

ANIMALI E FILOSOFIA A ROMA: DUE CASI DI STUDIO IN VARRONE E PLINIO IL VECCHIO

ANIMALES Y FILOSOFÍA EN ROMA: DOS CASOS DE ESTUDIO EN VARRÓN Y PLINIO EL VIEJO

ANIMALS AND PHILOSOPHY IN ROME: TWO CASE STUDIES IN VARRO AND PLINY THE ELDER

Pietro Li Causi

Università degli Studi di Siena (Italia)

ORCID ID: 0000-0001-7172-2172

Ricevuto: giugno 2025

Accettato: luglio 2025

RIASSUNTO

Il presente contributo analizza il dibattito filosofico romano sullo status degli animali a partire da due casi esemplari tratti rispettivamente dal *De re rustica* di Varrone (1.17.1) e dalla *Naturalis historia* di Plinio (8.56–61). A differenza della maggior parte degli studi, incentrati sulle fonti greche o su autori romani canonici come Cicerone, Lucrezio e Seneca, questo lavoro si concentra su figure meno indagate, mostrando come esse abbiano recepito, modificato e, talvolta, messo in discussione i modelli zoopsicologici delle filosofie ellenistiche. La tripartizione varroniana degli strumenti agricoli in strumenti vocali, semivocali e muti suggerisce una concezione articolata dell'espressività animale, distante dall'antropocentrismo separatista degli Stoici. Analogamente, i racconti pliniani di belve che cercano aiuto dagli esseri umani, o che li soccorrono, rivelano un possibile scarto tra *vulgata* stoica e osservazione empirica, aprendo alla possibilità di forme di comunicazione e riconoscimento animale. In conclusione, si propone che la riflessione romana sugli animali fosse più articolata e dinamica di quanto sinora riconosciuto, e che meriti ulteriori indagini mirate.

PAROLE CHIAVE

Animali; *Ferae*; Varrone; Plinio il Vecchio; Zoopsicologia.

RESUMEN

El presente artículo se centra en el debate filosófico romano sobre los animales y analiza dos casos concretos (Varr. *de re rust.* 1.17.1; Plin. *nat. hist.* 8.56-61). A diferencia de la bibliografía predominante, que se focaliza principalmente en las fuentes griegas y en las obras de los autores romanos más destacados, como Cicerón, Lucrecio y Séneca, este estudio examina la forma en que otros autores menos atendidos por la crítica absorbieron, adaptaron y, en ocasiones, cuestionaron los modelos zoopsicológicos helenísticos. La clasificación tripartita de Varrón de las herramientas agrícolas en instrumentos vocales, semivocales y mudos sugiere una visión más compleja de la expresividad animal, que se aparta del rígido antropocentrismo estoico. Asimismo,

mo, los relatos de Plinio sobre animales salvajes que buscan ayuda de los seres humanos, o que los socorren, parecen evidenciar una discrepancia entre la *vulgata* estoica y las observaciones empíricas, y sugieren la existencia de formas de comunicación y gratitud animal. En este artículo se argumenta que el pensamiento romano sobre los animales era más variado y dinámico de lo que se ha sugerido hasta ahora.

PALABRAS CLAVE

Animales; *Ferae*; Varrón; Plinio el Viejo; Zoopsicología.

ABSTRACT

This paper examines the Roman philosophical debate on animals by focusing on two case studies (Varr. *de re rust.* 1.17.1 and Plin. *nat. hist.* 8.56-61). While existing literature predominantly focuses on Greek sources and the works of the more prominent Roman authors, such as Cicero, Lucretius and Seneca, this study explores how authors who tend to receive less scholarly attention absorbed, adapted and occasionally challenged Hellenistic zoopsychological models. Varro's tripartite classification of agricultural tools as vocal, semi-vocal or mute suggests a more nuanced perception of animal expressiveness, that diverges from the rigid Stoic anthropocentrism. Similarly, Pliny's tales of wild animals seeking help from or rescuing humans, appear to demonstrate a discrepancy between the traditional Stoic view and empirical observations, suggesting the existence of forms of animal communication and gratitude. This paper argues that Roman thought on animals was more varied and dynamic than has previously been suggested.

KEYWORDS

Animals; *Ferae*; Varro; Pliny the Elder; Zoopsychology.

ANIMALI E FILOSOFIA A ROMA: DUE CASI DI STUDIO IN VARRONE E PLINIO IL VECCHIO

ANIMALES Y FILOSOFÍA EN ROMA: DOS CASOS DE ESTUDIO EN VARRÓN Y PLINIO EL VIEJO

ANIMALS AND PHILOSOPHY IN ROME: TWO CASE STUDIES IN VARRO AND PLINY THE ELDER

Pietro Li Causi

Sommario: 1. DA ARISTOTELE ALLO STOICISMO: GLI SVILUPPI DEL PENSIERO ANTICO SUGLI ANIMALI NON UMANI.—2. L'EGEMONIA STOICA A ROMA: UNA ZOOPSIKOLOGIA SEPARATIVA.—3. STRUMENTI SEMIVOCALI: LA 'VOCE' DEGLI ANIMALI IN VARRONE.—4. UNO STOICISMO PROBLEMATIC? CLEMENZA E GRATITUDINE DEI LEONI IN PLINIO.—5. CONCLUSIONI.—6. BIBLIOGRAFIA.

Esiste ormai una vasta bibliografia sugli animali nel pensiero filosofico degli antichi. Solo per citare alcuni esempi, di pari passo con quei lavori che hanno contribuito alla riscoperta del valore teorico del corpus biologico di Aristotele – operata, a partire dagli anni '70 e '80 dello scorso secolo, in Italia da Diego Lanza e Mario Vegetti, in Francia da studiosi come Pierre Pellegrin, nel mondo anglo-americano da storici della filosofia antica come Allan Gotthelf e James Lennox – si è distinto, nello stesso periodo, tutto un filone di studi sulla zoopsicologia e sullo status degli animali. Si pensi, ad esempio, ai lavori per molti versi seminali di Urs Dierauer, Richard Sorabji, Jean-Louis Labarrière e, successivamente, di Stephen Newmyer, cui si è aggiunta, negli anni, una serie di contributi che hanno esplorato la dimensione della relazione uomo-animale nell'ottica degli *Animal Studies*, della zooantropologia o, ancora più recentemente, dell'etnografia multispecie¹.

¹ Senza alcuna pretesa di esaustività, solo per citare alcuni titoli di riferimento, per gli studi sulla biologia aristotelica, cfr. ad es. LANZA, D., VEGETTI, M. (a cura di), *Aristotele, Opere biologiche* (Torino 1971); PELLEGRIN, P. *La classification des animaux chez Aristote* (Paris 1982); GOTTHELF, A. *Aristotle and the Nature of Living Things* (Bristol 1985); LENNOX, J. *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science* (Cambridge 2000); ZATTA, C. *Aristotle and the Animals: The Logos of Life Itself* (New York, London 2022). Da segnalare, fra gli studi sugli animali nella filosofia pre-socratica, ZATTA, C. *Interconnectedness: The Living World of the Early Greek Philosophers* (Baden-Baden 2019); FLORES RIVA, M. *Anima animalis: El alma de los animales en la Grecia arcaica* (Madrid 2023). Per la zoopsicologia, cfr. ad es. DIERAUER, U. *Tier und Mensch im Denken der Antike: Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik* (Amsterdam 1977); SO-

Non sono molti, invece, gli studi monografici dedicati al versante romano del dibattito sullo status degli animali. Ne ricordo, qui, soltanto tre: *Animali (e uomini) in Cicerone*, di Silvana Rocca, che analizza e commenta la sezione sugli animali del secondo libro del *De natura deorum*, in cui il personaggio di Balbo espone, in merito, le tesi dello stoicismo; *L'animal vertueux* di Jean-François Lhermitte, che analizza nel dettaglio gli argomenti sviluppati in età imperiale per sostenere o confutare la tesi della totale mancanza di *logos* negli animali non umani (e che valorizza, all'interno del dibattito, le posizioni filo-animaliste di autori come Claudio Eliano), e, limitatamente alle posizioni di Lucrezio e Seneca, *Filosofi e animali in Roma antica*, di Tutrone².

A queste tre monografie può essere aggiunta l'edizione del millennio Einaudi de *L'anima degli animali* da me curata assieme a Roberto Pomelli, che presenta introduzioni, traduzioni e commenti ai libri VIII e IX della *Historia animalium* di Aristotele, ai frammenti degli Stoici sugli animali e, appunto, per l'età imperiale, ai tre trattati sugli animali di Plutarco (*De esu carnium*, *Bruta animalia ratione uti* e *De sollertia animalium*) e al *De abstinentia* di Porfirio³.

Nel complesso, questi lavori hanno il merito di offrire un quadro di massima su quelli che sono i termini e i punti chiave del dibattito in età repubblicana e imperiale, ma presentano anche alcuni limiti. Se la ricostruzione di Lhermitte e la rassegna de *L'anima degli animali* sono eminentemente ellenocentriche, nella misura in cui si occupano prevalentemente di autori di età imperiale che hanno scritto in lingua greca (Plutarco, Porfirio, Eliano), i lavori di Tutrone e Rocca si concentrano soltanto su autori romani

RABII, R. *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate* (London 1993); LA-BARRIÈRE, J.-L. *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens* (Paris 2005); LI CAUSI, P., POMELLI, R. (a cura di). *L'anima degli animali: Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio* (Torino 2015); NEWMYER, S. *The Animal and the Human in Ancient and Modern Thought: The 'Man Alone of Animals' Concept* (New York, London 2016). Fra gli studi zooantropologici dedicati a singole specie animali, cfr. ad es., per la donnola nel mondo antico, BETTINI, M. *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi* (Torino 1998); per il manticora e gli animali delle periferie dell'*oikoumene*, LI CAUSI, P. *Sulle tracce del manticora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma* (Palermo 2003); per l'enciclopedia culturale relativa al cane nel mondo greco, FRANCO, C. *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece* (Oakland 2014). Quanto a una possibile lettura in chiave ecocritica e di etnografia multispecie sono interessanti gli spunti sulle *Metamorfosi* ovidiane contenuti nei contributi raccolti in SISSA, G., MARTELLI, F. (a cura di). *Ovid's Metamorphoses and the Environmental Imagination* (London 2023).

² Cfr. ROCCA, S. *Animali (e uomini) in Cicerone: De nat. deor. 2, 121-161* (Milano 2003); TUTRONE, F. *Animali e filosofi in Roma antica* (Pisa 2012); LHERMITTE, J.-Fr. *L'animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale* (Paris 2015). Nel momento della stesura del presente intervento apprendo dell'avvenuta pubblicazione di DYCK, A. R. (ed.). *A Commentary on Cicero, De Natura Deorum II* (Ann Arbor 2025), che non mi è stato ancora possibile consultare.

³ LI CAUSI, P., POMELLI, R. (a cura di). *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio* (Torino 2015).

che potremmo definire ‘canonici’ (Lucrezio, Seneca, Cicerone), e non assegnano il giusto peso agli apporti che provengono, per così dire, dalle zone periferiche del dibattito, e che potrebbero essere altrettanto significativi nella ricostruzione di uno scenario forse ben più articolato e complesso di quanto non si pensi.

Le letture dei passi di Cicerone, Seneca e Lucrezio sugli animali, poi, presentano, in alcuni casi, tratti di impressionismo: se il lavoro di Rocca, ad esempio, non si interroga su come le idee greche (nella fattispecie, stoiche) possano essere state ‘cucinate’ dai modelli culturali romani, Tutrone si spinge, sia pur con una certa cautela, a formulare l’ipotesi di una velata componente ‘animalista’ nel pensiero di Seneca; ipotesi che, ad una lettura più approfondita dei passi presi in esame, e dei loro contesti, risulta, a mio avviso, insostenibile⁴.

Se si escludono alcuni tentativi circoscritti⁵, ciò che ancora manca è, in altri termini, un lavoro sistematico che allarghi ulteriormente lo sguardo sui luoghi e sulle modalità di ricezione dei *topoi* del dibattito ellenistico sugli animali: attraverso quali canali e quali contatti certe idee sono arrivate a Roma? Come sono state recepite e trasformate? Che impatto hanno avuto sul senso comune? Come hanno modificato – se li hanno modificati – i modelli culturali egemoni? O, *vice versa*, come l’influenza dei modelli culturali invalsi a Roma ha influito sulla ricezione della zoopsicologia ellenistica?

Ovviamente, in questa sede non sarà possibile proporre un quadro esaustivo in merito. Piuttosto, nel presente contributo, dopo una rassegna iniziale di alcuni degli snodi chiave del pensiero antico sugli animali, mi limiterò ad analizzare due casi di studio: nello specifico, per l’età repubblicana, proporrò la lettura di un brano tratto dal *De re rustica* di Varrone; per l’età flavia discuterò invece di alcune sezioni dei capitoli della *Naturalis Historia* che Plinio il Vecchio dedica a incontri fra uomini (e donne) e bestie feroci e potenzialmente pericolose.

Se Plinio ha goduto tradizionalmente di una pessima critica (è nota l’immagine dell’autore della *Naturalis Historia* come arido compilatore), di Varrone – che pure era stato *auditor* di Antioco di Ascalona – Cicerone ci ha consegnato l’immagine, consolidatasi nel tempo, di *diligentissimus investigator antiquitatis*, che per alcuni anni lo ha inchiodato, di fatto, al suo ruolo di ‘antiquario’, mettendo in ombra la portata intellet-

⁴ Per un approfondimento in merito, cfr. ad es. LI CAUSI, P. Animali passionali? La lotta fra coccodrilli e delfini nell’excursus nilotico delle *Naturales Quaestiones* di Seneca, in *ClassicoContemporaneo – Orizzonti* 1 (2015) 85-106 e *Officia etiam ferae sentiunt: doveri interspecifici e relazioni uomo-animale in Sen. de ben.* 1.2.5, in FORMISANO, M., MARCHESE, R. R. (a cura di). In gara col modello. Studi sull’idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone (Palermo 2017) 155-177.

⁵ Penso ad esempio al recente TUTRONE, F. Aristotle to Pythagoras? Nigidius Figulus’ Biology in Late Republican Rome, in VOLK, K. (ed.). Nigidius Figulus: Roman Polymath (Leiden, Boston 2024) 117-135, dove si mette in evidenza un impasto fra pitagorismo e aristotelismo nel pensiero biologico di Nigidio Figulo.

tuale delle sue ricerche e il suo profilo di filosofo, solo recentemente recuperati dalla critica contemporanea⁶.

Questi due autori, tuttavia, pur non avendo la fama di pensatori come Seneca e Lucrezio, o dello stesso Cicerone, hanno comunque operato in un modo o nell'altro, con maggiore o minore consapevolezza teorica, nel cono d'ombra delle filosofie ellenistiche, da cui hanno carpito idee e formule chiave che – come vorrei cercare di mostrare nel corso del presente contributo – hanno talvolta interpretato liberamente ed in maniera originale.

