

GIUSEPPE GILBERTO BIONDI

La teologia antropocentrica di Seneca.
Tra conscio e inconscio
in *Oed.* 764-767 e *Thy.* 957-969*

La questione dei 'due' Seneca, il filosofo/prosatore e il poeta delle tragedie, risolta solo nell'Umanesimo col riconoscimento di un'unica identità, è stata in qualche modo riattivata negli ultimi cinquant'anni a partire dall'ormai classico *Seneca und die Dichtung* di Dingel che riconosceva nell'autore delle tragedie una visione del mondo diversa rispetto al filosofo: mentre quest'ultimo professa e 'predica' una visione ottimistica circa la capacità del *logos* (*ratio*) di poter dominare le passioni (*adfectus*), il poeta rappresenterebbe, attraverso i suoi personaggi principali, una *akrasia*, una subordinazione del *logos* alla passione e dunque e di fatto, una negazione del libero arbitrio. Una sorta di Seneca (tragico) contro Seneca (filosofo).

Contro questa posizione, che oggi è divenuta maggioritaria e addirittura vulgata¹, cercai di esprimermi alcuni decenni fa in una introduzione a tutto Seneca tragico alla edizione BUR di *Medea Fedra*². Partivo da una, credevo e credo tuttora, importante idea di Eliot circa il rapporto di Lucrezio con la filosofia epicurea e di Dante con la teologia (prevalentemente) tomistica: in questi casi, dice Eliot, «quando il materiale filosofico viene trattato

* Il presente lavoro intende leggere i sondaggi nella psicologia del profondo, da parte di Seneca tragico, con Seneca filosofo e non con gli strumenti della critica psicoanalitica che rischia di obliterare la consapevolezza, anche da parte del 'filosofo', della potenza del male, fino alla stessa *akrasia* del *logos*, il quale, condizione necessaria ma non sufficiente, può essere efficace solo attraverso il continuo esercizio della *uirtus*. In ogni caso, riteniamo che sia più opportuno, sul piano filologico come sul piano storico-culturale, visitare Seneca tragico – non meno dei suoi epigoni, a partire da Shakespeare – più che come "paziente", come un "maestro" di Freud.

¹ Ci sono peraltro studiosi che sottolineano la corrispondenza dei due Seneca, ad es. Mazzoli, tra i cui numerosi studi, ricordiamo MAZZOLI 1970 e 1997; più recentemente, TUTRONE 2019, CASSAN 2021.

² BIONDI 1989.

poeticamente, non si è più nella stessa dimensione di *pensiero*»³. Dunque il *treatment* poetico altera il 'filosofico' non solo sul piano formale o estetico ma anche, e soprattutto, su quello noetico.

Proviamo a fermarci un attimo su questo punto, partendo da Dante.

Eliot non specifica come, nella *Commedia*, la teologia di Dante 'teologo' acquisti nuove dimensioni da Dante 'poeta'.

Cercherò di darmene (certo maldestramente) una spiegazione, chiedendo scusa all'eventuale mio lettore di tanta goffaggine.

Per una personale convinzione, e dunque più autistica che – etimologicamente – 'probabile', sono giunto alla conclusione che alla comprensione di una precipua teologia dantesca abbia contribuito l'interpretazione figurale di Auerbach⁴ più di quanto non abbiano fatto gli importanti studi di grandi teologi, lettori del divino poeta: penso a personalità della statura di Romano Guardini⁵ o Hans Urs von Balthasar⁶. Che, per esempio, Beatrice, lungi dal rappresentare una semplice, algida allegoria della teologia o della Grazia, sia, nell'*Itinerarium mentis in Deum* – e proprio nel momento che precede la visione di Dio –, «quel sol che pria d'amor mi scaldò il petto» (*Pd* III 1), vale a dire non solo la memoria ma anche la rigenerazione in 'cielo' della stessa tipologia di amore che fu in terra, trasforma Dante non solo in 'poeta' ma anche in 'teologo' del mondo terreno. Come Beatrice acquisisce, nella *Commedia*, una doppia ontologia, così tutto il vissuto, l'*Erlebnis* del pellegrino Dante attraversa una doppia lettura (ed esperienza: nel poema l'io epico/teologico e l'io lirico/esistenziale compenetrano costantemente l'uno nell'altro) sia dell'essere sia dell'esistere: *kairós* e *chronos*, *Sein* e *Dasein*, Eros e Agape sono gli uni gli allotropi degli altri. Il *logos* teologico e il *pathos* esistenziale diventano l'uno l'esponente (sia noetico, sia estetico) dell'altro. La *Commedia* si offre così a un approccio che, solo se coordinate, le tre 'ragioni' del professor Immanuel Kant potranno penetrare fino in fondo.

