofo rifacendosi a Zenone, su di lui resti una traccia dell'affezione. Al tono concitato delle battute, assicurato anche dalle molte interrogative (di cui tre introdotte da *quid ergo?*, una da *quid?*), concorre una lingua ricca di figure etimologiche (*peccata-peccantem*, *sceleribus-scelera*, *ad peccandum-peccare*, *vexas-vexaris*, *convenit-conveniet*), di anafore (*non irascar ... non irascar* nel primo paragrafo; *hunc...hunc..* nel quarto), antitesi (*non furens sed infestus ... non iratus sed severus* nel quinto paragrafo), parallelismi anaforici (*quos non novit, quos non vidit, quos non .. sperat* nel sesto paragrafo). Infine si segnala l'abbondanza di gerundi e gerundivi, oltre che di forme verbali che esprimono necessità (*opus est; oportet*: § 1; *opus est; convenit; conveniet*: § 6), a indicare ciò che è giusto fare e cosa non: sarà ad esempio compito del buon medico cercare la medicina adatta al suo paziente (§ 4) così come al buon giudice è necessario assumere un animo in grado di stabilire quale punizione somministrare senza cedere all'ira (§ 6).

Paragrafo 1

errantium

Il lungo discorso sul castigo e l'errore di chi esce dalla retta via -iniziato a 14, 3- continua anche in questo capitolo. Soprattutto i primi tre paragrafi sono dedicati a chi, persa la *sanitas* morale, e ormai deviato, vaga su una strada sbagliata che lo ha allontanato dalla *ratio*. Per l'uso del lessico relativo a *peccatum* ed *error* cfr. comm. a 14, 2 (*peccantis ... errantis*).

cum sanguinem mitto

La metafora medica, cara a Seneca, si presta bene come esemplificazione di quanto sta sostenendo il filosofo. Se adirarsi significa cadere vittima delle passioni, quindi essere in colpa, non si può castigare chi commette un crimine o in generale una colpa dal momento che per essere realmente d'aiuto bisogna essere sani. La perifrasi fa riferimento al salasso terapeutico adottato per curare affezioni di vario tipo, come ad es. il mal di testa (cfr. *ep.* 70, 16: *sanguinem saepe misisti*); si trova ancora in *ep.* 95, 22 (*antiqui medici ... nesciebant sanguinem mittere*) in cui Seneca allude al fatto che in tempi antichi i pericoli erano minori e anche le pratiche mediche, come il cavarsi il sangue, non erano molto praticate. E infine in *clem.* 1, 5, 1 la perifrasi torna in un paragone con la clemenza: come è necessario applicarla anche nei confronti di cittadini riprovevoli perché risparmiare un individuo equivale a risparmiare se stesso, così durante il salasso è fondamentale non spingere troppo in basso la lancetta perché da un intervento ben calcolato si ricavi un vantaggio. Interessante anche l'impiego, in *clem.* 1, 11, 3, della perifrasi *stillam cruoris humani misisse* che, come sottolinea MALASPINA (2001, p. 319), è un *hapax* di cui Seneca si serve per evidenziare, rispetto alla pratica medica del *sanguinem mittere*, quella "tirannica e moralmente detestabile del *cruorem mittere* indiscriminato". A proposito di questi luoghi del *De clementia* vedi anche BRAUND 2009, p. 221; 294.

Paragrafo 2

tu ... te ... tu ... tibi ... in te

Il dibattito sembra infittirsi di altri interlocutori che vanno ad aggiungersi a quello che, secondo un uso frequente nella sua prosa, aveva replicato a Seneca nel primo paragrafo con due concitate domande: la fitta esemplificazione dei possibili rimedi da applicare a chi cade in errore è tale da moltiplicare le presenze sulla scena del dialogo.

in exilium et loca ignota mitteris

Si tratta di uno dei riferimenti all'esilio presenti nel dialogo, oggetto di analisi da parte di vari studiosi per il suo possibile interesse in rapporto al problema della data di composizione dell'opera. La questione è se si tratti o meno di un riferimento autobiografico all'esilio del filosofo in Corsica. Sulla questione vedi introduzione pp. 10-11.

Paragrafo 3

insanabilis

Per quanto sia una passione, già per questo in sé condannabile, l'ira che si esercita sugli altri indiscriminatamente e con piacere oltrepassa anche i limiti di una passione e diventa follia non più curabile. È il caso dei tiranni come Apollodoro di Cassandra e Falaride di Agrigento, dei quali Seneca racconta la gratuita crudeltà in *ira* 2, 5: per loro, dice il filosofo, non si può neanche parlare di ira ma di *feritas*, di una condizione, cioè, che accomuna l'uomo agli animali feroci (*haec non est ira, feritas est: 2, 5, 2*). È il caso di personaggi come Annibale o come il romano Voleso, proconsole d'Asia sotto Augusto, che considerò opera grande e degna di un re aver decapitato in un giorno trecento uomini: la sua non può essere più definita ira, ma

maius malum et insanabile (ira 2, 5, 5). In unione a *maius* l'aggettivo *insanabilis* connota così non solo una passione inguaribile sul piano morale, ma una tragica spirale in cui il male trova alimento in se stesso per crescere (sul motivo di un male più grande dell'ira cfr. *Thyest.* 259, *maius hoc ira est malum*, e MANTOVANELLI 1984, pp. 7-51). Sulle formazioni latine in *-bilis* vedi DE MEO 1972.

miseri cordiae

Seppure non eguagliabile ai *vitia* cardinali, la misericordia è per Seneca, e per gli stoici in genere, una forma di πάθος. Per Zenone (SVF 1, 213-214), che la colloca tra i vizi e le malattie, è propria solo dello sciocco e dell'insipiente; similmente in Cic., *Tusc.* 3, 21 essa è definita *aegritudo alterius rebus adversis* a cui non è soggetto il *sapiens*. In *ira* 2, 15, 3 è, insieme all'*amor* e alla *verecundia*, uno dei *vitia* minori. La sua natura di *vitium* emerge con chiarezza nella definizione di *clem.* 2, 2, 4 (*et haec vitium animi est*); poco oltre (2, 5, 1) Seneca l'attribuisce ad animi piccini come quello delle vecchie e delle donne ignoranti: *est enim vitium pusilli animi ... pessimo cuique familiarissima est; anus et mulierculae sunt, quae lacrimis nocentissimorum moventur...* Sul'uso del termine nel *de clementia* vedi MALASPINA 2001, p. 394. Sul perdono e la compassione in Seneca cfr. SPANNEUT 1993, p. 4684 ss. e SCHETTINO 1998, pp. 212-214.

optimum misericordiae genus est occidere

Che l'assassinio dei malvagi sia necessario e una forma di misericordia è assunto sostenuto dal filosofo anche in *ben.* 7, 20, 3-4 (*et si ex toto desperata eius sanitas fuerit, eadem manu beneficium omnibus dabo, illi reddam; quoniam ingeniis talibus exitus remedium est optimumque est abire ei, qui ad se nunquam rediturus est*). Sulla questione in ambito stoico si espresse polemicamente Lattanzio in *inst.* 6, 10 (= SVF 3, 450): che, in merito al sentimento di umanità degli stoici, ritenne che essi, nell'intento di raggiungere un ideale di virtù perfetta, finirono per cancellare l'umanità stessa.

Paragrafo 4

valetudinarium

Si tratta dell'infermeria e, in senso generale, dell'ospedale: queste istituzioni non erano molto frequenti a Roma così come la figura del medico che, per lo più di origine straniera, era guardata per questo motivo con sospetto. Solo a partire dall'età imperiale i medici aumentarono di numero anche se già da molto tempo prima la scienza medica esisteva ed era praticata, seppure riservata all'inizio soprattutto ai militari (cfr. DUPONT 1990, pp. 264 ss.). Un medico era sempre presente nelle grandi ville rustiche, nelle caserme e nelle legioni. Si trattava in genere di schiavi o liberti che potevano occuparsi in generale di sintomi e applicare rimedi oppure erano specializzati in determinati settori (questi erano i *clinici*). Sull'argomento vedi anche DAREMBERG (1887, p. 625) *s. v. valetudinarium* e PAOLI (1962, pp. 182-192). Il termine, che ricorre in Seneca anche in *ep.* 27, 1 e *nat.* 1 *praef.* 5, è inserito da BOURGERY (1922, p. 217) tra quelli in uso soprattutto in età imperiale, posteriore a Tito Livio. Per la suffissazione *-arius*, *-aria*, *-arium* a indicare nel lessico medico appartenenza e relazione cfr. MAZZINI 1989, p. 57.

exercitus [et sciens]

Questione testuale. Vedi introduzione p. 22.

verecundia

Con le sue 28 occorrenze, tutte nelle opere in prosa, il termine presenta in Seneca una vasta gamma di sfumature di senso grazie a «un processo di eticizzazione che, già in Cicerone, ne ha fatto un valore sociopolitico» (MARCHESE 2016, p. 152). In quest'ottica il filosofo lo adopera nel *de beneficiis*, nella spiegazione delle complesse modalità della concessione di un beneficio, come norma chiamata a

regolare il difficile rapporto che si instaura tra chi lo riceve e chi lo concede, tra il senso di dipendenza e la vergogna dell'uno e il dovuto rispetto dell'altro. La massima concentrazione di senso si coglie nelle 3 occorrenze dell'*ep.* 11 nella quale il termine esprime, in rapporto a un giovane amico di Lucilio, quella forma di timidezza che si manifesta col rossore del volto e che, naturale in un ragazzo, a volte non riesce a correggersi neanche nell'età adulta: inserita perciò tra le naturali imperfezioni (*vitia*: 11, 1) dell'individuo, *verecundia* diventa segno di quella «condizione di fragilità biologica» (MARCHESE 2016, p. 156), comune anche a chi ha intrapreso il percorso della virtù. Nel luogo in questione *verecundia* indica un metodo differenziato di cura che il saggio deve adottare per certi tipi di affezione morale; delle altre 3 occorrenze del dialogo, se quella di 2, 15, 3 sembra anticiparne l'inserimento tra i *vitia leniora*, in 2, 9, 1 e 3, 6, 2 il termine esprime piuttosto il ritegno che si pone come debole limite al divampare della passione.

Paragrafo 5

perversa ... vestis

Si tratta della toga di colore scuro che il magistrato indossava quando emetteva sentenze capitali. La toga era, insieme al *calceus*, un segno distintivo del *civis* romano tanto che dal diritto di indossarla erano esclusi non solo gli schiavi e gli stranieri, ma anche i condannati all'esilio. Abito di rappresentanza per eccellenza, il suo uso era sentito però anche come un dovere non solo dai clienti che erano tenuti ad indossarla per la *salutatio* mattutina (cfr. Mart. 3, 4, 6; 10, 47, 5), ma anche dai cittadini romani stessi per i quali farne a meno era il segno stesso della vacanza (cfr. Plin., *ep.* 7, 3, 2). Un uso rigido ne segnava anche colorazione e decorazioni perché fosse immediatamente distinguibile la professione o il ruolo di chi la indossava: cosicché la toga bianca designava il candidato alle elezioni, quella di colore scuro la condizione del lutto, mentre la toga *preatexta*, cioè orlata di porpora, indicava i giovani romani di condizione libera, ma anche chi deteneva le più alte magistrature. L'inusuale qualifica di *perversa* con la quale Seneca in questo luogo la connota a indicare la funzione del magistrato chiamato a comminare la pena di morte può far riferimento non solo a un suo uso rovesciato rispetto alla norma di una pacifica

convivenza civile, ma anche alludere, in base al valore di ‘deviazione’ che il prefisso *per-* assume per estensione di quello perfetto primario, al concetto di rovina che a questo rovesciamento si accompagna: *perverto* assume così il senso di ‘rovesciare da cima a fondo’ (cfr. GUIRAUD 1964). Per BORTONE POLI (1977, p. 301) la *perversa vestis* equivale alla *pulla vestis*, una veste scura perché grezza, e come esempio cita Cic., *Verr.* 4, 54 in cui, insieme al *pallium*, essa viene giudicata indecorosa per un alto magistrato come un pretore; ma l’ipotesi appare improbabile dal momento che la *pulla vestis* era indossata dalla povera gente, non dai magistrati chiamati a decidere della vita e della morte dei condannati.

magistratui

LEHMANN (1853, p. 317-318) vede qui un riferimento alla pretura ottenuta da Seneca tra il 49 e il 50 d.C. per volere di Agrippina dopo l’esilio, ma è più probabile che il filosofo si riferisca in generale al magistrato in procinto di comminare una pena capitale: di questo parere sono GIANCOTTI 1957, p. 110 (che dubita che la *civitas* del paragrafo precedente sia, come pensa LEHMANN, Roma) e CUPAIUOLO 1972, p. 46 n. 29.

classico

Delle cinque occorrenze del termine in Seneca solo questa fa riferimento all’uso di adoperare un segnale di tromba per convocare la *contio*, l’adunanza popolare, in occasione di esecuzioni pubbliche. Così in Tacito, *ann.* 2, 32, 3 il *classicum* viene suonato, *more prisco*, per avvisare dell’uccisione di un presunto mago in seguito a un decreto emesso nel 16 d. C. dal senato di Tiberio contro maghi e astrologhi. In *epp.* 17, 3; 51, 12; *Oed.* 725 e *Thy.* 573 il *classicum* è invece la tromba di guerra.

tribunal

Si tratta del palco sul quale consoli, tribuni, e in generale le autorità, tenevano discorsi ufficiali e dal quale amministravano la politica. Una tribuna sopraelevata era presente anche nei campi militari per farvi sedere i generali. Essendo dunque il luogo di grande visibilità, il funzionario civile o militare che su di esso fosse chiamato ad

amministrare la giustizia doveva mostrarsi nel pieno della ragione e non essere infuriato: un comportamento ben diverso fu tenuto invece da Calpurnio Pisone, triumviro monetale al tempo di Augusto che, salito sul *tribunal* in preda all'ira e *furens*, ordinò l'uccisione di due centurioni, malgrado ne fosse emersa l'innocenza da un'accusa infondata (per l'episodio cfr. 1, 18, 4).

<lege> agi iubebo

Questione testuale. Vedi introduzione p. 23.

parricidas

Potrebbe essere un riferimento alle leggi emanate da Claudio negli ultimi cinque anni del suo principato (cfr. *clem.* 1, 23 *pater tuus plures intra quinquennium culleo insuit, quam omnibus saeculis insutos accepimus*). Vedi sull'argomento CUPAIUOLO p. 47 n. 31. HERRMANN (1937, p. 95) vede invece qui un riferimento -che costituirebbe anche un elemento utile per la datazione del dialogo- ad un cavaliere che, accusato di parricidio, fu gettato dalla rupe Tarpea nel 43 d.C.

culleo

Si trattava di un sacco di cuoio di medie-grandi dimensioni che veniva utilizzato per il trasporto di cibo o liquidi. Durante l'età claudia fu riapplicata per il delitto di parricidio l'antica *paena cullei* che era stata sostituita dall'*interdictio aqua et igni* alla *lex Pompeia de parricidio* del 55 a.C.: i parricidi, dopo essere stati colpiti con *virgae sanguineae*, venivano chiusi in un sacco insieme a un gallo, un cane, una vipera e una scimmia e gettati nel Tevere: l'efferatezza e la portata simbolica del rituale dimostra come questo delitto fosse particolarmente temuto ed esecrato in una società nella quale la figura del *pater familias* deteneva un ruolo e un'autorità spesso ingombranti. HERRMANN (1937, p. 95) vede in questo luogo un'allusione al *princeps* Claudio sotto il quale si assistette a un'improvvisa impennata nell'applicazione di questa pena. Sull'argomento vedi CANTARELLA (2011, pp. 266-286).

in supplicium militare

Con il *sacramentum* il soldato giurava fedeltà a vita a Roma. Da quel momento la sua condotta, controllata dai generali, poteva essere oggetto di riconoscimenti oppure, anche al solo sospetto di infedeltà, di punizioni severe: i soldati temevano infatti non tanto le leggi militari, ma la durezza dei loro generali. La disciplina militare era molto rigida: un soldato accusato di furto, di falsa testimonianza o che avesse disonorato la sua legione veniva punito con vergate; se il crimine era ritenuto troppo grave (come ad esempio l'infedeltà o il tradimento), veniva decretata la condanna a morte, per lo più mediante decapitazione, ritenuta più dignitosa di altre forme di esecuzione per un *civis* romano: prima di essa, tuttavia, il soldato poteva essere sottoposto a bastonate o a fustigazione. KRONENBERG (1908, p. 36) propone di sostituire militare con *latronem*. Sul supplizio a Roma vedi DAREMBERG (1887, p. 1569) *s. v. supplicium*.

Tarpeio

Anche se non tutte le fonti sono concordi, pare che la rupe Tarpea (*saxum Tarpeium*) si trovasse, insieme con l'*arx Tarpeia*, all'estremità sud orientale del Campidoglio, sede del tempio di Giove Capitolino e di Giunone Moneta (cfr. Varrone, *ling.* 5, 41). Il nome deriva da Tarpea, leggendaria figlia del custode del Campidoglio che, nella primissima età monarchica, corrotta dal re dei Sabini Tito Tazio con braccialetti d'oro oppure, secondo Properzio (4, 4), ingannata con una falsa promessa di matrimonio, aprì loro le porte della rocca ma venne poi uccisa sotto il peso dei loro scudi (cfr. Livio 1, 11, 5-9). Per questo motivo era la sede prescelta per l'esecuzione dei traditori della patria. Cfr. BORTONE POLI 1977, p. 302; LEMPRIÈRE HAMMOND - HAYES SCULLARD 1981 p. 2041 *s. v.* "Tarpea" e "Tarpea, rupe"; RAMONDETTI 1999, p. 182 n. 21.

vultu

Si tratta di quello del buon magistrato che, non soggetto alle passioni, deve governare con pugno duro, ma giusto: più oltre, a 19, 2, Seneca chiarisce che il volto del giudice deve essere calmo soprattutto quando sta per comminare una pena. Sul volto infatti, come si è visto, si manifestano con chiarezza i segni delle passioni; in

particolare, le labbra ricurve, lo sguardo torvo e le sopracciglia accigliate indicano chiaramente i segni dello squilibrio interiore dell'irato (come dei personaggi dei drammi il cui comportamento agitato e incoerente è sicura spia della passione che li scuote: cfr. RAINA 1997). Il volto del legislatore deve essere invece come quello del *sapiens: virtus* (quella del saggio) ... *adversus apparatus terribilium rectos oculos tenet, nihil ex vultu mutat sive illi dura sive secunda ostentantur* (const. 5, 4). Sugli effetti fisici delle passioni su un irato vedi comm. a 1, 4.

Paragrafo 6

iracundia

Riferito forse ad una passione innata e difficile da estirpare -rispetto all'*ira*, intesa invece come irritazione momentanea-, si è già detto che il termine *iracundia* è tuttavia usato per lo più in Seneca in senso sinonimico rispetto a *ira*. Già in precedenza infatti il filosofo ha sostenuto la necessità che il buon legislatore e, come dirà a breve, il buon giudice, emetta la sua condanna senza ira. Sull'argomento vedi comm. a *iracundia* a 1, 4.

invidere

Come la misericordia di cui Seneca tratta nel terzo paragrafo, anche l'invidia, che spesso le si accompagna, è una sottospecie della λύπη e può scaturire nel *bonus vir* nei riguardi della fortuna del malvagio (cfr. SVF 3, 412 καὶ τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολήν ἄλογον, εἶδη δὲ αὐτῆς ἔλεον, φθόνον ...; vedi anche 413-416). Per Cicerone (*Tusc.* 3, 21) invidia e pietà convivono nella stessa persona perché chi si addolora della disgrazia di uno, si addolora anche della fortuna di un altro: si pensi a Teofrasto che, mentre piangeva la morte di Callistene, si tormentava per la fortuna di Alessandro.

fortunae ... fortuna

Il poliptoto accentua lo scarto semantico del quale Seneca carica le due occorrenze del termine: nel primo caso *fortuna* indica la buona sorte (cfr., anche

all'interno della frase, *florere* e *indulgentia*) della quale indegnamente sembrano godere a volte individui malvagi; nel secondo l'aggettivo *mala* esclude ogni dubbio sul tipo di sorte che dovrebbe invece loro toccare. Il termine ricorre qui nel suo senso più generico; per la dottrina stoica, invece, *fortuna* e *fatum* sono "interscambiabili nel caso in cui si tratti di volontaria accettazione del corso delle cose" (LANZARONE 2008, p. 346). Esso abbraccia dunque un'area semantica molto ampia, da ciò che accade per caso a ciò che invece è influenzato da una vicenda umana fino ad indicare la sorte in genere: per questo intrattiene rapporti di analogia con termini come *casus*, *eventum* e appunto *fatum*. La fortuna, inferiore alla *virtus* e alla *ratio*, è per gli antichi quella che interviene negli aspetti mutevoli e instabili della vita umana in conflitto con i valori etici che, per essere salvaguardati, necessitano dell'applicazione della *virtus*; *fatum* invece si lega ad aspetti certi e immutabili della vita dell'uomo come la nascita o la morte.

Paragrafo 7

tangetur

Fin dal primo capitolo Seneca evidenzia la furia violenta delle passioni (cfr. anche *ep.* 75, 12: *adfectus sunt motus animi improbabilis, subiti et concitati*), e nello specifico dell'ira, il cui rapido moto provoca scuotimento e agitazione dell'animo. La metafora del movimento, che continua anche dopo (*sentiet levem quendam tenuemque motum*), trova infatti largo spazio nel dialogo: l'ira è un moto *totus concitatus* (1, 1) i cui effetti sono più evidenti rispetto a quelli delle altre affezioni (1, 7).

Zenon

Da Zenone, padre dello stoicismo, Seneca attinge -come si è già visto- molto, soprattutto nell'ambito dell'etica e in merito alla dottrina delle passioni e dell'imperturbabilità del saggio: la sua teoria che assegnava alla virtù la qualifica di unico e vero bene, e che considerava indifferenti dolore e morte, costituiva una sorta

di rifugio in un'epoca tormentata come fu quella del principato giulio-claudio. Sulla biografia del filosofo cfr. POHLENZ 2012², pp. 25-34 e, sui segni delle passioni nel saggio, p. 307.

in sapientis quoque animo

Rispetto all'uomo comune il *sapiens* è in grado di non cedere alle passioni, ma ad ogni modo ne è colpito: il *sapiens* è infatti ἀπαθής (SVF 1, 207), ma non σκληρός (SVF 3, 448). Su di lui resta una *cicatrix*, una traccia, seppur debole, dell'affezione. In *ira* 2, 2, 2 il filosofo ribadisce che anche il *sapiens* viene scosso da un *ictus animi*, quello che RAMONDETTI (1999, p. 282 n. 4) identifica con l'*impetus simplex* di 1, 4. La differenza con l'uomo comune è che il saggio, pur toccato da passioni e dolori, le fronteggia con la *ratio* per evitare di cedervi (cfr. *prov.* 2, 2). Sull'argomento vedi anche *const.* 9, 2 e n. 5 a p. 188-189 di RAMONDETTI 1999.

Diciassettesimo capitolo

Il capitolo torna sull'argomento ricorrente dell'inutilità dell'ira: essa può sembrare utile in alcune circostanze, come crede Aristotele, ma in realtà è solo un'arma pericolosa nelle mani dell'uomo. Infatti non tollera di essere governata, ma essa stessa governa rendendo quelli che ne sono affetti sue vittime. L'unica vera arma di cui gli uomini devono servirsi è invece la ragione che, salda e durevole rispetto alla debole e instabile ira, rimane ferma nelle sue decisioni e rappresenta l'unico valido sostegno nelle azioni umane.

Paragrafo 1

Aristoteles ... pro armis esse

Torna l'argomentazione, già allora confutata, di 1, 9, 2. L'equazione passione-arma, sostituita poi da Seneca con quella ragione-arma, è spesso presente nel *corpus* dello Stagirita (cfr. ad esempio *Eud.* 3 1, 1229 a 29; *polit.* 1 2, 1253 a 35; per il concetto che le passioni non *in toto*, ma ben impiegate in base al contesto, possano essere d'aiuto cf. anche *Nicom.* 2 9, 1109 a 24 e 3 5, 1106 b 30). Seneca riprende la questione anche in *ira* 3, 3, 5 dove, con l'espressione *aliquis et quidem de inlustribus philosophis* chiaramente allude allo Stagirita come sostenitore dell'utilità dell'ira in campo di battaglia. Un tono anche più polemico aveva usato Cicerone prendendo decisamente le distanze dalla scuola peripatetica, se non dal suo fondatore, in *Tusc.* 4, 43: *quid, quod idem Peripatetici perturbationes istas, quas nos extirpandas putamus, non modo naturalis esse dicunt, sed etiam utiliter a natura datas?*; tra le passioni da estirpare figura come prima appunto l'*iracundia*.

quod verum foret, si velut ... possent

La confutazione dell'argomentazione di Aristotele parte da quella dell'identificazione stessa dell'ira con un'arma, ma la formulazione dell'ipotesi, presentata in apertura come passibile di una qualche misura di verità (*quod si verum foret*) viene subito sconfessata dall'uso dei tempi dell'irrealtà (*foret; possent*) e dall'improbabile comparazione (*si velut...*) che associa una passione lesiva per chi la coltiva a un'arma di offesa. Al contrario, il danno per chi si fa preda dell'ira consiste nella perdita di autonomia della ragione che diventa, da strumento di offesa, serva e ossequiente di una passione.

haec arma ... habent, non habentur

La figura etimologica e l'antitesi concettuale sono tratti caratteristici della scrittura senecana. In questa particolare formulazione BOURGERY (1951, p. 21) legge anche un riferimento a un detto di Aristippo di Cirene che, biasimato per il suo rapporto con la cortigiana Laide e per la sua propensione a soddisfare il piacere

erotico, si difendeva sostenendo di non esserne schiavo ma di saperlo dominare (ἔχω Λαίδα, ἀλλ'οὐκ ἔχομαι: cfr. Diog. Laert. 2, 75): un'ipotesi che verrebbe di ironia la polemica antiaristotelica di Seneca.