1. DA ARISTOTELE ALLO STOICISMO: GLI SVILUPPI DEL PENSIERO ANTICO SUGLI ANIMALI NON UMANI

Se escludiamo i diversi modi di classificare e denominare la fauna, le conoscenze zootecniche, le pratiche cinegetiche, le similitudini animali dell'epica, la favola esopica e tutte le altre espressioni di quello che potremmo considerare un sapere popolare diffuso, se escludiamo le digressioni sulle faune dei popoli lontani ed esotici presenti in opere come *Le Storie* di Erodoto o gli *Indikà* di Ctesia di Cnido, possiamo tranquillamente dire che il primo pensatore antico che costruisce gli animali non umani come un oggetto esplicito di

⁶ L'idea di un Plinio compilatore era ancora sostenuta, ad es., da CONTE, G. B. L'inventario del mondo. Ordine e linguaggio della natura nell'opera di Plinio il Vecchio, in CONTE, G. B. (a cura di) Gaio Plinio Secondo, *Storia Naturale*, v. 1 (Torino 1982), XVII–XLVIII. Gli orientamenti più recenti vanno in tutt'altra direzione: ad es. DOODY, A. *Pliny's Encyclopedia* (Cambridge 2010) rileva come l'originalità del pensiero pliniano si evinca, più che dalle dinamiche micro-testuali, dall'organizzazione della struttura, e dunque dalla logica macro-testuale che domina la raccolta delle informazioni e dei dati. Sulla stessa linea LAO, E. Taxonomic Organization in Pliny's Natural History, in *Papers of the Langford Latin Seminar* 16 (2016) 209–246 e LI CAUSI, P. Comparare l'incomparabile? Le prospettive 'proto-ecologiche' sulla materia negli ultimi libri della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio, in *Aldrovandiana* 2.2 (2023) 13–36. Un mutamento di prospettiva su Plinio si registrava già, comunque, con NAAS, V. *Le projet encyclopédique de Plin l'Ancien* (Roma 2002). Quanto al giudizio ciceroniano su Varrone, cfr. Cic. *Brut.* 60, su cui TRAGLIA, A. (a cura di). Varrone. Opere (Torino 1974) 10 s. Lo stesso giudizio ciceroniano risulta comunque di fatto sfumato dalla scelta di rendere Varrone uno dei protagonisti degli *Academica*: cfr. DI RIENZO, D. (a cura di). Cicerone. *Academica* (Milano 2022) 30. Quanto al recupero della portata degli studi filosofici di Varrone, cfr. ad es. LEHMANN, Y. Varron théologien et philosophe romain (Bruxelles 1997) e il contributo dello stesso, Varro the Roman Philosopher, in BUTTERFIELD, D. (ed.). *Varro Varius. The polymath of the Roman World* (Cambridge 2015) 123–140, oltre che TARVER, Th. Varro and the Antiquarianism of Philosophy, in BARNES, J., GRIFFIN, M. (eds.). *Philosophia togata II* (Oxford 1997) 130–164; ROMANO, E. La *philosophia* dei non filosofi", in VESPERINI, P. (sous la direction de). *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire* (Paris 2017) 211–231. Su Varrone e Antioco, cfr. anche VAN NUFFELEN, P. Varro's Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth, in *Classical Philology* 105.2 (2010) 162–188. Ringrazio Elisa Romano per avermi segnalato alcuni lavori che erano sfuggiti alla mia rassegna nella prima versione di questo contributo.

ricerca, costruendo un vero e proprio *corpus* di conoscenze autonome sui viventi, dotato di una metodologia di indagine chiara ed esplicita, è sicuramente Aristotele⁷.

1.1. La svolta aristotelica

Il termine adoperato per indicare la ricerca che Aristotele conduce sugli animali è *historie*, lo stesso termine che Erodoto utilizza per indicare il suo resoconto storiografico delle guerre persiane basato sulla *opsis* (la ‘vista’) e sulla *akoe* (l’‘udito’).

Siamo però ben lontani dalle indagini dei logografi e degli storici propriamente detti: se per scrittori come Erodoto o Ctesia di Cnido, autore di *Indika* (‘Storie indiane’), gli animali erano oggetto di semplici *excursus*, in Aristotele quello relativo agli *zoa* non è più un sapere residuale o digressivo, ma si presenta, appunto, come un dominio specifico degno di trattazione monografica. Inoltre, se autori come Erodoto e Ctesia si occupavano unicamente di animali del tutto ignoti – o comunque poco noti – al proprio pubblico di lettori (i coccodrilli, gli elefanti, i pappagalli, i grifoni, i martichoras), le cui *physeis* venivano minuziosamente descritte in quanto oggetto di curiosità, tralasciando, invece, di trattare le nature degli animali comuni o comunque familiari, l’indagine ‘storica’ sugli animali di Aristotele è volta a indagare sulle cause, formale, materiale, efficiente e finale, di ogni essere vivente – e dunque anche di esseri noti e familiari! – e delle loro parti del corpo⁸.

I principi e le procedure della *historie* aristotelica, inoltre, sono oggetto di una profonda autoconsapevolezza teorica, e sono esplicitamente illustrati, ad esempio, nel primo capitolo del *De partibus animalium*, dove si conduce una serrata critica contro il metodo dicotomico del *Politico* di Platone (261d-267d): se Platone utilizzava la *diairesis* per arrivare a definizioni di singoli oggetti (nel caso specifico, dell’essere umano), l’intento della zoologia aristotelica è invece quello di individuare una pluralità di assi di differenze (*diaphorai*) tra le specie viventi⁹.

Quella attuata è una sorta di rivoluzione copernicana, in base alla quale l’oggetto del discorso zoologico non è più la *physis* di una singola specie da descrivere o definire isolatamente, ma le diverse parti del corpo o le diverse funzioni vitali a partire dalle quali si pos-

⁷ Sui diversi campi del sapere animale nel mondo antico e sulle ‘zoologie prima della zoologia’, cfr. ad es. LI CAUSI, P. *Gli animali nel mondo antico* (Bologna 2018) 29 ss.

⁸ Cfr. ad es., a tale proposito, LI CAUSI, P., *Sulle tracce del mantichora* (Palermo 2003) 104 ss. e *Corpi, spazi, luoghi, animali. La zoologia dei Greci dall’animale come spazio visivo localizzato alle funzioni dell’anima*, in *Athenaeum* 96.1 (2008) 55-75.

⁹ Sulle originali modalità di adesione al genere della storiografia da parte di Aristotele, cfr. ad es. CARBONE, A. L. (a cura di). *Aristotele, Vita, attività e carattere degli animali. Historia animalium – libri VIII-IX* (Palermo 2008) 158 ss. e ad es., per il metodo di indagine di Aristotele in biologia, CARBONE, A. L. (a cura di). *Aristotele. Le parti degli animali* (Milano 2002) 5 ss.

sono creare raggruppamenti che permettono di distinguere le varie classi dei viventi sulla base delle differenze in termini di grado (secondo il più o secondo il meno) o di analogia¹⁰.

Ciò comporta che la logica della classificazione aristotelica risulti profondamente diversa rispetto a quella, ad esempio, della tassonomia linneana: se la classificazione di Linneo è imperniata sulle sole differenze anatomiche, a partire dalle quali vengono costruite le diverse classi iponime e iperonime, in Aristotele, la divisione degli animali sulla base dell'anatomia (che studia i *moria*, ovvero le parti del corpo degli animali) è solo una fra le tante possibili, e si affianca alle altre parti del discorso zoologico, che riguardano anche le *praxeis* (ovvero le funzioni e le attività vitali svolte dai *moria*), i *bioi* (ovvero le condizioni di vita, i modi di alimentazione, gli *habitat*) e gli *ethe* (ovvero i comportamenti e i 'caratteri' degli animali)¹¹. Solo per fare alcuni esempi, una specie di pesci può essere diversa da un'altra per le pinne, che possono essere più o meno lunghe, e quindi differiranno "per il più e il meno"¹²; altri animali, invece, saranno diversi *kata analogian* ('per analogia'): l'unghia del dito dell'essere umano è diversa per analogia rispetto allo zoccolo del cavallo, laddove invece le penne delle galline sono diverse per analogia rispetto alle squame dei pesci¹³.

Quanto alle classi zoologiche, esse sono estremamente variabili, e possono includere animali che, in relazione ai diversi assi di divisione, ora possono essere raggruppati insieme, ora possono invece fare parte di insiemi diversi: ad esempio, dal punto di vista del modo di vita e del modo di locomozione, i pipistrelli e le civette fanno parte, insieme, della classe dei *nukterobia* (ovvero 'gli animali notturni')¹⁴ e della classe degli *ptena* (ovvero gli animali 'capaci di volare'), ma, se si considera come asse di divisione il tratto della copertura del corpo, le civette fanno parte degli *pterota* (cioè 'pennuti'), mentre i pipistrelli sono, come le volpi volanti, inclusi nella classe dei *dermoptera* (ovvero 'con ali di pelle')¹⁵, mentre, dal punto di vista delle modalità di riproduzione – ma questo è sottinteso nel testo della *Historia animalium* –, se i secondi sono vivipari (*zootoka*), le prime sono ovipare (*ootoka*). Eclatante è poi il caso degli esseri umani, che, in relazione al modo di vita, possono essere raggruppati, in quanto 'animali politici', insieme alle api e alle formiche, pur facendo parte, sulla base di altri assi di divisione (le modalità di nutrimento, le modalità di riproduzione, l'anatomia), di altre classi¹⁶.

¹⁰ Cfr. a tale proposito LI CAUSI, P. Gli animali nel mondo antico (Bologna 2018) 32 ss. e bibliografia ivi cit.

¹¹ Cfr. Arist. *hist. an.* 1.1.487a 11 ss.

¹² Cfr. ad es. Arist. *hist. an.* 1.1.486a 14 ss.

¹³ Cfr. Arist. *hist. an.* 1.1.486b 17-22.

¹⁴ Cfr. Arist. *hist. an.* 1.1.488a 25 s.

¹⁵ Cfr. Arist. *hist. an.* 1.3.490a 7.

¹⁶ Per gli animali 'politici', cfr. Arist. *hist. an.* 1.1.487b 33-488a 14 e ZATTA, C. The Non-Human Paradox: Being Political in Aristotle's Zoology, in AVRAMIDOU, A., DEMETRIU, D. (a cura di). *Approaching the Ancient Artifact: Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in honor of*

Se ne desume, così, che, per spiegare l'essenza di ogni singolo essere vivente – uomo compreso –, è necessaria l'enumerazione di tutti gli elementi che lo distinguono dagli altri esseri viventi: la conformazione delle parti interne del corpo, la conformazione dei denti, della testa, degli arti, il tipo di locomozione, le modalità di accoppiamento e di riproduzione, l'habitat, il comportamento sono i veri oggetti della zoologia aristotelica, individuati i quali è possibile determinare i singoli *eide* e i singoli *gene* che li includono.

Eide e *gene*, a loro volta, pur implicando un rapporto di tipo gerarchico (gli *eide* sono sempre sottogeneri di un *genos*), non indicano mai – come invece avviene nella tassonomia linneana – livelli ontologicamente stabili (ad es., ciò che è *eidos* di un *genos* può diventare, a sua volta, un *genos* che comprende svariati altri *eide*)¹⁷. Questo perché, mentre per Linneo la classificazione è un fine, per Aristotele è semplicemente un mezzo per definire le *ousiai* di determinate specie viventi: di ognuna delle molteplici determinazioni che emergono dai diversi raggruppamenti Aristotele non si limita a dare una mera descrizione; al contrario, l'isolamento di marche comuni è, nella sua ottica, sempre da inquadrare all'interno di una precisa cornice metafisica, ed è spiegabile a partire da una complessa dinamica causale di marca teleologica: di ogni elemento preso in considerazione, Aristotele non spiega solo 'cosa è', ma intende anche determinarne il fine interno (*telos*); cosa che equivale, appunto, a comprendere la forma e quindi l'essenza stessa di un dato ente.

Ciò significa che per Aristotele ogni singolo settore della vita è sempre in vista del compimento di questo o quell'altro atto vitale in questo o quell'altro animale: ogni funzione biologica è, in altri termini, 'adattata' finalisticamente al buon funzionamento e al 'vivere bene' dei singoli organismi, e quindi ai diversi *habitat* di appartenenza. In altri termini, a voler ragionare per forzature, all'interno del programma di ricerca aristotelico, la teleologia finisce per giocare un ruolo per molti versi analogo a quello che nelle scienze biologiche contemporanee è svolto dalle teorie darwiniane dell'evoluzione¹⁸.

1.2. Gli studi animali nel Peripato

Nonostante la sua portata ampiamente innovativa nel quadro dei saperi e delle teorie biologiche del tempo, il metodo della zoologia di Aristotele sembra essere rimasto confinato, tra i suoi contemporanei, alla sola scuola peripatetica. Dai testi e dalle notizie

H. Alan Shapiro (Berlino, Boston 2014) 455-465. Più in generale, per la logica della classificazione aristotelica, cfr. LI CAUSI, P. Gli animali nel mondo antico (Bologna 2018) 50 ss. e bibliografia ivi cit.

¹⁷ Cfr. a tale proposito PELLEGRIN, P. La classification des animaux chez Aristote (Paris 1982) *passim* e spec. 73 ss.; ZUCKER, A. Aristote et les classifications zoologiques (Louvain-la-Neuve 2005) spec. 211 ss.

¹⁸ Cfr. LABARRIÈRE, J.-L. La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens (Paris 2005) 241 ss.

che ci sono giunti, si può cioè concludere che non si è venuta a creare una ‘convenzione’ universale per le ricerche sugli animali, tale da costituire un campo disciplinare universalmente riconosciuto e stabile (analogo, cioè, alla nostra ‘zoologia’ scientifica, studiata e insegnata nelle università secondo metodologie largamente condivise da pressoché tutti gli zoologi del pianeta). Detto in altri termini, se esiste una ‘zoologia’ antica, si tratta di una zoologia estremamente metamorfica e instabile.

Fra gli allievi di Aristotele, Teofrasto porta avanti con grande impegno la ricerca zoologica del suo maestro, e tuttavia sperimenta anche prospettive alternative, indagando su campi sempre più specialistici e trasversali. Alcuni temi attribuiti a Teofrasto sono, ad esempio, le differenze nel verso di animali della stessa specie; la ‘gelosia’ degli animali nei confronti degli uomini; gli animali che si aggregano in sciame; quelli che mordono e pungono; quelli che cambiano colore; quelli che vanno in letargo; le differenze degli animali rispetto ai luoghi; la generazione spontanea di alcuni animali; gli animali che cambiano colore¹⁹.

Soprattutto, Teofrasto porta avanti le indagini sui comportamenti e i modi di vita degli animali che erano stati già oggetto dei libri VIII e IX della *Historia animalium* (che, secondo quanto hanno sostenuto in passato alcuni studiosi, sarebbero stati scritti da Teofrasto stesso – ipotesi, questa, ritenuta oggi sempre meno plausibile)²⁰.

Nella prospettiva etologica esplorata dall’allievo di Aristotele, quello che accade è che gli animali cessano di essere semplici oggetti di interesse naturalistico e cominciano a diventare soggetti psicologici autodeterminati: Teofrasto, ad esempio, formula la teoria dell’*oikeiotes* (‘familiarità’), che prevede una stretta parentela biologica e psicologica fra uomini e animali: gli altri *zoa* sarebbero composti della medesima materia di cui sono composti gli uomini (tessuti, liquidi vitali, muscoli) e, sia pure in modo diverso, sarebbero dotati di forme di *dianoia* e di *nous* che permetterebbero lo sviluppo di affezioni dell’anima e di tratti psicologici (ad esempio, lo *phthonos*, ovvero la ‘invidia’) simili a quelli umani; cosa, questa, che nel *Peri eusebeias* spinge l’allievo di Aristotele a dire che bisognerebbe astenersi dal consumo della carne e dal sacrificio degli animali domestici, che non recano nocumento alcuno agli umani²¹.

Dopo la morte di Teofrasto, comunque, l’interesse per i problemi e i metodi della biologia all’interno della scuola peripatetica apparentemente si affievolisce con il passare dei decenni. Gli ultimi pensatori legati al Peripato di cui sappiamo che hanno condotto ricerche sugli animali sono Eudemo di Rodi, Stratone di Lampsaco e un non

¹⁹ Per gli animali in Teofrasto, cfr. ad es. ZUCKER, A. *Aristote et les classifications zoologiques* (Louvain-la-Neuve 2005) 230 ss. e 255 ss.

²⁰ Cfr., a proposito, LI CAUSI, P., POMELLI, R. *L’anima degli animali* (Torino 2015) 421 n. 4.

²¹ Cfr. LI CAUSI, P. *Gli animali nel mondo antico* (Bologna 2018) 92 s. e relativa bibliografia.

meglio noto Lico (sulla cui appartenenza alla scuola peripatetica, peraltro, sono stati sollevati dubbi)²².

Per il resto, dopo l'edizione del corpus aristotelico da parte di Andronico di Rodi nel I secolo a. C., sembrano poche le tracce lasciate dall'eziologismo e dal teleologismo del maestro di Stagira nel dibattito filosofico antico, ed è solo con Giovanni Filopono, nel VI secolo d. C., che si ha la prima esegesi filosofica di un'opera biologica, il *De anima*, mentre Michele di Efeso pubblicherà i commenti al *De partibus animalium* e ai *Parva naturalia* solo quando inizieranno a circolare le prime traduzioni arabe del *corpus*, nel XII secolo²³.

1.3. La zoopsicologia in età ellenistica

Sebbene non sia mai stato applicato al di fuori del Peripato, non si può dire però che l'armamentario di ricerca sviluppato da Aristotele sia del tutto scomparso, o che abbia finito per essere del tutto frainteso, come alcuni hanno sostenuto²⁴.

Semplicemente, a partire dall'età ellenistica, le nozioni aristoteliche cominciano ad essere trattate come resti di un passato glorioso: continuano sempre ad essere citate come acquisizioni empiriche indiscusse, ma la loro applicazione perde progressivamente interesse operativo.