³ Citato in CATTAUI 1965, 178 (corsivo mio).

⁴ AUERBACH 1963, *passim*.

⁵ GUARDINI 2023² (1999).

⁶ Rimandiamo il lettore a VON BALTHASAR 2021.

Più difficile per me dire in che misura l'epicureismo, scandito dagli esametri di Lucrezio, abbia acquistato un'altra «dimensione di pensiero». Certo la visione, e forse meglio sarebbe dire la percezione, del mondo non sembra essere certamente la stessa di Epicuro: questa diversità la trovo suggerita, in questi ultimi anni, più che dalle tante dotte pagine della bibliografia nel merito della annosa questione, dalla traduzione che di Lucrezio, 'poeta' di Epicuro, ha fatto Milo De Angelis, 'poeta' di Lucrezio⁷.

Per Seneca il rapporto tra pensiero filosofico e pensiero poetico si direbbe complicare ulteriormente, in qualche modo raddoppiare. Se, infatti, il principio di Eliot, enunciato a proposito di Dante e Lucrezio, può valere anche per la nuova «dimensione» del *pensiero* di Seneca poeta (tragico) rispetto a Seneca filosofo (cosa che già di per sé crea non pochi problemi)⁸, a proposito del Nostro può e credo debba valere un altro enunciato del poeta e critico inglese: «un *poeta* che fosse anche un *filosofo* sarebbe simile a un liocorno»⁹.

E infatti questo motto può valere, certo non solo, ma più che mai per Seneca: egli infatti è sia filosofo sia poeta a tutto tondo. E, dunque, un «liocorno»?

A dire il vero, il problema per Seneca esisterebbe anche se il filosofo non avesse scritto neppure un verso del *corpus* tragico. A rendere ermeneuticamente dinamico il motto di Eliot circa il 'metabolismo' poetico di una materia filosofica sono più che sufficienti, per Seneca filosofo, il *poiein*, la *techne*, l'*ars* e perfino l'*ingenium* della sua scrittura: e per fortuna la storia della filologia senecana possiede, al riguardo, un testo classico: *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*¹⁰. A nostro avviso, nessun altro approccio alla *Kunstprosa* di un Autore classico ha saputo, più di questo lavoro di Alfonso Traina, cogliere, a tutto tondo e così in profondità nella singolare personalità intellettuale e psicologica di un prosatore, quel pensiero non *alius* ma *alter* che tuttavia non

⁷ DE ANGELIS 2022.

⁸ Rimando a BIONDI 2001, 17 ss.

⁹ Citato in CATTALDI 1965, 176 (corsivo mio).

¹⁰ TRAINA 1987; in particolare, per l'uso del riflessivo nelle tragedie cfr. *Id.* 2000b.

altera ma moltiplica il pensiero del filosofo. Se mai dovessimo comparare la *uis* esegetica di questo monumentale saggio filologico potremmo compararla solo con alcune pagine di Norden o di Auerbach. Alla rilettura di questo saggio rimandiamo quale verifica di quanto lo stile di Seneca riesca a dare alla sua filosofia una dimensione non solo 'seconda', ma, per così dire, alla seconda: e comunque una sorta di asse ortogonale, rispetto al contenuto, cosa che può spiegare non solo l'attualità ma addirittura la contemporaneità di Seneca.