Paragrafo 2

satis ... natura

Se per Aristotele la passione costituisce un'arma utile all'uomo, per Seneca invece lo è la ragione. Più forte di ogni impulso, anche difensivo, che spinge ad es. gli animali feroci a combattere per proteggere i propri piccoli o gli amanti della gloria ad affrontare pericoli e morte, la ragione, da sola, aiuta l'uomo contro ogni avversità: cfr. *ep.* 74, 21: *ama rationem! Huius te amor contra durissima armabit.* L'assimilazione della ragione a un *instrumentum* e perfino a un *telum* rafforza la metafora stoica, molto cara a Seneca, del saggio che, forte della sua virtù, affronta l'assalto dei vizi come un combattente quello dei nemici (cfr., ad es., *brev.* 2, 3: *urgent et circumstant vitia undique*). Insieme a quella dell'uomo in lotta contro l'avversità, essa permette al filosofo di attingere con larghezza al lessico politico e, ancora di più, a quello militare che si rivela nelle sue opere tra i più produttivi: cfr. LAVERY 1980, pp. 147-151; TRAINA 1984³, pp. 67 s.; ARMISEN MARCHETTI 1989, pp. 76 ss. e CERVELLERA 1990, pp.58-63.

praesidium

Anche il secondo periodo del paragrafo è dominato dall'uso della metafora militare: la ragione, assimilata ora non a un'arma di offesa, ma a un baluardo difensivo, è qualificata subito dopo come l'unico strumento saldo e sicuro in opposizione all'instabilità e alla inaffidabilità dell'ira, a marcare ulteriormente la forte antitesi tra funzionalità della ragione e inutilità della passione che costituisce il tema portante del capitolo.

stabilem... ab aegra

Le tre coppie di aggettivi, in forte antitesi concettuale (la seconda rafforzata anche dal nesso etimologico: *fidelem ab infida*) colgono altrettanti aspetti che connotano rispettivamente ragione e ira, ma confermano insieme lo slittamento del discorso teorico al più concreto livello umano e militare dal momento che stabilità, lealtà e robustezza fisica sono doti precipue del buon soldato.

Paragrafo 3

quid ...

La domanda marca a inizio del paragrafo 3 un lungo discorso sulle differenze tra ira e ragione che si prolunga fino alla fine del capitolo, per proseguire nella prima metà del capitolo seguente (18, 1-2) e di quello ancora successivo (19, 1-2). Sembra quindi che in chiusura del primo libro, dopo una dettagliata descrizione dell'*adfectus* e delle sue pericolose conseguenze sulla vita umana, il filosofo senta la necessità di chiarire definitivamente al lettore come le affezioni siano deformità della ragione, in antitesi e opposizione ai corretti comportamenti imposti da una *mens sana*.

<ad> actiones

REYNOLDS (1977, p. 56) pone tra parentesi uncinata *ad* che si legge nei *recentiores* e che invece HAASE (1902, p. 48), BASORE (1928, p. 150), BOURGERY (1951, p. 21) e VIANSINO (1963, p. 25) adottano con sicurezza nel testo. Il paragrafo sviluppa il motivo, già anticipato dall'uso della metafora militare, che la ragione e le virtù che ne dipendono, in questo caso costanza e perseveranza, non trovano applicazione solo nell'astrattezza della sfera morale, ma soprattutto nel concreto operare quotidiano: si spiega così l'insistenza sul lessico connesso all'operatività (*actiones; faciendum; cfr. nel § precedente, non ad providendum tantum, sed ad res gerendas...*).

in eo perseverat

Al lessico dell'operatività si associa quello della fermezza e della stabilità (*perseverat; stat; constitutis*, ai quali si può aggiungere la forte intenzionalità espressa dalla perifrastica attiva *inventura est*). La ragione -ha dichiarato prima Seneca- rispetto alla passione è salda e immobile e, una volta presa una decisione, non se ne lascia distogliere dalla volubile presunzione di aver trovato obiettivi migliori. Lo stesso carattere è comune alla *constantia* che rappresenta "la coerenza della ragione" (cfr. RAMONDETTI 1999, p. 162 n. 1) e che in *ep.* 55, 5 il filosofo associa appunto alla perseveranza: *constantia et in proposito suo perseverantia*.

Paragrafo 4

miser cordia

Un freno efficace dell'ira sembra essere costituito dalla pietà che pure, come si è visto a 16, 3, è egualmente condannata dagli stoici in quanto forma di *adfectus*: tuttavia, in 8, 7 si legge che uno dei rari casi in cui la passione non fa del male è quando ne genera un'altra. Sull'argomento vedi comm. § 16, 3 s. v. *miser cordiae*. Che l'ira possa essere tenuta a freno anche in casi diversi, ma comunque estremi, è un argomento che torna anche in 3, 13-15 dove Seneca, sottolineando che la passione causa grandi mali e può essere dominata solo da una grande paura, riporta alcuni *exempla* storici come quello di Pressaspe che, dopo aver assistito all'uccisione di suo figlio ad opera del re Cambise, adirato per essere stato esortato a bere meno, non cedette all'ira ma, "ingoiate le parole", restò immobile e fermo: *id de quo agitur nunc apparet, iram sopprimi posse*, 14, 4.

non solidum robur

L'affondo finale dell'argomentazione di Seneca porta addirittura a capovolgere l'assunto aristotelico di partenza: l'ira non solo non può essere considerata un'arma; non solo è instabile e malfida, ma è nient'altro che vano gonfiore, aria pronta a disperdersi come vento. La scarsa solidità dell'ira è un carattere spesso evidenziato nel dialogo e, a chiosa del primo libro, il filosofo chiarirà definitivamente che la

passione non è grandezza, ma puro gonfiore (20, 1). Insieme a *firmamentum* il *robur* è invece elemento costitutivo della *magnitudo animi* o comunque, come già in Cicerone (*Tusc.* 1, 95), connesso ad essa (cfr. anche *ira* 3, 40, 1 e *ep.* 94, 46). Più in generale rappresenta la forza d'animo che non viene abbattuta dalle sofferenze (SVF 3, 274), come si legge in *ep.* 16, 1 a proposito dell'utilità della filosofia: *perseverandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit quod bona voluntas est*, in cui *robur* è inteso come "constant diligence" (FANTHAM 2010, p. 31). Sull'argomento vedi BELLINCIONI 1979, pp. 181-182; LANZARONE 2008, p. 166.

tumorem

Equivalente al *φλεγμονή* greco (così è definita l'ira in Plut., *ira* 8), il termine rappresenta l'effetto del divampare delle passioni, una fase in cui l'elemento razionale viene completamente sopraffatto. Questo scoppio dell'affezione viene descritto anche altrove nel dialogo: in 1, 8, 1 Seneca sottolinea la necessità che lo stimolo dell'ira, *primum inritamentum irae*, di cui parlerà diffusamente in 2, 1-4, vada soffocato subito, nella stessa fase iniziale, oltrepassata la quale è difficile saper ritrovare la sanità mentale; in 3, 39, 2 l'ira iniziale (*prima ira*: per questo valore dell'aggettivo cfr. MALCHOW 1986 p. 589) è definita *surda ... et amens*. L'immagine del gonfiore, *tumor*, seguito dalla *nimia aestimatio sui*, torna in 2, 21, 5 a rappresentare uno degli eccessi di cui può soffrire un bambino che non sia educato negli anni della sua formazione a un corretto rapporto emulativo nei confronti dei suoi coetanei. In *ep.* 87, 32 la sua mancanza è indicata invece come effetto della pratica dei veri beni giacché, come sostiene poco oltre di Posidonio, al paragrafo 35, tutto ciò che genera *insolentia*, *tumor* e *arrogantia*, *mala sunt*. In *Thy.* 519 ss. viene identificato con l'affezione in genere. Cfr. SVF 3, 467 a proposito del concetto, ripreso e ampliato da Seneca, in Crisippo. Per la nozione di *tumor* come affezione dell'*animus* cfr. Cic., *Tusc.* 3, 19.

venti

Come spesso nel dialogo, e in generale nell'intero *corpus*, il filosofo, per confermare la sua tesi, propone un paragone: come l'ira è vano impeto e di breve

durata, così sono di breve durata i venti che nascono da paludi e fiumi. Non a caso l'ira a 1, 20, 2 viene proprio definita, per il suo carattere sfuggente e poco saldo, *ventosa* (vedi commento *ad locum*). In *nat.* 5, 8 Seneca, spiegando l'origine dei venti e nello specifico di quello che i Greci chiamano ἐγκολπία, il vento del golfo, ricorda come, a seconda della causa che l'ha prodotto, essa possa essere di maggiore o minore durata.

Paragrafo 5

deficit

REYNOLDS (1977, p. 56) adotta la lezione *deficit*. Altri invece, tra cui BOURGERY (1951, p. 21), adottano il perfetto *defecit* presente nel codice A: così anche RAMONDETTI (1999, p. 84) che spiega come il passato renda più efficace il concetto che l'ira si esaurisce prima ancora di vederne chiaramente gli effetti, proprio come i venti di cui il filosofo ha parlato poco prima.

ante tempus

Ai caratteri di instabilità e di inaffidabilità che, quando anche si volesse accedere all'opinione di Aristotele, rendono l'ira inefficace si aggiunge la breve durata. Sul motivo, già introdotto nel paragrafo precedente dalla sua definizione come *vanus tumor* e dalla comparazione con i venti, Seneca insiste ora con l'uso ripetuto di termini e locuzioni temporali (*incipit; deinde; ante tempus; iam; cito*) e con l'uso di verbi che rimandano all'immagine del crollo rovinoso e improvviso di ciò che, levatosi improvvisamente, è destinato inevitabilmente a cadere (*defecit; cadit*).

[ira]

Espunge MURETUS (p. 206) seguito da BASORE (1928, p.152), BOURGERY (1951, p. 21), BOUILLET (1972, p. 38) e ROSENBACH (1999, p. 134). Come REYNOLDS (1977, p. 56) la lezione è posta tra parentesi quadre anche da HAASE (1902, p. 49) e VIANZINO (1963, p. 25).

Paragrafo 6

ceterum ... perseveravit

La forma avverbiale introduce un parziale correttivo: dopo aver dimostrato nei §§ 2-5 che tra i caratteri distintivi dell'ira vanno annoverati l'instabilità e la breve durata Seneca deve ora affrontare quei casi nei quali la passione perdura più a lungo facendo suo quel tratto di *perseverantia* che a § 3 era stato indicato invece come specifico della *ratio*. Tuttavia, si tratta anche in questi casi di una durata minima, ben inferiore rispetto all'affidabile coerenza della ragione che non cambia obiettivo e rimane ben ferma nelle sue decisioni (*stat semel constitutis*: 17, 3): l'esilità delle sue intenzioni e il breve effetto dei suoi attacchi trovano un giusto elemento di confronto col potenziale nocivo di animali ignobili e striscianti. Se nel luogo già citato di *ep.* 74, 21 l'impeto dell'ira trovava un paragone non disonorevole in quello delle belve - *ferae*- capaci di rischiare la vita per difendere i propri piccoli (v. comm. a § 2), ora elemento di confronto sono i serpenti i cui attacchi, disperso il veleno con i primi morsi, diventano presto innocui.

a cubili

Il termine *cubile*, propriamente il luogo in cui si giace o si dorme, può non essere del tutto privo di una sfumatura peggiorativa, come dimostrano, ad es., il ripetuto uso lucreziano relativo alla fase primitiva del difficile percorso dell'incivilimento umano (5, 816; 987; 1417; cfr. anche Hor. *sat.* 1, 3, 100; Ov. *ars* 2, 475), o quello metaforico di Cicerone (*Verr.* 2, 190) e di Virgilio (*Aen.* 6, 674), come covo di vizi e mali di varia natura.

serpentium ... erepentium

È frequente in Seneca l'uso di esempi tratti dal mondo animale: come si è già osservato in precedenza (cfr. sull'argomento TUTRONE 2012, p. 244), il filosofo, servendosene per descrivere atteggiamenti e comportamenti degli uomini soggetti alle passioni, evidenzia come l'individuo che ne è vittima sia più vicino alla condizione animale che umana. In questo caso la figura etimologica (*serpentium ...*

erepentium) rafforza il senso negativo dell'esempio che compara agli uomini adirati animali infimi e abituati al continuo contatto con la terra.

Paragrafo 7

pravum

Il capitolo si chiude con un'ultima osservazione relativa al tema della contrapposizione tra ragione, salda e giusta, e ira, corrotta e instabile: anche nel valutare, il *iudicium* di chi è affetto dalla passione è *pravum* perché si contrappone a quello equo della ragione. Il tema della sostanziale ingiustizia a cui induce l'ira, trattato già in 14, 2 a proposito di chi prende risoluzioni diverse a seconda che sia stato leso il diritto proprio o quello altrui, trova largo spazio nel secondo e nel terzo libro: è necessario che l'uomo giudichi equamente senza lasciarsi vincere dalla passione; il buon giudice infatti è quello che, sostenuto dalla *ratio*, è in grado di distinguere il bene dal male e comminare la giusta punizione.

Diciottesimo capitolo

Nel capitolo Seneca, portando avanti un lungo discorso iniziato due capitoli prima, prosegue nell'elencazione delle differenze tra *ira* e *ratio*: i due termini sono infatti più volte ripetuti a distanza ravvicinata nel primo e nel secondo paragrafo, in una discettazione di tono prettamente filosofico-morale. A partire dal terzo invece, segue un esempio pratico, quello di Pisone, governatore in Siria sotto Tiberio: personaggio ambiguo e arrogante, accusato copertamente da Tacito, esplicitamente dal popolo di Roma di aver provocato con l'aiuto della moglie Plancia e in accordo col principe la morte del valoroso Germanico (cfr. *Tac. ann.* 2, 41 ss.; *spec.* 82 ss.), è qui addotto da Seneca come *exemplum* negativo delle terribili conseguenze della passione che non vuole essere corretta, ma preferisce persistere nell'errore. Il governatore infatti, non riuscendo a placare l'ira suscitata dal sospetto che un suo soldato si fosse macchiato dell'assassinio di un uomo, escogitò il modo, del tutto ingiusto e arbitrario, per ucciderne tre.

Paragrafo 1

advocationem

Il termine indica l'atto di convocare degli esperti per deliberare su questioni di speciale importanza; in particolare, all'interno dell'attività giudiziaria esprime la possibilità di cui godeva un cittadino sotto accusa di farsi assistere legalmente da un collegio di consulenti. Si trattava perciò di un istituto di alto profilo giuridico e di natura prettamente civile (cfr. Cic. *Caec.* 43: *advocationem togatorum*; e per il confronto con l'attività militare *fam.* 7, 10, 2), indirizzato a ottenere all'imputato una dilazione del processo per procurarsi l'assistenza legale più opportuna al suo caso. Seneca, che lo adopera nel paragrafo successivo nella sua accezione concreta (*advocatio ambitiosior*), ne forza più volte il senso ad assumere il valore metaforico di un 'rinvio' prescritto, se non dalla legge degli uomini, da quella alla quale ci spinge il nostro senso morale. Un tempo prolungato di riflessione costituisce innanzitutto il miglior rimedio contro l'ira perché aiuta a comprendere se i motivi che hanno mosso il nostro risentimento sono fondati o no (cfr. *ira* 3, 12, 4: *si nihil egerit petita advocatio, apparebit iam iudicium esse, non iram*); inoltre, è lo strumento che il filosofo consiglia a Lucilio perché possa liberarsi dalla folla degli impegni ufficiali e accedere all'assistenza dei filosofi stoici, l'unica davvero utile all'individuo:... *in hoc autem unum advocationem petis, ut sine perpetua sollicitudine id tibi facere contingat ... omnes Zenones et Chrysippi moderata, honesta, tua suadebunt* (*ep.* 22, 11). Nella stessa accezione ma in una diversa prospettiva il termine ricorre nell'esortazione che il filosofo rivolge a Marcia ad affrettarsi a discernere i veri beni per goderne subito, dal momento che il differimento anche di un'unica notte e perfino di un'ora potrebbe essere eccessivo: *nihil de odierna nocte promittitur –nimis magnam advocationem dedi- nihil de hac ora* (*ad Marc.* 10, 4).

excutiendae veritati

Dativo di fine. Un ulteriore elemento che differenzia l'ira dalla ragione risiede nel fatto che la seconda, con calma e precisione, indaga la verità. Il verbo *excutere*, mutuato all'indagine interiore dall'azione concreta del frugare tra le pieghe di qualcosa per farne uscire ciò che vi si nasconde, assume spesso nella scrittura di

Seneca, come evidenzia TRAINA (1984³, pp. 16-17), “un’accezione tutta metaforica e spirituale” (cfr. ad esempio *ep.* 16, 2 *excute te et varie scrutare et observa*), indicando un’analisi dettagliata e meticolosa di azioni e comportamenti e, nella forma riflessiva, del proprio io. Il verbo, che ricorre con grande frequenza nel *corpus* senecano, è impiegato altre tre volte nel dialogo: tralasciando l’occorrenza di 3, 16 in cui indica il movimento frenetico degli uccelli che, presi in trappola, cercano di liberarsi dal vischio, in 2, 30, 1 e in 3, 36, 2 ricorre appunto in riferimento alla necessità di un’attenta analisi interiore che poggi sull’atto di ‘frugare’ nelle pieghe più nascoste della mente dell’uomo, nel primo caso per indagare sulla reale volontà di chi compie un torto al quale assistiamo di persona (*in his naturam excutiemus voluntatemque facientium*), nel secondo per “frugare in tutte le pieghe dell’intera giornata” (RAMONDETTI 1999, p. 445) passando in rassegna, nell’esercizio serale dell’esame di coscienza, i motivi e le occasioni che hanno scatenato i nostri moti d’ira: *quicquam ... pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem?*.

ira festinat

Sempre negativa quando, come in questo caso, è prodotta da una passione o finalizzata alla sua espressione (cfr. *ira* 3, 21, 1 per l’ansia di Ciro di portare guerra), e perfino quando si traduce nell’affanno di restituire un beneficio ricevuto, che è un atteggiamento prossimo all’ingratitudine (cfr. *ben.* 4, 40, 5: *qui festinat utique reddere, non habet animum grati hominis, sed debitoris*; cfr. anche 6, 39, 1), la tendenza ad agire in fretta può essere valutata positivamente nel caso in cui la consapevolezza della breve durata della vita umana (*quid fiet? tu occupatus es, vita festinat: brev.* 8, 5) spinga l’individuo ad affrettarsi verso le giuste mete, l’uso corretto del tempo (*festinandum est, instatur a tergo: Marc.* 10, 4), lo studio della filosofia (*festina ergo, dum mihi proficis, ne istuc alteri didiceris: ep.* 35, 2), la virtù (*quando ad hoc gaudium pervenire continget? non quidem cessatur adhuc, sed festinetur: ep.* 27, 4).

Paragrafo 2

commovetur

Fin dal primo capitolo del libro Seneca ha evidenziato il movimento impetuoso e violento che, insito nella passione, la caratterizza e la differenzia anche dalle altre affezioni; ma, oltre a ciò, intensifica la sua nefandezza il fatto che l'ira si lasci eccitare anche da cause che non richiederebbero una tale energia e che sono considerate offensive solo perché inattese (*indigna putamus quae inopinata sunt; itaque maxime commovent, quae contra spem expectationemque evenerunt: ira 2, 31, 1*). Un errore di interpretazione, dunque, facilitato da una vita trascorsa nell'inerzia e dal difetto di forza morale provoca per lo più l'abbandono all'ira come alle altre passioni che non sono perciò neanche il prodotto di una scelta consapevole: lo sottolinea l'uso della diatesi passiva del verbo che Seneca privilegia a sottolineare questa generale indolenza fisica e mentale: *nimio otio ingenia natura infirma et muliebria et inopia verae iniuriae lascivientia his commoventur, quorum pars maior constat vitio interpretantis (const. 10, 3)*. Al contrario, chi procede sulla via della saggezza, e ancora di più chi l'ha raggiunta, rimane ben fermo nella propria intenzione; il primo può essere scosso da turbamenti, l'altro non ne è neanche toccato: *hic commovetur quidem, non tamen transit, sed suo loco nutat; ille ne commovetur quidem (ep. 35, 4)*.

vultus ... exasperant

La serie di cinque sintagmi costituiti da un sostantivo e da un comparativo assoluto -secondo uno schema di enumerazioni caro al filosofo- è funzionale a spiegare come l'ira possa essere suscitata anche da frivolezze e dall'arbitraria percezione del superamento di un limite: un modo di vestire *troppo* elegante, un eloquio *troppo* libero, una sicurezza *troppo* ostentata possono suscitare l'irritazione di chi è facile a cadervi. Rispetto dunque ai capitoli iniziali nei quali la causa dello scatenarsi dell'*adfectus* si lega, alla maniera aristotelica, a un torto subito, in questo punto Seneca, traendo forse spunto anche dalla società che lo circondava, logorata da un tenore di vita fin troppo raffinato e dallo sforzo di mantenerne intatto il livello, sottolinea come l'insorgere della passione possa anche mancare di un serio motivo. Il

verbo *exaspero* compare undici volte nel *corpus* senecano; quattro nel *de ira*, sempre in riferimento alla passione, ai segni della sua insorgenza (cfr. 1, 1, 5 nel confronto con la ferocia dell'animale) o nell'indicazione dei mezzi atti a sedarla, più cauti quando l'aggressività ne sia stata accresciuta da un qualche ostacolo (... *ubi nimium ardet omnique impedimento exasperatur*: 3, 1, 1) o accentuata da stanchezza, fame o sete (*fames quoque et sitis ex isdem causis vitanda est: exasperat et incendit animos*: 3, 9, 4).

sermo liberior

Discorsi e chiacchierate anche informali sono indicati da Seneca tra le principali cause capaci di suscitare l'irritazione di chi è incline a cedervi, tanto che, delle dieci occorrenze del termine nel dialogo, la metà ricorre nel terzo libro, in parte dedicato alla terapia della passione, all'interno dei consigli diretti a evitarne o a limitarne gli effetti negativi. E poiché il filosofo considera l'autodominio più efficace della repressione, i consigli diretti a evitare parole potenzialmente irritanti sono rivolti alle vittime stesse dell'ira più che a chi li circonda: innanzitutto perché scelgano amici capaci di non polemizzare con loro nei modi e nelle parole (*eligamus ergo vel hos potius, si conscii nobis iracundiae sumus, qui vultum nostrum ac sermonem sequantur*: 3, 8, 7); poi perché evitino di indagare su eventuali discorsi malevoli tenuti in segreto contro di loro (*qui inquirit quid in se dictum sit, qui malignos sermones, etiam si secreto habiti sunt, eruit, se ipse inquietat*: 3, 11, 1) e ne valutino l'inconsistenza (*persequere ... suspiciones et interpretationes malignas vocis alienae, quibus efficitur, ut inter iniurias naturae numeretur sermo homini datus: crede mihi, levia sunt propter quae non leviter excandescimus* (3, 34, 1: cfr. anche 2, 24, 1: *tollenda ex animo suspicio et coniectura, fallacissima irritamenta: ... ille inchoatum sermonem cito abruptit*). Al contrario, discorsi piacevoli o capaci di accendere la curiosità potranno fungere da efficace rimedio contro l'insorgenza della passione (*si infirmior [furor], sermones inferet vel gratos vel novos et cupiditate cognoscendi avocabit*: 3, 39, 4).

cultus delicatior

Cultus esprime la nozione di un tenore di vita raffinato prodotto da una civiltà avanzata; per questo motivo esso è segno specifico della società romana ed elemento di decisa differenziazione rispetto a quelle barbariche caratterizzate da costumi e comportamenti antitetici, del tutto lontani “dal *cultus*, dalle regole che la società organizzata prescrive a chi intende appartenervi” (cfr. BETTINI 1978, p. 135). Segno soprattutto della raffinata società primoimperiale, il suo elogio in una parte della poesia augustea era frutto –non sempre privo di ironia, come in quella di Ovidio– della propaganda di regime che promuoveva “nella sfera pubblica splendore e sontuosità ... perché accrescevano il prestigio dello stato, del regime, del suo capo carismatico” (LA PENNA 1979, p. 190). Il moralista, invece, non può che caricare il termine di una valenza negativa, associando il *cultus* di un’ampia fascia della società proprio a quei segni di ricchezza e di prestigio che comportano l’insorgere del vizio (*nunc conviviorum vigebit furor et foedissimum patrimoniorum exitium, culina; nunc cultus corporum nimius et formae cura prae se ferens animi deformitatem: ben. 1, 10, 2*) poiché deviano l’attenzione dell’uomo dalla cura dell’anima a quella del corpo: *ubi luxuriam late felicitas fudit, cultus primum corporum esse diligentior incipit (ep. 114, 9)*; né va sottovalutato il rischio che su caratteri ancora deboli come quello dei bambini un tenore di vita troppo raffinato possa scatenare competitività con i coetanei e costituire una possibile causa di irascibilità: *tenuis ante omnia victus sit et non pretiosa vestis et similis cultus cum aequalibus: non irascetur aliquem sibi comparari quem ab initio multis parem feceris (ira 2, 21, 11)*. Nel luogo in questione il senso dispregiativo del termine è accentuato dall’aggettivo che, sempre adoperato da Seneca a connotare “raffinatezze del tutto inutili per l’uomo” (cfr. BORGIO 1998, p. 52 e relativa esemplificazione), conferma come per loro tramite il corpo finisca per esercitare sull’individuo un dominio fastidioso e intollerabile (*morosum imperium delicatumque: ep. 92, 34*) fino a produrre una vera e propria categoria di individui, *manus delicatorem (ep. 47, 13)*, attenti solo all’esteriorità delle convenzioni sociali, malvagi e corrotti malgrado l’eleganza esteriore: *malos integris corporibus solutos ac delicatos incedere (prov. 5, 3)*. Ancora una volta, il male consiste in un errore di prospettiva, che presenta come veri beni quelli che sono semplici vanità: al contrario, *non est delicata res vivere (ep. 107, 2)*.