Aristofane di Bisanzio rappresenta uno snodo importante in questo senso. La sua *Epitome de animalibus* riassume e organizza secondo nuovi criteri strutturali i dati zoologici ricavati dalle opere biologiche di Aristotele. L'articolazione del discorso sulla base dei *moria*, dei *bioi*, delle *praxeis*, e degli *ethe* viene accantonata, e la trattazione finisce per essere nuovamente imperniata sulle singole specie generiche (il lupo, il riccio, etc.). Quanto ai raggruppamenti aristotelici (*karcharodonta*, *enaima*, *zootoka* – rispettivamente 'con i denti aguzzi', 'sanguigni', 'vivipari' –, etc.), Aristofane li cita in blocco nella sezione iniziale della sua opera, senza più assegnare ad essi alcun fine teorico. In altri termini, l'idioletto elaborato dal maestro di Stagira finisce per essere trattato come

²² Cfr. SHARPLES, R.W. Natural Philosophy in the Peripatos after Strato, in FORTENBAUGH, W.W., WHITE, S. A. (eds.). *Aristo of Ceos. Text, Translation, and Discussion* (London, New Brunswick 2006) 307-327; LI CAUSI, P. *Gli animali nel mondo antico* (Bologna 2018) 35 n 10 e relativa bibliografia.

²³ Cfr. LI CAUSI, P. *Gli animali nel mondo antico* (Bologna 2018) 35. Più in generale, per la ricezione della zoologia aristotelica, SASSI, M. M., FEOLA, G., CODA, E. (a cura di). *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione, dall'età ellenistica e romana alle culture medioevali* (Pisa 2017).

²⁴ Cfr. LENNOX, J. The Disappearance of Aristotle's Biology: A Hellenistic Mystery, in *Apeiron* 27 (1994) 7-24. e, *contra*, ZUCKER, A. *Aristote et les classifications zoologiques* (Louvain-la-Neuve 2005) 239 ss.

un semplice dato curioso, un fossile cui vengono sottratti il suo potere euristico e le sue funzioni ermeneutiche²⁵.

Questo comporta che, mentre i nudi fatti che erano stati oggetto delle indagini aristoteliche continuano a circolare, i riferimenti ai meccanismi eziologici che tentano di spiegarli vengono invece messi da parte. Su questa scia, paradossografi come Antigono di Caristo, Apollonio e Flegonte di Tralle finiscono per trasformare la zoologia aristotelica in un bacino di notizie curiose cui attingere per redigere, secondo la logica dello ‘strano ma vero’, repertori di *mirabilia*²⁶.

Una dinamica analoga si verifica nel quadro delle filosofie ellenistiche, che, concentrate come sono sulla filosofia morale, mettono da parte le indagini naturalistiche sui viventi per dedicarsi prevalentemente al comportamento degli animali.

In particolare, con gli Epicurei e con gli Stoici – e con i loro rivali medio – e neo-platonici (ad esempio Plutarco e Porfirio) o scettici (come Sesto Empirico) – quello che è in gioco non è tanto la costruzione di raggruppamenti o l’indagine eziologica sulle essenze delle singole specie viventi, quanto piuttosto la presenza o meno, negli animali, di facoltà mentali analoghe a quelle degli esseri umani²⁷.

2. L’EGEMONIA STOICA A ROMA: UNA ZOOPSICOLOGIA SEPARATIVA

Per la diffusione della filosofia greca nella Roma repubblicana è acclarato il potente influsso esercitato da pensatori stoici come Panezio e Posidonio; ma è stato anche messo in evidenza l’importante ruolo di mediazione culturale svolto da figure come, ad esempio, Antioco di Ascalona, il fondatore della Quinta Accademia che Cicerone e Varrone considerano come un vero e proprio maestro, o anche, per la diffusione dell’epicureismo, da Filodemo di Gadara; per non parlare del lavoro di sistemazione e pubblicazione del corpus degli scritti di Aristotele operata dal già citato Andronico di Rodi, che sembra aver ravvivato l’interesse per il Peripato²⁸.

²⁵ Cfr. HELLMANN, O. Peripatetic Biology and the Epitome of Aristophanes of Byzantium, in FORTENBAUGH, W. W., WHITE, S. A. (eds.). *Aristo of Ceos. Text, Translation and Discussion* (London, New Brunswick 2006) 329-359 e, sulla ‘fossilizzazione’ del sapere aristotelico, ZUCKER, A. *Aristote et les classifications zoologiques* (Louvain-la-Neuve 2005) 303 ss.

²⁶ Per la logica della paradossografia, cfr. ad es. JACOB, C. *De l’art de compiler à la fabrication du merveilleux: sur la paradoxographie grecque*, in *Lalies* 2 (1981) 121-140; PAJON LEYRA, I. *Paradoxographia Griega: estudio de un género literario* (Diss. Madrid 2009).

²⁷ Cfr. LI CAUSI, P. *Gli animali nel mondo antico* (Bologna 2018) 93 ss. e bibliografia ivi cit.

²⁸ I rimandi qui citati non possono essere esaustivi: per un quadro sulla diffusione del pensiero delle filosofie ellenistiche a Roma, cfr. ad es. REINHARDT, T. *Philosophy Comes to Rome*, in WARREN, J., SHEFFIELD, F. (edd.). *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (New York 2014) 526-

Laddove però di Aristotele e del Peripato sono soprattutto le sezioni relative all'etica, alla retorica e alla politica ad accendere, in età repubblicana, l'interesse dei Romani – che sembrano conoscere poco il *corpus* biologico, che solo di rado citano direttamente –, a dividersi il campo per quanto riguarda il dibattito sulle dotazioni animali sono soprattutto lo stoicismo e l'epicureismo, che, pur avendo idee diametralmente opposte sul sommo bene e sulla struttura della materia (e quindi sulla configurazione del corpo dei viventi), convergono nel considerare gli animali totalmente privi di ragione, e quindi legittimamente sfruttabili dagli umani²⁹.

In età imperiale, è il pensiero stoico che finisce per occupare una posizione egemonica nel quadro delle correnti filosofiche che si sono diffuse nell'Urbe, determinando quelli che sono ormai diventati orientamenti di senso comune e adesioni per certi tratti fideistiche. In relazione agli animali, lo stoicismo, che figure come Seneca ripropongono a Roma, da un lato riprende alcune idee chiave già formulate nel quadro del pensiero etico-politico di Aristotele (che aveva già ribadito che solo gli umani sono dotati del *logos*); dall'altro lato, però, mette al bando il gradualismo di opere come la *Historia animalium*³⁰.

La frattura fra la zoosfera e l'antroposfera, con l'affermarsi dello stoicismo, può ormai dirsi netta. Per gli Stoici, gli animali sono *aloga*, termine che sostituisce a poco a poco il ben più generico *zoa* (che includeva tutti gli esseri viventi, uomo compreso) e che indica la totale mancanza non solo del *logos* – termine che indica le facoltà logiche

538, oltre che i contributi della parte V del volume in questione e i lavori raccolti in GARANI, M., KONSTAN, D., REYDAMS-SCHILS, G. (a cura di). *Roman Philosophy* (Oxford 2023). Specificamente per lo stoicismo, cfr. ad es. REYDAMS-SCHILS, G. *Stoicism in Rome*, in SELLARS, J. (ed.). *The Routledge Handbook of Stoic Tradition* (London, New York 2016) 17-28. Quanto alla diffusione delle teorie biologiche di Aristotele a Roma (e alla vicenda del *corpus* aristotelico sistemato da Andronico da Rodi), cfr. LI CAUSI, P. *Un Aristotele romano? Ricezione e metamorfosi del corpus zoologico in Plinio il Vecchio*, in SASSI, M. M., FEOLA, G., CODA, E. (a cura di). *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali* (Pisa 2017) 85-11 e bibliografia ivi citata. Per l'influsso di Antioco di Ascalona a Roma, cfr. ad es. BLANK, D. *Varro and Antiochus*, in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 250-289. Quanto all'influsso di Filodemo nell'ambito dell'epicureismo e nella letteratura di Roma, cfr. solo per fare un es., MONET, A. *Le Jardin Romain: Épicurisme et Poésie à Rome* (Paris 2003), o anche GIGANTE, M. *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum* (Ann Arbor 1995), e, per un'introduzione e un'utile bibliografia, cfr. Internet Encyclopedia of Philosophy, s. v. *Philodemus of Gadara*: <https://iep.utm.edu/philodem/>.

²⁹ Cfr. ad es. Cic. *de fin.* 3.67 dove, nel riportare il pensiero di Crisippo, si dice: *et quo modo hominum inter homines iuris esse vincula putant, iuris esse cum bestiis. praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria* («E così come si ritiene che tra gli uomini vi siano i vincoli del diritto, si pensa che vi sia anche un diritto nei confronti degli animali. Infatti, Crisippo affermava in modo eccellente che tutto il resto è nato per gli uomini e per gli dèi, mentre gli uomini sono nati per la comunità e la società reciproca, affinché possano usare gli animali per la propria utilità senza commettere ingiustizia»).

³⁰ Cfr. LI CAUSI, P. *Gli animali nel mondo antico* (Bologna 2018) 93 ss. e bibliografia ivi cit.

e verbali, e che a Roma può essere reso con *ratio atque oratio* –, ma anche di tutta una serie di facoltà analoghe al *logos* – come, ad esempio, la *phronesis*, che Aristotele aveva pure riconosciuto a molti esseri viventi³¹.

L'essere privi di *ratio* e *oratio* implica anche che, per quei pensatori romani che si ispirano alla *Stoa*, gli animali cessino di essere *cetera animalia* – ovvero i ‘restanti esseri dotati di anima’ rispetto all'uomo – per diventare *muta animalia*, ovvero gli ‘animali privi di parola’, che, poiché non hanno ‘ragionamento interiore’ (quello che gli stoici chiamano *logos endiathetos*), non possono neanche avvalersi del ‘ragionamento espresso’ (*logos prophorikos*), né possono quindi comunicare in alcun modo con gli umani³².

Le azioni degli animali, in questo senso, sono spiegabili non come frutto delle loro facoltà intellettive, ma derivano da processi di ‘attivazione’ (*enargeia*) determinati semplicemente dalle loro facoltà sensoriali. Se c'è un'intenzionalità forte dietro le loro azioni, si tratta dell'intenzionalità esterna e provvidenziale della *Natura*, che, per mezzo del processo di *oikeiosis* (ovvero la ‘familiarizzazione’ naturale di ogni vivente con la propria costituzione fisica) dà in dotazione a tutti i viventi gli istinti necessari per raggiungere ciò che è utile alla loro sopravvivenza ed evitare ciò che è dannoso.

Prova dell'assenza della ragione negli animali è, per pensatori stoici come Seneca, l'uniformità delle loro azioni: le api fabbricano celle esagonali tutte perfettamente uguali fra loro, gli uccelli e i ragni costruiscono nidi e tele sempre identici, mentre gli architetti umani progettano case con più o meno difetti, perché, se dietro la regolare uniformità delle tele, dei nidi e delle celle degli alveari si cela l'operato di quella sorta di soggettività universale che è la *Natura*, dietro ogni progetto umano c'è l'*ars* (o, in greco, la *techne*), che è frutto della ragione; ragione che, nel caso degli uomini, è sempre imperfetta, mentre perfetto è soltanto l'operato della *Natura* divina e creatrice (cfr. ad es. Sen. *epist.* 121.22-23). Analogamente, se gli uomini sono tutti diversi fra loro in relazione al carattere (ci sono, ad esempio, uomini più o meno generosi, più o meno propensi all'ira, etc.), gli esemplari di una specie animale, secondo gli Stoici, presentano tutti, allo stesso grado, il medesimo comportamento: le volpi sono tutte furbe, i conigli sono tutti pavidi, e così via³³.

Ne consegue che, se sono privi delle facoltà logico-verbali, gli *aloga* non fanno parte della cosmopoli (che comprende solo esseri razionali: gli dèi e gli uomini), né possono

³¹ Cfr. ad es. LI CAUSI, P., POMELLI, R. (a cura di). *L'anima degli animali* (Torino 2015) 9 ss.

³² Cfr. ad es. LABARRIÈRE, J.-L. *Logos endiathetos et Logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie*, in CASSIN, B., LABARRIÈRE, J.-L. (a cura di). *L'animal dans l'antiquité* (Paris 1997) 259-279; LI CAUSI, P., POMELLI, R. (a cura di). *L'anima degli animali* (Torino 2015) 104 ss. L'espressione *muta animalia* traduce *aloga* ad es. in Sen. *de ira* 2.30.2; *epist.* 92.8; 124.8; 124.13; 16. Cfr. anche Quint. 7.3.16; Lucr. 5.1087-1090 (per cui cfr. *infra*).

³³ Cfr. ad es. LI CAUSI, P. *Gli animali nel mondo antico* (Bologna 2018) 103 s. e bibliografia.

stringere contratti interspecifici con gli esseri umani, e quindi – limitatamente alle comuni leggi della moderazione cui gli umani si devono attenere – possono essere uccisi e sfruttati da questi ultimi, in ragione dei quali la *Natura* li ha creati. Al teleologismo aristotelico, che indagava i *tele* degli esseri viventi in relazione alla loro vita e al loro *habitat*, si sostituisce così un finalismo di marca ancora più apertamente antropocentrica.

Per quanto egemone, tuttavia, il radicalismo della zooantropologia stoica non è universalmente accettato da tutti i pensatori di età imperiale, e genera delle sacche, sia pur sporadiche, di resistenza. Da un lato, è ancora presente, a Roma, l'influsso delle scuole pitagoriche. È vero che il vegetarianismo originario che aveva caratterizzato tali scuole, a Roma, risultava attutito (i Sestii, ad esempio, rifiutavano del tutto le teorie della metempsi-cosi, e Nigidio Figulo, nei suoi scritti di biologia, non si asteneva dal commentare gli effetti dell'alimentazione a base di carne di maiale), ma tracce di atteggiamenti ben più radicali compaiono, per molti versi nel discorso di Pitagora nel XV libro delle *Metamorfosi* di Ovidio, che alcuni studiosi oggi tendono a prendere sempre più sul serio³⁴. Dall'altro lato, poi, ci sono reazioni di pensatori che cercano di smontare il dogmatismo stoico proprio sulla base di quelle evidenze del comportamento animale che sembrano smentire l'assenza totale di facoltà intellettive e di atteggiamenti morali negli *aloga*. Uno di questi pensatori di cui ci è giunta notizia – ma di cui non ci è giunto alcuno scritto – è, ad esempio, Alessandro, nipote di Filone di Alessandria, autore, quest'ultimo, di un libello (l'*Alexander sive de animalibus*) che mira a confutare, appoggiandosi ad argomenti prevalentemente stoici (ma anche platonici, epicurei e scettici), le tesi filo-animaliste cui il primo aveva aderito³⁵.

Il dato interessante è però che, come si cercherà di mostrare nella sezione successiva, anche autori di cui si riconosce un certo legame con lo stoicismo (come Plinio) o che, pur non essendo stoici, ne accettano alcuni assunti (come Varrone), sembrano rispondere alla zoopsicologia stoica con interpretazioni problematiche e, per molti tratti, eterodosse.

³⁴ Per il vegetarianismo pitagorico, cfr. ad es. DOMBROWSKI, D. Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements, in CAMPBELL, G. L. (ed.). *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life* (Oxford 2014) 538 ss. Per la scuola dei Sestii, cfr. ad es. LANA, I. La scuola dei Sestii, in AA. VV. *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome* (Roma 1992) 109-124. Per Nigidio Figulo, cfr. TUTRONE, F. Aristotle to Pythagoras? Nigidius Figulus' Biology in Late Republican Rome, in VOLK, K. (ed.). *Nigidius Figulus: Roman Polymath* (Leiden, Boston 2024) spec. 128 (cfr. Plin. *nat. hist.* 16.25). Vastissima è la bibliografia sull'intervento di Pitagora in Ov. *met.* 15.60-478: cfr. ad es. HARDIE, Ph. (a cura di). Ovidio. *Metamorfosi* (Milano 2004) *ad l.* A prendere sul serio il pitagorismo ovidiano è, ad es., SISSA, G. *Cuncta Fluunt: The Fluidity of Life in Ovid's Metamorphic World*, in SISSA, G., MARTELLI, F. (eds.). *Ovid's Metamorphoses and the Environmental Imagination* (London 2023) 35-54.

³⁵ Cfr. RADICE, R. A proposito del rapporto fra Filone e gli stoici, in *Fortunatae* 17 (2006) 127-149, ma anche MONDÉSERT, C. Philo of Alexandria, in STURDY, J., DAVIES, W. D., HORBURY, W. (éd.). *The Cambridge History of Judaism III. The Early Roman Period* (Cambridge 1999) 893; HADAS-LEBEL, M. *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora* (Paris 2003) 258-274.