Ma, ahimè, Seneca filosofo è stato poeta anche *stricto sensu*, vale a dire proprio quello che Eliot ha definito «liocorno». Il che complica non poco il nostro dovere oltre che il piacere di lettori/esegeti.

La complicazione nasce dal fatto che il pensiero di Seneca, pur essendo a tutto tondo e, per così dire, olistico (spaziando dalla fisica alla metafisica, dalla logica all'etica, dalla psicologia alla politica, ecc.) tuttavia procede in modo non sistematico ma dinamico e perfino cinetico. Per questo non di rado esso si presta a critiche di incoerenza e addirittura di sofismi retorici. Critiche, beninteso, non a priori infondate in uno degli intellettuali, anche retoricamente, più attrezzati e sofisticati della cultura greco-romana, ma che andranno mosse non prima di averne verificato una coerenza a uno stadio, intellettuale appunto, più profondo e, per così dire, più 'senecano'. Perché il problema più importante della ermeneutica (e dunque della filologia) senecana è ricercare ed eventualmente individuare il *Senecanisches im Seneca*, vale a dire il filo rosso o se preferiamo il filo di Arianna che esplora e riconduce a una unità organica l'intera sua fisionomia intellettuale. Fisionomia caleidoscopica sia per la vastità dei punti di vista (teorici ma anche esistenziali, a volte occasionali: basti pensare alle *Epistulae*) da cui si affrontano i vari e complessi argomenti trattati, sia per la mobilità degli argomenti che spesso, quasi sempre, tendono a un superamento di *doxai* e dogmi vulgati, a partire dagli stessi dogmi dello stesso stoicismo 'ortodosso'.

Per quanto riguarda le tragedie il problema si complica ulteriormente, non solo (Eliot *docet*) per quella altra «dimensione

di pensiero» che il poeta Seneca produce su Seneca filosofo ma soprattutto perché, come nelle *Epistulae*, così anche nelle *Fabulae* il pensiero di Seneca, nella dinamica costruzione dell'azione e introspezione dei suoi personaggi, si arricchisce di intuizioni e 'occasioni' speculative, noeticamente (e dunque non solo poeticamente) nuove, anche rispetto a quelle che ritroviamo nelle opere in prosa del filosofo.

Il *Senecanisches im Seneca*, dicevamo. Tentare di capire in che cosa esso consista, partendo dal poeta tragico che, stando alla *uulgata*, negherebbe la filosofia del filosofo, rappresenta l'obiettivo principale della presente nostra indagine, con particolare attenzione al rapporto tra coscienza e conoscenza (morale) e, ancor più in particolare, con una specifica domanda: la coscienza, in Seneca, è il 'luogo' della verità? Potrebbe, in altre parole, valere anche per Seneca quello che varrà per Agostino, e cioè che *in interiore homine habitat ueritas*? E, soprattutto, la voce – o se vogliamo la *ueritas* senecano-agostiniana – della coscienza corrisponde alla conoscenza del 'vero'? E, se perfino la buona coscienza non dovesse corrispondere al vero, come si colloca il rapporto, sia morale sia cognitivo, tra io e realtà?

Una premessa: che la coscienza individuale, come luogo di discernimento tra bene e male, sia acquisizione che precede di gran lunga l'etica e la precettistica cristiana (e precipuamente caratterizzi proprio l'etica stoica: vedi la pratica dell'esame di coscienza) è fatto risaputo. Qui occorrerà ricordare che la presenza della coscienza, come 'memoria' (innata?) capace di discernere il bene dal male, è tema fondante non solo il pensiero filosofico ma anche quello 'poetico' di Seneca. Sulla dinamica della coscienza, perfino e soprattutto, nei personaggi 'negativi' come Medea, Fedra, Clitemestra e addirittura Atreo, mi permetto di rimandare a BIONDI 2023¹¹.