Paragrafo 3

Cn. Piso

Se è vero che il filosofo condanna la storia come trama di follie e crimini (si pensi in particolare alla *praefatio* del terzo libro delle *Naturales Quaestiones* in cui scardina il valore formativo che Cicerone attribuiva invece alla disciplina), è anche vero che da essa attinge un gran numero di esempi distribuiti in tutto il suo *corpus* (sull'uso della storia in Seneca cfr. MASO, 1978-1979, pp. 33-50 e CASTAGNA 1991, pp. 89-117). La storia è per lui un ricco serbatoio dal quale prendere a piacimento fatti e personaggi da utilizzare come *exempla*, positivi o negativi, funzionali al suo insegnamento morale. Il personaggio storico qui citato è Gneo Calpurnio Pisone al quale Seneca dedica una buona parte del capitolo: richiamato dall'osservazione conclusiva del capitolo precedente, che l'ira preferisca perseverare nell'errore anche davanti alla verità, il suo esempio si presta bene a confermare come l'ira possa colpire, con effetti funesti, anche chi è insignito di un alto potere. Pisone infatti fu governatore prima della Spagna Terragonese e poi della Siria al tempo di Tiberio: Tacito gli dedica un articolato ritratto nel secondo libro degli *Annales* (43, 2-3) nel quale lo dipinge come persona dal carattere violento e insofferente delle gerarchie (*ingenio violentum et obsequii ignarum*: 43, 2), erede dell'indomita fierezza del padre, acceso anticesariano al tempo delle guerre civili, guastata però da un'eccessiva superbia che egli aveva maturato anche grazie al matrimonio con la nobile Munazia Plancina, figlia di Lucio Munazio Planco. L'odiosità del personaggio tacitano è accentuata dal fatto che, sicuro dalla connivenza di Tiberio, egli divenne accanito oppositore di Germanico della cui morte, come lascia intendere lo storico, fu forse responsabile. Nell'episodio che Seneca narra in questo e nei due paragrafi successivi il governatore è rappresentato quando, accecato da un'ira inflessibile, condannò a ingiusta morte un suo soldato che riteneva colpevole di omicidio; smentito dai fatti non solo non volle ravvedersi, ma perseverò nell'errore facendo uccidere ingiustamente anche il commilitone che si pensava morto e perfino il centurione che, considerandolo ormai scagionato dall'accusa, aveva ricondotto indietro il condannato.

pravus

L'aggettivo, accolto da REYNOLDS (1977, p. 57), risulta all'editore comunque *suspectum*. La lezione è per lo più accolta: WATT (1994, p. 232) lo considera tuttavia contraddittorio rispetto all'espressione subito precedente *a multis vitiis integer* e propone *torvus*; WIMAN (1961 p. 54) aggiunge tra parentesi uncinate *iudicio*. Sull'aggettivo e il suo uso in Seneca in riferimento alla *perversio rationis* vedi commento a § 6, 1 s. v. *prava*.

cervicem porrigebat

Una volta raggiunto il *vallum*, la palizzata che circondava l'accampamento per motivi difensivi, il soldato reo porge il collo per il supplizio. Come già osservato nel commento a § 16, 3 s. v. *in supplicium militare*, la pena comminata in ambito militare poteva consistere nella decapitazione. Alla più comune espressione *dare c.* Seneca preferisce *porrigere c.* che, oltre le quattro occorrenze senecane (oltre che nel *De ira* anche in *ben.* 3, 25, 1, *ep.* 47, 4 e 82, 9) ricorre unicamente in Macrobio, *sat.* 1, 11, 15, in un lungo passo in cui, in merito al rapporto schiavo - padrone, sembra proprio che parafrasi l'*ep.* 47 di Seneca. Sulla pena della decapitazione nel mondo antico vedi DAREMBERG s. v. *supplicium* (1887, 4, 2, p. 1569) e, sulle pene corporali in genere, 4, 1, p. 540 s. v. *poena*. Ancora sulla decapitazione cfr. CANTARELLA 2011, pp. 174-188.

Paragrafo 4

speculatorem

Nel lessico tecnico militare il termine indica la spia di guerra ma assume anche, grazie alla radice, il significato più generico di 'osservatore' e poi di 'guardia'. In questa accezione Seneca, nel cui *corpus* ricorre quattro volte, lo adopera in *ben.* 3 25, 1, nel racconto dello straordinario esempio di fedeltà offerto da uno schiavo che si autodenunciò per salvare il padrone iscritto nelle liste di proscrizione seguite alle guerre civili; mentre in *nat.* 4b, 6, 2 esso equivale alla parola greca χαλαζοφύλαξ, ovvero la guardia incaricata di prevenire l'arrivo di una tempesta di grandine (sul

ruolo di questi funzionari statali vedi VOTTERO 1989, p. 514 n. 4). Di particolare interesse è l'uso metaforico di *ira* 3, 36, 2 in cui, durante la raccomandata pratica dell'esame di coscienza, l'*animus* viene rappresentato come spia e censore di se stesso: *speculator sui censorque secretus*. Nel luogo in questione Seneca si riferisce invece alla guardia che, incaricato per volere di Pisone di decapitare il commilitone accusato, doveva infliggere il supplizio.

redditurus Pisoni innocentiam

Un gioco inusualmente benevolo della fortuna confonde situazioni e ruoli di questo episodio: se al commilitone accusato, non senza motivo seppure senza prova, era stata infatti la sorte a restituire l'innocenza insieme alla vita, al governatore sta per ridarla il centurione preposto al *supplicium*, una figura umile ma insignito dal caso, o forse predestinato dalla provvidenza (*redditurus*), dell'alto compito di evitare a un uomo di macchiarsi dell'ingiusta morte di un suo simile. L'ira porterà invece Pisone a comportarsi diversamente e a vanificare un disegno forse preordinato.

fortuna reddiderat

La ripetizione del verbo in figura etimologica (*redditurus ... reddiderat*) marca la distinzione tra Pisone e il soldato, protagonisti di una situazione per entrambi straordinaria, seppure per motivi diversi: il primo, ancora innocente, pur avendo la possibilità di restare tale, preferisce macchiarsi di un grave crimine senza un motivo valido; il secondo invece, ormai accusato e condannato, ottiene il riconoscimento della sua innocenza dalla fortuna.

tribunal

Vedi commento a § 16, 5 s. v. *tribunal*.

Paragrafo 5

unus... unius

L'ordinato accumulo dei cinque numerali, in ordine prima crescente poi decrescente, il primo in figura etimologica con l'ultimo, marca l'inaspettato colpo di scena che imprime la seconda svolta al lungo racconto di un episodio che alla lezione morale tende accentuando sia l'andamento narrativo, grazie alla sovrabbondanza di particolari e spunti novellistici, sia quello drammatico col concentrare sulla figura del protagonista –il cui nome ricorre per l'ultima di cinque volte in questo segmento di testo- l'assoluto controllo degli eventi, un controllo che il lettore aveva già immaginato impossibile, data la sua qualifica di *furens* (cfr. § 4): l'inaspettato incremento di condanne capitali, prima una, poi due, infine tre, appare perciò in diretta corrispondenza con il livello crescente della sua ira tirannica.

perituri ... innocentiam

Nella chiusa della narrazione, che precede il commento moralistico, si addensa più di un aspetto della tecnica di scrittura senecana: l'andamento antitetico concettuale (*perituri ... ob ... innocentiam*) e, al suo interno, terminologico (*tres ... unius*); la contraddittoria concentrazione di senso del participio nel quale l'assoluto predominio della perversa intenzionalità del personaggio sembra confondersi con l'altrettanto assoluta e incomprensibile casualità degli eventi umani.

Paragrafo 6

sollers

Composto di *sollus* (forma derivata dall'osco equivalente, spiega ERNOUT MEILLET 1951, p. 1137, a *totus*) + *ars*, l'aggettivo può riferirsi sia a persone che a cose e presentare tanto un'accezione positiva, legata all'ingegnosità della persona o alla capacità dell'oggetto a cui si lega, quanto negativa, evidenziandone malizia e oscura scaltrezza. È impiegato da Seneca 6 volte nell'intero suo *corpus*: fatta eccezione per *Phoen.* 238 in cui Edipo lamenta la perdita del regno, della famiglia e

della gloria di un'intelligenza "acuta", nelle altre occorrenze il senso è sempre negativo. Nel caso in questione si riferisce alla passione sempre alla ricerca di finte cause per fare del male; in *vit.* 5, 2 è riferito alla *ratio, prava et [...] sollers*, degli animali e in generale di chi non riesce a conservarsi nel giudizio retto. In *ep.* 95, 13 l'aggettivo è impiegato in contrasto con *apertus*: la *virtus*, inizialmente *simplex* e *aperta*, si è mutata nel corso del tempo in una scienza *obscura* e *sollers*. In *ep.* 117, 30 sono *sollertissimae* le inutili *nugae* che tolgono tempo, scrive Seneca, a discorsi più alti e importanti. Infine, nell'*Octavia* (v. 407) di discussa paternità, in un passo relativo al genere umano, l'aggettivo si riferisce al *genus*, alla terza nefanda generazione umana.

crimina

Come giustamente osserva RAMONDETTI (1999, p. 268 n. 9) il termine va inteso non come "delitto", come traduce ad esempio ROSENBAACH ("verbrechen", 1999, p. 139), ma come "capo d'accusa": anche se tre furono effettivamente gli omicidi che volle commettere l'irato Pisone ai danni dei commilitoni, è più probabile, alla luce anche dell'espressione precedente (*ad fingendas causas furoris*) e del verbo reggente (*excogitavit*), che Seneca intenda riferirsi non tanto all'atto compiuto ma piuttosto a quello della loro perversa formulazione mentale e alle passioni che lo avevano scatenato.

Diciannovesimo capitolo

Il capitolo si apre sottolineando ancora una volta le differenze tra ira e ragione: la prima non vuole essere frenata in nessun modo, ma investe tutto quello che trova di fronte (1); la ragione è altrettanto in grado di abbattere e demolire, ma senza schiamazzi e grida (2). Per sostenere questo assunto il filosofo ricorre all'autorità del filosofo peripatetico Ieronimo di Cardia e, con una lunga serie di interrogative dirette (3-4), evidenzia come il *sapiens* o il buon giudice, non essendo soggetti all'ira, siano in grado di punire senza lasciarsi guidare da perturbazioni d'animo, spinti dal desiderio di insegnare, a chi ha sbagliato, come non ricadere nell'errore (5-6). Essi guardano infatti al futuro e puniscono, come dice Platone, affinché chi sbaglia non lo faccia più (7): chi è stato scelto per comminare una pena ha una grande

responsabilità e pertanto deve essere privo di ogni affezione. Nel paragrafo finale l'accumulo di gerundivi evidenzia il complesso dei doveri che segnano il giusto comportamento che il giudice deve adottare nell'esercizio del suo ruolo (*expendenda aestimandaque ... tractandam*).

Paragrafo 1

irascitur veritati

Posta ad apertura di capitolo, la frase fa da raccordo tra l'episodio di Pisone narrato nel capitolo precedente, introducendo il quale Seneca aveva sottolineato per due volte l'incapacità dell'ira di accettare la verità (§§ 1 e 2), e le scene che seguono che alludono agli eccessi d'ira di un magistrato reale e di un mitico sovrano, probabilmente durante un pasto cannibalico: in ogni caso il rifiuto della verità sembra coniugarsi con un esercizio arbitrario e assolutistico del potere. Allo stesso modo, in contesti drammatici che sembrano mostrare anch'essi chiare «implicazioni con la realtà storica del periodo», Seneca ribadisce a più riprese proprio l'incompatibilità del *regnum* con la *veritas* e, al contrario, il suo inestricabile legame con la frode e l'inganno (MICHELON 2015, p. 130; ma cfr. pp. 125 ss.) .

iactatione

Passato alla lingua della morale da quella della navigazione, ambito metaforico prediletto dalle filosofie ellenistiche (cfr. GRILLI 1971, pp. 230 s.), il termine indica spesso in Seneca una dissennata agitazione dei comportamenti prodotta da un forte turbamento interiore, da una passione come l'ira o anche da una generica inquietudine alla quale l'uomo cerca ansiosamente di porre un freno abbandonandosi, ad esempio, a lunghi e inutili viaggi (*ep.* 28, 3 e 104, 14). Esito inevitabile del mancato possesso della virtù (*maximum indicium est malae mentis ... inter simulationem virtutum moremque vitiorum adsidua iactatio: ep.* 120, 20), *iactatio* si carica così di un valore anche psicologico denunciando una vera e propria malattia dell'anima (*aegri animi ista iactatio est: ep.* 2, 1) che sembra a volte, come nel caso di Sereno, non trovare soluzione: *subrepat ... illa animi iactatio non invenientis*

exitum (*tranq.* 2, 8). Per l'uso di *iactatio* in ambito morale e psicologico cfr. BORGO 1998, p. 81.

Paragrafo 2

ratio

Già altrove Seneca ha contrapposto la ragione alle passioni evidenziando come la prima sia dotata di una calma connaturata, le seconde invece siano concitate e impulsive: chi si lascia guidare dalla ragione, come il buon giudice, è in grado di comportarsi correttamente nel rispetto di se stesso e degli altri mentre chi è vittima delle passioni è destinato a perire. La *ratio* è quindi fondamento di un giudizio corretto e imperturbabile, ma anche duro e irreprensibile: anche qui Seneca ne evidenzia la calma e la compostezza (*silens quietaque*), ma anche la durezza, se necessaria.

tollit ... extirpat

La calma della ragione è una qualità innegabile, ma questo non significa che essa non sia in grado di infliggere pene severissime a chi ha commesso reati contro il prossimo o contro la *res publica*: al contrario, la necessità della pena è segno di fermezza e di giustizia ed è tanto più legittima se colpisce chi si è macchiato della più grave colpa che un cittadino romano potesse concepire, l'attacco contro lo stato e le sue istituzioni. La giusta distinzione tra persone virtuose e malvagie va sempre osservata proprio perché il vizio non dilaghi: altrove Seneca sottolinea come il perdono non possa essere una pratica indiscriminata e come l'uso eccessivo della clemenza non solo ottenga effetti dannosi ma finisca addirittura con lo sconfinare nella crudeltà: *Non tamen volgo ignoscere decet; nam ubi discrimen inter malos bonosque sublatum est, confusio sequitur et vitiorum eruptio [...] Nec promiscuam habere ac vulgarem clementiam oportet nec abscisam; nam tam omnibus ignoscere crudelitas quam nulli* (*clem.* 1, 2, 2). Sull'«apparent paradox» del concetto e sull'uso letterario del motivo si veda BRAUND 2009, p. 190.

pestilentes

Escluse le 9 occorrenze delle *naturales quaestiones*, nelle quali *pestilens* e *pestilentia* ricorrono in senso concreto in rapporto ad arie o acque insalubri e alla diffusione di epidemie, è nel *de ira* -con 5 occorrenze- che questi termini presentano la maggiore frequenza, adoperati in senso metaforico a indicare il malsano incremento delle forze provocate dalla passione (1, 20, 1: *pestilens abundantia*), o a denunciare una delle cause capaci di suscitarsela perfino nel saggio (2, 9, 3), oppure all'interno di non meno significative comparazioni con la sua forza distruttrice (*quemadmodum adversus pestilentiam nihil prodest firmitas corporis ... ita ab ira tam inquietis moribus periculum est quam compositis et remissis*: 3, 5, 1) e la sua capacità di investire ogni essere umano (*quicquid ... in alio reprehenditur, id unusquisque in sinu suo inveniet ... pestilentia est*: 3, 26, 4).

placidus esse debet

Le severe responsabilità di un giudice sono evidenziate dall'uso del verbo servile *debeo* chiamato a regolarne lo stato d'animo prima ancora del comportamento. Molto spesso Seneca ricorre all'immagine del buon giudice per chiarire antitetivamente la minaccia insita nell'abbandono all'*adfectus*: egli deve essere calmo quando commina una pena, non farsi guidare dall'istinto e pronunciare una sentenza con animo calmo e impassibile. Questo modo di comportarsi rappresenta l'esatto opposto di quello tenuto da Pisone nell'esercizio del suo ruolo di governatore, e in genere da una persona in preda all'ira che anche nei caratteri fisici -volto torvo e denti digrignati- mostra i terribili effetti della passione (cfr. 1, 1, 4).

Paragrafo 3

quid opus est

La domanda, prima di una lunga serie di sette interrogative che continuano, a ritmo più serrato, nel paragrafo successivo, riporta l'attenzione sull'argomento cardine del capitolo, l'inutilità dell'affezione nel comminare una pena, ribaltando ironicamente la gerarchia dei doveri del buon giudice. Le proposizioni, in parallelismo anaforico per la ripresa 6 volte del pronome *quid* e con *variatio* finale per l'uso dell'aggettivo *quantam*, rappresentano con il loro tono incalzante e

concitato l'assurdo estremo al quale può condurre l'ira che, se non trova sfogo, diventa autolesionista rivolgendosi contro i beni e la persona stessa di chi ne è vittima.

Hieronymus

Si tratta del filosofo peripatetico Ieronimo di Rodi vissuto nel III secolo a.C. ad Atene sotto la protezione di Antigono Gonata. Rispetto agli altri peripatetici citati nel dialogo, *in primis* Aristotele, a Ieronimo Seneca non muove dure accuse, anzi lo cita a sostegno della sua tesi riportandone una presunta domanda: probabilmente il filosofo greco, fondatore di una scuola eclettica quando quella peripatetica cominciò il suo declino sotto Licone, non era completamente distante dalle tesi stoiche. La citazione si legge anche in Plutarco (*de cohib. ira* 458 C-D): l'autore greco sottolinea l'inutilità di cedere all'ira dal momento che spesso essa si esaurisce appunto nel solo mordersi le labbra, digrignare i denti o correre a vuoto lanciando insensate imprecazioni. Sulla possibilità di un rapporto di dipendenza tra Ieronimo, Plutarco e Seneca vedi SETAIOLI 1988, p. 152.

quid si ille ...

L'ellissi del verbo nell'apodosi del periodo ipotetico dell'irrealtà serve a dare forza ed immediatezza alla frase anticipando il tono di stupore e di ironica perplessità che caratterizza l'intero periodo. È tuttavia sempre il caso di Pisone a proporsi e a essere proposto per primo nel raccapricciante elenco degli uomini di potere venuti meno al loro compito a causa dell'ira: prima e più degli orribili esempi offerti dal mito, sono il vicino e concreto episodio occorso a un magistrato romano a offendere il filosofo e l'oltraggio fatto ai segni del potere di Roma.

de tribunali ... fascis

I due termini, che richiamano l'uno la sede dalla quale si amministrava il potere, l'altro la sua immagine, chiudendo al loro interno il titolo del magistrato, confermano il colorito tutto romano dell'argomentazione. Su *tribunal* cfr. comm. a 16, 5 (il termine ritorna a 18, 4); i fasci costituivano il massimo simbolo del potere, prima del

re, poi dei magistrati romani ed erano insieme lo strumento col quale si eseguiva la pena, capitale se nel loro mezzo era collocata un'ascia. Secondo Tito Livio (1, 8, 3) l'uso di farli portare a dodici littori, *apparitores* del re, in seguito dei magistrati, era di provenienza etrusca: l'atto di strapparli al littore costituiva dunque un atto grave contro il potere stesso di Roma, tanto più se compiuto dallo stesso magistrato; per il filosofo che indaga gli effetti del cedimento alle passioni diventa indice di follia e di instabilità.

scindentem ... scindebatur

La figura etimologica e il passaggio dalla forma attiva a quella passiva del verbo confermano l'assunto d'apertura del capitolo 18, *ira festinat*: il proconsole, che l'ira aveva reso incapace di attendere il ragionevole esito dell'inchiesta, arriva a farsi egli stesso vittima della pena, strappandosi materialmente la veste, non riuscendo ad aspettare che fosse strappata dai suoi sottoposti al reo per la fustigazione.

Paragrafo 4

mensam evertere

Il rovesciamento della tavola imbandita, piuttosto raro nel mito greco, può verificarsi a seguito di un pasto cannibalico di consanguinei e segna, per chi commette il crimine, l'esclusione dal consesso umano determinando la nascita di una situazione nuova, come la separazione del mondo umano da quello divino: nel mito di Licaone, ad esempio, è Zeus stesso, adirato contro il sovrano che aveva cucinato carni umane (per una parte della tradizione del proprio nipote Arcade) e aveva tentato secondo Ovidio di offrirglielo in pasto per verificarne la divinità, a rovesciare la mensa e l'intero palazzo trasformando l'assassino in lupo (cfr. *Ov. met.* 1, vv. 163-241; *Hyg., fab.* 176, 3). Sull'argomento vedi PICCALUGA 1968, pp. 49-55 e VISITIN 1992, pp. 123-124. L'allusione riesce in questo contesto tanto più pertinente se, con MAZZOLI, riflettiamo come nel mito greco l'allellofagia, principalmente a danno di un parente, sia presente nella stessa vicenda cosmogonica già con Esiodo che l'attribuisce a Crono prima e poi a Zeus legandola

indissolubilmente al tema della sovranità e della lotta per il potere. La stessa demarcazione tra stato divino e stato bestiale e una medesima motivazione politica tornano col mito dei Pelopidi; con quello di Licaone, infine, «in modo più esplicito ... si stringe il nodo tra allelogafia e tirannide, nel segno della metamorfosi animalesca» (MAZZOLI 1989, p. 337). Nel luogo in questione lo scenario mitico si confonde a maggior ragione con quello storico in una Roma, come quella del primo impero e soprattutto neroniana, nella quale il banchetto dei principi era sede di eccessi e stravaganze di ogni tipo (cfr. GODDARD 1994).

†quantam†

Problema testuale. Vedi introduzione p. 24.

Paragrafo 5

dimittit saepe eum cuius peccatum deprendit

Il paragrafo torna sull'argomento, già trattato ampiamente in precedenza, delle punizioni inflitte dal giudice *sine ira*, aggiungendo un'ulteriore possibilità: egli, decidendo serenamente entità e modi della pena, può decidere di lasciare impunito chi commette gravi crimini se appura che li ha commessi senza crudeltà. Il perdono infatti, indotto dalla serena osservazione dell'indole del colpevole, può rappresentare per lui una speranza e una possibilità di ravvedimento. Sull'opportunità del perdono Seneca stesso sottolinea altrove il divario tra la propria posizione e quella, più rigida, dell'antica Stoa spiegando come il saggio, indotto a perdonare non dal sentimento ma dalla ragione, faccia in definitiva il bene non solo dell'individuo ma dell'intera società: *Scio male audire apud imperitos sectam Stoicorum tamquam duram nimis [...] obicitur illi, quod sapientem negat misereri, negat ignoscere. Haec, si per se ponantur, invisae sunt; videntur enim nullam relinquere spem humanis erroribus, sed omnia delicta ad poenam deducere. [...] Sed nulla secta benignior leniorque est, nulla amantior hominum et communis boni attentior, ut propositum sit usui esse et auxilio nec sibi tantum, sed universis singulisque consulere (clem. 2, 5, 2-3)*. Sulla

questione cfr. POHLENZ 2012², pp. 308 s.; RAMELLI 1998, p. 207 ss. Vedi anche RAMONDETTI 1999, p. 270 n. 5.

nequitiam

È la malvagità che in *Tusc.* 3, 17 Cicerone definisce il contrario della *frugalitas*, intesa come capacità di controllare gli impulsi violenti dell'anima e virtù risultante dal complesso del coraggio (*fortitudo*), della giustizia (*iustitia*) e dell'avvedutezza (*prudencia*): ne consegue che *nequitia* è un *malum* in quanto comprensiva di tutti i vizi e contrapposta alla virtù (cfr. MALCHOW 1986, p. 88). Seneca, nella cui produzione si contano 46 occorrenze del termine (di cui 8 nel *de ira*, 3 nelle tragedie) per lo più col valore generico di 'malvagità', la considera una possibile ma non giustificabile causa di ira, tanto meno nel saggio la cui affezione, se pure viene legittimamente suscitata dal male, non deve dipendere dal vizio altrui: *quid indignius quam sapientis adfectum ex aliena pendere nequitia?* (2, 7, 1). In contesti diversi *nequitia* assume il più circoscritto senso di 'condotta sregolata', soprattutto in ambito sessuale: così in Properzio 2, 5, 2, a proposito di Cinzia, e soprattutto in Marziale nei cui epigrammi il termine bolla il comportamento di un vastissimo universo di individui senza limiti di sesso e di età, segnando un fenomeno di dilagante corruzione sociale. Gellio (6, 9, 7) segnala che Quinto Claudio Quadrigario definì nel primo libro dei suoi *Annales nequitia* una vita vissuta in modo lussurioso, raccontando di un giovane aristocratico lucano che aveva in questo modo scialacquato il proprio patrimonio (*'nequitiam' appellavit luxum vitae prodigum effusumque*: fr. 15 Peter) e legando il fenomeno, alla maniera di Sallustio, a un contesto sociale moralmente degradato.

Paragrafo 6

lapsu

Letteralmente 'per uno scivolamento', un errore che esclude la scelta intenzionale e malevola (cfr. la climax ciceroniana di *Lig.* 30: *erravit, lapsus est, non putavit*). Il termine, e in genere quelli appartenenti a quest'area semantica, ricorrono soprattutto in contesti di argomento morale a indicare la caduta, inavvertita e

progressiva, nella corruzione dei costumi (cfr. Tito Livio *praef.* 9: [*mores*] ... *ut magis magisque lapsi sint...*) assumono il significato di uno ‘sbaglio’ provocato da una carente attività razionale già in Lucrezio che per due volte adopera lo stesso verso (*magno opere a vera lapsi ratione videntur*) a indicare errore intellettuale, la prima in riferimento a chi erroneamente ritiene il fuoco sostanza costitutiva dell’universo (1, 637), la seconda (2, 176) in rapporto a coloro che considerano il mondo creazione provvidenziale degli dei a favore dell’uomo. Una simile connotazione di preterintenzionalità conserva il participio sostantivato *lapsi* con il quale nei primi secoli del Cristianesimo furono chiamati coloro che durante le persecuzioni erano ‘ricaduti’ nel paganesimo per debolezza e paura, più che per convinzione, di fronte alla minaccia di ritorsioni che potevano arrivare alla tortura e alla condanna a morte.

si alter ... esset

L’aggravante della crudeltà e dell’astuzia, cioè dell’intenzionalità, può legittimare, secondo Seneca, anche la scelta di punire in modo diverso due persone che hanno commesso lo stesso crimine: il filosofo infatti distingue chi per leggerezza commette un reato da chi invece, opinatamente, decide di commetterlo. Il concetto, tipicamente stoico, che il pensiero possa essere più grave del gesto concreto torna spesso nel dialogo (cfr. comm. a 1, 3, 1 s. v. *irascimur ... nasci*) e ricorre anche in *const.* 7, 4: *potest aliquis nocens fieri, quamvis non nocuerit* (vedi nota *ad loc.* in RAMONDETTI 1999, p. 184). La distinzione aristotelica dei peccati (cfr. *eth.* 7, 1) verrà ripresa anche da Dante che nell’undicesimo canto dell’Inferno (vv. 67-90) chiarisce, per bocca di Virgilio, le tre categorie del peccato umano: l’“incontinenza”, l’eccesso nella soddisfazione degli istinti naturali; la “matta bestialità”, la violenza contro se stessi e il prossimo; e la “malizia”: la prima è considerata meno grave delle altre due perché non ha per fine consapevole l’*iniuria*; i peccatori di incontinenza infatti si trovano nei cerchi esterni alla città di Dite. Cfr. sull’argomento SAPEGNO 1955, vol. 1, pp. 131-132 s. v. “le tre”.