3. STRUMENTI SEMIVOCALI: LA ‘VOCE’ DEGLI ANIMALI IN VARRO-NE

3.1. Gli schiavi e gli animali sono ‘cose’?

Un passo molto noto del *De re rustica* di Varrone è il seguente, che dà l’avvio alla trattazione sui mezzi da usare per la coltivazione dei campi. Varrone presenta due modi di suddividere le tipologie di *adminicula* (‘supporti’ o ‘sostegni’), dando prova, nel prosieguo (cfr. *de re rust.* 1.19.1-4) di optare per la seconda delle classificazioni elencate, a suo avviso più articolata e precisa:

Quas res alii dividunt in duas partes, in homines et adminicula hominum, sine quibus rebus colere non possunt; alii in tres partes, instrumenti genus vocale et semivocale et mutum, vocale, in quo sunt servi, semivocale, in quo sunt boves, mutum, in quo sunt plaustra (de re rust. 1.17.1)³⁶.

Questi mezzi alcuni li distinguono in due tipologie – ovvero gli uomini e gli attrezzi necessari al loro lavoro – senza le quali non è possibile coltivare i poderi. Altri, però, li dividono in tre tipologie. La prima classe è quella degli strumenti vocali, la seconda quella degli strumenti semivocali, la terza quella degli strumenti muti. Nella classe degli strumenti vocali sono compresi i servi, in quella degli strumenti semivocali i buoi, in quella degli strumenti muti i carri.

In passato, l’attenzione degli antichisti si è concentrata su quello che il brano dice dello *status* degli schiavi: il passo di Varrone è stato letto come un esempio di reificazione degli umani marginali, e, più in generale, i trattati di agricoltura romani sono stati recentemente interpretati come il portato di una pratica ‘imperialistica’ di controllo sulla natura e sui viventi (schiavi compresi, naturalmente)³⁷. Alcuni studiosi, tuttavia, hanno fatto notare che il *genus vocale* di cui si parla in 1.17.1, come viene implicitamente suggerito poco dopo in 1.17.2, non comprende solo uomini di condizione servile, ma anche uomini liberi (proprietari, salariati e *obaerarii*, ovvero uomini soggetti a schiavitù temporanea)³⁸:

³⁶ Il testo dei passi varroniani citati è tratto sempre da GOETZ, G. (ed.). *M. Terenti Varronis Rerum Rusticarum Libri Tres* (Leipzig 1929). La traduzione usata qui è mia; per gli altri passi del *De re rustica*, invece, si fa ricorso alla tr. it. di TRAGLIA, A. (a cura di). *Varrone. Opere* (Torino 1974).

³⁷ Cfr. ad es. SISSA, G., MARTELLI, F. Introduction, in SISSA, G., MARTELLI, F. (eds.). *Ovid’s Metamorphoses and the Environmental Imagination* (London 2023) 12: «The extent to which the Roman agronomists devote their treatises to the management (or control) of slaves – slaves who will manage (or control) the land and farm animals on their behalf – makes the analogy with their control of ‘nature’ inevitable».

³⁸ Cfr. LEWIS, J. P. Did Varro Think that Slaves were Talking Tools?, in *Mnemosyne* 66.4-5 (2013) 634-648. Cfr. anche ERDÖDY, J. Sklaven – *Personae* oder *Res*? Bemerkungen über die Stellung der Sklaven im klassischen Römischen Sachenrecht, in *Pázmány Law Review* 3 (2015) 155-163.

Omnes agri coluntur hominibus servis aut liberis aut utrisque: liberis, aut cum ipsi colunt, ut plerique pauperculi cum sua progenie, aut mercennariis, cum conducticiis liberorum operis res maiores, ut vindemias ac faenisia, administrant, iique quos obaerarios nostri vocitarunt et etiam nunc sunt in Asia atque Aegypto et in Illyrico complures. (de re rust. 1.17.2).

Tutti i campi vengono lavorati da schiavi o da uomini liberi o dagli uni e dagli altri: da uomini liberi, quando i padroni se li coltivano da sé, come la maggior parte dei piccoli proprietari, insieme coi loro figli, o servendosi di braccianti allorché si prendono a giornata uomini liberi per effettuare i lavori più grossi, come la vendemmia e la falciatura del fieno, o quelli che sono chiamati da noi *obaerarii*, di cui esiste ancora un buon numero in Asia, in Egitto e nell'Iliria.

Il fatto che uomini e animali possano essere indicati come *res* o *instrumenta*, secondo Juan Lewis e János Erdödy, non implica automaticamente un processo di reificazione. Gli schiavi sono sì, come il bue e gli altri animali da lavoro, *res Mancipi*, ma i termini *res* e *instrumentum*, nel diritto romano, sono ben più inclusivi del nostro 'cosa' o 'strumento', e non indicano necessariamente, e in maniera univoca, oggetti inanimati³⁹. In questo caso, i due studiosi sono di fatto d'accordo nel dire che, quando Varrone passa in rassegna gli *instrumenta* per la coltivazione del fondo, sta semplicemente classificando le tipologie di 'sostegno' o di 'aiuto' necessarie a ottenere risultati agricoli ottimali, privando i termini in questione di qualsiasi implicazione morale. L'intento di Varrone, in altre parole, non è tanto quello di ridurre a mera 'cosa' l'umanità degli schiavi, quanto piuttosto di avvalersi di strumenti di classificazione che diano dignità filosofica alla sua tripartizione e alle sue argomentazioni⁴⁰. Lo *status* di esseri umani, per i *servi*, è dunque perfettamente riconosciuto.

Ma che dire degli animali non umani impiegati per il lavoro nei fondi? Posto che, come accade con gli schiavi, il fatto che siano *adminicula* non esclude il riconoscimento del loro status di esseri viventi, cosa ci dice, implicitamente, la classificazione varroniana delle dotazioni psichiche dei non umani? Cosa implica, cioè, il pensarli come 'sostegni semivocali'?

3.2. Lo status degli *instrumenta semivocalia*

Cicerone, negli *Academica*, presenta Varrone come un portavoce di Antioco di Ascalona, da cui ha tratto la propria formazione filosofica; una formazione che – compatibilmente agli insegnamenti del maestro – risulta essere impastata di elementi accademico-peripatetici e da importanti prestiti stoici⁴¹.

³⁹ Cfr. a tale proposito, per lo statuto degli animali classificati come *res Mancipi*, l'intervento di S. CRISTALDI in questo numero.

⁴⁰ Cfr. LEWIS, J. P. Did Varro Think that Slaves were Talking Tools?, in *Mnemosyne* 66.4-5 (2013) 634-648.

⁴¹ Cfr. BLANK, D. Varro and Antiochus, in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 251.

Sia pure con alcuni slittamenti messi in evidenza dagli studiosi, una certa assonanza con la visione stoica della scala della natura, ad esempio, è stata rilevata nella teoria dei tre *gradus* dell'anima che Agostino attribuisce a Varrone (*de civit. Dei* 7.23): il primo *gradus* è responsabile della vita in sé, il secondo delle facoltà percettive, il terzo – che pertiene soltanto agli esseri umani e agli dèi – delle facoltà intellettive⁴².

Della zoopsicologia stoica, in altri termini, Varrone – assieme ad Antioco – sembra condividere una certa visione separatista, che tende ad attribuire all'uomo una posizione privilegiata e unica nel cosmo. A maggior ragione colpisce il fatto che la chiave di divisione utilizzata per la classificazione non sia la presenza di *ratio atque oratio* (l'equivalente, cioè del *logos*, a partire da cui gli Stoici hanno tracciato il solco fra uomini e dèi da una parte e animali non umani dall'altra), bensì il grado diverso di *vox* di cui gli *adminicula* possono essere dotati. E colpisce anche che, mentre autori come Lucrezio scelgono espressioni come *muta animalia* per indicare quelli che gli Stoici e gli Epicurei chiamavano *alogá*⁴³, in Varrone il tratto del mutismo è invece esplicitamente assegnato ad oggetti che noi definiremmo piuttosto 'inanimati', come i carri, le trebbie, le ceste, le botti, etc. (cfr. *de re rust.* 1.22.1 ss.).

Ma come tradurre il determinante *semivocale*? Antonio Traglia rende con 'semivocale', laddove invece János Erdödy traduce con il tedesco 'halblaute', ovvero 'semi-sonoro'⁴⁴. Non è da escludere che il termine in questione presenti alcuni legami con la riflessione linguistica portata avanti da Varrone e, in seguito, da altri grammatici latini. Il punto però sta anche nel capire come intendere il termine *vox*, che è il radicale a partire dal quale si formano i due classemi impiegati da Varrone per distinguere i diversi *adminicula* non muti (*vocale*, *semivocale*).

È vero che il termine in questione, *vox*, nella lingua latina, viene usato indifferentemente per indicare sia il suono della voce umana che i versi – ovvero i suoni indistinti e inarticolati – degli animali⁴⁵. È però anche assodato che, nel *De lingua Latina*, *vox* viene usato da Varrone per indicare la rappresentazione fonologica della parola. In altri termini, la *vox* è sì un suono, ma è un suono che potrebbe essere inteso come portatore di un significato⁴⁶.

⁴² Cfr. BLANK, D. Varro and Antiochus, in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 265 e INWOOD, B. Antiochus on Physics, in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 188-219 (spec. 188-194).

⁴³ Cfr. Lucr. 5.1087 ss. (cit. *infra*).

⁴⁴ Cfr. TRAGLIA, A. (a cura di). Varrone. Opere (Torino 1974) ad 17.1 *de re rust.*; ERDÖDY, J. Sklaven – *Personae* oder *Res*? Bemerkungen über die Stellung der Sklaven im klassischen Römischen Sachenrecht, in Pázmány Law Review 3 (2015) 160.

⁴⁵ Cfr. ad es. BETTINI, M. Voci. Antropologia sonora del mondo antico (Roma 2018) 49.

⁴⁶ Cfr. a tale proposito HYMAN, M. D. Terms for 'word' in Roman grammar, in FÖGEN, T. (Hrsg.). *Antike Fachtexte* (Berlin 2005) 155-170, spec. 158. Meno plausibile l'ipotesi che la classificazione var-

Dire che gli uomini – siano essi liberi, schiavi o *obaerarii* – sono *adminicula* o *instrumenta vocalia*, dunque, significa che sono in grado di produrre suoni pienamente articolati e che hanno quindi pieno valore linguistico, laddove invece dire che gli altri animali sono *semivocalia* significa collocarli in una zona di mezzo fra l'inespressività totale degli oggetti inanimati e l'espressività perfetta degli uomini. Una classificazione, questa, che riconosce un grado intermedio, e dunque una certa prossimità, laddove la classificazione degli Stoici segna invece una frattura netta.

Come Varrone qualifichi, da un punto di vista ontologico ed epistemologico, l'espressività imperfetta e inarticolata degli animali non è spiegato né in 1.17.1, né, per quanto ne sappiamo, altrove. È comunque certo che, per quanto negasse agli animali la ragione, Antioco, il suo maestro, si discostava in alcuni punti dalle idee stoiche sugli animali. Laddove, infatti, all'interno della *Stoa*, la questione relativa alla facoltà degli animali di assentire agli impulsi esterni era dibattuta, Antioco – come si evince dalla lettura di Cic. *Luc.* 37 – estendeva l'assenso a tutti gli esseri dotati di anima e di facoltà percettive⁴⁷:

*Nam cum vim quae esset in sensibus explicabamus, simul illud aperiebatur, comprehendere multa et percipi sensibus, quod fieri sine adsensione non potest. Deinde cum inter inanimatum et animal hoc maxime intersit, quod animal agit aliquid (nihil enim agens ne cogitari quidem potest quale sit), aut ei sensus adimendus est aut ea quae est in nostra potestate sita reddenda adsensio. Et vero animus quodam modo eripitur iis quos neque sentire neque adsentiri volunt. Ut enim necesse est lancem in libram ponderibus inpositis deprimi sic animum perspicuis cedere. Nam quo modo non potest animal ullum non adpetere id quod adcommodatum ad naturam adpareat (Graeci id οἰκεῖον appellant), sic non potest obiectam rem perspicuam non adprobare (Cic. *Luc.* 37 s.)⁴⁸.*

In primo luogo, quando ho spiegato quale fosse il potere dei sensi, è emerso anche che molte cose vengono percepite per mezzo di essi, il che non può avvenire senza assenso. In

roniana poggi su basi musicali, estese anche a grammatica, astrologia e scienza militare: cfr. HÜBNER, W. *Varros instrumentum vocale im Kontext der antiken Fachwissenschaften* (Mainz 1984), su cui, *contra*, PERL, G. *Review to Varros instrumentum vocale im Kontext der antiken Fachwissenschaften* by Wolfgang Hübner, in *Gnomon* 61.5 (1989) 436-437. Per la contrapposizione fra suoni 'semivocali' (interpretati come continui) e consonanti mute, solo per fare alcuni ess., Scaur. *de ortogr.*, p. 26,12 [Keil]; *de adverb. et proposit.* p. 29,15 e 30,4 [Keil]; *Fest. verb. sign.* [L. 158.6 e 293.35]; Quint. 1.4.6. Una tripartizione analoga a quella di Varrone ricorre anche in Veg. *epit. rei mil.* 3.5, che distingue fra segnali militari vocali (emessi dalla voce umana), semivocali (emessi da strumenti come le trombe) e muti (aquile e vessilli).

⁴⁷ Cfr. Cic. *Luc.* 37 s., su cui BRITAIN, C. *Antiochus' Epistemology*, in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 104-130, spec. 120 ss., o anche IOPPOLO, A. M. *Opinione e scienza. Il dibattito fra Stoici e Accademici nel III e nel II sec. a. C.* (Napoli 2008) 140 ss.

⁴⁸ Il testo è tratto da PLASBERG, O. (ed.). *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 42 (Stuttgart 1922). La traduzione è mia. La maggior parte dei problemi testuali non sembrano degni di rilievo; si segnala tuttavia che, al posto di *inter inanimatum et animal*, alcuni mss. leggono *inter animum et animal*.

secondo luogo, poiché la principale differenza tra un essere dotato di anima e qualcosa di inanimato è che l'essere dotato di anima agisce in qualche modo (è impossibile anche solo immaginare come sarebbe un essere dotato di anima che non fa nulla), dobbiamo privare l'essere dotato di anima dei suoi sensi o concedergli la facoltà che dipende dalla nostra volontà, cioè l'assenso. In effetti, quando li privano della facoltà di percepire o di assentire, gli Accademici privano in un certo senso gli esseri viventi della loro mente. Infatti, come il piatto della bilancia deve abbassarsi quando vi si pongono dei pesi, così la mente deve cedere a impressioni perspicue; come un animale non può non avere un impulso verso un qualcosa che appare adatto alla sua natura (ciò che i Greci chiamano *oikeion*), allo stesso modo non può non approvare una impressione perspicua che gli viene presentata.

L'argomento che viene qui attribuito ad Antioco è che, se l'assenso è necessario perché ci sia l'attività percettiva, e se la percezione è preconditione per l'azione, allora tutti gli esseri dotati di anima ne sono dotati.

Nel *De finibus* di Cicerone (5.55), inoltre, si parla di una *cupiditas agendi* che Antioco avrebbe assegnato agli animali non umani, il cui desiderio di azione viene connesso con la loro libertà di movimento; elementi, questi, che, come ha fatto notare Georgia Tsouni, vanno in tutt'altra direzione rispetto all'idea stoica secondo la quale gli animali non possono accedere alla *praxis*, ma possono solo attivarsi istintivamente (*enargein*), come se fossero agiti dall'esterno dalla *Natura*, e non da forti motivazioni interne⁴⁹.

Non è escluso, quindi, che la tripartizione varroniana, pur innegabilmente legata alla logica agricola del controllo sulla natura, sulla scia degli slittamenti proposti alle teorie stoiche da Antioco, possa essere letta come un rifiuto di aderire completamente a una visione che rende gli animali come oggetti *muta* e incapaci di interagire con gli umani.

Varrone, in altri termini, non sembra soddisfatto di una visione diadica e contrappositiva della scala della natura, che divide nettamente la classe degli umani (*homines*) dalla classe di quelli che umani non sono.

I suoni imperfetti e indistinti degli animali classificati come *res Mancipi*, in altri termini, potrebbero essere interpretati come il segno esteriore di dotazioni psichiche interne imperfette e indistinte, ma non per questo assenti.