Da questa indagine risulta non solo che, prima di procedere verso il *crimen* o il *nefas*, l'individuo avverte la voce della coscienza ma, come nel caso di Fedra, perfino la *ratio* (*quid potest?*)

¹¹ Vedo solo ora l'articolo di CASSAN 2021.

e addirittura la *uoluntas*¹² sono condizione necessaria ma non sufficiente per contrastare il *furor* degli *adfectus*. Per questi casi estremi, che erroneamente lascerebbero intendere una eterodossia – rispetto a Seneca filosofo – *akrasia* della *uirtus*, rimando all'articolo sopracitato.

Ma Seneca poeta ha protratto il problema del rapporto coscienza/conoscenza/verità al limite del paradosso etico e psichico.

Si prenda *Oed.* 764-7, i versi che descrivono il momento *clou* dell'azione: Edipo, pur essendo angosciato – fin dai primi versi e per la durata di tutta la *fabula* fino a questo particolare istante – dallo spettro dell'*antico* oracolo che gli induce un senso di colpa associandolo alla peste che sta devastando la città, esattamente dopo che il suo timore è divenuto, nella testimonianza *recente* di Creonte, precisa accusa di aver ucciso Laio, suo vero padre, se ne esce con queste parole:

Curas reuoluit animus et repetit metus.
Obisse nostro Laium scelere autumant
superi inferique, sed animus contra innocens
sibique melius quam deis notus negat¹³.

Nulla di più 'soggettivamente' vero della innocenza e della relativa coscienza pulita di Edipo: l'*animus*, sede della *coscienza* e dell'*etica*, non coincide con la *conoscenza* della realtà, neppure di quella realtà che è il proprio vissuto, un vissuto cosciente che nel caso specifico di Edipo ha coinciso con la costante esistenziale (etica, psicologica, affettiva, ecc.) di evitare proprio quel *nefas* che ora la testimonianza di Creonte inchioda a un *altro* dimenticato vissuto, vale a dire quell'evento rimosso dalla memoria e che, nei versi immediatamente successivi, sta carsicamente (e tragicamente) affiorando.

¹² Cfr. BIONDI 2023, *ibid.*; bene il saggio di CASSAN 2021 che fa corrispondere, attraverso il confronto del filosofo (*ira* 2,4) col poeta (*Med.* 937-944 e *Phaed.* 602-605), il medesimo orizzonte di pensiero di Seneca poeta e filosofo. Andrebbe aggiunto che, nella etica e dunque filosofia di Seneca, perché la *uoluntas* possa essere *contumax* non *in malum* ma, al contrario, *in bonum*, è indispensabile un quotidiano esercizio non solo della *ratio* ma della *uirtus*.

¹³ Il testo delle *Fabulae* di Seneca è citato dall'edizione di ZWIERLEIN 1986.

Siamo nel cuore, nella eziologia, non solo del mito pre-sofocleo (Edipo, inconsapevole, uccide il padre e sposa la madre) e sofocleo (Edipo per primo promuove la ricerca dell'eventuale colpevole prima di riconoscersi tale) ma anche della peculiare rivisitazione senecana e forse, come vedremo, di un archetipico problema della cultura occidentale.

Capovolgendo e, soprattutto, frustrando la *uis* tragica di Sofocle (vale a dire la aristotelica εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή, *Po.* 11.1452a: nello specifico il rovesciamento di Edipo da innocente e primo degli uomini a colpevole e reietto), Seneca, antitetivamente al suo modello, presenta il protagonista, già dalle prime battute, in preda all'angoscia per l'associazione tra la peste che sta devastato la città e il terribile oracolo che fin dalla adolescenza incombe su di lui e da cui sa di essere sfuggito. Innocenza e colpa, che in Sofocle corrono antitetiche fino allo scontro finale, in Seneca partono parallele fino dall'*incipit* (*Oed.* 15-21):

infanda timeo: ne mea genitor manu
perimatur; hoc me Delphicae laurus monent,
aliudque nobis maius indicunt scelus.
Est maius aliquod patre mactato nefas?
Pro misera pietas (eloqui fatum pudet),
thalamos parentis Phoebus et diros toros
gnato minatur impia incestos face.