Paragrafo 7

Plato

Non sono rari i riferimenti senecani alla dottrina platonica tramite riprese aneddotiche o citazioni più o meno puntuali (cfr. ad esempio nel *De ira* 2, 21, 10; 3, 12, 5-7): qui Seneca allude al filosofo greco in riferimento alla punizione inferta dal *sapiens* che vuole non semplicemente punire l'errore commesso, ma fare in modo di prevenirlo nel futuro (si noti la figura etimologica *peccatum est ... peccetur*). La citazione sembra rimandare a due luoghi platonici: TRAINA 1984³ (pp. 116-118) vede la fonte di questo luogo senecano in Leg. 11, 934 AB (οὐχ ἔνεκα τοῦ κακουργῆσαι διδοὺς τὴν δίκην -οὐ γὰρ τὸ γεγονὸς ἀγένητον ἔσται ποτέ τοῦ δ' εἰς τὸν αὔθις ἔνεκα χρόνον ἢ τὸ παράπανμισῆσαι τὴν ἀδικίαν αὐτὸν τε καὶ τοὺς ἰδόντας αὐτὸν δικαιοῦμενον, ἢ λωφῆσαιμέρη πολλὰ τῆς τοιαύτης συμφορᾶς), mentre SETAIOLI (1988, p. 125 s.) la individua in un brano del Protagora (324 B) che ritiene più vicino a quello senecano dal momento che l'attenzione si concentra non tanto su chi è punito, quanto su chi punisce: ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἔνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται -οὐ γὰρ ἂν τότε πραχθὲν ἀγένητον θεῖη ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὔθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα. Lo studioso ritiene tuttavia probabile una ripresa non tanto dei testi platonici, ma di una fonte successiva che avrebbe parafrasato il pensiero del filosofo greco la cui presenza è attestata in scritti di carattere dossografico. Cfr. sulla questione anche CUPAIUOLO 1975, p. 100 ss. e, sulla presenza platonica nel dialogo, vedi comm. a 6, 5 s. v. Platonis.

pereat ... pereundo

In un brano tutto segnato da costrutti antitetici (*alteram adhiberi ut emendet malos, alteram ut tollat; non praeterita sed futura intuebitur; nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur; revocari ... praeterita non possunt, futura prohibentur*) ancora una figura etimologica è chiamata a sottolineare la distanza tra la concezione che il giudice saggio (e filosofo) ha della pena, e in genere della giustizia, rispetto a quella della massa: il suo comportamento guarda infatti non al presente o all'individuo singolo, ma al benessere futuro dell'intero consesso sociale.

Paragrafo 8

vides

Verbo dell'osservazione e della riflessione su ciò che si è guardato, *video* assume spesso, attraverso una sorta di "ramification intellectuelle" (GUIRAUD 1964, pp. 50), il valore di 'constatare' diventando il punto di partenza del processo della conoscenza. Come termine della didattica e dell'apprendimento esso ricorre perciò di frequente già nel *de rerum natura* di Lucrezio dove, nella forma *nonne vides*, appare come invito e sollecitazione del poeta al suo destinatario-lettore segnando «il progresso narrativo del discorso didattico» (SCHIESARO 1984, p. 143). In chiusura di libro il suo uso esprime qui l'evidenza che il lettore del dialogo, in forza della serrata argomentazione e dell'ampia esemplificazione prodotta, deve aver maturato sul tema dell'inutilità della passione e si collega ad anello con la domanda posta dal filosofo in 1, 5 (*non vides ut...*) a introdurre la trattazione.

perturbatione

Il termine ricorre in Seneca 13 volte: se Cicerone lo aveva adottato per rendere il greco *πάθος*, per il Cordovese esso sembra indicare non propriamente la passione, ma l'indistinto turbamento dell'animo da essa prodotto. In questo caso il filosofo sottolinea appunto come un giudice, a cui spetta la *potestas vitae necisque*, debba comminare la punizione con animo privo di qualunque alterazione causata dall'ira lasciando alla *ratio* il ruolo di arbitro unico della questione. Nel dialogo il termine ricorre ancora in 3, 9, 2 in riferimento a Pitagora che ricorreva alla musicalità della lira per calmare i turbamenti dell'animo. Esso è usato invece con molta frequenza in Cicerone (nelle *Tusculanae disputationes* si contano ottanta occorrenze) il quale, rispetto alla definizione stoica di passione, sembra però accedere alla dottrina epicurea della *perturbatio* come mancanza di chiarezza intellettuale e di tranquillità spirituale (cfr. RAMONDETTI 1999, pp. 220-221). Sull'uso del termine nel *corpus* senecano cfr. BORGIO 1998, pp. 142-144. Per il riuso della nozione filosofica in ambito poetico cfr. WRIGHT 1997, pp. 183 s.

male irato ferrum committitur

La frase sentenziosa chiude con un implicito confronto il capitolo e anche il discorso sulla pericolosità dell'ira: come è rischioso che chi è preda della passione amministri la giustizia, così è inopportuno porre un'arma nelle mani di chi è soggetto a questo stesso *adfectus*. La massima, evidentemente proverbiale, si legge anche in Publilio Siro (*eripere telum, non dare irato decet*, E, 11) da cui il filosofo spagnolo attinge più volte per la brevità concettosa delle sue massime (cfr. *epp.* 8, 8; 94, 28, 43; 108, 9, 11. Nel *de ira* un'altra ripresa di un mimografo ricorre in 2, 11, 3 in cui è citato un verso di Decimo Laberio, cavaliere romano ricordato per la sua mordacità persino contro Giulio Cesare (cfr. RAMONDETTI 1999, p. 304 n. 3). Il concetto ricorre con maggiore ampiezza nel terzo libro del *de officiis* (95): Cicerone lo utilizza per dimostrare come sia opportuno e perfino doveroso non restituire al legittimo proprietario una spada se egli mostra segni di squilibrio mentale: *si gladium quis apud te sana mente deposuerit, repetat insaniens, reddere peccatum sit, officium non reddere*.

Capitolo venti

Nell'avvicinarsi alla fine del primo libro Seneca dedica ampio spazio ad una tematica cara alla filosofia stoica -soprattutto a Panezio- e che ricorre spesso nei suoi scritti, quella della *magnitudo animi*. Si tratta di una virtù che riguarda il saper vivere nella società: la nobiltà d'animo infatti è propria di un uomo che è in grado di compiere le scelte giuste e di vivere in maniera virtuosa, attento ai bisogni e alle esigenze personali, ma soprattutto a quelle dell'intera collettività. La lunga descrizione della virtù, da non confondere con il *tumor* (§ 1) e, in contrasto con quanto sostenuto da Livio, strettamente connessa alla *bonitas* (§ 6), serve al filosofo sia per enfatizzare gli aspetti negativi dell'ira (passione priva di fondamenti, § 2, e tipica delle donne e dei bambini, § 3), sia per anticipare l'*exemplum* dell'uomo che per Seneca meglio rappresenta gli effetti dell'asservimento alle passioni, il *princeps* Caligola (§ 8): più volte criticato nel dialogo (vedi anche 2, 33, 3-6; 3, 18, 3) e anche altrove nei suoi scritti (cfr. ad esempio *Helv.* 10, 5; *brev.* 18, 5-6; *const.* 18, 1 e *nat.* 4a, *praef.* 17), qui Seneca delinea un ritratto particolarmente negativo di un uomo che, incapace di rispettare le regole della società civile, osò sfidare a duello

addirittura Giove durante uno spettacolo teatrale, mostrando così chiari segni di *dementia*: ciò sembrerebbe quasi giustificare, come sostiene BORTONE POLI (1977, p. 305), la congiura ordita contro di lui (§ 9).

Paragrafo 1

magnitudinem animi

Si tratta della *μεγαλοψυκία* stoica che, come si legge in Stobeo (cfr. SVF 3, 264), fa parte delle virtù subordinate alle primarie (la saggezza, la temperanza, il coraggio e la giustizia), ma che rientra a far parte delle cardinali in Posidonio in luogo della *ἀνδρεία*. Inoltre, come ricorda SCARPAT (1964, p. 129), rifiutando l'idea che ad una prima virtù ne siano subordinate altre, Posidonio inserisce la *μεγαλοψυκία* in una triade insieme all' *ἀνδρεία* e alla *καρτερία* al punto che, dopo di lui, i termini diventano sinonimici. La *magnitudo animi* rappresenta una statura morale che permette di non lasciarsi coinvolgere dalle situazioni, riconoscendo come bene originario solo ciò che è retto. Il concetto, ampiamente trattato da Crisippo (vedi anche SVF 3, 265; SVF 274[3]), diventa portante in Cicerone (cfr. *fin.* 3, 7, 25; 8, 29; *Tusc.* 2, 64; *off.* 1, 18, 61; 19, 64; 43, 182), mentre Panezio lo rielabora e gli dà maggiore importanza (cfr. sull'argomento POHLENZ 2012², pp. 411-413). Seneca sottolinea l'importanza della *magnitudo animi* anche in *const.* 11, 1 in cui viene definita come *pulcherrima virtus*, unico mezzo con il quale il *sapiens* può combattere l'atteggiamento tronfio dei superbi e degli arroganti.

non est ... est

Antitesi. Il paragone tra *magnitudo* e *tumor* richiama quello di Aristone ricordato da Filodemo -e poi da Plutarco (*de virt. mor.* 440 F – 441 A). Non è però specificato a quale Aristone il Gadarese faccia riferimento: potrebbe essere -data la ripresa senecana- lo stoico di Chio, ma anche -dato lo stretto legame tra Filodemo e Teofrasto- il peripatetico di Ceo (sulla questione, interessante ai fini di comprendere le fonti senecane, cfr. IOPPOLO, 1980 e RANOCCHIA 2007, favorevoli ad indentificarlo con il filosofo stoico; di parere opposto INDELLI 2010).

nec corporibus copia ... abundantia

Espressione poco chiara. Come spiegano RUHKOPF (1828, p. 44) - BOUILLET (1972, p. 42-43) *non est incrementum, morbus est.*

morbus

Il termine, indicante in Seneca il più delle volte un male morale (cfr. *ira* 2, 10, 3 in cui è inteso come tipico dell'uomo), si riferisce qui invece all'idropisia. La malattia serve a Seneca a dimostrare che, come in questo caso l'aumentare del corpo non indica una crescita, ma un malessere, così l'ira non produce grandezza d'animo, ma gonfiezza vana. Spesso il filosofo descrive malattie fisiche come spia di corruzione morale e bassezza interiore (cfr. *nat.* 1, 16, 8 a proposito della depravazione sessuale o *ep.* 95, 18 in merito ai peccati di gola) e soprattutto utilizza di frequente metafore tratte dall'ambito medico; cfr. solo in questo dialogo 1, 6, 1; 15, 1; 16, 1; 2, 10, 6-7; 3, 5, 1; 8, 1; 9, 2. Interessante inoltre la tesi di STEYNS (1907, p. 69) secondo il quale il numero crescente dell'uso di queste metafore nelle opere di Seneca (il maggior numero ricorre infatti nelle *Epistulae*) si spiega con il suo avvicinarsi alla vecchiaia. Sulla medicina in Seneca cfr. NEVEU 1908; sul termine *morbus* vedi BORGIO 1998, pp. 134-136.

pestilens abundantia

L'aggettivo *pestilens* ricorre soprattutto nelle *Naturales Quaestiones* in riferimento a fenomeni naturali (cfr. ad esempio 2, 53, 2; 6, 1, 7; 27, 3 e 28, 1). In questo caso indica un male nocivo sul piano fisico che diviene metafora di un malessere ancora più grave sul piano morale. Il termine *abundantia* invece trova nel *corpus* del filosofo solo un'altra occorrenza, e sempre in contesto negativo, in *nat.* 6, 32, 3: *hoc (i. e. vitam) senectus a nobis ablatura est, hoc auriculae dolor, hoc umoris in nobis corrupti abundantia, hoc cibus parum obsequens stomacho, hoc pes leviter offensus.*

Paragrafo 2

Il paragrafo è il più incisivo dell'intero capitolo. Per evidenziare la contrapposizione tra grandezza d'animo, le cui fondamenta sono nel bene, e ira, che di basi invece non ne ha, Seneca gioca sulla contrapposizione, che prepara quella tra i diversi comportamenti dell'animo, tra alto e basso (*extollit ... altum ... sublime / ruinam*) e tra solido e vuoto (*solidi ... firmo / sine fundamentis ... ventosa ... inanis ...*). Si aggiunga inoltre il tono sentenzioso che ricorre nel passo (*in ruinam ... crevere / non habet ... insistat*).

omnes quos

Si tratta di coloro che per pura demenza (*vecors animus*), senza avere delle specifiche competenze o doti, si sentono quasi delle divinità (*supra cogitationes ... humanas*).

vecors animus

L'aggettivo trova questa unica occorrenza nella prosa di Seneca; altre otto infatti si riscontrano nelle tragedie. *Ve-* è una particella privativa-peggiorativa (cfr. ERNOUT-MEILLET 1951, p. 1285), e infatti l'aggettivo indica qualcuno o qualcosa che è stato privato della capacità razionante, come si legge in Cic., *Tusc.* 1, 18 (*aliis cor ipsum animus videtur, ex quo excordes, vecordes concordisque dicuntur*). Qui *vecors* è l'*animus* degli irati che peccano di superbia e presunzione, ignari che tutto ciò che nasce sotto la spinta dell'affezione è invece una sterile crescita.

sed in ruinam ... crevere

Espressione di tono sentenzioso. Il concetto ricorre non di rado in Seneca soprattutto in ambito tragico (cfr. PARÉ-REY 2012, p. 71).

non habet ira cui insistat

In *ep.* 73, 3, a proposito della ingiusta condanna di insubordinazione alle leggi rivolte ai filosofi, *instabilis* è l'*ambitio* (più volte condannata dal filosofo: cfr. *tranq.*

3, 2 e *ben.* 2, 7, 4); in *ep.* 104, 9 il *furor* che può far nascere negli uomini la superbia e un sentimento di insensata superiorità.

non ex ... crudelitas

Questa lunga proposizione che chiude il paragrafo gioca sulla ricorrente contrapposizione tra due elementi. L'ira non si sviluppa *ex firmo mansuroque*, ma *ventosa et inanis est*; l'ira differisce dalla *magnitudo animi* come la *fortitudo* dall'*audacia*, la *fiducia* dall'*insolentia*, l'*austeritas* dalla *tristitia*; la *severitas* dalla *crudelitas*. Le contrapposizioni sottolineano con efficacia lo scarto tra *ira* e *magnitudo animi*, quella che molti uomini tronfi credono di possedere, ma che invece si rivela nient'altro che vacuità. Seneca vuole mettere in guardia il suo lettore: vi sono molte disposizioni d'animo che sembrano vicine alle virtù, ma che in realtà sono prossime ai vizi: una delle caratteristiche dei *vitia* è proprio il loro insinuarsi in maniera subdola nell'animo umano (cfr. *ep.* 45, 7).

ex firmo mansuroque

Una delle caratteristiche della *virtus* consiste nella sua stabilità e fermezza. L'argomento era già stato accennato in 17, 2 (*hoc dedit [natura] telum firmum perpetuum*). A proposito della *iunctura* cfr. *ep.* 23, 7 (*certum mansurumve*, a proposito di ciò a cui dovrebbero attenersi le persone che passano da un proposito ad un altro) e *ep.* 66, 31 (*solidum et aeternum* in riferimento all'animo). Sull'uso dell'aggettivo o participio alla forma neutra con preposizione vedi commento a *in abdito* di 2, 5.

ventosa

L'aggettivo, composto di *ventus*, indica nella maggior parte dei casi un fenomeno meteorologico (così infatti in Seneca nel cui *corpus* venticinque delle trentaquattro occorrenze appartengono alle *Naturales Quaestiones*). Ma, oltre questo significato, qualifica anche un stato d'essere volubile e capriccioso: così viene definita da Seneca l'ira che infatti, come sostiene poco prima, *non habet cui insistat*. L'unica altra occorrenza nel dialogo (delle altre sette una è in *ep.* 84, 11 e le altre

nelle tragedie) si riferisce a chi, *ventosus* e anche *mendax*, offende il prossimo (3, 8, 4).

fortitudine

Si tratta di una delle quattro virtù stoiche di cui il filosofo ha trattato già in 7, 1 (vedi il commento *ad l.*) e di cui fornisce una definizione in *ben.* 2, 34, 3: *fortitudo est pericula <animus> iusta contemnens aut scientia periculorum repellendorum, excipiendorum, provocandorum*. Rappresenta la virtù ideale in ambito politico-militare.

audacia

Rappresenta la degenerazione della *fortitudo*. Per la frequenza del nesso *fortitudo-audacia* vedi ALLEGRI 1995, p. 293 n. 106.

fiducia

Equivalentemente alla *θαρραλεότης* greca (cfr. SVF 3, 264: *θαρραλεότητα δὲ ἐπιστήμην καθ' ἣν οἶδαμεν ὅτι οὐδενὶ δεινῷ μὴ περιπέσωμεν*), rappresenta un ideale universale indicante sicurezza in se stessi e tranquillità, caratteristiche fondamentali per vivere bene e secondo virtù. Il filosofo ne offre una spiegazione in *ep.* 94, 46: *duae res plurimum roboris animo dant, fides veri et fiducia*. Ma la *fiducia* non è per Seneca una semplice *virtus* e infatti, come sottolinea BELLINCIONI (1978, p. 105-106 e 1979, pp. 182-183), essa presenta un'importanza fondamentale in ambito pedagogico: rappresenta infatti quello stato d'animo di chi, dotato di *bona mens* e preso atto della propria superiorità rispetto alle affezioni, si dedica attivamente al raggiungimento, per sé e per gli altri, del bene. Per la sua importanza nel processo educativo vedi anche *vit.* 8, 3: *fiducia eius (artificis vitae) non sine scientia sit, scientia non sine constantia*. Cfr. SCARPAT (1964, pp. 122-134) per il quale il termine *fiducia* rappresenta una traduzione non molto letterale del greco *παρησία*, “libertà di dire”.

insolentia

La presunzione rappresenta uno degli atteggiamenti più biasimabili in un uomo (*ira* 2, 20, 3). In 2, 31, 3 essa è addirittura una delle causa dell'ira (*aut ignorantia itaque nos aut insolentia iracundos facit*). Ma è in *vit.* 10, 3 che il filosofo chiarisce la sua pericolosità: si tratta infatti di un *genus voluptatis* di cui l'*animus* è vittima; solo la vera *virtus* sarà in grado di "tirare le orecchie" (*aurem pervellit* al paragrafo 3) a questi piaceri conducendo l'uomo sulla strada del perfezionamento interiore.

austeritate

La contrapposizione tra *austeritas* e *tristitia* ricalca un argomento già trattato dal filosofo a partire dal paragrafo 14 a proposito dell'atteggiamento degli uomini nei riguardi di chi sbaglia e di chi è malvagio. *Austeritas* è un termine in origine usato in ambito tecnico (in campo agricolo indica l'asprezza dei vini) che ricorre poco in Seneca. Il suo uso traslato in ambito politico-giudiziario è documentato a partire da Cicerone ad indicare eccesso di durezza e gravità. Oltre questa occorrenza, unica in un contesto morale e in cui Seneca si riferisce ad una gravità che però, rispetto alla *severitas*, non implica necessariamente un rapporto di autorità tra le parti, il termine ricorre in *Pol.* 8, 4, a proposito della serietà degli argomenti trattati nelle opere letterarie, e in *ep.* 63, 6 in merito all'amarrezza di alcuni cibi. Sull'argomento cfr. ALLEGRI 1995, pp. 263-265.

tristitia

Sul termine vedi commento a 1, 3, 8

severitas

Anch'esso è un termine inusuale nel *corpus* del filosofo. Si riferisce alla *ratio puniendi* o *castigandi*, un atteggiamento molto rigoroso, ma corretto (e per questo contrapposto qui alla *crudelitas*) di una persona dotata di potere o autorità: la *severitas* è quella esercitata ad esempio dall'*imperator* (*ira* 2, 10, 4) o dai genitori (*ben.* 6, 24, 2).

crudelitas

Vizio molto pericoloso per gli uomini, la *crudelitas* è strettamente legata all'ira: come si legge infatti in 2, 5, 3 ne rappresenta una diretta conseguenza (*novissime in crudelitate transit*). Non a caso ne sono spesso vittima i sovrani e i tiranni che, come ricorda di frequente Seneca, sono abitualmente sottomessi anche all'ira (cfr. 2, 5, 4; 3, 11, 4 e 18, 4). Ma, oltre a quest'aspetto, in Seneca la *crudelitas* indica anche un tipo di comportamento in ambito giuridico quando il giudice è troppo duro nel decidere una condanna (a tale riguardo vedi *clem.* 1, 2, 2 e 2, 4, 2): al giusto legislatore si addice un comportamento corretto e leale e la capacità di distinguere un delitto commesso per errore da uno commesso per crudeltà: *si illa lapsu non crudelitate commissa sunt* (*ira* 1, 19, 6). Il concetto è strettamente legato a quello della *castigatio sine ira* di *ira* 1, 6, 1 (vedi anche 11, 2 e relativo commento), ovvero della comminazione di una pena non giusta in quanto inflitta in una condizione - quella del legislatore- di irascibilità. Questi elementi rappresentano per RAMONDETTI (1996b, pp. 237-261) la prova che nel dialogo vi sia un tema predominante, ma non sempre evidente, quello della possibilità del tirannicidio. Tramite riferimenti espliciti, quali ad esempio la *crudelitas*, la *castigatio*, ma anche tramite la descrizione, a volte anche molto particolareggiata, di assassini (come quella di Caligola in 1, 20, 9; 3, 16, 2 e 30, 4-5), e anche con rimandi solo allusivi, il *De ira* rappresenta per la studiosa un luogo privilegiato per la riflessione "su un potere quale è quello consentito a uno solo dal principato romano, sul modo in cui questo potere è stato effettivamente gestito, sul modo in cui esso dovrebbe essere gestito, sul modo in cui coloro che vi sono sottoposti si devono comportare se la sua gestione è per loro la peggiore possibile" (p. 261). Sul termine *crudelitas* cfr. BORGIO 1998, pp. 38-39 e ALLEGRI 1995, pp. 295-296; sulla differenza tra *crudelitas*, intesa come fase acuta dell'ira, e *feritas*, crudeltà dipendente dal piacere, vedi MANTOVANELLI 2014, pp. 43-45.

Paragrafo 3

multum ... superbum

La frase iniziale enfatizza l'argomentazione anche grazie agli effetti fonici dell'allitterazione delle liquide e della figura etimologica (*interest inter*). Risulta molto efficace la traduzione dei due aggettivi (*sublimen* e *superbum*) fatta da RAMONDETTI (1999, p. 273): “è molta la differenza, voglio dire, che intercorre tra un animo che ‘sta in alto’ e uno che ‘vuole stare sopra’ (gli altri)”. La studiosa infatti sottolinea l'elemento spaziale nell'itinerario dell'animo che, grazie al processo di perfezionamento interiore, punta a raggiungere una posizione di altezza, sollevandosi dalle bassezze terrene: *sublimen* è quindi l'*animus* che veramente riesce in questo intento, mentre *superbus* è quello che, ancorato ai *vitia*, inganna se stesso e gli altri, innalzandosi ad una altezza priva di fondamenta solide.

veternosi

L'aggettivo, derivato di *vetus* (ERNOUT-MEILLET 1951, p. 1310), è di uso raro. Appartenente a quello che può essere definito il lessico della depressione (cfr. il *veternus funestus* di Hor., *ep.* 1, 18, 10), compare per la prima volta in Terenzio, *Eunuchus* 688, in riferimento all'indebolimento di un *senex*. In Seneca, oltre a questa occorrenza, ricorre anche in *ep.* 82, 19 a proposito dell'arte dialettica che, ingannevole e contraddittoria, non è di alcun giovamento per un uomo (*ergo non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii veteranosissimi nodos*). Ancora due occorrenze si trovano in Plinio 18, 23 e 20, 24 e infine in Gellio 1, 15, 9 (*'numquam' inquit 'tacet, quem morbus tenet loquendi tamquam veteranosum bibendi atque dormiendi'*) in cui l'aggettivo, che ricorre nella citazione di un'orazione di Catone, oltre al suo primario significato di “affetto da letargia”, indica anche chi soffre di una malattia, nello specifico di idropisia; per Catone cfr. anche *fr.* 5 Jordan 1967.

imbecillitatis

In senso fisico l'*imbecillitas*, derivato da *imbecillus* (ERNOUT-MEILLET 1951, p. 571), indica la salute cagionevole, una malattia, ma, il più delle volte, ricorre in riferimento all'*animus* ad indicare una debolezza e un'impotenza prima di tutto in ambito morale. In Seneca ritorna anche in *const.* 15, 2 sempre in riferimento all'animo e in *ep.* 113, 27 a proposito della già ricordata definizione della *fortitudo*: *quid est fortitudo? Munimentum humanae imbecillitatis inexpugnabile.*

conscii

Questione testuale. Vedi introduzione p. 24.

indolescere

Si tratta dell'unica occorrenza in Seneca di un verbo che in ambito medico indica sofferenza fisica (come in Celso 5, 28 e 8, 9), un valore che nel caso in questione rimane sullo sfondo del paragone tra il dolore, astioso e pungente, che colpisce l'animo soggetto all'iracondia e quello che soffre un corpo piagato a ogni minimo contatto. Più spesso il verbo esprime sofferenza interiore in una vasta gamma che va dal rammarico per essersi ingannati sulla natura di una persona (cfr. Cic. *Phil.* 2, 61) alla gelosia (Val. Fl. 7, 137), dal dolore della divinità per le traversie di un proprio fedele (Stat. *Theb.* 12, 297) a quello per la morte di una persona giusta (Tac. *ann.* 2, 72, 2), fino a comprendere la collera stizzosa di una figura dalla personalità oscura come Tiberio (Tac. *ann.* 3, 73, 2; 4, 17, 2). In quest'opera di 'interiorizzazione' di senso il massimo contributo è offerto da Ovidio che, con le sue 15 occorrenze, allarga il valore espressivo del verbo applicandolo tanto a personaggi e situazioni più o meno convenzionali del mito (*met.* 2, 469; 789; 3, 495; 4, 173; 9, 261; 11, 105; *fast.* 2, 377; 3, 197; 4, 202; 609) quanto alla generale disperazione di amici e cittadini provocata dalla sua relegazione (*trist.* 2, 570; 5, 4, 38; 11, 3; *Pont.* 2, 5, 8) e perfino del principe per le cause che l'avevano prodotta (*trist.* 2, 210).

muliebre

Anche altrove Seneca fa riferimento all'ira nelle donne e nei bambini (alla cui educazione il filosofo dedica un intero capitolo in 2, 21). In 2, 19, 4 infatti si legge

che essi, in quanto caratterizzati da temperamenti umidi, soffrono di un'ira che cresce lentamente grazie al suo stesso calore. I loro scatti d'ira però sono più che gravi dotati di grande vivacità (*puerorum feminarumque irae acres magis quam graves sunt*). Ancora femminile è l'*insania* in *ben.* 7, 9, 4 a proposito della moda di indossare le perle (*non satis muliebris insania viros superiecerat, nisi bina ac terna patrimonia auribus singulis perpendissent*). In *clem.* 1, 5, 5 viene ancora ribadito il legame tra donna e ira: *muliebre est furere in ira*; e nella stessa opera in 2, 5, 2 il filosofo invita il *princeps* non solo a vincere l'ira, passione a cui sono soggette spesso le donne, ma anche la compassione (cfr. MALASPINA 2001, p. 396 e BRAUND 2009, p. 228). In *Marc.* 1, 1 Seneca loda invece la figlia di Cremuzio Cordo per il fatto che è stata in grado di tenersi lontana dall'*infirmitas* e da tutti gli altri difetti tipici delle donne. Il più delle volte quindi il filosofo mostra un atteggiamento misogino in antitesi però con i dettami della Stoà secondo la quale anche le donne, come gli uomini, potevano aspirare al raggiungimento della virtù. Sul giudizio senecano sulla donna cfr. FAVEZ 1938, pp. 335-345 e in particolare, per il rapporto tra *femina* e *ira*, p. 337, e VOTTERO 1998, pp. 237-288 (a proposito del *De matrimonio*).

vitium est

Iunctura comune nel *corpus* senecano: ricorre 15 volte e di queste solo una in poesia (*Troad.*, 250).