Colpisce in questo senso, l'utilizzo che Varrone fa di un aneddoto di marca aristotelica, quando si ricorda, ad esempio, di come i cavalli sembrano opporsi agli accoppiamenti incestuosi, mostrando così, implicitamente, di avere un istinto, per così dire, 'morale':

Tametsi incredibile, quod usu venit, memoriae mandandum. Equus matrem salire cum adduci non posset, <cum> eum capite obvoluto auriga adduxisset et coegisset matrem

⁴⁹ Cfr. ad es. TSOUNI, G. Antiochus on contemplation and the happy life in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 133-150, spec. 143.

inire, cum descendent dempsisset ab oculis, et ille impetum fecit in eum ac mordicus interfecit (de re rust. 2.7.9)⁵⁰.

Per quanto incredibile sia, è da tramandare una storia realmente accaduta. Poiché non si poteva indurre uno stallone a montare sua madre, il servo addetto a questo compito lo bendò, lo spinse verso di lei e lo costrinse ad accoppiarsi con la madre. Quando, compiuto l'atto, il servo gli tolse la benda, il cavallo si avventò contro di lui e lo uccise a morsi (*de re rust. 2.7.9*)⁵¹.

Allo stesso modo, colpisce l'attribuzione di comportamenti intelligenti alle api, la cui propensione alla struttura organizzativa e politica è veicolata da *topoi* che hanno una lunga e nobile tradizione all'interno della letteratura antica⁵²:

Haec ut hominum civitates, quod hic est et rex et imperium et societas. [Quod] secuntur omnia pura (de re rust. 3.16.6)⁵³.

Le api hanno città come gli uomini, col loro re, il loro governo, la loro società. Cercano solo ciò che è puro.

Regem regem suum secuntur, quocumque it, et fessum sublevant, et si nequit volare, succolant, quod eum servare volunt. Neque ipsae sunt inficientes nec non oderunt inertes (de re rust. 3.16.8).

Seguono il loro re dovunque si rechi, lo sollevano quando è stanco e, se incapace di volare, lo portano sulle loro spalle, perché vogliono conservarlo. Non sono mai esse stesse oziose e detestano quelli che stanno senza far niente.

È vero che l'attribuzione di forme di intenzionalità e di emozioni a specie non umane potrebbe essere facilmente interpretata come il frutto di semplici memorie libresche; purtuttavia, non è da escludere che dietro l'insoddisfazione varroniana nei confronti della bipartizione di tipo stoico ci sia anche l'esperienza in prima persona del notabile romano proprietario di *villae* e di animali, e, dunque, l'osservazione quotidiana dei comportamenti di questi ultimi e delle loro interazioni con i conspecifici e con gli umani stessi⁵⁴. Un'osservazione diretta, forse, sta anche dietro alle riflessioni lucreziane sulla

⁵⁰ È da segnalare un problema testuale in relazione alla posizione dei due *cum*, per cui si rimanda all'apparato di GOETZ, G. (ed.). M. Terenti Varronis Rerum Rusticarum Libri Tres (Leipzig 1929).

⁵¹ Cfr. Arist. *hist. an.* 9.47.631 a 1-7, su cui LI CAUSI, P., POMELLI, R. (a cura di). *L'anima degli animali* (Torino 2015) *ad l.*

⁵² Per l'enciclopedia culturale relativa alle api e sul loro simbolismo nel mondo antico, cfr. ad es. ROSCALLA, F. *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica* (Firenze 1998). Sull'organizzazione sociale delle api (e di altri animali, uomo incluso) cfr. ad es. Arist. *hist. an.* 1.1.487 b33-488 a 14. Per la comunità delle api come modello ideale di società, cfr. ad es. Verg. *georg.* 4.149-227.

⁵³ Per la proposta di espungere *Quod* prima di *secuntur*, cfr. l'apparato di GOETZ, G. (ed.). M. Terenti Varronis Rerum Rusticarum Libri Tres (Leipzig 1929).

⁵⁴ TRAGLIA, A. (a cura di). Varrone. *Opere* (Torino 1974) 23 aveva già notato come l'interesse dell'allevatore e dell'agricoltore, in Varrone, vadano sempre di pari passo con la cura dell'animale. Pur nel quadro di un'ideologia del controllo della natura, peraltro, si aprono, nel *De re rustica*, vari squarci

vocalità inarticolata ma espressiva delle bestie, che viene usata come strumento analogico per spiegare la nascita del linguaggio umano:

*Ergo si varii sensus animalia cogunt,
muta tamen cum sint, varias emittere voces,
quanto mortalis magis aequumst tum potuisse
dissimilis alia atque alia res voce notare!* (Lucr. 5.1087-1090)⁵⁵.

Se dunque sentimenti diversi spingono gli animali, per quanto muti, a emettere suoni diversi, quanto è più naturale che gli uomini mortali siano stati in grado di contrassegnare cose diverse con un suono o un altro!

Gli animali, in altri termini, potrebbero essere ‘semivocali’ proprio perché, pur se non all’altezza delle facoltà logico-linguistiche degli umani, hanno comunque una *vox* che, sia pure ‘dimezzata’ rispetto a quella umana, potrebbe anche essere mossa da motivazioni interne e da forme di assenso. Su questi ultimi due punti Varrone non si pronuncia mai esplicitamente nel *De re rustica*, ma non è impensabile che, essendosi formato con Antioco, e avendo un contatto diretto con gli animali delle sue proprietà, li dia per assodati. In ogni caso, per come la classificazione degli *adminicula* viene pensata, possiamo comunque parlare di una resistenza latente ai tratti più anti-animalistici e ‘separatisti’ dello stoicismo e di certe filosofie ellenistiche. Resistenza che, in una diversa configurazione, troviamo anche, in età imperiale, in un autore filo-stoico come Plinio.

4. UNO STOICISMO PROBLEMATICO? CLEMENZA E GRATITUDINE DEI LEONI IN PLINIO

In relazione alla posizione di Plinio in merito alle facoltà mentali degli animali, Mary Beagon ha sostenuto con forza che nella *Naturalis historia* è possibile riscontrare una totale adesione ai principi della *vulgata* stoica di età imperiale e, in particolare, alle posizioni espresse da Seneca e da Filone di Alessandria⁵⁶.

che sottolineano una particolare attenzione anche alle emozioni animali: cfr. ad es. *de re rust.* 2.2.17 (in cui si raccomanda di aver cura che gli agnellini non si abbattano per la mancanza della madre) o anche 2.4.20 (in cui si spiega come abituare i maialini a non sentire l’assenza della madre) e 2.7.15 (in cui si passano in rassegna i diversi temperamenti dei cavalli). I passi relativi al riconoscimento di emozioni o di forme di intelligenza animale sono relativamente pochi; la loro presenza all’interno di un trattato che verte sulle forme del loro sfruttamento è tuttavia significativa, e tradisce una comprensione profonda del mondo animale, che va al di là dei netti schematismi delle filosofie ellenistiche.

⁵⁵ Il testo è quello di MARTIN, J. (ed.). *T. Lucretius Carus. De Rerum Natura* (Cambridge 1969). La traduzione è mia.

⁵⁶ BEAGON, M. *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder* (Oxford 1992) 134 ss.

Questi, in estrema sintesi, gli argomenti avanzati dalla studiosa britannica, la cui lettura si basa principalmente sui passi pliniani del libro 28 in cui ci si chiede come sia possibile che gli animali riescano a trovare rimedi per le loro malattie⁵⁷:

- 1) quando parla delle *inventiones* degli animali nel campo delle cure mediche, Plinio non dice che sono frutto di una loro attività razionale, ma che sono da attribuire al *casus*, dietro al quale si cela la *Natura*, che guida i loro istinti;
- 2) i passi della *Naturalis historia* in cui si accenna alle virtù degli animali non sono da intendere alla lettera come un riconoscimento di dotazioni psichiche e morali elevate, ma sono da leggere come semplici tirate moralistiche «aimed at the edification of the human audience»⁵⁸;
- 3) Plinio utilizza sempre un linguaggio analogico per parlare delle dotazioni animali (ad es. non dice mai che ‘hanno la virtù *x*’ ma – esattamente come fanno gli Stoici – che è ‘come se avessero la virtù *x*’);

Laddove la conclusione della sezione dedicata alla medicina animale potrebbe sembrare incontrovertibile, tuttavia, molte evidenze presenti, ad esempio, nel libro VIII ci dovrebbero spingere ad una maggiore cautela: potremmo citare il caso degli elefanti, che Plinio definisce vicinissimi *humanis sensibus* (8.1), e i cui comportamenti descrive con modalità di discorso che ricordano quelle degli *excursus* etnografici sui popoli esotici⁵⁹; e potremmo anche chiamare in causa l’uso di formule quanto meno ambigue, come quelle che attribuiscono *animi* a singoli animali⁶⁰.

Non è possibile, qui, prendere in esame le molteplici evenienze problematiche presenti nei libri VIII-XI della *Naturalis historia*; piuttosto, ci si limiterà all’analisi di alcuni casi di studio relativi non tanto ad animali mansueti o addomesticati, e dunque prossimi alla sfera dell’umano, quanto piuttosto ad aneddoti relativi ad incontri fra esseri umani e bestie potenzialmente pericolose e feroci; quelle bestie, cioè, che una tradizione secolare di pensiero, ben radicata nel mondo antico, vede come lontanissime dall’antroposfera, contro le quali, in quanto nocive, ogni forma di ‘guerra’ è giustificata⁶¹. Questi esempi serviranno a dimostrare, nei paragrafi successivi, come il quadro delineato da

⁵⁷ Cfr. Plin. *nat. hist.* 28.3-8, ma anche 8.97-101; 25.89-92.

⁵⁸ BEAGON, M. *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder* (Oxford 1992) 137.

⁵⁹ Cfr. PAJON LEYRA, I. *Animal Behaviour and Barbarian Customs: Points of Contact Between Ethnography and Ethology in Greek and Latin Sources*, in *Symbolae Osloenses* (2024) 1-39.

⁶⁰ Cfr. ad es. *nat. hist.* 8.49 dove si dice che la coda è indice degli stati d’animo (*animi index cauda*) dei leoni, mentre le orecchie sono un indice che ci dice qualcosa sullo stato d’animo dei cavalli. Ma pensiamo anche, ad esempio, all’attribuzione di comportamenti marcatamente intelligenti ad animali acquatici come i delfini o i muggini in *nat. hist.* 9.29-32.

⁶¹ Mi riservo un’analisi degli aneddoti animali in Plinio in una successiva monografia attualmente in lavorazione. Quanto al tema della ‘guerra giusta’ contro gli animali nocivi e pericolosi, cfr. ad es. LI CAUSI, P. La ‘guerra’ contro il virus e il *topos* della guerra giusta contro gli animali: una riflessione

Mary Beagon sia ben più complesso e problematico di quanto non si pensi, e quanto la tesi del presunto stoicismo pliniano sia da rivedere o correggere.

4.1. Mentore di Siracusa e il leone siriano clemente

Il primo dei due casi qui presi in esame ha luogo in Siria, e ha come protagonista un uomo di nome Mentore:

Sunt uero et fortuita eorum quoque clementiae exempla. Mentor Syracusanus in Syria, leone obuius suppliciter uolutante, attonitus pauore, cum refugienti undique fera opponeret sese et uestigia lamberet adulanti similis, animaduertit in pede eius tumorem uulnusque: extracto surculo liberauit cruciatu. Pictura casum hunc testatur Syracusis (Plin. nat. hist. 8.56)⁶².

In realtà esistono esempi accidentali di clemenza da parte di questi animali. Mentore di Siracusa, quando era in Siria, incontrò un leone che cominciò a rotolarsi ai suoi piedi in atteggiamento da supplice, e rimase attonito per la paura; mentre la fiera gli sbarrava la strada in qualsiasi direzione egli cercasse scampo, e gli leccava i piedi simile a un adulatore, l'uomo si accorse di un gonfiore e di una ferita nella zampa dell'animale. Estratta la scheggia liberò la bestia dalla sofferenza. A Siracusa un dipinto testimonia questo fatto.

La storia in questione ricorda, per alcuni versi, il famoso episodio di Androclo e del leone, raccontato dal grammatico Apione Plistonice, ripreso poi da Gellio nelle *Noctes Atticae* (5.14), ma non presente fra gli aneddoti della *Naturalis historia* (cosa sorprendente, se si pensa che, fra le altre cose Plinio dice di aver conosciuto apione quando era giovane: cfr. nat. hist. 30.18)⁶³.

Storie di questo tipo vengono spesso usate, nel dibattito di età imperiale che vede a confronto gli Stoici e i loro oppositori, come *exempla* per dimostrare o confutare la validità di specifiche tesi filosofiche sull'anima degli animali. Seneca, ad esempio, raccontando proprio il caso analogo di un leone che aveva risparmiato uno dei *bestiarii*, era arrivato a negare con forza, in *de ben.* 2.19.1-2, che quello concesso dalla bestia potesse essere considerato un *beneficium*: il *beneficium*, secondo il filosofo,

eco-critica attraverso il pensiero filosofico dei greci, in *ClassicoContemporaneo – Orizzonti* 6 (2020) 67-114.

⁶² Il testo latino di tutti i brani tratti dal libro VIII della *Naturalis Historia* è quello di ERNOUT, A. (ed.). *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre VIII* (Paris 1952). Tutte le traduzioni sono di E. Giannarelli in CONTE, G. B. (a cura di). *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale, II* (Torino 1983). Per la tr. it. di 8.56 ho sostituito 'gonfio' con 'gonfiore'.

⁶³ Questa, in sintesi, la storia ripresa in Gell. 5.14: Lo schiavo fuggitivo Androclo aveva tolto una spina dalla zampa di un leone ferito, che in segno di gratitudine lo aveva risparmiato e accolto nella sua tana. Dopo essere stato catturato, anni dopo, lo schiavo, condannato *ad feras*, si era trovato davanti proprio il leone che aveva curato, che lo riconobbe e lo risparmiò. A fronte della commozione generale del pubblico, l'imperatore aveva deciso di concedere ad Androclo la libertà.

implica una scelta razionale della persona cui si elargisce un dono o si concede un favore; ma gli animali non sono dotati affatto di *ratio*, e quindi, se non possono deliberare, non possono neanche avere volontà di beneficiare, o di essere riconoscenti nei confronti di chicchessia⁶⁴.

Ritornando a Plinio, il racconto di 8.56 sembra concentrarsi sulla reazione di Mentore a quello che appare come un potente sforzo di comunicare messo in atto dal leone: il rotolarsi a terra mostrando la giugulare è un rituale tipico dei felini, che comunica la volontà di non aggredire e di instaurare una relazione complementare; è cioè – per dirla con Gregory Bateson, un antesignano degli studi sulla comunicazione animale in etologia – un modo di sottolineare iconicamente l'intenzione di *non* combattere e di collocarsi in una posizione *one-down* all'interno della relazione⁶⁵.

Tale gesto, in effetti, realizza effettivamente una comunicazione che opera come un *command* performativo che genera un *feedback* in Mentore. La contro-reazione del leone viene definita come *clementia*, ovvero la capacità di un superiore di risparmiare un inferiore che lo ha danneggiato evitando di rispondere con la restituzione del 'contro-danno' e mandando così in corto-circuito il possibile meccanismo del ciclo della reciprocità negativa⁶⁶.

Nel caso in questione, ovviamente, non c'è nessuna *iniuria* pregressa da parte di Mentore, ma è comunque facile comprendere la logica che fa scattare il meccanismo metaforico: siamo davanti a un uomo che si trova isolato ed esposto all'aggressività di

⁶⁴ Cfr., a proposito, LI CAUSI P. *Officia etiam ferae sentiunt*, in FORMISANO, M., MARCHESE, R. R. (a cura di). In gara col modello (Palermo 2017) 155-177. Più in generale, per il motivo del leone curato dall'uomo, cfr. LI CAUSI, P. I leoni provavano gratitudine? La mirabolante storia di Androclo (e di altri) e il dibattito antico sugli animali, in Habis 52 (2021) 89-113; LI CAUSI, P. Les animaux qui souffrent sont-ils les animaux qui pensent? Pour une relecture du livre VIII de la *Naturalis Historia* de Pline l'Ancien, in COLLARD, F., SAMAMA, É. (dir.). Ani-Maux. Souffrances Animales, remèdes humains. Antiquité, Moyen Âge, Époque modern (Paris 2024) 25-39. N. B. per *fortuita... clementiae exempla*, la maggior parte dei codici legge *fortuna... clementiae exempla*. Mayhoff ha proposto di leggere *fortuitae... clementiae exempla*: cfr. l'apparato di ERNOUT, A. (ed.). Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre VIII (Paris 1952) *ad l.* Uno dei due referee propone di rendere *fortuita... clementiae exempla* con "anecdotes culling from other texts, that Pliny is characterizing as having been found by chance or accidentally". Una lettura, questa, che potrebbe anche avere ragion d'essere, ma che, a mio avviso, ha poche possibilità di sostituire quella proposta *infra* di "esempi accidentali di clemenza", che mi pare più facilmente giustificata dal contesto.