Difficilmente possiamo immaginare che Seneca ignorasse l'*Edipo* di Sofocle¹⁴ e che, soprattutto, non ne avesse avvertito la *uis* tragica della μεταβολή dalla superba innocenza alla colpa autolesionistica. Cosa, allora, di precipuamente tragico rappresenta, in questa sorta di anti-Edipo sofocleo, la compresenza giustapposta sia di presunta innocenza sia di ossessivo (divenuto compulsivo) senso di colpa?

Uno, se non il più, autorevole studioso contemporaneo del teatro antico (e non solo antico), Guido Paduano, vi ha acutamente

¹⁴ Anche chi, per esempio Tarrant, tende a non enfatizzare la conoscenza diretta da parte di Seneca dei modelli, sia greci che latini, dà per scontata la conoscenza del modello sofocleo (TARRANT 1978, 213 ss.).

individuato – potremmo dire *in nuce* – niente meno che il cuore della rivoluzione freudiana: la scoperta dell'inconscio¹⁵. Con una ulteriore importante considerazione: ad avere il 'complesso di Edipo' non è l'eroe sofocleo ma, con precisazioni e avvertenze dello stesso Paduano, l'Edipo di Seneca¹⁶.

Se, infatti, per Freud il paradigma dei complessi, quello edipico appunto, nasce dal represso e rimosso desiderio di eliminare il padre per unirsi alla madre, niente di tutto questo si trova nell'Edipo sofocleo e neppure nell'Edipo senecano (entrambi non solo non presentano nessuna pulsione edipica ma, al contrario, fuggono dai presunti genitori proprio per evitare che si adempia l'oracolo di Apollo); ma, come suggerisce Paduano, quest'ultimo, il senecano, in modo specularmente antitetico al sofocleo, è in preda a un angoscioso senso di colpa, causato proprio dalla associazione della peste al contenuto incestuoso e parricida dell'oracolo. L'Edipo di Seneca, come quello di Sofocle, *non sa*, ma, questo è il punto, *sente* la vera causa della peste. *Nescio sed sentio*, aveva detto un 'poetaastro' un secolo prima¹⁷. Se dunque la coscienza anche dell'Edipo senecano, all'inizio della *fabula*, è pulita, da dove, da quale profondità del suo *animus* (che pure lo fa soggettivamente sentire innocente) scaturisce l'angoscia opprimente che gli fa sovrapporre la memoria dell'oracolo alla peste incombente sulla sua città?

Attenzione: Edipo non elabora, di fronte alla peste, un oscuro, indifferenziato senso di colpa: anzi, alla sua coscienza balza, caricamente e *alla lettera*, l'esatto contenuto – uccisione del padre e incesto con la madre – dell'oracolo maledetto. Guido Paduano, che al confronto tra i due Edipo ha dedicato pagine fondamentali, ricorre, non per il sofocleo, ma per il senecano, al freudiano 'complesso edipico', a partire giustamente da quel continente psichico che è l'inconscio. E, più precisamente, parla di complesso di colpa più che di complesso edipico (anche per Seneca, in

¹⁵ Tra gli innumerevoli contributi ricordiamo PADUANO 1988, 1995, 2008.

¹⁶ PADUANO 1993, in part. 15.

¹⁷ Uno di quei poeti, lirici, che, come ci ricorda lo stesso Seneca (compiaciuto?), Cicerone diceva che se gli si raddoppiasse la vita, non avrebbe avuto il tempo per leggere. Vd. Sen. *epist.* 49,5: *Negat Cicero, si duplicetur sibi aetas, habiturum se tempus quo legat lyricos* (passo per il quale è stata proposta la citazione di Hort. *Frg.* 12 Grilli).