Paragrafo 4

immo

L'avverbio, tipico del lessico dialogico e frequente -come in questo caso- dopo le interrogative (vedi *ira* 2, 28, 1 e 2, 35, 2), è integrazione di MADVIG (1873, p. 388) accettata, oltre che da REYNOLDS, anche da BASORE (1928, p. 160). Esso è assente nella maggior parte degli editori che conservano il testo tradito (LIPSIO 1652 p. 77, RUHKOPF 1828 p. 44 - BOUILLET 1972 p. 43, HAASE 1909 p. 52, BOURGERY 1951 p. 25, VIANSINO 1963, p. 30; ROSENBACH 1999, p. 142):

inoltre essi non pongono tra virgolette la frase (*quid ergo ... animo*) e spostano il punto interrogativo dopo *magnitudinem*. Come giustamente mette in luce TRAINA (1984³, pp. 31-32 e 95-97) sono due i mezzi di collegamento tra le parti di un discorso usati dal filosofo: la ripetizione, mediante anafora, e l'opposizione, mediante antitesi (sull'argomento cfr. anche POHLENZ 2012², p. 57). L'utilizzo di *immo* dopo una interrogativa enfatizza e dà maggiore autonomia al successivo enunciato creando anche effetti di maggiore stacco tra le proposizioni; oltre questo caso cfr. anche *vit.* 24, 2 (“*Tu*”, *inquis*, “*recepturis donas*”? *Immo non perditurus*) e *ep.* 35, 1 (*haec inter se diversa sunt? Immo dissimilia*). Si pensi inoltre al rilievo che *immo* conferisce ad una delle più famose argomentazioni senecane: *servi sunt: immo homines. Servi sunt: immo contubernales. Servi sunt: immo humiles amici. Servi sunt: immo conservi* (*ep.* 47, 1).

dira et abominanda

La *vox* che segue (*oderint, dum metuant*) viene qualificata dal filosofo in maniera negativa con un aggettivo e il gerundivo di un verbo che appartengono entrambi alla sfera dei presagi, o meglio delle esecrazioni, quasi un Leitmotiv dell'intero paragrafo. *Dirus* infatti indica “qualcosa di funesto”, “di malaugurio” e viene associato da Livio proprio all'*execratio* in 26, 25, 12; mentre risulta frequente nella lingua latina la *iunctura dirum omen*, termine, quest'ultimo, etimologicamente legato al successivo verbo *abominor* (ERNOUT-MEILLET 1951, p. 837). Il gerundivo di questo verbo, ricorda LANZARONE (2008, p. 200) a proposito di *mala abominanda* in *prov.* 3, 1, è in generale poco frequente, ma non poco usato dal filosofo. *Abominandum* in *ira* 1, 12, 6 è il *remedi genus* grazie al quale l'uomo raggiunge un traguardo positivo per mezzo di una strada però negativa. E ancora *abominanda* è anche la *condicio* degli uomini che proibiscono alle mogli di indossare alcuni abiti in *ben.* 1, 9, 3; la *saevitia*, uno dei peggiori *vitia*, in *clem.* 1, 25, 2; mentre non è invece da detestare la *tolerantia* in *ep.* 67, 5.

“oderint dum metuant”

Frase celebre tratta dall'*Atreus* di Accio (203 R² = 168 W = 47 Dangel) e citata dal filosofo anche in *clem.* 1, 12, 4 e 2, 2, 2. Viene richiamata nel dialogo in 2, 11, 1

(*primum ira, si quantum minatur valet, ob hoc ipsum quod terribilis est et invisita est*). Topica nella latinità (vedi ad esempio Cic., *off.* 1, 28; per le sue occorrenze cfr. MALASPINA 2001, p. 325 e TOSI 2003¹⁵, p. 475), essa ricorre spesso in riferimento alla crudeltà e alla durezza dei tiranni: Seneca qui allude infatti al *princeps* Caligola di cui parlerà nei paragrafi successivi e a cui anche Svetonio collega questa espressione -che invece, secondo la BRAUND (2009, p. 302), viene parodiata per Tiberio (*oderint dum probent* in *Tib.*, 59, 2)- in *Cal.*, 30, 1 (*tragicum illud subinde iactabat: oderint dum metuant*). Per altre riprese senecane di Accio cfr. *clem.* 1, 5, 3 e *ep.* 80, 7.8. Sul motto nella tragedia di Accio vedi LA PENNA 1979, pp. 127-141.

Sullano scias saeculo scriptam

Ripetizione allitterante della -s. È risaputo che Accio visse tra il 170 e l'85 a.C.; la dittatura sillana è quindi successiva. Ma, come scrive RAMONDETTI (1999, p. 273), qui a Seneca non interessa il dato storico, ma collegare la figura di Atreo a quella di Caligola attraverso Silla, dittatore che rappresenta una fase del processo di degenerazione morale o politica che vede come conseguenza ultima la bassezza morale del *princeps*: ad essere condannato infatti è *in primis* il dittatore, simbolo della *degeneratio* dell'ultima età repubblicana. Il passaggio da Silla, *exemplum* negativo passato, a Caligola, *exemplum* negativo contemporaneo, ricorre anche in 3, 18, 2-3 in cui lo stesso Seneca, dopo aver citato Silla, ammette: *quid antiqua perscrutor? Modo C. Caesar ...* Un ritratto molto duro del dittatore repubblicano viene tracciato dal filosofo nel dialogo anche in 2, 34, 1-4: Silla rappresenta un uomo vinto dalla *crudelitas* della quale Seneca dichiara di poter riportare significativi esempi. Anche se la sua figura ricorre in molte opere del filosofo (*ad Marc.* 12, 6; *prov.* 3, 7; *ben.* 5, 16, 3; *ep.* 64, 60) è forse in *clem.* 1, 12 che il dittatore viene descritto con i toni più duri: il suo comportamento e i suoi atteggiamenti sono infatti paragonati a quelli di un *tyrannus*. Inoltre MOTTO-CLARK (1993, p. 315) individuano in Seneca un legame tra l'Atreo del Tieste e Silla: tanto Atreo quanto Silla sembrano essere esemplari di "arch-villainy". Sulla figura di Silla in Seneca vedi anche MAZZOLI 1977.

optaverit

Il soggetto della frase è Atreo, ma è molto probabile che Seneca voglia riferirsi in maniera velata anche a Silla in un primo momento e a Caligola in un secondo.

ut execrentur, insidientur, opprimant

Seneca qui ricorre alla frequente tecnica dell'affastellamento terminologico e di proposizioni: si tratta di tre completeive rette dall'*ut* dichiarativo-esplicativo, disposte a formare una evidente *climax* ascendente; la scelta di servirsi prima della diatesi passiva e di quella poi attiva, sembra riproporre la figura del tiranno come destinato ad essere crudele e sopraffatto. Anche se non si riferisce esplicitamente ad una figura di tiranno, qui Seneca lascia chiaramente intendere che sta alludendo all'imperatore Caligola, citato nominalmente poco oltre. Lo stretto legame tra l'*execratio* (l'oggetto cioè dell'*exsecrari*) e un *tyrannus* viene definito da LANCIOTTI (1982, pp. 103-121) che, partendo dall'*incipit* del quarantesimo libro di Livio e quindi dalla figura di Filippo il Macedone, analizza vari casi di *dirae execrationes* ai danni di personaggi illustri.

Di ille male faciant

La tematica delle maledizioni, poco prima annunciata tramite i verbi *abomino* e *exsecror*, torna in questa espressione *male facere* da cui *o factum male* "oh che disgrazia!". L'utilizzo del congiuntivo ottativo al tempo presente (*faciant*) esprime la speranza senecana che nel presente o nel futuro, stando anche alla precedente allusione ad esso (*occurrit illi futuro ...*), si verifichi l'effetto della maledizione divina.

dum pareant ... non

Si notino la simmetria dei brevissimi periodi e il parallelismo anaforico ed epiforico dei membri. In effetti tutto il paragrafo è giocato a livello retorico grazie anche alla ripetizione di suoni e parole: si noti quella di *quid, dum, non* e *oderint*. E ancora sette interrogative che accelerano il ritmo già reso nervoso dalla brevità delle proposizioni, dalle figure etimologiche (*emittuntur ... emissae* e *scias ... nescio*) e da

una già evidenziata *climax*. La struttura di questo paragrafo, organizzato in una lunga serie di frasi coordinate, risulta frequente in Seneca (per una rassegna dei casi vedi COCCIA 1957, p. 41).

sic

Non basta neppure l'amore se la situazione è questa (da qui l'utilizzo del congiuntivo desiderativo negativo *vellem*); *sic*, ovvero, come annota LIPSIO, *cum metu comite* (1652, p.77).

Paragrafo 5

nec ... immanitas

L'assunto che ha aperto il paragrafo (*non est enim illa magnitudo: tumor est*) viene qui ripreso in questa antitesi: bisogna stare attenti nell'identificazione della *magnitudo animi*. Ma il *tumor* ora è diventato *immanitas*, termine fortemente negativo che indica la ferocia e la crudeltà in ambito animale (cfr. *Medea* 407, in un paragone tra Scilla e Medea, in cui dell'animale Seneca scrive *ferarum immanitas*) e, come in questo caso, la mancanza di misura dei *vitia* in ambito morale (in *Cael.* 14, Cicerone parla infatti di *vitiorum immanitas*).

non est quod

Nesso molto frequente nel *corpus* senecano: delle settantadue occorrenze solo sei sono nel dialogo; il numero maggiore ricorre nelle epistole (trentatré casi). Cfr. LAUDIZI 2003, p. 45.

verbis

Già in 1, 4, 3 il filosofo aveva fatto cenno alle parole, dagli insulti alle lamentele, di un irato. Si tratta di parole pesanti e dure che, prive di fondamento, rappresentano una delle varie manifestazioni dell'ira. Come si legge oltre nel dialogo, in 2, 14, 4, un unico *verbum* può essere caratterizzato da *contumelia* che, se pure non produce

danno come l'*iniuria* è tuttavia causa di offesa (*prov.* 5, 1); ancora in 3, 10, 1 Seneca così ammonisce il suo discepolo: se non si riesce a curare il male alla prima avvisaglia, bisogna almeno frenare l'impeto delle parole perché, come è noto, esse possono essere un male altrettanto pericoloso in quanto espressione di una mente malata (in 3, 26, 1 Seneca parla infatti di *phrenetici verba* a proposito delle parole di un irato).

minaces

La follia di chi è in preda all'ira si comprende anche dalle minacce che muove. Già all'inizio del libro Seneca aveva parlato del *minax vultus* di un irato come quello di un *furens* (per l'accezione negativa dell'aggettivo vedi comm. a 1, 1, 3). Anzi, non solo l'irato minaccia, ma la stessa affezione, nonostante si tratti di un *tumor* instabile, *terribilis est et invisus est* (*ira* 2, 11, 1).

mens pavidissima

Si fa strada a questo punto una nuova considerazione: che la persona adirata incute spavento col suo aspetto e con le manifestazioni esteriori, ma che essa nasconda di fatto una insicurezza che si traduce in timore per se stesso. L'idea risulta confermata dall'implicito rapporto tra persona adirata e tiranno della cui figura la paura è un tratto sostanziale. Sulla paura del tiranno, in particolare in ambito tragico, cfr. LANZA (1977, pp. 45 ss). Ancora scrive sull'argomento TABACCO (1985, p. 42): "Il tiranno [...] è isolato giuridicamente - non rispetta le leggi e da esse non è tutelato-, moralmente - è in preda di un circolo vizioso di paura e sospetto verso tutti, umanamente - è escluso da ogni rapporto affettivo sincero, in particolare dall'amicizia [...]".

Paragrafo 6

disertissimum

Stando a Cicerone (*de orat.* 1, 21, 94) l'aggettivo qualifica chi è capace di parlare con chiarezza e facilità, ma senza quell'altezza e nobiltà di espressione che

caratterizzano una persona eloquente. Interessante e condivisibile risulta perciò l'interpretazione che avanza RAMONDETTI (1999, p. 615 n. 22) che ritiene che il filosofo usi l'aggettivo per riferirsi a persone delle quali, almeno in determinati casi, mostra un giudizio non del tutto positivo. È questo ad esempio il caso di *otio* 1, 4 in cui il verso virgiliano *canitiem galea premimus* (*Aen.*, 9, 612) segue il riferimento ad un *vir disertissimus* che forse può riferirsi al re rutulo Numano che, nel poema epico, pronuncia l'emistichio e di cui anche DIONIGI (1983, p. 180) ricorda la mancanza di raffinatezza e nobiltà. Anche in questo caso in effetti il superlativo risulta eccessivo dato che si riferisce ad una persona a cui Seneca muove una critica.

Livium

Seneca ricorda non di rado Livio -il cui *praenomen* puntato è intregrazione di GERTZ (1886, p. 30)-, ma non tanto per la sua opera storica, quanto per lo stile o, come in questo caso, per alcune sue espressioni. Associato ad Epicuro, nei confronti del quale Seneca nutrive grande rispetto (*ep.* 46, 1), e considerato insieme a Cicerone e Asinio Pollione uno degli autori che più riuscì nella prosa filosofica (*ep.* 100, 9), Livio viene criticato in sole due circostanze dal filosofo: in *tranq.* 9, 5, sul tema dell'inutilità di possedere molti libri, lo storico viene accusato di aver sostenuto che il loro possesso indica una vasta cultura. Essi invece, scrive Seneca, rappresentano solo un elemento d'arredo, segno di opulenza. In questo caso invece il filosofo condanna l'espressione liviana a proposito di un giudizio sull'animo umano, grande più che buono (*fr.* 66, ROSSBACH 1973): secondo il filosofo bisogna quindi distinguere la grandezza d'animo dal gonfiore e dalla bestialità, ma non, come sostiene Livio, dalla bontà dal momento che *magnitudo* e *bonitas* sono virtù strettamente collegate tra di loro. In contrasto però con questa affermazione risulta *Marc.* 16, 3: a proposito dei Gracchi, nei confronti dei quali Seneca non mostra mai un atteggiamento pienamente favorevole, il filosofo scrive [...] *Tiberium Gaiumque, quos etiam qui bonos viros negaverit magnos fatebitur.*

quia magnitudinem ... non potest

Seneca fornisce a questo punto una definizione della *magnitudo animi*, *virtus* oggetto dell'intero capitolo, al fine di smentire l'assunto liviano e di sottolineare la netta distinzione tra questa *virtus* e le affezioni, in particolare l'ira.

inconcussam

L'aggettivo qualifica altrove l'aspetto del *sapiens* (*clem.* 2, 5, 5 e *ep.* 59, 14) e, il più delle volte, la virtù. In *const.* 5, 4 si legge infatti: (*virtus*) *libera est, inviolabilis, inmota, inconcussa, sic contra casus indurata ut ne inclinari quidem, nedum vinci possit*. Viene così definito poi il *gaudium* in *vit.* 3, 4, la *fiducia* in *ep.* 44, 7, la *valetudo* in *ep.* 66, 40, la *securitas* in *ep.* 67, 14 e le *opiniones* del *sapiens* in *ep.* 71, 27. Ma l'occorrenza più significativa dell'aggettivo è in *nat.* 2, 59, 3 a proposito del rapporto uomo-natura: *invicti esse possumus, inconcussi non possumus*. La *iunctura magnitudinem inconcussam* viene inoltre ripresa nel terzo libro del dialogo, in 25, 3, in contrasto al movimento convulso di chi è affetto dall'ira.

solidam

La stabilità è una delle caratteristiche della *virtus* ed è quindi ciò che manca ai *vitia*. In riferimento ad un vizio ne indica l'uso abituale, come la malvagità consolidata merita pene dure come il carcere o le catene (1, 16, 2). Solida infine, per effetto di un duro stile di vita, è la natura delle popolazioni nordiche, abituate a climi rigidi (cfr. 2, 15, 1 a proposito dei Germani e il comm. a 1, 11, 3).

Paragrafo 7

terribilia ... possunt

Se la *magnitudo animi* è una *virtus* e la *virtus* appartiene solo ai buoni, i malvagi non possono possederla. Ma ciò che preoccupa il filosofo è che essi non solo mostrano un animo instabile e agitato come quello delle bestie (cfr. *ira* 1, 3, 8), ma sono anche dannosi per il prossimo: si noti infatti la *climax* ascendente (*terribiliora*

... *tumultuosa* ... *exitiosa*) che sottolinea la gravità del rischio che essi costituiscono per la società civile.

bonitas

Ritorna l'assunto, motivo della critica mossa a Livio nel precedente paragrafo, che un animo grande debba essere anche buono. Qui, stando alla triplice valenza del termine secondo PITTET (1955, pp. 141-142), *bonitas* indica non tanto il bene in senso generico, equivalente al greco τὸ ἀγαθόν, né la bontà di cuore, ma quella morale, caratteristica di chi è buono. Il termine riacquista l'originario valore morale dopo aver assunto nella tarda repubblica una connotazione soprattutto politico-ideologica (sull'argomento cfr. HELLEGOUARC'H 1972, pp. 484-495) in riferimento, in particolar modo in Cicerone, ai benpensanti. In Seneca essa è invece dote fondamentale del *sapiens*, in quanto appunto alla base della *magnitudo animi*, e può essere riconosciuta e lodata negli imperatori (*clem.* 1, 1, 5 a proposito di Nerone; vedi anche Plinio, *ep.* 10, 2, 3 in riferimento a Traiano).

Paragrafo 8

ceterum sermone, conatu et omni extra paratu facient magnitudinis fidem

Si è detto che l'ira non contribuisce alla grandezza d'animo. A volte però si può essere ingannati: l'apparenza esteriore può infatti mascherare gli istinti più bassi e far credere che i discorsi e gli sforzi di un irato siano invece il frutto di un animo grande. Questa frase apre il paragrafo ottavo in cui Seneca ricorda, con toni tutt'altro che encomiastici, un aneddoto relativo all'imperatore Caligola la cui figura ricorre peraltro nei suoi scritti sempre come esempio negativo. Il filosofo vuole sottolineare che a volte quegli aspetti che fanno sembrare un uomo capace di grandi azioni nascondono invece una situazione completamente diversa: e un esempio è proprio il *princeps*.

facient ... fidem

La *fides* rappresenta un concetto chiave della società romana. Indica il presupposto basilare del vivere sociale e il fondamento della giustizia (cfr. Cic., *off.* 1, 7, 23 e FRAENKEL 1916 che nella nozione individua una formula di diritto pubblico o privato). HELLEGOUARC'H (1973, pp. 23 ss.) sottolinea come, da Plauto in poi, il termine sia stato usato per lo più in unione con un'altra parola, *amicitia*, *clientela*, *necessitudo*, *societas*, a definirne di volta in volta il valore e il campo d'applicazione. In questo caso l'espressione *facere fidem* è usata a proposito delle indoli malvagie che tentano di mostrare con gesti solo esteriori una *magnitudo animi* di cui sono privi, essendo manchevoli di *bonitas*: Seneca riutilizza in senso morale un nesso attinto al lessico giuridico (sulla *iunctura fidem facere* cfr. FREYBURGER 1986, pp. 20-21).

animi

Integrazione di GERTZ (1886, pp. 20-21), accolta da BASORE (1928, p. 162) e poi da REYNOLDS (1977, p. 60). VIANSINO (1963, p. 31) la lascia nel testo tra parentesi uncinata. Diversamente invece si comporta KOCH (1879, p. 54) che integra *spiritus*.

C. Caesar

Si tratta del *princeps* Caligola, caratterizzato negativamente non solo da Seneca (vedi ad esempio Suet., *Cal.* 22, 1). Il giudizio del filosofo nei suoi riguardi è molto duro: egli incarna infatti le caratteristiche del tiranno crudele e quasi bestiale. Seneca lo condanna più volte nel suo *corpus*; già nel *De ira* compare, oltre che in questo capitolo, anche in 2, 33, 3-6; 3, 18, 3-19 e 5; 21, 5. In questi passi il filosofo non solo descrive negativamente il *princeps*, ma enfatizza alcuni aspetti del suo comportamento che ricordano quelli dei sovrani orientali, il cui giudizio a Roma era fortemente negativo. Questo *exemplum* sembra infatti anticipare quelli di sovrani orientali proposti nel terzo libro come Cambise (cap. 14), Arpago (cap. 15) e Alessandro (cap. 17), che Seneca indica come vittime privilegiate dell'ira: a loro viene accostata la figura di questo imperatore romano che aveva progressivamente perso i connotati di *princeps* per avvicinarsi alla figura di un *dominus* orientale,

tendenza che Seneca rileva chiaramente in *brev.* 18, 5 quando del suo comportamento politico scrive: *ruina furiosi et externi et infeliciter superbi regis imitatio*. Poco oltre (*brev.* 18, 6) l'imperatore è indicato come male maggiore in una *climax* ascendente: *quem tunc animum habuerunt illi quibus erat mandata frumenti publici cura, saxa ferrum ignes Gaium excepturi?* (cfr. Suet., *Cal.* 50, 1: *vultum vero natura horridum ac taetrum etiam ex industria efferabat componens ad speculum in omnem terrorem ac formidinem*). Ancora particolarmente dure, seppure non prive di calcolo, sono le parole di Seneca in *Helv.* 10, 5: *C. Caesar, quem mihi videtur rerum natura edidisse ut ostenderet quid summa vitia in summa fortuna possent ...*; e ancora in *Pol.* 17, 3-6: *non possum [...] hunc praeterire ex omni Caesarum numero excerpendum, quem rerum natura in exitium opprobriumque humani generis edidit, a quo imperium adustum atque eversum funditus principis mitissimi recreat clementia [...]*. E in *nat.* 4a, *praef.* 17, invece, a proposito del furore dei potenti si legge: *videbam apud Gaium tormenta, videbam ignes, sciebam olim sub illo in eum statum res humanas decidisse ut inter misericordiae exempla haberentur occisi*. Risulta inoltre particolarmente interessante la descrizione fisica fatta da Seneca del *princeps* in *const.* 18, 1: *[...] tanta illi palloris insaniam testantis foeditas erat, tanta oculorum sub fronte anili latentium torvitas, tanta capitis destituti et emendacitatis capillis adpersi deformitas; adice obsessam saetis cervicem et exilitatem crurum et enormitatem pedum*. La descrizione, con le sue tinte fosche e l'attenzione ai particolari più terribili, richiama immediatamente quella dell'aspetto fisico di un irato in *ira* 1, 1, 4: non a caso Seneca crede in uno stretto legame tra bruttezza fisica e bruttezza interiore, tra un aspetto fisico orrido e una grave bassezza morale e infatti egli stesso, nella seconda delle tre descrizioni delle conseguenze fisiche in un irato, in *ira* 2, 35, 4, scrive: *illi intra pectus terribilior vultus est, acrior spiritus, intentior impetus, rupturus se nisi eruperit!* Se ne deduce quindi che una persona, in questo caso il *princeps* Caligola, così deforme e brutta nell'aspetto esteriore dovesse esserlo inevitabilmente anche in quello interiore.

quod obstreperetur ... quodque ... terreretur

Le proposizioni causali subiettive sottolineano il perverso e tirannico isolamento nel quale ira e crudeltà avevano spinto Caligola.

obstreperetur

Il verbo indica un forte e fastidioso rumore che fa da ostacolo a qualcosa, in questo caso la rappresentazione pantomimica. A far rumore è il cielo ed evidentemente Seneca sta descrivendo l'arrivo di una tempesta preannunciata dai tuoni. Il verbo, frequente in ambito tragico, viene inoltre usato da Seneca in riferimento a contesti e situazioni condannabili come gli spettacoli: cfr. *ep.* 29, 12 in cui il verbo ritorna in associazione alla pantomima (*ceterum, si te videro celebrem secundis vocibus vulgi, si intrante te clamor et plausus, pantomimica ornamenta, obstrueperint ...*) e *ep.* 83, 7 in riferimento al clamore dei giochi circensi (*ecce circensium obstreperit clamor*).

pantomimis

Il termine indica una rappresentazione teatrale tipica soprattutto dell'età augustea: un attore cantava il testo e un altro lo mimava con il movimento del corpo e con i gesti delle mani. Il giudizio di Seneca su questo tipo di spettacolo è sempre negativo: cfr. *Helv.* 12, 6: *beatioresne istos putas quorum pantomimae deciens sestertio nubunt quam Scipionem, cuius liberi a senatu, tutore suo, in dotem aes grave acceperunt?*; *nat.* 7, 32, 3: *at quanta cura laboratur, ne cuius pantomimi nomen intercidat!*; *ep.* 47, 17: *“servus est”. Hoc illi nocebit? Ostende quis non sit (...)* *Dabo consularem aniculae servientem, dabo ancillulae divitem, ostendam nobilissimos iuvenes mancipia pantomimorum*. Come sottolinea MAZZOLI (1970, p. 147) “gli attori pantomimici trionfavano nella rammollita società dei tempi di Seneca” che, in diverse circostanze, condanna questa, come una forma di teatro per la quale addirittura si abbandonava la filosofia (cfr. *nat.* 7, 32, 3).

quos imitabatur studiosius quam spectabat

Antitesi con la quale Seneca sottolinea le velleità di attore e istrione del *princeps* che egli trasferiva però nella vita quotidiana e nell'esercizio del potere.

comessatio

Si tratta dell'ultima fase di un simposio in cui giovani, soprattutto di dubbia moralità, concludevano il banchetto con una bevuta finale. Come ricorda in nota LIPSIO (1652, p. 78) nei manoscritti è frequente la variante, da lui però scartata, *commissio* indicante lo spettacolo del pantomimo o, più in generale, una gara letteraria: lo scambio quindi dei termini si spiega sulla base dei temi trattati. La lezione *commissio* viene accettata da RUHKOPF (1828, p. 46) - BOUILLET (1972, p. 45) dal momento che, come spiegano in nota, si tratta di spettacoli ai quali lo stesso *princeps* prese più volte parte.

terreretur

All'iniziale sentimento di ira subentra nell'imperatore, come negli astanti, quello della paura evidentemente al pensiero -proprio anche della filosofia stoica- della capacità attribuita ai fulmini di preannunciare il futuro (*nat. 2, 32, 1: quid quod futura portendunt, nec unius tantum aut alterius rei signa dant, sed saepe longum fatorum sequentium ordinem nuntiant ...*; e 5, 18, 10, in riferimento a Crasso: *non horrebit revocantis diras tribuni, non tempestates longissimi maris, non circa Euphratem praesaga fulmina et deos resistentes*). Sul motivo della paura del *princeps* per i fulmini cfr. Suet., *Cal.* 51, 1.

sine missione

La *iunctura* -che trova un'unica altra occorrenza in Seneca in *ep.* 37, 2 (*sine missione nascimur*)- appartiene al lessico gladiatorio che, come quello militare in genere, è di uso frequente nella prosa senecana: si riferisce infatti al combattimento dei gladiatori, destinati inevitabilmente a morire. La *missio* infatti significa “ il congedo”, “l'abbandono” dei soldati e in particolare la grazia concessa ai gladiatori di non combattere. LIPSIO (1652, p. 17) nel suo codice leggeva *omissione* che viene poi spiegato da RUHKOPF (1828, p. 46) - BOUILLET (1972, p. 45) come *antiqua lectio* nata dalla difficoltà di un copista di capire la lezione giusta (VIANSINO 1963, p. 31, segnala in apparato anche la lezione *intermissione* presente nei manoscritti αΣF1F3). Ma appare evidente che la lezione corretta è *missione* dal momento che Seneca vuole proprio sottolineare la durata della sfida intrapresa dall'imperatore e

insieme il suo atteggiamento basso e violento. La *iunctura* enfatizza qui il biasimo senecano nei riguardi del *princeps* che non solo ebbe l'ardire di sfidare un dio, ma addirittura di farlo ad oltranza. Ciò sottolinea che evidentemente quello di Caligola fu un gesto non solo dettato dall'ira, *adfectus* che provoca un immediato quanto momentaneo riflesso ad agire, ma causata da una ben più radicata demenza, quella di cui infatti il filosofo lo accusa al paragrafo successivo.