⁶⁵ Cfr. ad es. BATESON, G. Steps to an Ecology of Mind, tr. it., Verso un'ecologia della mente (Milano 1976) 175 s. e 401 ss. (spec. 404).

⁶⁶ Per una lettura della *clementia* come mancata restituzione del contro-danno, cfr. ad es. BELTRAMI, L. Il *de clementia* di Seneca: un contributo per l'analisi antropologica del valore della *clementia*, in PICONE, G. (a cura di). *Clementia Caesaris*. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio (Palermo 2008) 11-38.

una fra le *ferae* più pericolose che esistano, il che lo colloca in uno stato evidente di inferiorità che lo espone o all'uccisione o, appunto, alla 'clemenza'⁶⁷.

È interessante rilevare che esempi di clemenza come quello qui raccolto sono detti *fortuita* (ovvero 'occasional'), quando invece, poco prima, in 8.48, proprio la *clementia* era stata indicata come un tratto specifico dei leoni. Per dimostrarlo, Plinio aveva riportato il caso mirabolante di una donna getula che si era salvata da un branco di questi animali supplicandoli:

Leoni tantum ex feris clementia in supplices; prostratis parcat et, ubi saeuit, in uiros potius quam in feminas fremit, in infantes non nisi magna fame. Credit I<u>ba peruenire intellectum ad eos precum; captiuam certe Gaetuliae reducem audiuit multorum in siluis impetum a se mitigatum adloquio ausae dicere, se feminam, profugam, infirmam, supplicem animalis omnium generosissimi ceterisque imperitantis, indignam eius gloria praedam. Varia circa hoc opinio ex ingenio cuiusque uel casu, mulceri alloquiis feras, quippe cum etiam serpentes extrahi cantu cogique in poenam uerum falsumne sit, non uita decreuerit (Plin. nat. hist. 8.48).

Fra le fiere solo il leone prova clemenza verso chi lo supplica; risparmia chi si prostra davanti a lui e, quando incrudelisce, infuria contro gli uomini piuttosto che contro le donne, e contro i bambini solo se ha tanta fame. *Giuba* crede che essi riescano a comprendere il senso delle preghiere. *Lui stesso ha sentito* una prigioniera reduce dalla Getulia *che gli raccontava* che in un bosco era stato da lei respinto l'attacco di molti leoni, grazie al discorso che essa aveva osato fare, affermando di essere una donna, fuggiasca, malandata, supplice nei confronti dell'animale più forte di tutti e che su tutti dominava, una preda indegna della sua gloria. Varie sono le opinioni riguardo a questo, se sia secondo l'indole di ciascuna o per caso che le fiere si possono ammansire parlando loro, giacché l'esperienza non è riuscita a stabilire se sia vero o no che anche i serpenti vengono attirati col canto e costretti a sopportare una punizione⁶⁸.

In chiusura di capitolo, Plinio si era posto una domanda che, *mutatis mutandis*, possiamo rendere anche così: di quelle singole *ferae* che si sono rese protagoniste di racconti mirabolanti di incontri interspecifici felici si può dire che capiscano veramente le parole che vengono loro dette o le situazioni comunicative (come sembrano propensi a credere, ad esempio, autori come Plutarco, Porfirio o lo stesso Eliano), oppure è 'come se capissero' (come invece sostengono, ad esempio, gli Stoici)?

⁶⁷ Non possono essere accolti i suggerimenti di uno dei due *referee* anonimi di questo articolo, che ipotizza che la storia di Mentore potesse avere uno sviluppo simile a quella di Androclo, con un incontro successivo fra l'uomo e il leone leggibile come esempio di *clementia* 'non immediata'. Non solo nel testo pliniano non c'è traccia di questo ipotetico incontro successivo, ma difficilmente, sulla base del lessico antico della reciprocità, tale incontro sarebbe stato marcato come *clementia* (Ael. *de nat. an.* 7.48, ad es., chiama in causa, per l'episodio di Androclo, i comportamenti codificati dalla *xenia*).

⁶⁸ Non accolgo qui la scelta di ERNOUT, A. (ed.). *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre VIII* (Paris 1952) *ad l.*, che legge *Lybia* al posto di *Iuba* (una congettura, questa, di Hernán Núñez de Toledo y Guzmán, detto il *Pincianus*) e *audiui* al posto di *audivit*. Il corsivo della traduzione è mio.

L'aggettivo *fortuitus* che Plinio associa agli *exempla clementiae* nell'incipit di 8.56 potrebbe voler suggerire, implicitamente, la soluzione: l'enciclopedista sembra propendere, in prima battuta, per la seconda ipotesi, secondo cui i casi di *clementia* registrati da parte di certi animali sono meri accidenti su cui gli uomini proiettano le loro chiavi interpretative antropomorfe, e nulla più; i leoni, ad esempio, non capiscono davvero il linguaggio e i gesti degli umani, ma, nelle versioni romanzate che circolano in certi racconti di taglio paradossografico, è 'come se capissero'.

Il fatto che la 'clemenza' sia definita come un tratto tipico della specie, peraltro, è chiaramente in linea con la logica stoica dell'uniformità animale, e rende l'episodio di Mentore inquadrabile all'interno dei canoni della *vulgata*. E dunque, come quando si dice che tutte le volpi è *come se fossero* astute, Plinio dice qualcosa di simile a "tutti i leoni è *come se fossero* clementi"; il che, naturalmente, non significherebbe, dal punto di vista degli Stoici, che sono dotati di *logos*.

Tuttavia, il racconto del capitolo immediatamente successivo sembra andare in tutt'altra direzione.

4.2. Elpis di Samo, il leone africano generoso, la pantera riconoscente, il serpente soccorritore

Se pure introdotto come analogo al precedente, il secondo caso di relazione fra uomo e leone oggetto dei capitoli 57 e 58 presenta esiti per molti versi differenti rispetto al caso raccontato in 8.56:

Simili modo Elpis Samius natione in Africam delatus naue, iuxta litus conspecto leone hiatu minaci, arborem fuga petit Libero patre inuocato, quoniam tum praecipuus uotorum locus est, cum spei nullus est. Sed neque profugienti, cum potuisset, fera institerat et procumbens ad arborem hiatu, quo terruerat, miserationem quaerebat. Os morsu audidore inhaeserat dentibus cruciabatque inedia, – tum poena in ipsis eius telis – suspectantem ac uelut mutis precibus orantem, dum fortuitis fidens non est contra feram; multoque diutius miraculo quam metu cessatum est. Degressus tandem euellit praebenti et qua maxime opus esset adcommodanti; traduntque, quamdiu nauis ea in litore steterit, retulisse gratiam uenatus adgerendo. Qua de causa Libero patri templum in Samo Elpis sacrauit, quod ab eo facto Graeci κερήνοτος Διονύσου appellauere (Plin. nat. hist. 8.57-58).

Allo stesso modo un uomo di Samo, Elpis, giunto in Africa con una nave, vide sulla spiaggia un leone dalle fauci minacciose e si rifugiò su un albero, invocando il dio Libero, poiché il momento più adatto ai voti è quello in cui non c'è più spazio per la speranza. La bestia non si era mossa contro l'uomo che fuggiva, anche se lo avrebbe potuto, ma stando sdraiata sotto l'albero con quella stessa bocca spalancata con cui lo aveva atterrito, chiedeva pietà. Un osso, per un morso dato con troppa avidità, si era conficcato fra i denti, e la fame – pena che derivava alla bestia dalle sue stesse zanne – tormentava l'animale, che guardava in alto e quasi supplicava con preghiere silenziose. L'uomo intanto non si fidava di quel caso fortuito nei confronti della belva, e a lungo fu

paralizzato più da quello spettacolo strano che dalla paura. Sceso alla fine dall'albero, tolse via l'osso all'animale che gli offriva la bocca e che la adattava nel modo in cui era necessario. E dicono che per tutto il tempo in cui la nave rimase ferma vicino alla spiaggia, il leone lo ringraziò portandogli le sue prede. Per questo a Samo Elpis consacrò un tempio al dio Libero, che per quell'avvenimento i Greci chiamarono il tempio di "Dioniso dalla bocca spalancata".

Quella che il leone incontrato da Mentore e quello incontrato da Elpis hanno in comune è senz'altro una certa capacità – Plinio non esplicita se istintiva o razionale – di avviare comunicazioni silenziose con gli umani. Per il resto, però, il leone africano in cui si è imbattuto Elpis non risponde alla cura dell'uomo con un contro-dono immediato come la *clementia*, che risolve definitivamente la possibile relazione; piuttosto, dilaziona nel tempo il momento della restituzione della *gratia*, avviando peraltro una dinamica in cui il contraccambio restituito si presenta come *maius* rispetto al dono iniziale ricevuto dall'uomo.

Il quadro culturale attivato per leggere la situazione, cioè, non è più quello della semplice *clementia*, ma diventa quello della *liberalitas*. Nella fattispecie, è come se, per alcuni versi, il leone abbia deciso di ispirarsi alla logica senecana della *contentio honestissima* del dono, teorizzata nel primo libro del *De beneficiis*⁶⁹, in cui si dice che, in quella che si dovrebbe configurare come una relazione donante perfettamente virtuosa, chi ha dato deve dimenticare di aver dato, e chi ha ricevuto deve restituire di più cercando di superare il suo benefattore. Dopo che Elpis lo ha liberato dalla scheggia, infatti, il leone non solo non lo divora, ma per giunta, qualche tempo dopo, restituisce il favore ricambiando con il dono reiterato delle prede. Il contro-dono continuato del leone innescava, a sua volta, una ulteriore contro-reazione da parte di Elpis che, giunto a Samo, in memoria dei fatti accadutigli, dedica un tempio al dio Libero che i Greci chiamano il tempio di "Dioniso dalla bocca spalancata".

Per chi si chiedesse cosa c'entri Dioniso con la gratitudine dei leoni, è opportuno ricordare la credenza secondo la quale il dio in questione (che non a caso è invocato da Elpis nel momento in cui crede di essere in pericolo)⁷⁰, quando si trattava di manifestarsi ai mortali, poteva scegliere, fra le tante forme possibili, oltre a quella di un serpente o di un toro, anche quella di un leone. Non è dunque da escludere che gli attori e i testimoni coevi della vicenda possano aver concluso che un leone tanto 'umano' come quello incontrato da Elpis, capace di gareggiare nei *beneficia* con il suo benefattore, non potesse che essere il dio sotto mentite spoglie, o anche che quel leone potesse essere

⁶⁹ Cfr. Sen. *de ben.* 1.4, su cui PICONE, G. (a cura di). *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, de beneficiis*, libro I (Palermo 2013) *ad l.*

⁷⁰ Si noti il gioco di parole: Elpis (il cui nome in greco significa 'speranza') invoca Libero quando non c'è più posto per la *spes*.

stato ammansito grazie all'intervento del divino principe delle fiere che l'uomo aveva, appunto, chiamato in suo aiuto. Da qui, forse, l'idea di ricambiare i contro-doni con un contro-contro-dono ancora più grande (il tempio) proprio al dio (che si era manifestato in forma animale? Che aveva salvato Elpis?). Solo implicitamente, tuttavia, questa lettura viene attivata da Plinio, che, anziché chiosare con commenti di tipo religioso, pensa bene, invece, di concludere così:

Miremur postea vestigia hominum intellegi a feris, cum etiam auxilia ab uno animalium sperent? cur enim non ad alia iere aut unde medicas manus hominis sciunt? nisi forte vis malorum etiam feras omnia experiri cogit (Plin. nat. hist. 8.58).

Dopo questo ci dobbiamo meravigliare che le fiere riconoscano le impronte dell'uomo, quando sperano anche aiuto da lui solo, fra gli esseri animati? Perché non vanno da altri animali, o come fanno a sapere che le mani dell'uomo possono guarire? A meno che la violenza del male non costringa perfino le fiere a tentare di tutto.

Il riferimento è alla capacità delle tigri e degli elefanti di interpretare come segno di una potenziale minaccia le impronte lasciate sulla terra dagli umani; cosa, questa, di cui si era parlato in *nat. hist.* 8.9-10. Plinio, in particolare, sta dicendo che, se i leoni sono capaci di capire che gli umani possono essere d'aiuto, non ci si deve neanche meravigliare che altri animali capiscano che possono anche rappresentare un pericolo.

In prima battuta, il commento di Plinio sembra aperto alla possibilità che le bestie – o almeno *certe* bestie (certi esemplari? Certe specie?) – siano munite del *logos*. La risposta alla domanda, sia pure con qualche esitazione, è tuttavia in linea con i dettami della *vulgata* stoica: a spingere gli animali non è una qualche forma di comprensione razionale delle cose (ad esempio la comprensione del funzionamento delle mani nell'uomo); piuttosto, è semplicemente un caso che certi animali, presi dall'intensità del dolore, attivino istintivamente – ovvero per effetto dei meccanismi della *oikeiosis* – canali che a noi umani soltanto sembrano di comunicazione interspecifica, ma che in effetti non lo sono. Nel caso degli elefanti e delle tigri che avvertono il pericolo rappresentato dalle orme umane, del resto, Plinio aveva chiamato in causa proprio i meccanismi dell'istinto determinati dalla *Natura*:

Nimirum haec est natura rerum, haec potentia eius, saeuissimas ferarum maximasque numquam uidisse, quod debeant timere, et statim intellegere, cum sit timendum (nat. hist. 8.10).

Non dobbiamo stupirci: è opera della Natura; è la potenza della Natura: i più crudeli ed i più grandi animali feroci non hanno mai visto ciò che devono temere, ma subito comprendono quando c'è motivo di aver paura.

C'è però qualcosa, nel racconto pliniano di Mentore e di Elpis, che, a un livello più profondo, sembra se non smentire apertamente le teorie stoiche chiamate in causa in 8.10, almeno entrare in tensione con esse. Secondo gli Stoici, gli animali non umani vivrebbero unicamente nel presente, e sarebbero privi della dimensione del passato e

del futuro; cosa, questa, che li priva della memoria volontaria, ovvero della capacità di recuperare autonomamente i ricordi anche in assenza di stimoli esterni⁷¹.

Il punto è però che se gli animali sono privi della memoria volontaria, non possono neanche avere il ricordo dei *beneficia* che sono stati loro erogati, né di conseguenza possono, alla lettera, *referre gratiam*⁷². Purtroppo, nella prospettiva della fonte cui Plinio attinge, l'atteggiamento del leone viene interpretato *esattamente* come un'espressione di gratitudine.

Come inquadrare dunque il comportamento del leone che dona ripetutamente parte del suo bottino di caccia a Elpis e che mostra di avere qualcosa di simile alla memoria e riconoscenza a lungo termine per le cure ricevute?

E inoltre, se un leone agisce come un umano 'clemente' che risparmia la sua potenziale vittima, mentre un altro leone si comporta come un beneficiario liberale e riconoscente che ricambia il dono ricevuto, come spiegare una differenza così netta di comportamento che sembra violare il principio stoico dell'uniformità animale? Per non parlare, poi, del fatto, che, poco dopo l'apparente sospensione del giudizio di 8.58, in cui la questione circa le dotazioni psichiche degli animali e la loro conseguente capacità di reciprocare era stata lasciata aperta, Plinio rincara la dose, nei due capitoli successivi, con un aneddoto tratto da uno scritto del naturalista Demetrio, che aveva raccontato di un caso occorso al padre di un certo Filino, un *adsector sapientiae* (e dunque un cultore della filosofia!):

Iacentem in media uia hominis desiderio repente apparuisse patri cuiusdam Philini, adsectoris sapientiae; illum pauore coepisse regredi, feram vero circumuolutari non dubie blandientem seseque conflictantem maerore qui etiam in panthera intellegi posset. Feta erat, catulis procul in foueam delapsis. Primum ergo miserationis fuit non expauescere, proximum et curam intendere, secutusque qua trahebat uestem unguium leui iniectu, ut causam doloris intellexit simulque salutis suae mercedem, exemit catulos, ea cum his prosequente usque extra solitudines deductus laeta atque gestiente, ut facile appareret gratiam referre et nihil in vicem imputare, quod etiam in homine rarum est (nat. hist. 8.59-60).

Sdraiata in mezzo ad una strada per il desiderio di incontrare un uomo, una pantera all'improvviso apparve al padre di un certo Filino, cultore di filosofia. Questi per la paura cominciò ad indietreggiare e la bestia a rotolargli intorno: era chiaro che lo supplicava e che lottava con il dolore, il che si può comprendere anche in una pantera. Aveva partorito ed i suoi piccoli erano caduti lontano in una fossa. Sull'uomo il primo effetto della pietà fu di

⁷¹ Si pensi ad es. a Sen. *epist.* 124.16 s., su cui cfr. LI CAUSI, P. (a cura di). Seneca. *Epistula ad Lucilium* 124 (Palermo 2019) *ad l.*

⁷² Non può essere accolta la proposta di uno dei due *referee* anonimi di leggere il comportamento del leone incontrato da Elpis come "an instance of a clemency that is immediately bestowed": l'espressione *referre gratiam*, riportata da Plinio e usata dai testimoni diretti dell'incontro interspecifico, più che rimandare all'ambito semantico della *clementia*, rimanda al modello culturale della *liberalitas*.

non farsi prendere dalla paura, poi di cercare di aiutarla. La seguì nella direzione in cui gli tirava la veste stando aggrappata lievemente con gli artigli, e non appena comprese quale fosse la causa del dolore dell'animale, e nello stesso tempo il prezzo della sua salvezza, tirò su i cuccioli. Fu accompagnato dalla belva che lo seguiva con i suoi piccoli al di là del deserto, e la pantera era lieta e allegra, cosicché appariva evidente che lo ringraziava e non chiedeva niente in cambio, cosa che anche fra gli uomini accade raramente.

Di nuovo, ad attivare il canale di comunicazione fra una *fera* e un essere umano è il dolore. Non si tratta, però, stavolta, del dolore fisico, bensì del *maeror*, ovvero di una forma di sofferenza interiore per molti versi simile al lutto⁷³. Inoltre, non c'è più traccia, in questi due capitoli, dei moduli sfumati dell'analogismo stoico che avevamo visto in azione per i leoni: la pantera non è 'simile a un adulatore', non si comporta 'come se pregasse' il viandante. Lo blandisce; e lo fa *non dubie*. La sospensione del giudizio, in altri termini, sembra come annullata dal ritmo di una narrazione che assume i connotati di una riflessione vicaria e sempre più problematica, che, aneddoto dopo aneddoto, mette in crisi gli assunti base dello stoicismo (gli stessi, ad es., chiamati in causa in 8.9-10).

Per inciso, l'episodio ci dice anche qualcosa di più sulla psicologia umana e animale nella misura in cui i gesti e le richieste di aiuto assumono una vera e propria dimensione contrattuale: il padre di Filino, infatti, da un lato, coglie la sofferenza della bestia; dall'altro lato, intuisce *salutis suae mercedem* (8.60); ovvero comprende subito che la sua *cura* può rivelarsi utile come moneta di scambio per comprare – esattamente come avviene nel caso di Mentore – la *clementia* immediata della bestia⁷⁴.

Quanto ad un'espressione come *nihil in vicem inputare*, potremmo essere davanti ad una riflessione pliniana sul cattivo comportamento di quei benefattori che si vantano dei benefici erogati. In questo caso, la pantera *non* si vanta di aver risparmiato l'uomo da una morte possibile. Siamo, cioè, davanti, a un benefattore ferino che obbedisce alla lettera al precetto che Seneca dà ai benefattori che, appunto, *docendi sunt nihil inputare* (Sen. *de ben.* 1.4.3), ovvero che, per non guastare il circuito della *gratia* che un *beneficium* dovrebbe attivare, non dovrebbero mai rinfacciare i propri gesti benefici chiedendo qualcosa in cambio.

Chi volesse leggere questo racconto come una pietra tombale sulla questione relativa all'intelligenza animale, però, potrebbe rimanere deluso. Da un lato, infatti, l'uso dell'aneddoto per riflettere sui comportamenti corrotti degli umani è in linea con l'interpretazione di Mary Beagon, che vede nel potenziale riconoscimento di dotazioni elevate nei non umani un mero pretesto per imbastire tirate moralistiche contro i costumi del tempo. Inoltre, se, da un lato, è vero che il susseguirsi degli aneddoti ci dice che le comunica-

⁷³ Cfr. *ThLL.*, s. v. "*maeror*".

⁷⁴ Per quest'ultimo punto, ringrazio le osservazioni di uno dei due referee anonimi (con cui comunque non concordo nel configurare come possibile *clementia* non immediata quella del leone di 8.56).

zioni (e i contratti, con tanto di *merces*) fra uomini e *ferae* sono possibili, è pur vero che non si scioglie definitivamente la riserva sulla presenza, in queste ultime, di una forma piena e completa di *ratio*. Della pantera il racconto ci dice che manifesta esplicitamente, la sua riconoscenza con le sue effusioni, e lo fa *laeta* e *gestiens*, due termini che rimandano poco più che implicitamente al lessico dello stoicismo romano delle passioni: la *laetitia gestiens*, solo per fare un esempio, è classificata, nelle *Tusculanae* di Cicerone, come una *perturbatio animi*, ovvero come uno di quegli *adfectus* che sconvolgono la mente causando un forte scompiglio interiore. Di norma, secondo gli Stoici, solo gli esseri dotati di ragione possono essere soggetti alle passioni, e il fatto che una *fera* manifesti qualcosa di simile a un turbamento emotivo della ragione – e dunque il fatto che manifesti, di fatto, qualcosa di simile alla ragione – potrebbe essere colto come segnale di un ennesimo rifiuto di uno degli assunti chiave dello stoicismo. Il fatto è che però la risposta affettiva che gli stoici romani come Seneca assegnano ai gesti benefici non dovrebbe essere la *laetitia gestiens* – che Cicerone definisce come una *sine ratione animi elatio* (“una elevazione dell’animo priva di ragione”) non molto differente dalla *amentia* (‘follia’, ‘mancanza di *mens*’)⁷⁵, bensì il *gaudium*, che, per gli Stoici, è una *eupatheia* perfettamente ammissibile per i *sapientes* e per i *proficientes*⁷⁶.

Da un lato, dunque, è vero che gli aneddoti raccolti evidenziano alcune criticità sul versante delle posizioni stoiche, dall’altro lato, però, non si può parlare di posizioni apertamente filoanimalistiche simili a quelle messe in campo, più tardi, da pensatori come Porfirio o, anche, Eliano. Se Plinio sembra ammettere che la pantera e i leoni hanno qualcosa di simile alla ragione, si tratta però pur sempre di una ragione turbata e confusa da passioni forti ed *extra limitem*, alla soglia della *amentia*.

A instillare ulteriori dubbi, o meglio, a confermare definitivamente la veridicità dei racconti che attestano forme di riconoscimento e di riconoscenza – e di legami di reciprocità – da parte di bestie potenzialmente pericolose, c’è comunque anche il capitolo 61. Plinio fa qui riferimento a un racconto altrimenti ignoto del filosofo Democrito (*VS* 68 F 300.8), che riferisce del caso di Toante, salvato dai predoni da un serpente che aveva allevato da ragazzino e che il padre, una volta che la bestia era diventata enorme (e dunque potenzialmente pericolosa), gli aveva tolto.

Diversamente da come accade negli altri racconti, non sono chiamate in causa forme di reciprocità analoghe alla *clementia* o alla *liberalitas*. Si fa semplicemente riferimento

⁷⁵ Cfr. Cic. *Tusc. disp.* 4.13; 36 (cfr. anche 5.43).

⁷⁶ Cfr. ad es. la definizione che Seneca dà del *beneficium* in *de ben.* 1.6.1 come una *benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata* («un’azione mossa da buone intenzioni che conferisce gioia e la riprende indietro nell’atto stesso in cui la conferisce, e che si è predisposta ad essere pronta e spontanea in ciò che fa»): cfr. PICONE, G. (a cura di). *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, de beneficiis*, libro I (Palermo 2013), ad l.

all'affetto che il vecchio padrone, da ragazzo, aveva provato per l'animale. E si dice che l'animale, riconosciuta la sua voce, anche se ormai adulto, era venuto in suo soccorso⁷⁷.

Ancora una volta, l'intelligenza di quella che le classificazioni comuni indicherebbero come una *fera* non è esplicitamente chiamata in causa; è tuttavia implicito che anche *ferae* pericolose come i serpenti corrispondono, e per giunta a distanza di tempo, agli affetti – in questo caso alla predilezione mostrata da Toante da giovane –, e sembrano obbedire a una legge ben nota, fra gli altri, a uno stoico come Ecatone: *si vis amari, ama*⁷⁸.

4.3. Guardare i cani negli occhi... e i leoni nelle zampe e nelle bocche ferite

In un suo studio del 1988, condotto sui diversi atteggiamenti intrattenuti nei confronti delle cavie da parte delle figure professionali che lavoravano in diversi laboratori, Arnold Arluke aveva osservato che lo statuto degli animali su cui venivano sistematicamente condotti gli esperimenti non era fisso, ma mutava a seconda del ruolo esercitato all'interno dell'istituto di ricerca e, soprattutto, delle cornici interpretative che venivano volta per volta attivate. Laddove i *fellow researcher* vedevano le loro cavie come meri oggetti, e adottavano comportamenti che ne facilitavano la reificazione (ad esempio interagendo con esse solo se sedate, o evitando comunque di guardarle mentre erano vigili), gli assistenti di laboratorio invece tendevano a trattarle come se fossero dei *pet*, scegliendone addirittura alcune come *mascotte* cui assegnavano dei nomi propri, e vivendo con sofferenza l'eliminazione di alcuni soggetti.

Fra i casi riportati ce n'è uno particolarmente significativo, che può forse aiutarci a comprendere meglio le dinamiche dell'operazione che Plinio conduce sugli animali non umani all'interno della sua *Naturalis historia*. Si tratta del caso del *Principal Investigator* di un progetto di ricerca, che, dovendo operare sul corpo di un cane, entrato in laboratorio, aveva trovato l'animale ancora vigile. La situazione è descritta così da uno dei soggetti intervistati da Arluke:

One day, [the P.I.] came into the laboratory when a dog was still awake, tied by a rope leash to the surgical table. He looked at the dog, mumbled, 'oh, god, what will my wife say now!' turned around, and left⁷⁹.

La situazione in cui si è venuto a trovare il *Principal Investigator* in questione è stata così commentata dall'etologa e antropologa della comunicazione Véronique Servais:

⁷⁷ Quello delle capacità uditive dei serpenti era un problema che Plinio stesso aveva chiamato in causa, come si è visto, in 8.48, riprendendolo poi in 25.11 e 28.19; 30; 31.

⁷⁸ La *sententia* di Ecatone è citata da Sen. *epist.* 9.6. Si noti peraltro che gli studi recenti nel campo delle neuroscienze dimostrano che i serpenti possono effettivamente creare legami extraspecifici con chi li accudisce. Cfr., a tale proposito, <https://www.animalidacompania.it/rettili-intelligenti-e-legame-con-proprietario/>.

⁷⁹ ARLUKE, A. Sacrificial symbolism in animal experimentation: object or pet?, in *Anthrozoös* 2 (1988) 104.

This example shows clearly that it isn't some inherent properties of the animals that will trigger anthropomorphism or mental states attributions, but rather the perceptual frame that allows for the perception of some behaviors or properties as affording engagement and social interaction. Affordances may be present on the animal, but it is the course of action and interaction that determines which ones⁸⁰.

Nella prospettiva di Véronique Servais l'antropomorfismo non è una semplice proiezione fallace imposta dallo sguardo umano, ma è il frutto di una dinamica interattiva che dipende sia dalle cornici percettive che attiviamo che dalle azioni e dalle proprietà intrinseche dei singoli animali, che permettono (in inglese, *afford*) determinate inferenze escludendone altre. Tale dinamica interattiva obbedisce, peraltro, a leggi di causalità circolare, che fanno sì che la modifica di ogni elemento comunicativo (ad esempio, un gesto o un comportamento inatteso di un partner della relazione, animale o umano) possa mutare gli scenari, i quadri interpretativi e i ruoli messi in campo.

Qualcosa di analogo, in fondo, accade negli aneddoti pliniani qui presi in esame. I *frame* abituali, che assegnano ai grandi felini – o ai serpenti – il ruolo di pericolosi predatori, vengono fatti saltare dai gesti inattesi di singoli animali, che – a prescindere dalle loro intenzioni – riescono a comunicare il proprio dolore o la propria riconoscenza, attivando una serie di *pattern* che livellano la relazione e permettono l'intervento salvifico degli uomini (o, come nel caso del serpente di Toante, delle bestie). È qui che scattano tutta una serie di tratti all'interno dei quali, ad esempio, il dolore stesso diventa un fattore di assimilazione antropomorfa: i leoni e le pantere che soffrono non sono più semplicemente *ferae*; diventano adulatori, supplici, clementi, riconoscenti, grati. In altre parole, riescono a giocare (con successo) la loro partita all'interno dei quadri culturali che regolano i complessi meccanismi della reciprocità romana.

Questo non significa, tuttavia, che Plinio – come fanno, ad esempio, Plutarco e Porfirio – utilizzi questi aneddoti con la volontà esplicita di minare dalle fondamenta sempre e comunque gli assunti teorici dello stoicismo, né sarebbe saggio, ad esempio, parlare di un suo velato 'aristotelismo'. È vero che in 8.44-45 l'autore della *Naturalis historia* dice di voler portare avanti, sugli animali, l'opera intrapresa da Aristotele; è però anche vero che l'idea pliniana di andare avanti rispetto ai suoi modelli ha più a che fare con un piano di ulteriore accumulo dei dati che con l'assunzione di modelli teorici o epistemologici espliciti; ed è anche vero che, laddove le teorie aristoteliche vengono assunte e prese sul serio all'interno della *Naturalis historia*, risultano comunque inglobate all'interno di un quadro eziologico e di una visione del mondo che, sia pure *lato sensu*, possono dirsi, se non stoici, senza dubbio 'stoicheggianti'⁸¹.

⁸⁰ SERVAIS, V. Anthropomorphism in Human–Animal Interactions: A Pragmatist View, in *Frontiers in Psychology* 9 (2018) 7.

⁸¹ Su questo punto, cfr. ad es. LI CAUSI, P. Portrait du philosophe en Plin l'Ancien. Les fonctions d'Aristotele chez Plin. *HN* 8-11, in LEHMANN, Y. (sous la direction de). *Aristoteles Romanus*. La

Nei casi qui presi in esame, è evidente che l'impiego dell'armamentario linguistico e argomentativo caro agli Stoici è presente, ma si trova a convivere, paradossalmente, per quello che è un gusto tutto pliniano per l'antinomia e per il contrasto, con la sua problematizzazione e la sua messa in discussione, per poi, come accade, ad esempio, in 28.3-8 (ma anche in 8.9-10), essere ancora ripreso per giustificare una visione immanentistica e provvidente della *Natura*⁸².

Per il resto, è vero che gli animali, in Plinio, possono avere *animi* e presentare forme di comprensione, ma è anche vero che non si riconosce mai loro in maniera esplicita l'uso della *ratio*. E tuttavia, il fatto stesso che vengano raccontati aneddoti mirabili di bestie che riescono a comunicare con gli uomini e a convincerli ad aiutarle (o, al contrario, ad aiutarli), e il fatto stesso che vengano messi in scena i punti di vista dei protagonisti di quegli incontri e di chi di essi è stato un testimone coevo, diretto o indiretto, crea tuttavia una evidente frizione con le teorie e con le formule stoiche che Plinio pure dimostra sovente di volere e sapere usare.

In altri termini, è come se l'impianto cumulativo della stessa *Naturalis Historia*, che affastella dati, racconti e storie, contribuisse a rendere caleidoscopico il punto di vista sugli animali. Da un lato, c'è l'istanza autoriale forte di un Plinio che cuce fra loro gli aneddoti e le notizie, e che, guardandole 'da lontano' di tanto in tanto sembra aderire a una *vulgata* stoica impostasi in età imperiale; dall'altro lato, ci sono le cornici nelle quali si muovono i *laymen* (Mentore, Elpis, il padre di Filino, Toante, la donna getula, i testimoni coevi dei fatti), che – come accade per gli assistenti di laboratorio studiati da Arluke – guardano gli animali 'da vicino', interagiscono direttamente con i loro corpi in una dinamica io-tu, e rendono così Plinio più propenso ad attribuire alle *ferae* stesse, in alcuni casi, intenzioni, comportamenti antropomorfici, dotazioni mentali elevate.