Ἦ μ' ἀνάειρ' ἢ ἐγὼ σέ

In preda al panico Caligola si accanisce contro il dio Giove recitando un verso omerico tratto da *Il.* 23, 724. Sono le parole rivolte da Aiace Telamonio a Odisseo nel corso della lotta durante i giochi in onore di Patroclo che anche Svetonio in *Cal.* 22 riporta come esempio di empietà dell'imperatore. Questa è una delle nove citazioni testuali di Omero, l'unica nei dialoghi: le altre infatti, come evidenziato da MAZZOLI (1970, p. 165), vengono "sfruttate con effetti beffardi che fanno ridere" nell'*Apocolokyntosis*.

Paragrafo 9

quanta dementia fuit!

Il giudizio senecano sull'operato dell'imperatore emerge chiaramente in questa esclamazione. La *dementia* -che in *const.* 18, 1 si trasforma in *insania*- è una forma di sconsideratezza che consiste nell'incapacità di comprendere i limiti imposti dalla natura umana: Seneca infatti che, come si è visto, ha in più sedi condannato il *princeps*, in questo contesto mostra ancora maggiore biasimo per un gesto deprecabile. Ritenersi superiore ad un dio o comunque in grado di sfidare un dio è infatti sintomatico di un animo degenerato. Caligola viene definito *demens* anche in *tranq.* 15, 5 e *ben.* 7, 11, 2 a proposito della sua follia contro gli uomini. Inoltre l'esclamazione è d'uso abbastanza frequente in Seneca: per la rassegna dei casi e sul termine in genere cfr. BORGIO 1998, pp. 54-56.

putavit ... posse

La stoltezza dell'imperatore viene enfatizzata da Seneca in questa frase sapientemente studiata a livello ritmico e strutturale. Il verbo della principale (*putavit*) regge due proposizioni infinitive introdotte da *aut* i cui membri sono posizionati in maniera parallela: *in primis* il pronome (*sibi* e *se*), poi l'infinito del verbo *noceo*, al passivo nella prima frase, ad indicare l'azione operata dal dio ai danni del *princeps*, all'attivo nella seconda, ad indicare il caso contrario, poi la congiunzione (*ne ... quidem* e *etiam*) e infine in epistrafe, ad enfatizzare le due diverse situazioni, l'infinito *posse*. Questa attenta ed enfatica struttura vuole dare risalto al biasimo senecano nei riguardi dell'imperatore: Caligola infatti, rivolgendosi con parole irrispettose a Giove, era sicuro di non poter subire alcuna conseguenza o dal momento che il dio non era in grado di fronteggiarlo o addirittura dal momento che era egli stesso in grado di vincere il dio (da sottolineare la posizione enfatica della congiunzione *etiam*).

coniuratorum

Il *princeps* Caligola morì nel 41 d.C. a seguito di una congiura ordita da due tribuni della coorte pretoria, Cassio Cherea e Cornelio Sabino. La sua morte viene ricordata, e giustificata, anche in *const.* 18, 5 (*ergo hoc ipsum solacio erit, etiam si nostra facilitas ultionem omiserit, futurum aliquem qui poenas exigat a procace et superbo et iniurioso*) in cui la *facilitas* fa forse riferimento all'atteggiamento del filosofo stesso, durante la congiura. Il riferimento all'assassinio imperiale è inoltre uno dei rari elementi che potrebbero permettere di stabilire l'ancora controversa datazione del dialogo: l'anno dell'uccisione dell'imperatore, il 41 d.C. appunto, rappresenta infatti un *terminus post quem* sicuro rispetto all'*ante quem* che viene comunemente indicato nell'anno di adozione del fratello Novato e nel suo cambiamento di nome in Giunio Gallione. Ma questa data è discussa e quindi non è facile definire con esattezza l'arco temporale in cui inserire il dialogo. Per una più dettagliata questione sulla datazione e per la bibliografia relativa rimando all'introduzione. Sulla conoscenza e la partecipazione di Seneca alla congiura cfr. GRIFFIN 1976, pp. 59 ss.

mentes addidisse

MURETUS (1605, p. 207), seguito da LIPSIO (1652, p. 78), preferisce alla lezione *mentes animos* che, nonostante sia scartata dalla maggior parte degli editori, trova in questa espressione un maggior numero di occorrenze negli autori latini. Le due formule presentano una sfumatura di significato leggermente diversa: entrambe fanno riferimento all'azione di infondere coraggio e sicurezza, ma *addere mentes* rimanda ad una azione più pensata in cui è intervenuto il raziocinio, mentre *addere animos* si riferisce ad un agire sotto impulso, tanto improvviso quanto forte, che spinge il soggetto a compiere l'azione.

ultimae ... non ferret

Il filosofo giustifica indirettamente l'assassinio dell'imperatore: chi non è in grado di onorare gli dei non merita evidentemente la vita. Caligola si era macchiato agli occhi di Seneca di diversi crimini morali, ma il peggiore fu l'aver sfidato Giove, il padre degli dei. Il giudizio negativo del filosofo viene quindi evidenziato dalla frase conclusiva di questo capitolo anche grazie ad una attenta cura retorica: si noti infatti l'allitterazione della *m* e il poliptoto *ferre ... ferret*. Inoltre la negazione *non* prima di *ferret* sottolinea il netto divario tra Caligola, incapace di sopportare Giove, e i congiurati che, se non fosse stato superato il limite della *ultima patientia*, avrebbero dovuto sopportare il *princeps*.

Ventunesimo capitolo

Partito da un'argomentazione dottrinaia secondo la quale l'elogio dell'ira dovrebbe comportare inevitabilmente quello delle altre passioni, dal momento che gli Stoici sostenevano l'unicità del vizio seppure nelle sue diverse forme, il capitolo conclusivo del libro prende poi un indirizzo diverso calandosi sul più scottante terreno ideologico e politico, forse anche per effetto dei riferimenti, contenuti in quello precedente, al contesto ideologico romano di fine repubblica e primo impero. Il lusso, l'avidità, la libidine e l'ambizione, che il filosofo adduce come esempi di vizi comparabili all'ira, se rimandano ai temuti eccessi dei sovrani orientali dei quali

Seneca proporrà un'ampia esemplificazione nel terzo libro, ci riportano anche all'ambiente della politica romana alla quale peraltro Seneca allude più volte accennando a forme e caratteri delle magistrature cittadine.

Paragrafo 1

deos hominesque despiciens

La menzione di Caligola in chiusura del capitolo precedente e del suo atteggiamento sprezzante nei confronti degli dei, come sprezzante e crudele l'imperatore si era dimostrato verso gli uomini, costituisce un'efficace formula di passaggio alla prima comparazione del capitolo: il disprezzo della divinità scoperto dal suo accesso d'ira potrebbe apparire infatti segno dell'alta posizione dalla quale egli guardava al mondo ed esprimere, allo stesso modo del lusso del quale egli usava circondarsi, una forma di grandezza e nobiltà. In effetti, altro non era se non dismisura nei comportamenti ed eccesso nella pratica dei vizi: l'uso di *despicio*, del quale GUIRAUD (1964, pp. 56 s.; 67 s.) sottolinea l'aspetto puntuale rispetto a quello durativo espresso da *despecto*, sottolinea la rapace e volubile noncuranza di quanti, come lui, detentori di un potere eccessivo, si dimostrano incapaci di manifestare un reale e durevole interesse per uomini e cose.

luxuria

Il primo vizio indicato come presunto segno di grandezza d'animo pari all'ira, la *luxuria*, ci introduce subito all'ambiente della politica romana al cui linguaggio il termine era stato acquistato da Sallustio che lo usa con frequenza nella sua analisi dei motivi della crisi in cui versò la società romana del I sec. a. C.: *luxus* e *luxuria*, intesi come "dispendiosità del tenore di vita", diventano testimonianza di decadenza sociale oltre che morale, espressione della prepotenza degli *optimates* e del loro sistematico accaparramento dei beni ottenuti grazie alla politica imperialistica da loro perseguita (VENTURINI 1979, spec. 279 ss.). Il termine rimarrà una costante dell'indagine storica a Roma (cfr. Tito Livio *praef.* 11) e il vizio continuerà a essere indicato come un carattere persistente della sua società e della sua classe dirigente;

Tacito, che presta il motivo alle ragioni della rivolta dei Britanni, lo indica perfino come motore della sua stessa politica espansionistica: *sibi patriam coniuges parentes, illis avaritiam et luxuriam causas belli esse* (*Agr.* 15, 4). Su *luxuria* cfr. anche comm. a 3, 4.

ebore

Materiale per definizione di provenienza esotica e destinato al lusso (cfr. *Ov. met.* 10: *sectile deliciis India praebet ebur*), segno indiscusso di ricchezza insieme alla porpora, all'oro e alle gemme alle quali è spesso accostato dai poeti che lo accompagnano ad aggettivi come *nitidum* (*Ov. met.* 2, 3), *conspicuum* (*Ov. fast.* 1, 82), *regale* (*Sen. Phae.* 899), *splendidum* (*Sen. Thy.* 457), *admirabile* (*Calp. ecl.* 7, 50) *grande* (*Iuv.* 11, 123), l'avorio è chiara testimonianza di sfarzo orientale ma anche segno del potere romano (dei magistrati: *Ov. fast.* 5, 51; dei consoli: *Ov. Pont.* 4, 5, 18).

terras ... concludere

Anche l'intervento aggressivo nei confronti della natura, condannabile perché non indirizzato al fruttuoso dominio dell'uomo su di essa ma causato dall'arbitrio e dal capriccio individuali, rimanda a certe manifestazioni di ὕβρις dei sovrani orientali. Il motivo, di matrice diatribica e sfruttato nelle sue varie articolazioni in ambiti letterari diversi (cfr. OLTRAMARE 1926, p. 272 ss.), si era rivelato tuttavia un fenomeno non estraneo al processo degenerativo della società romana almeno dalla metà del I sec. a. C.: sul più concreto terreno dell'indagine storiografica Sallustio lo annovera tra i motivi della crisi nella quale aveva trovato terreno fertile la congiura ordita da Catilina (*Cat.* 13, 1: *nam quid ea memorem, quae nisi iis qui videre nemini credibilia sunt, a privatis compluribus subvorsos montis, maria constrata esse?*; cfr. anche 20, 11, all'interno del discorso di Catilina, e MARIOTTI 2007, pp. 324 ss.); su quello retorico rientra, nel segmento di una controversia raccolta da Seneca il Vecchio, tra le testimonianze di *demens luxuria* prodotte da Papirio Fabiano, il retore destinato a passare al campo della filosofia, e tra le cause di pericolo costante per la vita dei cittadini di Roma (*contr.* 2, 1, 12: *ad delicias*

dementis luxuriae lapis omnis eruitur, caedunturque gentium silvae). Sul motivo della violazione della natura legata alla speculazione edilizia e degli sperperi ad essa legati cfr. FEDELI 1990, pp. 40 ss.; sulla matrice non solo moralistica della riflessione senecana, riflesso anche dell'invito al lusso e allo sfarzo promossi da Nerone e dalla sua corte cfr. ESPOSITO 1993.

flumina... suspendere

Dall'interesse per gli spazi interni e le sontuose dimore costruite sul mare o su suoli artificiali sottratti al mare, in disprezzo assoluto dell'habitat naturale, Seneca passa ora a quello per gli esterni: i Romani avevano sempre nutrito un profondo interesse per orti e giardini, progressivamente sacrificati alle esigenze dello sviluppo edilizio, cosicché ben presto dovette diventare uno *status symbol* poter godere di spazi privati di verde. Ce ne propongono una testimonianza Plinio che, aprendo il diciassettesimo libro della sua *naturalis historia* dedicato agli alberi, racconta di un contrasto sorto agli inizi del I secolo a. C. tra Lucio Crasso e il suo collega di censura Gneo Domizio Enobarbo a proposito non tanto del lusso della casa del primo quanto dell'enorme valore di sei alberi che ne adornavano il giardino, e Valerio Massimo che ricorda lo stesso episodio, con qualche variante, all'interno del nono libro della sua opera (1, 4) intitolato appunto *de luxuria et libidine*. La scenografia dovette arricchirsi nel tempo di nuovi e sorprendenti particolari, come appunto le cascate artificiali e i giardini pensili ai quali fa cenno Seneca nel luogo in questione che, se non motivarono l'allontanamento del ceto aristocratico romano dalla cura dello stato, come ha supposto GRIMAL 1969, p. 8, costituirono senz'altro il segno di un profondo mutamento dei costumi, come nota appunto il moralista.

Paragrafo 2

avaritia

Anch'esso termine tematico dell'indagine storica di Sallustio, nelle cui opere ricorre 28 volte (delle quali 10 nel *de Catilinae coniuratione*, 14 nel *bellum*

Iugurthinum, 4 nei frammenti delle *historiae*), anche in unione con *luxuria* (o *luxus*) dei quali rappresenta l'inevitabile complemento (cfr. *Cat.* 5, 8; 12, 2; 52, 7; 52, 22; *hist.* 1, 16), *avaritia* costituisce un vizio tipico della classe dirigente di Roma (*nobilitatis*: *Iug.* 13, 5; *magistratum*: *Cat.* 40, 3; *Iug.* 43, 5), dei potenti (*cum potentia*: *Iug.* 41, 9) e in genere dei Romani (*Romanorum*: *Iug.* 49, 2; 103, 5). Anche Tito Livio segnala la pericolosa sinergia dei due vizi come caratteristica della società romana, per quanto essi siano penetrati tardivamente rispetto ad altre realtà statali: (*civitas*) in *quam ... tam serae avaritia luxuriaque immigraverint* (*praef.* 11).

acervis

Termine d'uso nel linguaggio agricolo a indicare mucchi di materiali diversi, legna (*Cat. agr.* 37, 5; 50, 2; 55), paglia (*Varr. rust.* 1, 33; 1, 50, 1; *Col.* 2, 10, 13; 6, 3, 1), olive (*Varr. rust.* 1, 55, 5; 6), concime (*Col.* 2, 5, 1), fascine (*Col.* 11, 2, 7), accumulati nella prospettiva di un uso oculato nel tempo; trasformato poi nel simbolo di un vagheggiato benessere contadino, lontano dal rampantismo finanziario della Roma imperiale (*Tibull.* 1, 1, 9; 77), *acervus*, seguito da una determinazione come *aeris* (*Hor. ep.* 1, 2, 47), ma usato anche in assoluto (*Hor. carm.* 2, 2, 24; *ep.* 1, 6, 35), diviene metafora della ricchezza e, soprattutto nella riflessione oraziana, segno di un'insensata smania di accumulo di beni desiderati per se stessi (cfr. *sat.* 1, 1, 44: *quid habet pulchri constructus acervus?*), di un'avidità incurante dei bisogni altrui (*sat.* 2, 2, 105; 2, 3, 111) o, per converso, di una misurata scelta di vita (cfr. *ep.* 2, 2, 190 s.: *utar et ex modico, quantum res poscet, acervo / tollam*). Nella Roma imperiale, esempi recenti avevano mostrato come questo insano desiderio non solo di accumulare ma di vedere e toccare concretamente le ricchezze accumulate avesse colpito anche personaggi investiti del più alto ruolo nello stato: Svetonio racconta come Caligola amasse camminare a piedi nudi e perfino rotolarsi su enormi mucchi di monete d'oro: *contrectandae pecuniae cupidine incensus, saepe super immensos aureorum acervos patentissimo diffusos loco et nudis pedibus spatiatu et toto corpore aliquamdiu volutatus est* (*Cal.* 42, 1).

provinciarum ...

Si tratta del sorteggio delle province riservato ai consoli, o ad altri magistrati, che uscivano di carica. La scelta senecana di questo particolare elemento di confronto non è privo di significato nel contesto di un discorso su lusso e avidità dal momento che, investiti per lo più di un potere molto ampio, a volte di *imperium*, i promagistrati riuscivano spesso a trarre grande profitto dal governo delle province loro assegnate: tra i casi più noti è quello di Verre, propretore della Sicilia designato dal senato negli anni 70 del I sec. a. C., ma i casi di concussione erano comunque frequenti.

Paragrafo 3

libido

Il termine indica in origine la generica propensione ad abbandonarsi a un arbitrario ed eccessivo godimento dei piaceri, come dimostrano non solo la catalogazione di Cicerone che alla *libido* subordina specie diverse ma affini di passioni come l'ira, l'odio, la discordia (*Tusc.* 4, 16) ma, nella riflessione senecana, anche la sua associazione a una serie di altre colpe come la gola, l'ubriachezza, la crudeltà e l'avidità (cfr. BORGIO 1998, pp. 117 s.). Nel luogo in questione i tre esempi che seguono sembrano invece circoscriverne il senso all'ambito della passione fisica; rimane tuttavia sottintesa l'idea che anche in questo campo gli eccessi, presunti segni di un animo grande, possano essere favoriti dal potere e da un'alta condizione sociale, secondo un principio al quale la nutrice di Fedra dà voce in un luogo famoso dell'omonima tragedia senecana (*Deum esse amorem turpis et vitio favens / finxit libido, quoque liberior foret / titulum furori numinis falsi addidit ... Tunc illa magnae dira fortunae comes / subit libido: non placent suetae dapes, / non tecta sani moris aut vilis scyphus* (vv. 195-197; 206-208). Gli esempi proposti in questo luogo rimandano ad ambiti e modelli letterari diversi: l'attraversamento delle onde al mito di Leandro che più volte aveva affrontato il rischioso attraversamento dell'Ellesponto per raggiungere l'amata Ero fino a trovarvi la morte (Ovidio vi dedica, come è noto, le eroidi 18 e 19; ma cf. anche *am.* 2, 16, 31 s.: *saepe petens Heron iuvenis transnaverat undas: / tum quoque transnasset, sed via caeca*

fuit); le frotte di ragazzini castrati ricorda i tanti *delicati* nel mondo degli epigrammi di Marziale nel quale la castrazione poteva tuttavia configurarsi in antitesi ad altre meno sofferte pratiche sui ragazzi (*uxorem armati futuis, puer Hylle, tribuni, / supplicium tantum dum puerile times. / Vae tibi, dum ludis, castrabere: 2, 60, 1-3*); l'uccisione di una donna per spada ad opera del marito potrebbe richiamare la morte di Messalina (cfr. Tac. *ann.* 11, 38, 1: ... *ferrum ... accepit, quod frustra iugulo aut pectori per trepidationem admovens ictu tribuni transigitur*) la quale, tuttavia, fu uccisa da un tribuno e nell'incertezza del marito Claudio, che pure era stato tradito e pubblicamente disonorato (cfr. su questo punto GIANCOTTI 1957, pp. 131 s.).

ambitio

Definita in ambito storico-politico un vizio non troppo lontano dalla virtù per la possibilità che acquisti gloria a chi la esercita (cfr. Sall. *Cat.* 11, 1: *Sed primo magis ambitio quam avaritia animos hominum exercebat, quod tamen vitium propius virtutem erat*), l'ambizione è inevitabilmente condannata dal moralista per la mancanza di misura che la caratterizza (cfr. *ben.* 2, 27, 4: *ambitio non patitur quemquam in ea mensura honorum conquiescere*) e la fa continuamente rinascere da se stessa: *spes spem excitat, ambitionem ambitio* (*brev.* 17, 4). Inserita dagli Stoici per questa insaziabile tenacità tra le *aegrotationes animi* (Cic. *Tusc.* 4, 26), *ambitio* sembra un vizio proprio soprattutto della società romana, come dimostrano gli effetti subito dopo enunciati in questa sede, e la larga esemplificazione prodotta da Seneca nel corso dell'intera sua produzione dei massimi rappresentanti di questo malcostume (sul quale cfr. BORGIO 1998, p. 25), tanto più pericoloso dato il suo carattere individualista: *ambitio viritim singulos occupat* (*ira* 3, 2, 2).

fastus

Erano gli elenchi ufficiali dei magistrati di carica annuale di rango più elevato, dei consoli innanzitutto, ma anche dei dittatori, dei censori e dei generali di cavalleria; ad essi si affiancavano i *fasti triumphales* che contenevano l'elenco dei trionfi attribuiti ai singoli generali vittoriosi. L'inserimento del nome rappresentava un onore non solo per la detenzione della carica in sé, ma anche per l'alto valore morale che esso comportava (cfr. Liv. 9, 18, 12 nell'elogio di Lucio Papirio Cursor)

vincitore dei Sanniti: *paginas in annalibus magistratuumque fastis percurrere licet consulum dictatorumque, quorum nec virtutis nec fortunae ullo die populum Romanum paenituit*), e che poteva costituire, per converso, un elemento di possibile esclusione in caso di indegnità, come nel caso di quei consoli che avevano dichiarato necessaria l'osservanza di una legge ignobile -a detta di Cicerone-, la *lex Clodia de exilio Ciceronis* (*Pis. 30 quae lex privatis hominibus esse lex non videbatur, iussa per servos, incisa per vim, imposita per latrocinium, sublato senatu, pulsus e foro bonis omnibus, capta re publica, contra omnes leges nullo scripta more, hanc qui se metuere dicerent, hos consules non dicam animi hominum, sed fasti ulli ferre possunt?*). Si spiega così l'affannoso e trasgressivo desiderio di quanti, preda di una perversa ambizione, avrebbero voluto occupare anno dopo anno quell'elenco solo col proprio nome.

Paragrafo 4

procedant extendantque se

I due verbi indicano rispettivamente l'estensione lineare e quella spaziale (o nel tempo, come in *vita b. 21, 1; brev. 9, 1; 15, 4; epp. 58, 33; 77, 12; 83, 18*) e sono utilizzati spesso da Seneca a marcare l'anomala crescita di atteggiamenti o comportamenti errati, come nel caso delle passioni appena prese in esame e, soprattutto, dell'ira (cfr. *ira 1, 8, 2 e 3, 1, 3: Ceteri enim adfectus dilationem recipiunt et curari tardius possunt, huius incitata et se ipsa rapiens violentia non paulatim procedit sed, dum incipit, tota est*). In ogni caso, il motivo dell'errore consiste nella mancanza della giusta misura: il filosofo lo sottolinea dell'abnorme sete di potere di Ciro e Cambise, e in genere dei re orientali (*quem invenies, cui modum inperii satietas fecerit, qui non vitam in aliqua ulterius procedendi cogitatione finierit?: ben. 7, 3, 1*), come dell'irrazionale sete di eternità che ci spinge a lamentarci della morte nostra e dei nostri cari: *propone temporis profundi vastitatem et universum complectere, deinde hoc, quod aetatem vocamus humanam, compara immenso: videbis, quam exiguum sit, quod optamus, quod extendimus* (*ep. 99, 10*). Al contrario, il possesso delle virtù impone da sé il limite oltre il quale non è possibile procedere (*modo certa mensura est: constantia non habet, quo procedat,*

non magis quam fiducia aut veritas aut fides: ep. 66, 9) e, guidando l'animo nello spazio che gli è riservato, gli permette di raggiungere correttamente le vette più alte: (*animus*) *si utatur suis viribus ac se in spatium suum extendat, non aliena via ad summa nititur* (*ep. 92, 30; cfr. anche 102, 21*).

depressa ... sublimis et excelsa

Dei tre aggettivi adoperati a qualificare le passioni analizzate (*angusta ... misera depressa*) solo l'ultimo si pone in diretta antitesi con la coppia riservata a connotare la *virtus*. *Angusta* riassume invece, anch'esso per antitesi, il discorso appena concluso sull'errata convinzione che le passioni possano estendere le capacità dell'uomo oltre i suoi limiti; *misera* si riferisce alle deleterie conseguenze esercitate sul suo animo. *Depressa* ne sottolinea invece l'abietto livello, in opposizione all'eccelsa statura di chi detiene la virtù, e rispetto a *humilis*, al quale non di rado si accompagna (*ben. 5, 15, 4; Pol. 9, 8; e, con riferimento allo stile di Fabiano, ep. 100, 8*), accentua l'attiva opera di svilimento e di degrado esercitato dalle passioni sulle capacità dell'animo umano.

placidum

Torna in chiusura di libro l'aggettivo con il quale, in 1, 1, il filosofo aveva avanzato la paradossale ipotesi che in tutte le altre passioni sia possibile trovare qualche elemento di tranquillità, mentre la sola ira appare caratterizzata da un continuo furore. *Placidus* è aggettivo frequente sia nella prosa che nella poesia di Seneca, nelle quali presenta circa un centinaio di occorrenze, dal momento che qualifica quella condizione di base dell'individuo che ha saputo o cercato di attingere alla *virtus* stoica. Ne deriva una molteplicità di doti e comportamenti positivi espressi dall'aggettivo al quale esso per lo più si accompagna: la quiete (*quietus: prov. 2, 2; remissus: Herc. f. 219; Phoen. 187*); l'equilibrio (*aequus: const. 8, 3; ira 2, 10, 7 [con sapiens]*); la mitezza (*mitis: ira 2, 27, 1; 3, 9, 3; lenis: ira 3, 5, 1; ep. 120, 13; ben. 2, 13, 2; Herc. f. 1077*); la condiscendenza (*facilis: ira 3, 8, 1*); la cultura (*eruditus: Marc. 7, 3*); la tranquillità (*tranquillus: clem. 1, 5, 4; 1, 13, 1; ep. 32, 4*); l'imperturbabilità (*inconcussus: clem. 2, 5, 5*); la stabilità (*continuus: ep. 23, 7*); la gioia (*hilaris: e. 59, 14*); la serenità (*compositus: ep. 99, 20*); la nobiltà (*magnificus:*

ep. 115, 3); la mansuetudine (*mansuetus: ben.* 7, 26, 1); la benevolenza (*propitius: ben.* 7, 31, 4); la tolleranza (*patiens: Tro.* 695). Soprattutto significativi, anche ai fini del discorso che il filosofo sta conducendo in questo segmento finale del libro, sono due luoghi nei quali alla tranquillità e alla mitezza d'animo viene aggiunta un'altra qualifica, quella della grandezza, che solo in esse può risiedere: *magni autem animi proprium est placidum esse tranquillumque (clem.* 1, 5, 4); *placido animo, mansueto, magno (ben.* 7, 26, 1, alla domanda su come bisogna comportarsi con gli ingrati): ne risulta definitivamente confermata l'impossibilità che l'ira possa costituire testimonianza di un animo grande.

Bibliografia

Edizioni, traduzioni e commenti

Bellincioni 1979: Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio. Libro XV: le lettere 94 e 95*, testo, intr., vers. e comm. di M. Bellincioni, Brescia 1979.

Boella 1975: *Lettere a Lucilio di Lucio Anneo Seneca*, a cura di U. Boella, Torino 1975.

Boella 1973: Lattanzio, *Divinae institutiones – De opificio Dei – De ira Dei*, a cura di U. Boella, Padova 1973.

Boyle 2014: A. J. Boyle, *Medea*, edited with intr., trans. and comm. by A. J. Boyle, Oxford 2014.

Braund 2009: Seneca, *De clementia*, edited with trans. and comm. by S. Braund, Oxford 2009.

Cantarella 2012: E. Cantarella, Platone, *Simposio*, trad. e note di F. Ferrari, pref. di E. Cantarella, Milano 2012.

Cavalca Schirotti 1981: Lucio Anneo Seneca, *De tranquillitate animi*, a cura di M. G. Cavalca Schirotti, Bologna 1981.

Ceccarini 1973: L. Anneo Seneca, *Consolazione a Polibio*, intr., testo, trad. e note a cura di M. Ceccarini, Roma 1973.

Dangel 2002²: Accius. *Œuvres. Fragments*, text. ét., trad. et comm. par J. Dangel, Paris 2002² (1995).

Dionigi 1983: Lucio Anneo Seneca, *De otio (dial. VIII)*. Testo e apparato critico con intr., vers. e comm. a cura di I. Dionigi, Brescia 1983.

Dyrof 1975: A. Dyrof, *Die Ethic der alten Stoa*, Berlin 1975.

Ernout-Meillet 1951: A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, Paris 1951.

Fantham 2010: Seneca, *Selected letters*, translated with an intr. and notes by E. Fantham, Oxford 2010.

Fedeli 1997: Q. Orazio Flacco, *Le opere II*, tomo quarto (Le epistole – L'arte poetica), comm. di P. Fedeli, Roma 1997.

Jensen 1911: *Philodemi περὶ κακῶν liber decimus*, edidit C. Jensen, Lipsiae 1911.

Gabba 1967²: Appiani, *Bellorum civilium, liber primus*, intr., test. crit. e comm. con trad. e indici a cura di E. Gabba, Firenze 1967².

Giardina 1987: *Tragedie di Lucio Anneo Seneca*, a cura di G. Giardina con la collaborazione di R. Cuccioli Melloni, Torino 1987 (rist. 1989).

Gourinat 2000: J. B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris 2000.

Guglielmino 1971: Lucio Anneo Seneca, *I benefici*, testo latino, intr., versione e note di S. Guglielmino, Bologna 1971.

Indelli 1988: Filodemo, *L'ira*, ed., trad. e comm. a c. di G. Indelli, Napoli 1988.

Iordan 1967: M. Catoni, *Praeter librum de re rustica quae exstant*, edidit Enrico Iordan, Stutgardiae 1967.

Jal 1984: *Abrégés des livres de l'histoire romaine de Tite-Live*, tome XXXIV- II partie, text. ét. et trad. par P. Jal, Paris 1984.

Lanzarone 2008: L. Annaei Senecae, *Dialogorum liber I De providentia*, a cura di N. Lanzarone, Firenze 2008.

Laudizi 2003: Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio. Libro terzo (epp. XXII-XXIX)*, testo, intr., trad. e comm. di G. Laudizi, Napoli 2003.

Malaspina 2001: L. Annaei Senecae. *De clementia libri duo, Prolegomeni*, testo critico e comm. a cura di E. Malaspina, Torino 2001.

Meister 1873: Daretis Phrygii, *De excidio Troiae historia*, rec. F. Meister, Lipsiae 1873.

Minarini 1977: Q. Orazio Flacco, *La satira I, 1*, intr., trad. e comm. a cura di A. Minarini, Bologna 1977.

Narducci 1995⁶: Marco Tullio Cicerone, *I doveri*, con un saggio introduttivo e note di E. Narducci, trad. di A. Resta Barrile, Milano 1995⁶.

Nisbet-Hubbard 1970: *A commentary on Horace. Odes, book I*, by R. G. M. Nisbet and M. Hubbard, Oxford 1970 (rist. 2001).

Nuzzo 2003: Gaio Valerio Catullo, *Epithalamium Thetidis et Pelei (c. LXIV)*, a cura di G. Nuzzo, Firenze 2003.

Perrelli 2002: R. Perrelli, *Commento a Tibullo: Elegie, libro I*, Torino 2002.

Perrin 1959: Plutarch's lives with an english translation by B. Perrin, II, Themistocles and Camillus, Aristides and Cato Maior, Cimon and Lucullus, London-Cambridge Mass. 1959.

Peter 1883: *Historicorum Romanorum fragmenta*, coll. disp. rec. H. Peter, Lipsiae 1883.

Picone 2013: *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*, a cura di G. Picone, Palermo 2013.

Pisani 1989: Plutarco, *Moralia I. "La serenità interiore" e altri testi sulla terapia dell'anima*, a cura di G. Pisani, Pordenone 1989.

Reale 2005: Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano 2005.

Scarpato 1974: Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio. Libro primo (epp. I-XII)*. Testo, intr., vers. e comm. di G. Scarpato, Brescia 1974.

Torre 2008: C. Torre, *Martini Bracarensis De ira*, intr., testo, trad. e comm., Milano 2008.

Traina 2001: *Virgilio. L'utopia e la storia. Il libro XII dell'Eneide e antologia delle opere*, a cura di A. Traina, Torino 2001.

Vottero 1998: L. Anneo Seneca, *I frammenti*, a c. di D. Vottero, Bologna 1998.

Vottero 1989: Lucio Anneo Seneca, *Questioni naturali*, a cura di D. Vottero, Torino 1989.

Zanatta 1976: Plutarco, *Le contraddizioni degli stoici*, intr., trad. e comm. a c. di M. Zanatta, Bari 1976.

Zoltowski 2002: Martial, *Book VII. A commentary* by G. Galán Vioque, translated by J. J. Zoltowski, Leiden-Boston-Köln 2002.

Edizioni, traduzioni e commenti del *De ira*

Barriera 1919: L. Annaei Senecae, *De ira ad Novatum libri tres*, rec., praefatus est, app. instr. A. Barriera, Torino 1919.

Basore 1928: Seneca, *Moral Essays*, with an english translation by J. W. Basore, I, London-Cambridge Mass. 1928.

Bortone Poli 1977: L. Anneo Seneca, *Dell'ira, Libri III*, intr., testo, trad. e note a cura di A. Bortone Poli, Roma 1977.

Bouillet 1972: M. N. Bouillet, *Opera philosophica*, vol. I, Brescia 1972 (= Parisiis 1827), ampliamento, con note, dell'ediz. di Ruhkopf.

Bourgery 1951: Sénèque, *Dialogues*, text. ét. et trad. par A. Bourgery, vol. I, Paris 1951.

Del Re 1977: Lucio Anneo Seneca, *Operette morali*, testo latino riveduto, intr., trad. e note a cura di R. Del Re, Bologna 1977.

Fickert 1842: L. Annaei Senecae, *Opera*, ad libros manuscriptos et impressos recensuit commentarios criticos subiecit disputationes et indicem addidit C. R. Fickert, vol. secundum, Lipsiae 1842.

Gertz 1886: M. C. Gertz, *L. Annaei Senecae dialogorum libros XII ad codicem praecipue Ambrosianum* recensuit M. C. Gertz, Hauniae 1886.

Gruterius 1595: Iani Gruteri, *Animadversiones in L. Annaei Seneca opera*, tomus secundus, 1595.

Haase 1902: L. Annaei Senecae, *Opera quae supersunt*, recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit F. Haase, v.1, Lipsiae 1902.

Hermes 1905: L. Annaei Senecae, *Opera quae supersunt*, vol. I fasc. I, L. Annaei Senecae, Dialogorum libros XII, edidit E. Hermes, Lipsiae 1905.

Koch 1879: L. Annaei Senecae, *Dialogorum libri duodecim ex recensione et cum apparatu critico* Hermanni Adolphi Koch (editionem Kochii morte interruptam absolvendam curavit I. Vahlen), Ienae 1879.

Lipsius 1652: L. Annaei Senecae, *Opera quae exstant omnia* a Iusto Lipsio, emendata et scholiis illustrata, ed. IV, Antverpiae 1652.

Malchow 1986: R. Malchow, *Kommentar zum zweiten und dritten Buch von Senecas Schrift "de ira" (= Dial. 4 und 5)*, Inauguraldissertation, Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen Nürnberg 1986.

Muretus 1954: L. Annaei Senecae, *Operum*, tomus secundus cum emendationibus e notis M. Antonij Mureti, Lutetia Parisorum 1954.

Pincianus 1536: F. Pincianus, *In omnia L. Annaei Senecae philosophi scripta. Castigationes utilissimae*, Venetiis 1536.

Ramondetti 1999: *Dialoghi di Lucio Anneo Seneca*, a cura di P. Ramondetti, Torino 1999.

Reynolds 1977: L. Annaei Senecae, *Dialogorum libri duodecim*, recognovit brevique adnotatione critica instr. L. D. Reynolds, Oxonii 1977.

Rosenbach 1999: L. Anneaus Senecae, *De providentia, De constantia sapientis, De ira, Ad Marciam de consolatione*, über., eingel. und mit Anmerk. vers. von M. Rosenbach, Darmstadt 1999.

Ricci 2013⁷: Seneca, *L'ira*, a cura di C. Ricci, Milano 2013⁷.

Ruhkopf 1828: L. Annaei Senecae, *Opera omnia quae supersunt*, ex rec. F. Ern. Ruhkopf, Augustae Taurinorum 1828.

Viansino 1963: L. Annaei Senecae, *Dialogorum libri III-IV-V (De ira)*, rec. I. Viansino, Augustae Taurinorum 1963.

Saggi e studi

AA.VV., *The Cambridge companion to Seneca*, ed. by S. Bartsch, A. Schiesaro, Cambridge 2015.

AA. VV., *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoiciens*, Louvain-la Neuve-Paris 2005.

AA. VV., *Passions & Perceptions. Studies in hellenistic philosophy of mind proceedings of the fifth symposium hellenisticum*, ed. by J. Brunschwing, M. Nussbaum, Cambridge 2004.

AA. VV., *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e Nerone*, in *Atti del convegno internazionale* (Capri 25-27 marzo 1999), a cura di A. De Vivo e E. Lo Cascio, Bari 2003.

AA. VV., *Seneca e i Cristiani*, a cura di A. P. Martina, Milano 2001.

AA. VV., *Seneca nel bimillenario della nascita*, in *Atti del convegno nazionale di Chiavari del 19-20 aprile 1997*, a c. di S. Audano, Pisa 1998.

AA. VV., *Séneca, dos mil años después. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del bimilenario de su nacimiento* (Córdoba, 24 a 27 de Septiembre de 1996), a c. di M. Rodriguez-Pantoja, Córdoba 1997.

AA. VV., *'Come dice il poeta'. Percorsi greci e latini di parole poetiche*, Napoli 1992.

Abel 1985: K. Abel, *Seneca. Leben und Leistung*, in «ANRW» 2, 32, 2, Berlin-New York, 1985, pp. 653-775.

Albertini: E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1923.

Alesse 1994: F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994.

Allegri 1995: G. Allegri, *Per la storia di austeritas e austerus a proposito di Seneca De ira I, 20, 2*, in «Paideia» 50, 1995, pp. 263-306.

Allen Bernard 1966: M. Allen Bernard, *The vocabulary of accounting in Seneca*, in «CJ» 61, 1966, pp. 347-349.

Allers 1881: G. Allers, *De L. Annaei Senecae De ira fontibus*, Göttingen 1881.

André 1995: J. M. André, *Sénèque et la philosophie de l'histoire*, in «Fav» 17, 1995, pp. 27-37.

Armisen-Marchetti 1995: M. Armisen-Marchetti, *Pourquoi Sénèque n'a-t-il pas écrit l'histoire?*, in «REL» 73 1995, pp.151-167.

Armisen-Marchetti 1989: M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae Facies: Étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989.

Arrighetti 1955: G. Arrighetti, *Ieronimo di Rodi*, in «SCO» 3, 1955, pp. 111-128.

Aubenque 1957: P. Aubenque, *Sur la définition aristotélicienne de la colère*, in «RPhilos» 147, 1957, pp. 300-317.

Aygon 2016: J. B. Aygon, *Ut scaena sic vita. Mise en scène et dévoilement dans les oeuvres philosophiques et dramatiques de Sénèque*, Paris 2016.

Babut 1969 : D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris 1969.

Balbo 2011: A. Balbo, *Tra sententia e proverbio. Problemi di paremiografia in Seneca il Vecchio*, in «Philologia antiqua» 4, 2011, pp. 11-33.

Barzanò 1991: A. Barzanò, *Tavola e politica in età imperiale*, in *L'immagine dell'uomo politico: vita pubblica e morale nell'antichità*, a cura di Marta Sordi, Milano 1991, pp. 235-253.

Bellincioni 1978: M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia 1978.

Berrettoni 1971 : P. Berrettoni, *Considerazioni sui verbi latini in -sco*, in «Studi e saggi linguistici» 11, 1971, pp. 89-169.

Berti 2007 : E. Berti, *Scholasticorum studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa 2007.

Bettini 1978 : M. Bettini, *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali*, in «MD» 1, 1978, pp. 123-175.

Bocchi 2007: G. Bocchi, *Il termine impetus in Seneca: tra segnale letterario e sutura filosofica*, in *Analecta Brixiana II, Contributi dell'Istituto di Filologia e storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore a cura di A. Valvo e R. Gazich*, Milano 2007, pp. 19-34.

Bocchi 2001: G. Bocchi, *Philosophia medica e medicina retorica in Seneca. La scuola pneumatica, l'ira, la melancholia*, Milano 2011.

Borca 2004: F. Borca, *Confrontarsi con l'Altro. I Romani e la Germania*, Milano 2004.

Borgo 2013: A. Borgo, *Epicuro in Seneca, ovvero la monetizzazione della sapienza*, in «BStudLat» 43, 2013, pp. 26-36.

Borgo 2012: A. Borgo, *Dal foedus al servitium amoris: la crisi del maschio romano tra eros e politica*, in *Forme e modi delle lingue e dei testi tecnici antichi*, a cura di R. Grisolia e G. Matino, Napoli 2012, pp. 9-29.

Borgo 2006: A. Borgo, *Il tormentato otium dello stoico: Seneca*, brev. 2, 3, in «BStudLat» 36, Napoli 2006, pp. 419-429.

Borgo 2000: A. Borgo, *Realtà e simulazione nella vita dell'uomo. Note sull'uso della comparativa ipotetica in Seneca*, in «BStudLat» 30, Napoli 2000, pp. 62-86.

Borgo 1998: A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli 1998.

Borgo 1992: *Presenza ovidiana in Seneca. Un difficile rapporto tra poesia e filosofia* in AA. VV., 'Come dice il poeta'. *Percorsi greci e latini di parole poetiche*, Napoli 1992.

Bourgery 1922: A. Bourgery, *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*, Paris 1922.

Bourguet 1905: A. Bourguet, *De rebus Delphicis imperatoriae aetati capita duo*, Montpellier 1905.

Botteri 1983: P. Botteri, *Figli pubblici e padri privati: "tribunicia potestas" e "patria potestas"*, in *La paura dei padri nella società antica e medievale*, a cura di E. Pellizer e N. Zorzetti, Bari 1983, pp. 47-65.

Calboli 1982: G. Calboli, *La retorica preciceroniana e la politica a Roma*, in «Entretiens Hardt» 28, Vandoeuvres-Genève 1982, pp. 41-108.

Cantarella 2011: E. Cantarella, *I supplizi capitali. Origine e funzione delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano 2011.

Cantarelli 1923: L. Cantarelli, *Gallione, proconsole di Acaia e San Paolo*, in «Rend. Linc.» 1923, pp. 157-175.

Casamento 2002: A. Casamento, *Finitimus oratori poeta. Declamazioni retoriche e tragedie senecane*, Palermo 2002.

Cassin - Labarière 1997: Cassin B. - Labarrière J. L., *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997.

Castagna 1989: L. Castagna, *Storia e storiografia nel pensiero di Seneca*, in *Seneca e la cultura*, a cura di A. Setaioli, Atti del convegno, Perugia 9-10 novembre 1989, Napoli 1991, pp. 89-117.

Castiglioni 1960: L. Castiglioni, *Seneca "De ira" – libro secondo - appunti dalle lezioni svolte nell'anno accademico 1959-60*, a c. di N. Crugnola, Milano 1960.

Castiglioni 1959: L. Castiglioni, *Seneca "De ira" - libro primo - appunti dalle lezioni svolte nell'anno accademico 1958-59*, a c. di B. Zonta, Milano 1959.

Castiglioni 1924: L. Castiglioni, *Studi intorno a Seneca prosatore e filosofo*, in «RFIC» 2, 1924, pp. 350-382 (rist. in *Seneca. Letture critiche*, a cura di A. Traina, sec. ed. aggiornata a cura di F. Citti, Milano 2000 (1976), pp. 111-140.

Cervellera 1990: M. A. Cervellera, *Seneca: sermo castrensis e metafore militari*, in «Rudiae» 2, 1990, pp. 53-63.

Chambert 2005: R. Chambert, *Rome: le mouvement et l'ancrage. Morale et philosophie du voyage au début du Principat*, Bruxelles 2005.

Citti 2012: F. Citti, Cura sui. *Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam 2012.

Coccia 1984: M. Coccia, *Seneca e Alessandro Magno*, in «Vichiana» 13, 1984, pp. 12-25.

Coccia 1957: M. Coccia, *I problemi del de ira di Seneca alla luce dell'analisi stilistica*, Roma 1957.

Coccolo 1912: L. Coccolo, *L'anno del proconsolato di Gallione e la data della prima missione di San Paolo a Corinto*, in «Didascaleion» 1, 1912, pp. 285-294.

Cresci-Marrone: G. Cresci Marrone, *Alessandro in età neroniana. Victor o praedo?*, in "AIV" 142, 1983/84, pp. 75-93.

Cupaiuolo 1975: G. Cupaiuolo, *Introduzione al De ira di Seneca*, Napoli 1975.

Cupaiuolo 1967: F. Cupaiuolo, *La formazione degli avverbi in latino*, Napoli 1967.

Daremberg 1887: *Dictionnaire des antiquités et grecques et romaines d'après les teste et les monuments*, ouvrage rédigé sous la direction de Ch. Daremberg et Edm. Saglio, Paris 1887.

Dauge 1981: Y. A. Dauge, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981.

Della Bianca - Beta 2002: L. Della Bianca - S. Beta, *Oinos. Il vino nella letteratura greca*, Roma 2002.

De Meo 1972: C. De Meo, *Note semantiche sulle formazioni latine in -bilis*, Bologna 1972.

De Nigris Mores 1972: S. De Nigris Mores, *Sugli aggettivi latini in -ax*, in «Acme» 25, 3, 1972, pp. 263-313.

Del Mastro 2014: G. Del Mastro, *Filodemo e la lode di Zenone Sidonio: πιτὸς ἐραστήσκαὶ ἀκοπίατος ὕμνητής*, in *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, a cura di M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci, Firenze 2014.

Diepenbrock 1888: A. F. M. Diepenbrock, *L. Annaei Senecae philosophi Cordubensis vita*, Diss. Amstelodami 1888.

Dognini 1998: C. Dognini, *Il re non ha bisogno di perdono: il caso di Alessandro e Clito*, in AA. VV., *Responsabilità perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano 1998, pp. 145-156.

Dumont 1990: J. C. Dumont, *L'imperium du pater familias*, in *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine*. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986 (Paris, Maison de sciences de l'homme), textes réunis et présentés par J. Andreau et H. Bruhns, Rome 1990, pp. 475-495.

Dupont 1990: F. Dupont, *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, trad. it., Roma-Bari 1990.

Esposito 1993: P. Esposito, *Parsimonia e luxuria edilizia: Seneca e alcuni eccessi neroniani*, *Vichiana* III serie, 4, 1993, pp. 211-221.

Esposito 1978: P. Esposito, *Per la lettura di Seneca De ira II, 35, 6*, in «*Vichiana*» 7, 1978, pp. 176-179.

Faider 1923: P. Faider, *Sénèque, De ira I, 1, 4 et la Médée d'Ovide*, in «*Musée Belge*» 27, 1923, pp. 131-133.

Favez 1960: C. Favez, *Le roi et le tyran chez Sénèque*, in *Hommages L. Herrmann*, Bruxelles 1960, pp. 346-349.

Favez 1938: C. Favez, *Les opinions de Sénèque sur la femme*, in «*REL*» 16, 1939, pp. 335-345.

Fasce 2002: S. Fasce, *Letteratura e psicologia: l'espressione del linguaggio interiore*, Genova 2002.

Fedeli 1999: P. Fedeli, *Seneca e la natura*, in *Seneca e il suo tempo*. Atti del convegno internazionale di Roma-Cassino, 11-14 novembre 1998, a cura di P. Parroni, Roma 1999, pp. 25-45.

Fedeli 1990: P. Fedeli, *La natura violata. Ecologia e mondo romano*, Palermo 1990.

Ficca 1995: F. Ficca, *Socrate, Catone e Lelio nell'ep. 7 a Lucilio*. *Exempla filosofici e linguistici*, in «BStudLat» 25, 1995, pp. 489-500.

Fillion-Lahille 1984: J. Fillion-Lahille, *Le de ira de Senèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris 1984.

Fillion-Lahille 1970a: J. Fillion-Lahille, *La colère chez Aristote*, in «REA» 72, 1970, pp. 46-79.

Fillion-Lahille 1970b: J. Fillion-Lahille, *Une méprise a propos du De ira de Sénèque: La polémique du livre II ne vise pas Aristote mais Épicure*, in «REL» 48, 1979, pp. 296-308.

Fraenkel 1916: E. Fraenkel, *Zur Geschichte des Wort <fides>*, in «RhM» 71, 1916, pp. 187-199.

Fraenkel 1993: E. Fraenkel, *Orazio*, ed. it. a cura di S. Lilla, premessa di S. Mariotti, Roma 1993.

Freyburger 1986: G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986.

Gastaldi 1990: S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990.

Gercke 1895: A. von Gercke, *Seneca-Studien*, Leipzig 1895.

Gernia 1970: *L'uso di metuo, timeo, vereor, formido, paveo, e dei termini correlati nel latino arcaico e classico: contributo allo studio delle "diferentiae verborum"*, Torino 1970.

Gertz 1774: *Studia critica in L. Annaei Senecae dialogos*, scripsit M. C. Gertz, Londini 1774.

Giancotti 1957: F. Giancotti, *Cronologia dei Dialoghi di Seneca*, Torino 1957.

Giancotti 1956: F. Giancotti, *La consolazione di Seneca a Polibio in Cassio Dione LXI 10, 2*, in «RFIC» 84, 1956, pp. 30-44.

Gobry 2004: I. Gobry, *Vocabolario greco della filosofia*, trad. it., Milano 2004.

Goddard 1994: J. Goddard:, *The tyrant at table, in Reflections of Nero. Culture, history and representation*, ed. by J. Elsner and J. Masters, London 1994, pp. 67-82.

Gowers 1996: E. Gowers, *La pazza tavola. Il cibo nella letteratura latina*, trad. it., Torino 1996.

Grazioli 1941: F. S. Grazioli, *Scipione l'Africano*, Torino 1941.

Griffin 1976: M. T. Griffin, *Seneca. A philosopher in politics*, Oxford 1976.

Grilli 1998: A. Grilli, *Seneca: genesi di una consapevolezza umana*, in AA. VV., *Seneca nel bimillenario della nascita*, cit., pp. 19-50.

Grilli 1984: A. Grilli, *Alessandro e Filippo nella filosofia ellenistica e nell'ideologia politica romana*, in *Alessandro Magno tra storia e mito*. Ricerche dell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica di Milano, I, a cura di M. Sordi, Milano 1984, pp. 123-153 (= *Stoicismo epicureismo e letteratura*, Brescia 1992, pp. 199-235).

Grilli 1971: A. Grilli, *Seneca. La tranquillità dell'anima*, a. a. 1970-1971, Milano 1971.

Grilli 1963: A. Grilli, Διαστροφή, in «Acme» 16, 1963, pp. 87-101.

Grimal 2001: P. Grimal, *Seneca*, trad. it., Milano 2001.

Grimal 1969: P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris 1969.

Guastella 2001: G. Guastella, *L'ira e l'onore. Forme della vendetta nel teatro senecano e nella sua tradizione*, Palermo 2001.

Guiraud 1964: C. Guiraud, *Les verbes signifiant "voir" en latin. Étude d'aspects*, Paris 1964.

Hadot 1969: I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.

Hellegouarc'h 1972: J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1972.

Herrmann 1937: L. Herrmann, *Chronologie des œuvres en prose de Sénèque* in «Latomus» 1, 1937, pp. 94-112.

Hine 2005: H. M. Hine, *Poetic influence on prose: the case of the younger Seneca*, in *Aspects of the Language of Latin Prose* a cura di J. N. Adams, M. Lapidge e T. Reinhardt, Oxford University Press, New York 2005, pp. 211-237.

Hijmans 1970: B. L. Hijmans, *Conscientia in Seneca three footnotes*, «Mnemosyne» 23, 1970, pp. 189-192.

Indelli 2010: G. Indelli, rec. a *Aristone. Sul modo di liberare dalla superbia nel decimo libro De vitiis di Filodemo*, Firenze 2007, in «GFA» 13, 2010, pp. 1015-1067.

Inwood 2004 : B. Inwood, *Seneca and psychological dualism*, in AA. VV., *Passions & Perceptions. Studies in hellenistic philosophy of mind proceedings of the fifth symposium hellenisticum*, ed. by J. Brunschwing, M. Nussbaum, Cambridge 2004, pp. 150-183.

Ioppolo 1980: A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980.

Jal 1963: P. Jal, «*Hostis (publicus)*» dans la littérature latine de la fin de la République, in «REA» 65, 1963, pp. 53-79.

Koch 1875: H. A. Koch, *Zu Senecas Dialogen*, in «RhM» 30, 1875, pp. 79-90.