In altri termini, Plinio non spiega fino in fondo se i leoni e le pantere che soffrono, o i serpenti che vengono abbandonati sono animali che pensano e che agiscono razionalmente. Sicuramente, però, sono animali che comunicano e che imbastiscono relazioni di reciprocità. A rendere efficaci le loro interazioni, peraltro, sono spesso sentimenti ed emozioni come il dolore o l'affetto, che operano come veri e propri *game changers* e si affermano come un potente fattore di assimilazione che, laddove la prospettiva stoica de-individualizza gli *aloga*, individualizza quelle-bestie-lì in cui si imbattono Elpis,

réception de la science aristotélécienne dans l'Empire gréco-romain (Turnhout 2013) 107-120; e *Id.* Il corpo dei viventi. La "stoicizzazione" dell'anatomo-fisiologia aristotelica in Plin. *nat.* XI, in CRIPPA, S. (a cura di). Corpi e saperi. Riflessioni sulla trasmissione della conoscenza (Bologna 2019) 361-395. Per la logica dell'accumulo e dell'accatastamento dei dati in Plinio, cfr. ad es. NAAS, V. Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien (Roma 2002) 31 ss.; 81 ss.

⁸² Quanto al gusto pliniano dell'antinomia e della contraddizione in termini, mi riferisco ad uno studio di Pedro DUARTE, presentato al secondo degli incontri organizzati a Villa Vigoni per la celebrazione del bimillenario pliniano, ancora in corso di pubblicazione.

Mentore e gli altri, che sperimentano comportamenti del tutto non uniformi (ad esempio, laddove il primo leone, in 8.56, è clemente, il secondo, in 8.57-58, è *liberalis*); e soprattutto facilita contratti interspecifici, laddove gli stoici sostengono invece con forza che gli *aloga* non possono stipulare alcun contratto con gli uomini.

5. CONCLUSIONI

In conclusione, anche se possono sembrare una mera goccia nell'Oceano, i singoli esempi presi qui in considerazione mostrano come il quadro del dibattito sullo *status* degli animali a Roma sia molto più articolato di quanto non si sia pensato in passato, e necessiti di ulteriori approfondimenti. Varrone e Plinio, pur non attribuendo mai esplicitamente l'uso della *ratio* agli animali, non sembrano accettare fino in fondo la netta separazione che viene costruita nel laboratorio dello stoicismo e di certo epicureismo, aderendo, *mutatis mutandis*, a una visione del mondo dei viventi che, pur senza mai assumere posizioni filo-animaliste, sembra risentire, per certi versi, dell'influsso del gradualismo teorizzato in seno a scuole rivali della Stoa, come il Peripato, la Nuova Accademia, o anche da certi pensatori influenzati dal platonismo, come Plutarco⁸³.

Se la bibliografia recente si è concentrata sullo scontro fra gli anti-animalisti da un lato (Seneca, gli Stoici e gli Epicurei) e i filo-animalisti dall'altro (Plutarco, Porfirio ed Eliano), l'esame qui condotto mostra che esisteva, a Roma, anche una via di mezzo che poteva essere percorsa: autori come Varrone e Plinio non si attestano mai apertamente su posizioni di difesa dell'intelligenza animale; non si troverà mai, nelle loro opere, un riferimento esplicito alla *ratio* dei non umani; e tuttavia i dati che hanno accumulato nella loro esperienza (più o meno diretta, più o meno libresca), li rendono quanto meno sospettosi nei confronti di tutte quelle forme di separatismo radicali che tracciano una linea incolmabile fra umani e non umani, e sembrano riconoscere a questi ultimi forme di emozione, capacità 'semivocali' o addirittura, nel caso dei felini di Plinio, comunicative.

Insomma, nuovi spiragli sulla zoopsicologia dei Romani possono forse aprirsi.

6. BIBLIOGRAFIA

- ARLUKE, A. Sacrificial symbolism in animal experimentation: object or pet?, in *Anthrozoös* 2 (1988) 98-117
- BATESON, G. *Steps to an Ecology of Mind*, tr. it., *Verso un'ecologia della mente* (Milano 1976)

⁸³ Sulla possibile fonte comune (di marca probabilmente aristotelica, o comunque peripatetica) di Plinio, Eliano e degli scritti zoopsicologici di Plutarco, cfr. per esempio BOUFFARTIGUE, J. (ed.). *Œuvres morales. Traité 63. L'intelligence des animaux* (Paris 2012) xxxvi ss.

- BEAGON, M. *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder* (Oxford 1992)
- BELTRAMI, L. Il *de clementia* di Seneca: un contributo per l'analisi antropologica del valore della *clementia*, in PICONE, G. (a cura di). *Clementia Caesaris*. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio (Palermo 2008) 11-38
- BETTINI, M. *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi* (Torino 1998)
- BETTINI, M. *Voci. Antropologia sonora del mondo antico* (Roma 2018)
- BLANK, D. Varro and Antiochus, in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 250-289
- BOUFFARTIGUE, J. *Œuvres morales. Traité 63. L'intelligence des animaux* (Paris 2012)
- BRITAIN, C. Antiochus' Epistemology, in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 104-130
- CARBONE, A. L. (a cura di). Aristotele, Vita, attività e carattere degli animali. *Historia animalium* – libri VIII-IX (Palermo 2008)
- CARBONE, A. L. (a cura di). Aristotele. Le parti degli animali (Milano 2002)
- CONTE, G. B. L'inventario del mondo. Ordine e linguaggio della natura nell'opera di Plinio il Vecchio, in CONTE, G. B. (a cura di). *Gaio Plinio Secondo, Storia Naturale*, v. 1 (Torino 1982), XVII–XLVIII
- CONTE, G. B. (a cura di). *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale*, v. 2 (Torino 1983)
- DIERAUER, U., *Tier und Mensch im Denken der Antike: Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik* (Amsterdam 1977)
- DI RIENZO, D. (a cura di). Cicerone. *Academica*. L'arte del dubbio (Milano 2022)
- DOMBROWSKI, D. Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements, in CAMPBELL, G. L. (ed.). *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life* (Oxford 2014) 535–555
- DOODY, A. *Pliny's Encyclopedia* (Cambridge 2010)
- DYCK, A. R. (ed.). *A Commentary on Cicero, De Natura Deorum II* (Ann Arbor 2025)
- ERDÖDY, J. Sklaven – *Personae* oder *Res*? Bemerkungen über die Stellung der Sklaven im klassischen Römischen Sachenrecht, in Pázmány Law Review 3 (2015) 155-163
- ERNOUT, A. (ed.) *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre VIII* (Paris 1952)
- FLORES RIVA, M. *Anima animalis: El alma de los animales en la Grecia arcaica* (Madrid 2023)
- FRANCO, C. *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece* (Oakland 2014)
- GARANI, M., KONSTAN, D., REYDAMS-SCHILS, G. (a cura di). *Roman Philosophy* (Oxford 2023)
- GIGANTE, M. *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum* (Ann Arbor 1995)
- GOETZ, G. (ed.). *M. Terenti Varronis Rerum Rusticarum Libri Tres* (Leipzig 1929)
- GOTTHELF, A. *Aristotle and the Nature of Living Things* (Bristol 1985)
- HADAS-LEBEL, M. *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora* (Paris 2003) 258-274
- HELLMANN, O. *Peripatetic Biology and the Epitome of Aristophanes of Byzantium*, in FORTENBAUGH, W. W., WHITE, S.A. (eds.). *Aristo of Ceos. Text, Translation and Discussion* (London, New Brunswick 2006): 329-359

- HÜBNER, W. Varros instrumentum vocale im Kontext der antiken Fachwissenschaften (Mainz 1984)
- HYMAN, M. D. Terms for ‘word’ in Roman grammar, in FÖGEN, T. (Hrsg.). *Antike Fachtexte* (Berlin 2005) 155-170
- INWOOD, B. Antiochus on Physics, in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 188-219
- IOPPOLO, A. M. Opinione e scienza. Il dibattito fra Stoici e Accademici nel III e nel II sec. a. C. (Napoli 2008)
- JACOB, C., De l’art de compiler à la fabrication du merveilleux: sur la paradoxographie grecque, in *Lalies* 2 (1981) 121-140
- LABARRIÈRE, J.-L. *Logos endiathetos* et *Logos prophorikos* dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie, in CASSIN, B., LABARRIÈRE, J.-L. (a cura di). *L’animal dans l’antiquité* (Paris 1997) 259-279
- LABARRIÈRE, J.-L. *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens* (Paris 2005)
- LANA, I. La scuola dei Sestii, in AA. VV., *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome* (Roma 1992) 109-124
- LANZA, D., VEGETTI, M. (a cura di), *Aristotele, Opere biologiche* (Torino 1971)
- LAO, E. Taxonomic Organization in Pliny’s Natural History, in *Papers of the Langford Latin Seminar* 16 (2016) 209–246
- LEHMANN, Y. Varron théologien et philosophe romain (Bruxelles 1997)
- LEHMANN, Y. Varro the Roman Philosopher, in BUTTERFIELD, D. (ed.). *Varro Varius. The polymath of the Roman World* (Cambridge 2015) 123-140
- LENNOX, J. The Disappearance of Aristotle’s Biology: A Hellenistic Mystery, in *Apeiron* 27 (1994) 7-24.
- LENNOX, J. *Aristotle’s Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science* (Cambridge 2000)
- LEWIS, J. P. Did Varro Think that Slaves were Talking Tools?, in *Mnemosyne* 66.4-5 (2013) 634-648
- LHERMITTE, J.-Fr. *L’animal vertueux dans la philosophie antique à l’époque impériale* (Paris 2015)
- LI CAUSI, P. Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma (Palermo 2003)
- LI CAUSI, P. Corpi, spazi, luoghi, animali. La zoologia dei Greci dall’animale come spazio vivo localizzato alle funzioni dell’anima, in *Athenaeum* 96.1 (2008) 55-75
- LI CAUSI, P. Portrait du philosophe en Plin l’Ancien. Les fonctions d’Aristote chez Plin. *HN* 8-11, in LEHMANN, Y. (sous la direction de). *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l’Empire gréco-romain* (Turnhout 2013) 107-120
- LI CAUSI, P. Animali passionali? La lotta fra coccodrilli e delfini nell’exkursus nilotico delle *Naturales Quaestiones* di Seneca, in *ClassicoContemporaneo – Orizzonti* 1 (2015) 85-106
- LI CAUSI, P. *Officia etiam ferae sentiunt*: doveri interspecifici e relazioni uomo-animale in Sen. *ben.* 1. 2. 5, in FORMISANO, M., MARCHESE, R. R. (a cura di). *In gara col modello. Studi sull’idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone* (Palermo 2017) 155-177

- LI CAUSI, P. Un Aristotele romano? Ricezione e metamorfosi del corpus zoologico in Plinio il Vecchio, in SASSI, M. M., FEOLA, G., CODA, E. (a cura di). *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali* (Pisa 2017) 85-11
- LI CAUSI, P. *Gli animali nel mondo antico* (Bologna 2018)
- LI CAUSI, P. Il corpo dei viventi. La “stoicizzazione” dell’anatomo-fisiologia aristotelica in Plin. *nat.* XI, in CRIPPA, S. (a cura di). *Corpi e saperi. Riflessioni sulla trasmissione della conoscenza* (Bologna 2019) 361-395
- LI CAUSI, P. (a cura di). *Seneca. Epistula ad Lucilium* 124 (Palermo 2019)
- LI CAUSI, P. La ‘guerra’ contro il virus e il topos della guerra giusta contro gli animali: una riflessione eco-critica attraverso il pensiero filosofico dei greci, in *ClassicoContemporaneo – Orizzonti* 6 (2020) 67-114
- LI CAUSI, P. I leoni provavano gratitudine? La mirabolante storia di Androclo (e di altri) e il dibattito antico sugli animali, in *Habis* 52 (2021) 89-113
- LI CAUSI, P. Comparare l’incomparabile? Le prospettive ‘proto-ecologiche’ sulla materia negli ultimi libri della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio, in *Aldrovandiana* 2.2 (2023) 13-36
- LI CAUSI, P. Les animaux qui souffrent sont-ils les animaux qui pensent? Pour une relecture du livre VIII de la *Naturalis Historia* de Pline l’Ancien, in COLLARD, F., SAMAMA, É. (dir.). *Ani-Maux. Souffrances Animales, remèdes humains. Antiquité, Moyen Âge, Époque modern* (Paris 2024) 25-39
- LI CAUSI, P., POMELLI, R. (a cura di). *L’anima degli animali: Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio* (Torino 2015)
- MARTIN, J. (ed.). *T. Lucretius Carus. De Rerum Natura* (Cambridge 1969)
- MONDÉSERT, C. Philo of Alexandria, in STURDY, J., DAVIES, W. D., HORBURY, W. (éd.). *The Cambridge History of Judaism III. The Early Roman Period* (Cambridge 1999) 877-900
- MONET, A. *Le Jardin Romain: Épicurisme et Poésie à Rome* (Paris 2003)
- NAAS, V. *Le projet encyclopédique de Pline l’Ancien* (Roma 2002)
- NEWMYER, S. *The Animal and the Human in Ancient and Modern Thought: The ‘Man Alone of Animals’ Concept* (New York, London 2016)
- PAJON LEYRA, I. *Paradoxographia Griega: estudio de un género literario* (Diss. Madrid 2009)
- PAJON LEYRA, I. *Animal Behaviour and Barbarian Customs: Points of Contact Between Ethnography and Ethology in Greek and Latin Sources*, in *Symbolae Osloenses* (2024) 1-39
- PELLEGRIN, P. *La classification des animaux chez Aristote* (Paris 1982)
- PERL, G. Review to Varro instrumentum vocale im Kontext der antiken Fachwissenschaften by Wolfgang Hübner, in *Gnomon* 61.5 (1989) 436-437
- PICONE, G. (a cura di). *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, de beneficiis, libro I* (Palermo 2013)
- PLASBERG, O. (ed.). *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 42* (Stuttgart 1922)
- RADICE, R. A proposito del rapporto fra Filone e gli stoici, in *Fortunatae* 17 (2006) 127-149

- REINHARDT, T. Philosophy Comes to Rome, in WARREN, J., SHEFFIELD, F. (edd.). *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (New York 2014) 526-538
- REYDAMS-SCHILS, G. Stoicism in Rome, in SELLARS, J., *The Routledge Handbook of Stoic Tradition* (London, New York 2016) 17-28
- ROCCA, S. Animali (e uomini) in Cicerone: *De nat. deor.*, 2, 121-161 (Milano 2003)
- ROMANO, E. La *philosophia* dei non filosofi”, in VESPERINI, P. (sous la direction de). *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l’Empire* (Paris 2017) 211-231
- ROSCALLA, F. Presenze simboliche dell’ape nella Grecia antica (Firenze 1998)
- SASSI, M. M., FEOLA, G., CODA, E. (a cura di). *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione, dall’età ellenistica e romana alle culture medioevali* (Pisa 2017)
- SERVAIS, V. Anthropomorphism in Human–Animal Interactions: A Pragmatist View, in *Frontiers in Psychology* 9 (2018) 1-10
- SHARPLES, R.W. Natural Philosophy in the Peripatos after Strato, in FORTENBAUGH, W.W., WHITE, S. A. (eds.). *Aristo of Ceos. Text, Translation, and Discussion* (London, New Brunswick 2006) 307-327
- SISSA, G. Cuncta Fluunt: The Fluidity of Life in Ovid’s Metamorphic World, in SISSA, G., MARTELLI, F. (eds.). *Ovid’s Metamorphoses and the Environmental Imagination* (London 2023) 35-54
- SISSA, G., MARTELLI, F. (eds.). *Ovid’s Metamorphoses and the Environmental Imagination* (London 2023)
- SORABJI, R. *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate* (London 1993).
- TARVER, Th. Varro and the Antiquarianism of Philosophi, in BARNES, J., GRIFFIN, M. (eds.). *Philosophia togata II* (Oxford 1997) 130-164
- TRAGLIA, A. (a cura di). *Varrone. Opere* (Torino 1974)
- TSOUNI, G. Antiochus on contemplation and the happy life in SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 133-150
- TUTRONE, F. *Animali e Filosofi in Roma antica* (Pisa 2012)
- TUTRONE, F. Aristotle to Pythagoras? Nigidius Figulus’ Biology in Late Republican Rome, in VOLK, K. (ed.). *Nigidius Figulus: Roman Polymath* (Leiden, Boston 2024) 117-135
- VAN NUFFELEN, P. Varro’s Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth, in *Classical Philology* 105.2 (2010) 162-188
- ZATTA, C. The Non-Human Paradox: Being Political in Aristotle’s Zoology, in AVRAMIDOU, A., DEMETRIOU, D. (a cura di). *Approaching the Ancient Artifact: Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in honor of H. Alan Shapiro* (Berlin, Boston 2014) 455-465
- ZATTA, C. *Interconnectedness: The Living World of the Early Greek Philosophers* (Baden-Baden 2019)
- ZATTA, C. *Aristotle and the Animals: The Logos of Life Itself* (New York, London 2022)
- ZUCKER, A. *Aristote et les classifications zoologiques* (Louvain-la-Neuve 2005)