Konstan 2015: D. Konstan, *Senecan emotions*, in AA.VV., *The Cambridge companion to Seneca*, ed. by S. Bartsch, A. Schiesaro, Cambridge 2015.

Kronenberg 1908: A. J. Kronenberg, *Ad Senecas dialogos*, in «CQ» 2, 1908 pp. 34-40.

Lamberti 2014: F. Lamberti, *La famiglia romana e i suoi volti. Pagine scelte su diritto e persone in Roma antica*, Torino 2014.

Lana 2010: I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, ristampa anastatica dell'edizione del 1955 a cura di E. Lana con aggiornamenti di A. Balbo e E. Malaspina e una prefazione di G. Garbarino, Bologna 2010.

Lana 1989: I. Lana, *Introspicere in Tacito*, in «Orpheus» 10, 1989, pp. 26-57.

Lanciotti 1982: S. Lanciotti, *Il tiranno maledetto. Il modello dell' "exsecratio" nel racconto storico*, in «MD» 7, 1982, pp. 103-121.

Langslow 2000 : D.R. Langslow, *Discourse particles, 'medical latin' and 'classical latin'*, in «Mnemosyne» 53, 2000, pp. 537-560.

Lanza 1977 : D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.

La Penna 1979: A. La Penna, *Gusto modernizzante e modello arcaico nell'etica dell'eros di Ovidio*, in *Fra teatro, poesia e politica romana*, Torino 1979, pp. 181-205.

Lassandro 1984: D. Lassandro, *La figura di Alessandro Magno nell'opera di Seneca*, in *Alessandro Magno..*, cit., 1984, pp. 155-168.

Laudizi 1986: G. Laudizi, *Il tema del veneficio nella letteratura latina dalle origini al II sec. d. C.*, Lecce 1986.

Lavery 1980: G. B. Lavery, *Metaphors of war and travel in Seneca's prose works*, in «G&R» 27, 1980, pp. 147-157.

Lehmann 1858: H. Lehmann, *Claudius und seine Zeit*, Gotha 1858.

Lehmann 1853: H. Lehmann, *L. Annaeus Seneca und seine philosophischen Schriften*, in «Philologus» 8, 1853, pp. 309-328.

Lemprière Hammond - Hayes Scullard 1981: *Dizionario di antichità classiche di Oxford*, a cura di N. G. Lemprière Hammond e H. Hayes Scullard, ed. it. a cura di M. Carpitella, Roma 1981.

Letta 1998: C. Letta, *Seneca tra politica e potere: l'evoluzione del pensiero di Seneca sul principato nelle opere in prosa anteriori al De clementia*, in *Seneca nel bimillenario ...*, cit., Pisa 1998, pp. 51-75.

Litchfield 1914: H. W. Litchfield, *National exempla virtutis in Roman literature*, in «HSCP» 25, 1914, pp. 1-71.

Lotito 2001: G. Lotito, *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, Bologna 2001.

Madvig 1967: J. N. Madvig, *Adversaria critica ad scriptores latinos*, Hildesheim 1967.

Manetti 2012: G. Manetti, “*Lògos endiàthetos*” e “*logòs prophorikòs*” nel dibattito antico sulla razionalità dell’animale. Traduzione e significato di una coppia emblematica, in «I Quaderni del Ramo d’oro online» 5, 2012, pp. 83-95.

Mantovanelli 2014: P. Mantovanelli, *Patologia del potere. Studi sulle tragedie di Seneca*, Bologna 2014.

Mantovanelli 1984: P. Mantovanelli, *La metafora del Tieste. Il nodo sadomasochistico nella tragedia senecana del potere tirannico*, Verona 1984.

Marchese 2016: R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L’idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo 2016.

Marchesi 1972⁸: C. Marchesi, *Seneca. Dottrina morale*, Bari 1972⁸.

Marchesi 1944³: C. Marchesi, *Seneca*, Milano 1944³.

Maso 1978-1979: S. Maso, *Seneca e la tradizione storica romana*, in «AIV» 137, 1978- 1979, pp. 33-50.

Mazzini 1989: I. Mazzini, *Introduzione alla terminologia medica. Decodificazione dei composti e derivati di origine greca e latina*, Bologna 1989.

Mazzoli 2006: G. Mazzoli, *Se- in Seneca: il preverbio del distacco e della liberazione*, in *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, a cura di C. Santini, L. Zurli e L. Cardinali, tomo II, Napoli 2006, pp. 457-467.

Mazzoli 2004: G. Mazzoli, *Introduzione*, in *Seneca. Una vicenda testuale*, a cura di T. De Robertis e G. Resta, Firenze 2004.

Mazzoli 2003: G. Mazzoli, *Seneca De ira e De clementia: la politica negli specchi della morale*, in *Seneca uomo politico ...*, cit., Napoli 2003.

Mazzoli 1997a: G. Mazzoli, *Il tragico in Seneca*, in «Lexis» 15, 1997, pp. 79-91.

Mazzoli 1997b: G. Mazzoli, *Seneca, Dialoghi: la 'forma' della crisi*, in AA. VV.: *Séneca, dos mil años después*, cit., pp. 342-353.

Mazzoli 1989: G. Mazzoli, *Il cibo del potere: il mito dei Pelopidi e il "Tieste" di Seneca*, in *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, a cura di O. Longo e P. Scarpi, Verona 1989, pp. 335-342.

Mazzoli 1984: G. Mazzoli, Rec. a I. Dionigi, *Lucio Anneo Seneca. De otio (dial. VIII)*, in «RFIC» 112, 1984, pp. 468-474.

Mazzoli 1977: G. Mazzoli, *Felicitas sillana e clementia principis*, in «Athenaeum» 55, 1977, pp. 257-279.

Mazzoli 1970: G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano 1970.

Mayer 1991: R. G. Mayer, *Roman historical exempla in Seneca*, in «Entretiens sur l'antiquité classique» 36, Vandoeuvres-Genève 1991, pp. 141-169.

Michaëlis 1857: H. C. Michaëlis, *Notae ad L. Ann. Senecae de Ira Libros Tres*, in «Mnemosyne» 6, 1857, pp.57-70.

Michelon 2015: F. Michelon, *La scena dell'inganno. Finzioni tragiche nel teatro di Seneca*, Turnhout 2015.

Migliaro 1989: E. Migliaro, *Luoghi retorici e realtà sociale nell'opera di Seneca il Vecchio*, in «Athenaeum» 67, 1989, pp. 525-549.

Militerni Della Morte 1997: P. Militerni Della Morte, *Osservazioni sulla funzione semantica di termini relativi alla "follia" in Seneca*, in «Paideia» 52, 1997, pp. 241-262.

Militerni Della Morte 1980: P. Militerni, *Alcune osservazioni sul termine 'moderatio' in Cicerone*, Napoli 1980.

Molenaar 1969: G. Molenaar, *Seneca's use of the term "Conscientia"*, in «Mnemosyne» 22, 1969, pp. 170-180.

Moreschini 1977: C. Moreschini, *Cicerone filosofo fonte di Seneca*, in «RCCM» 19, 1977, 527-534.

Motto-Clark: A. L. Motto - L. R. Clark, *Exemplary villains in Seneca's prose*, in «BStLat» 1993, pp. 309-319.

Motto 1970: A. L. Motto, *Guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca. In the extant prose works - Epistulae morales, the Dialogi, De beneficiis, De Clementia and Quaestiones Naturales*, Amsterdam 1970.

Narducci 1989: E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.

Naussbaum 1998: M. Naussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. it., Milano 1998.

Neveu 1908: R. Neveu, *La médecine et les médecins dans l'œuvre de Sénèque le philosophe*, in «BHM» 7, 1908, pp. 163-174.

Nicolai 1992: R. Nicolai, *La storiografia nell'educazione antica*, Pisa 1992.

Norden 1893: E. Norden, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, in «JCPH» Supplementband 19, Leipzig 1893.

Oltramare 1926: A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926.

Paré-Rey 2012: P. Paré-Rey, *Flores et acumina. Les sententiae dans les tragédies de Sénèque*, Paris 2012.

Pasiani 1976: P. Pasiani, «Attonitus» *nelle tragedie di Seneca*, in AA.VV., *Seneca. Letture critiche*, a cura di A. Traina, Milano 1976, pp. 194-207.

Pasquali 1939: G. Pasquali, *Come vestivano i Germani secondo Tacito*, in «SIFC»16, 1939, pp. 129-163.

Pfennig 1887: R. Pfennig, *De librorum quos scripsit Seneca de ira compositione et origine*, Gryphiae 1887.

Piccaluga 1968: G. Piccaluga, *Lykaon, un tema mitico*, Roma 1968.

Pisi 1989: G. Pisi, *La peste in Seneca tra scienza e letteratura*, Parma 1989.

Pittet 1955: A. Pittet, *Le mot 'consensus' chez Sénèque. Ses acceptions philosophique et politique*, in «MH» 12, 1955, pp. 35-46.

Pinotti 2002: P. Pinotti, *L'elegia latina. Storia di una forma poetica*. Roma 2002.

Pociña 2013: A. Pociña, *La donna secondo Seneca e le donne degli Annei*, in *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*. Atti del Convegno internazionale di Milano-Pavia, 2-6 maggio 2010, Como 2013, pp. 327-337.

Pohlenz 2012²: M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it., Milano 2012².

Prèchac 1940 F. Prèchac, *Encore "Sénèque et l'histoire"*, in «RPh» 14, 1940, pp. 247-253.

Prèchac 1935: F. Prèchac, *Sénèque et l'histoire*, in «RPh» 9, 1935, pp. 361-370.

Rabbow 1954: P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht, II: Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, 1954.

Ramondetti 1997: *Caligola e il regnum del De ira di Seneca*, in AA. VV., *De tuo tibi*. Omaggio degli allievi a I. Lana, Bologna 1996.

Raina 1997: G. Raina, *Rossore e pallore sul volto dei personaggi tragici senecani*, in «Paideia» 52, 1997, 275-292.

Ramelli 1998: I. Ramelli, *Il tema del perdono in Seneca e Musonio Rufo*, in *Responsabilità perdono e vendetta nel mondo antico*, a cura di C. Bearzot, Milano 1998.

Ramondetti 1996a: P. Ramondetti, *Il tema della cena nel "De ira" di Seneca*, in «AAT» 130, 1996, pp. 213-253.

Ramondetti 1996b: P. Ramondetti, *Struttura di Seneca De ira II-III: una proposta di interpretazione*, Bologna 1996.

Ranocchia 2007: G. Ranocchia, *Sul modo di liberare dalla superbia nel decimo libro De vitii di Filodemo*, Firenze 2007.

Rawson 1985: E. Rawson, *Intellectual life in the late Roman republic*, Baltimore, Maryland 1985.

Renehan 1963: R. Renehan, *Aristotle's definition of anger*, in «Philologus» 107, 1963, pp. 61-74.

Setaioli 1988: A. Setaioli, *Seneca e i Greci*, Bologna 1988.

Rist 1969: J. M. Rist, *Stoic philosophy*, Cambridge 1969.

Rolland 1906: *De l'influence de Sénèque le père et des rhéteurs sur Sénèque le philosophe*, Gand 1906.

Ronconi 1959: A. Ronconi, *Il verbo latino. Problemi di sintassi storica*, Firenze 1959.

Russell 1973: D. A. Russell, *Plutarch*, London 1973.

Sapeno 1955: D. Alghieri, *La Divina Commedia*, a c. di N. Sapegno, vol. 1, Firenze 1955.

Schettino 1998: M. T. Schettino, *Perdono e 'clementia principis' nello stoicismo del II secolo*, in *Responsabilità perdono ...*, cit., Milano 1998.

Schiesaro 1984: A. Schiesaro: "Nonne vides" in *Lucrezio*, in «MD» 13, 1984, pp. 143-157.

Solimano 1991: G. Solimano, *La prepotenza dell'occhio. Riflessioni sull'opera di Seneca*, Genova 1991.

Scarpat 1964: G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964.

Sørensen 1988: V. Sørensen, *Seneca*, trad. it., Roma 1988.

Soverini 1987: P. Soverini, *Memor*, Enciclopedia Virgiliana vol. 3, Roma 1987, pp. 475-477.

Spanneut 1973: M. Spanneut, *Apatheia ancienne, apatheia chrétienne. Ière partie: L'apatheia ancienne*, in «ARNW» 1994, 2, 36, 7, Berlin-New York, pp. 4641-4687.

Steyns 1907: D. Steyns, *Étude sur les métaphores et les comparaisons dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe*, Gand 1907.

Stok 1995: F. Stok, *Follia e malattie mentali nella medicina romana*, in «ANRW» 2, 33, 37, Berlin-New York, pp. 2282-2410.

Tabacco 1985: R. Tabacco, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Memorie dell'Acc. delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e Filologiche 9, 1984-1985, Torino 1985.

Tosi 2003¹⁵: R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 2003¹⁵.

Traina 1984³: A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1984³.

Traina 1976: A. Traina, *Seneca. Letture critiche*, Milano 1976.

Treves 1953: P. Treves, *Il mito di Alessandro e la Roma d'Augusto*, Milano - Napoli 1953.

Tutrone 2012: F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Pisa 2012.

Valenti Pagnini 1987: R. Valenti Pagnini, *Il potere e la sua immagine. Semantica di species in Tacito*, Napoli 1987.

Venturini 1979: C. Venturini, *"Luxus" e "avaritia" nell'opera di Sallustio (Osservazioni e problemi)*, in «Athenaeum» 57, 1979, pp. 277-292.

Villa 1997: B. Villa, *Fanciulli e adolescenti nelle opere in prosa di Seneca*, in *Seneca e i giovani*, a cura e con una conclusione di I. Lana, Venosa 1997, pp. 123-155.

Visitin 1992: M. Visitin, *La vergine e l'eroe: Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992.

Vogt 2006: K. Volk - G. D. Williams, *Seeing Seneca whole. Perspectives on philosophy, poetry and politics*, Leiden-Boston 2006.

Watt 1994: W. S. Watt, *Notes on Seneca*, De beneficiis, De clementia, and Dialogi, in «HSCPh» 96, 1994, pp. 225-239.

Wiman 1961: G. Wiman, *Ad Senecae dialogos XII et epistola morales emendationes*, in «Eranos» 59, 1961 pp. 54.61.

Wirszubski 1961: Ch. Wirszubski, *Audaces: A study in political phraseology*, in «JRS» 51, 1961, pp. 12-22

Wright 1997: M. R. Wright, *Ferox virtus: anger in Virgil's Aeneid*, in *The passions in Roman thought*, ed. by S. Morton Braund and C. Gill, Cambridge 1997, pp. 169-184.

Zago 2012: G. Zago, *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Firenze 2012.

Indice degli autori moderni

ALBERTINI 1923: 11 e n. 20, 125 (2).

ALLEGRI 1995: 154, 310, 311, 312.

ALLEN - BERNARD 1966: 115.

ALLERS 1881: 128.

AMMENDOLA 1920: 22, 23.

ANDRÉ 1995 : 120.

ARMISEN - MARCHETTI 1995: 120.

1989 : 115, 174, 278.

ARRIGHETTI 1955: 16 n. 39.

AUBENQUE 1957: 105.

AYGON 2016: 935.

BABUT 1969: 26 n. 54.

BARRIERA 1905: 23.

BASORE 1928: 19 (2), 20 (2), 24, 84, 101 (2), 103, 112, 116, 122, 124, 126, 177, 241, 279, 282, 316, 324.

BELLINCIONI 1978: 89, 173, 209, 214, 241, 256, 281, 310.

BERRETTONI 1971: 138.

BETTINI 1978: 289.

BOELLA 1973: 27 n. 56.

BORCA 2004: 207.

BORGO 2013: 180.

2012: 170.

2006: 120.

2000: 128, 136.

1998: 89, 112, 142, 145, 151, 155, 174, 192, 208, 209 (2), 227, 251, 256, 289, 296, 305, 307, 312, 329, 336, 337.

1992: 146.

BORTONE - POLI 1977: 3 n. 4, 10 n. 18, 11 e n. 20, 13, 15 n. 38, 17 n. 42, 137, 159, 178, 271, 273, 306.

BOTTERI 1983: 205.

BOURGERY 1951: 3 n. 4, 10, 13, 19 (2), 20, 21, 22 (3), 23 (2), 24, 84, 101, 103, 11, 124, 126, 152, 159, 175, 179, 241, 269, 277, 279, 282 (2), 316.

1922: 158.

BOUILLET 1972: 19 (2), 20, 21 (4), 22, 23 (2), 24, 83, 85, 115, 116 (2), 119, 120, 121, 122, 125 (2), 126, 129, 141, 163, 168, 175, 177, 185, 219, 223, 224, 229 (2), 241, 261, 282, 307, 316, 327, 328.

BOURGUET 1905: 7.

BOYLE 2014: 205.

BRAUND 2009: 145, 166, 172, 258, 267, 297, 315, 317.

CALBOLI 1982: 135.

CANTARELLA 2012: 158.

2011: 273, 291.

CASSIN – LABARRIÈRE 1997: 147.

CASTAGNA 1991: 120, 290.

CASTIGLIONI 1960: 20 (2), 21, 77, 80, 166, 172, 175, 177, 181, 183, 184, 187, 203, 205, 221, 111, 228.

1959: 2, 7, 19 (2), 75 (2), 87, 90, 91, 105, 106, 109 (2), 111, 112, 113, 116, 117, 119, 121 (2), 123, 125, 139 (3), 141, 142, 146, 147, 151, 155, 159.

1922: 230.

CECCARINI 1973: 77.

CERVELLERA 1990: 278.

CITTI 2012: 193..

COCCIA 1984: 120.

1957: 90, 92 (2), 96, 98, 115, 117, 142, 156, 160, 162, 178, 225, 319.

CRESCI MARRONE 1998: 120.

CUPAIUOLO F. 1967: 124.

CUPAIUOLO G. 1975: 1 n. 2, 3 n. 6, 4, 8, 9 n. 16, 11 n. 22, 12, 13 n. 30, 17 e n. 42, 75, 76, 79, 87, 88 (2), 96, 97, 100, 101, 102, 106, 108, 109, 118, 119, 122, 125, 135 (2), 141, 144, 159, 165, 166, 179, 203, 216, 271, 272.

DAREMBERG 1877: 182, 269, 273, 291.

DELLA BIANCA - BETA 2002: 158, 250.

DEL MASTRO 2014: 24 n. 47.

DE MEO 1972: 118 (2), 151, 268.

DE NIGRIS - MORES 1972: 91, 94, 152, 212, 261 (2).

DIONIGI 1983: 77 (2), 167, 173, 237, 245, 321.

DOGNINI 1998: 120..

DUPONT 1990: 243, 268.

ERNOUT-MEILLET 1951: 115, 118, 144, 172, 194, 196, 203, 208, 227, 240, 248, 251, 252, 294, 308, 313, 314, 316.

ESPOSITO 1993: 333.

FAIDER 1923: 101.

FANTHAM 2010: 281.

FASCE 2002: 193.

FAVEZ 1960: 172.

1938: 315.

FEDELI 2000: 213.

1997: 177.

1990: 333.

FICCA 1995: 264.

FICKERT 1842: 20 (2).

FILLION-LAHILLE 1984: 89, 97 (2), 98, 99, 111, 127, 128, 144, 155, 186.

1970a: 105, 140, 203, 260.

1970b: 88.

FRAENKEL 1993: 119.

1916: 324.

FREYBURGER 1986: 170, 324.

GALÁN VIOQUE 2002: 95.

GERCKE 1895: 8 n. 10, 10 e n.18.

GERNIA 1970: 208.

GERTZ 1886: 106, 111, 321, 324-

1774: 20, 22, 23, 321-

GIANCOTTI 1957: 2 n. 3, 7, 12 e n. 29, 77, 271, 336.

GODDARD 1994: 300.

GOWERS 1996: 144.

GRIFFIN 1976: 330

GRILLI 1998: 12.

1984: 120.

1971: 295.

1963: 173.

GRIMAL 2001: 9 n. 15, 12, 13 n. 33.

1969: 334.

GRUTER 1595: 19.

GUASTELLA 2001: 82, 86, 133, 205.

GUIRAUD 1964: 114, 125, 236, 255, 271, 304, 331.

HAASE 1902: 19 (2), 20 (2), 21 (2), 22, 24, 84, 101, 103, 109, 111, 124, 125, 126 (2), 158, 155, 177, 179, 229, 241, 279, 282, 316.

HADOT 1969: 147, 191.

HAVERLING 2000: 138.

HELLEGOUARC'H 1972: 149 (2), 169, 170, 210, 211, 237, 239, 323, 324.

HERRMANN 1937: 272 (2).

HINE 2005: 90.

HIJIMANS 1970: 258.

INDELLI 2010: 307-

1988: 16 n. 40, 24 n. 48 e 49, 88, 219.

INWOOD 2004: 188.

IOPPOLO 1980: 307.

KOCH 1879: 20, 21 (2), 23, 120, 126, 177, 185, 241, 324.

KRONENBERG 1908: 273.

LANA 2010: 12, 82.

1989: 165.

LANCIOTTI 1982: 318.

LANZA 1977: 200, 320.

LANZARONE 2008: 129, 151, 174, 175, 202, 224, 247, 275, 281, 316.

LA PENNA 1979: 289, 317.

LASSANDRO 1984: 120

LAUDIZI 2003: 320, 342.

1986: 116.

LAVERY 1980: 278.

LEHMANN 1858: 98.

1853: 271 (2).

LEMPRIÈRE - SCULLARD 1981: 273.

LETTA 1998: 172.

LIPSIO 1652: 8 n. 10, 9, 11 n. 20, 20, 21 (4), 22, 117, 124, 125, 126 (3), 141, 163, 177, 185, 220, 223 (2), 229, 230, 234, 241, 316, 319, 327, 328, 330.

MADVIG 1873: 22, 23, 111, 126, 316.

MALASPINA 2001: 88, 145, 171, 266, 268, 315, 317.

MALCHOW 1986: 78, 143, 157, 281, 301.

MANETTI 2012: 152.

MANTOVANELLI 2014: 153, 213.

1984: 268.

MARCHESE 2016: 269, 270.

MARCHESI 1944³ : 3 n. 5.

MARIOTTI 2007: 333.

MASO 1978-1979: 290.

MAYER 1991: 120, 215.

MAZZINI 1989: 362.

MAZZOLI 2006: 192, 193 (2), 230.

2004: 135.

2003: 9.

1997a: 93, 95, 101.

1997b: 77.

1989: 300.

1984: 77.

1977: 318.

1970: 102, 119, 130, 146, 327, 328.

MICHAËLIS 1857: 85, 145, 158, 163.

MICHELON 2015: 295.

MILITERNI DELLA MORTE 1980: 192.

MINARINI 1977: 119.

MOLENAAR 1969: 257 (2).

MOMIGLIANO 1987: 8 e n. 12.

MORESCHINI 1977: 182.

MOTTO 1970: 3 n. 6.

MOTTO-CLARK 1993: 318.

MÜNSCHER 1922: 10.

MURETUS 1605: 20, 21, 22, 121, 126, 177, 179, 185, 223, 241, 282, 330.

NARDUCCI 1995⁶: 126.

NEVEU 1908: 307.

NUZZO 2003: 90.

OLTRAMARE 1926: 87, 333.

PAOLI 1962: 269.

PARÉ-REY 2012: 249, 309.

PASIANI 1976: 112.

PFENNIG 1887: 98 (2).

PICCALUGA 1968: 300.

PICONE 2013: 76, 77, 169.

PINCIANUS 1536: 23.

PINOTTI 2002: 170

PISI 1989: 114.

PITTET 1955: 149, 323.

POHLENZ 2012²: 3 n. 4, 99, 102, 111, 118, 128, 132, 135, 150 (3), 151, 164, 166, 173, 186, 187, 191, 194, 208, 224, 276, 301, 306, 316.

PRÈCHAC 1935: 120.

RAINA 1997: 274.

RAMELLI 1998: 301.

RAMONDETTI 1999: 1 n. 1, 19 (2), 22 (2), 23 (3), 77 (2), 78, 82, 84, 98, 101, 111, 114 (2), 126, 131 (2), 137, 143, 148, 150, 165, 172, 173, 174, 179, 187, 236, 261, 273, 276 (2), 280, 282, 286, 294, 301, 302, 305 (2), 312, 313, 317, 321.

RANOCCHIA 2007: 24 n. 49, 307.

REALE 2005: 86, 191.

RENEHAN 1963: 105.

REYNOLDS 1977: 17, 19, 20 (2), 21, 22 (2), 23 (2), 24, 29 n. 61, 84, 101, 111, 124, 126, 139, 177, 279, 282 (2), 291, 316, 324.

RICCI 2013⁷: 3 n. 6.

RIST 1969: 134.

ROLLAND 1906: 144.

RONCONI 1959: 207.

ROSENBACH 1999: 19 (2), 20, 22 (2), 24, 84, 124, 175, 179, 282, 294, 316.

ROSSBACH 1973: 321.

RUHKOPF 1828: 19, 20, 21 (2), 22, 24, 83, 116 (2), 119, 120, 121, 125 (2), 126, 134, 163, 177, 219, 223, 224, 229, 241, 261, 307, 316, 327, 328.

SAPEGNO 1955: 303.

SCARPAT 1974: 130 (2), 173.

1964: 306, 311.

SCHETTINO 1998: 268.

SCHIESARO 1984: 304..

SETAIOLI 1988: 97, 179, 203, 250, 298, 303.

SOLIMANO 1991: 125.

SOVERINI 1987: 90.

SPANNEUT 1973: 165, 194, 268.

STEYNS 1907: 110, 115, 129, 149, 174, 183, 218, 307.

STOK 1995: 89.

TABACCO 1985: 201, 320.

TOSI 2003¹⁵: 88, 228, 317.

TRAINA 2001: 238.

1984³: 110, 118 (2), 128, 129, 136, 142, 148, 166, 167, 196, 211,
213, 246, 278, 286, 303, 316.

TREVES 1953: 120.

TUTRONE 2012: 106 (2), 107 (2), 108, 147, 283.

VAHLEN 1884: 142.

VALENTI PAGNINI 1987: 133.

VENTURINI 1979: 332.

VIANSINO 1963: 17 e n. 46, 19 (2), 20 (2), 21 (2), 22 (3), 24, 84, 101, 103, 112,
124, 126, 139, 142, 145, 163, 215, 241, 261, 279, 282, 316, 324, 328,

VISITIN 1992: 300.

VON ABRECHT 2000: 175.

VOTTERO 1998: 315.

1989: 13 n 34, 292.

WATT 1994: 23, 190, 291.

WIMAN 1961: 291.

WIRSZUBSKI 1961: 94, 251.

WRIGHT 1997: 305.

ZAGO 2012: 13 n. 34.

ZANATTA 1976: 26 n. 54.

Indice

Introduzione	p. 1
Testo	p. 35
Traduzione	p. 52
Commento	p. 74
Bibliografia	p. 340
Indice degli autori moderni	p. 370