Edipo, infatti, non c'è traccia delle pulsioni che caratterizzano la fase edipica freudiana)¹⁸.

È per questo che, per l'Edipo senecano, la parola 'inconscio', se usata in senso tecnicamente freudiano (per Freud l'inconscio non può essere oggetto né di ragione né di volontà) potrebbe distorcerne l'interpretazione¹⁹. Lo vedremo più avanti.

Intanto possiamo osservare, sospendendo per un attimo la questione freudiana, che la morale di questa ennesima paradossale rappresentazione (di giustapposizione psichica tra evento – uccisione del padre – e timore dell'evento) è filosoficamente esplicitato dalle parole del Coro (*Oed.* 993-4)

multi ad fatum uenere suum
dum fata timent.

Anzi, se dovessimo interpretare l'Edipo di Seneca con la filosofia di Seneca, credo che la conclusione dovrebbe fermarsi, si fa per dire, al *Senecanisches* secondo il quale la *uirtus* non consiste nell'opporci al *fatum* ma nella forza di sapergli resistere. Non a caso autorevoli conoscitori sia del poeta sia del filosofo additano l'Edipo come estrema rappresentazione senecana della *uirtus*²⁰.

¹⁸ PADUANO 1993, 15.

¹⁹ Uno studio relativamente recente sul rapporto tra psicanalisi e le tragedie di Seneca, in particolare l'*Edipo*, è MCAULEY 2013, 71 ss.

²⁰ DEGL'INNOCENTI PIERINI 1990. Siamo al cuore di un tema che più che mai accomuna il Seneca poeta col Seneca filosofo. Vediamo di sintetizzare. L'*Oedipus* (come lo *Hercules furens*) rappresenta, al massimo grado di escursione – al limite del verosimile aristotelico – cui può giungere una *fabula*, il paradigma del passaggio, della *metanoia* dalla condizione di *stultus* a quella di *sapiens*. Se il tentativo da parte di Edipo di sfuggire al temuto proprio destino è tipico dello *stultus* (il *sapiens* infatti è *ad utramque fortunam paratus* e sa affrontare il proprio *fatum*, senza cercare di evitarlo), la sua accettazione e addirittura la ricerca di un supplizio autoinflitto per salvare la città e perfino restaurare le leggi della natura, violate con l'incesto, ne fa il paradigma del *sapiens* che, per questo, può essere perfino superiore a Dio; cfr. anche *infra*, n. 39. Se da questo punto di vista l'escursione di Edipo da *stultus* a *sapiens* rappresenta il paradigma di un ponte tra Seneca filosofo e Seneca poeta, l'esplicita dichiarazione di Edipo *illa quae leges ratas / Natura in uno uertit Oedipoda, nouos / commenta partus, suppliciis eadem meis / nouetur* (*Oed.* 942b ss.) mette a nudo un punto scoperto del sistema filosofico del Nostro. Che avrebbe dovuto e potuto fare Edipo in rapporto al suo destino di incestuoso parricida? Parrebbe evidente che Seneca poeta, nella sua *fabula* di *Oedipus*, non si ponga il problema, ma, temiamo, non se lo sia posto o, comunque, non l'abbia risolto neppure il filosofo.

Siamo dunque autorizzati a supporre che l'associazione angosciosa di Edipo all'oracolo²¹ sia *solo* un pretesto che il poeta Seneca usa per portare sulla scena uno dei tanti assiomi del filosofo, senza per questo ipotizzare 'scoperte' o intuizioni intorno alla psiche umana, che solo la scienza moderna ha portato alla ribalta della cultura contemporanea?

Non dimentichiamo che Freud, con la 'scoperta' (?) dell'inconscio, viene universalmente considerato uno dei grandi decostruttori dell'antropocentrismo della cultura occidentale, dopo Copernico e Darwin.

Per questo l'approccio di Paduano all'Edipo senecano è, a nostro modo di vedere, di primaria importanza non solo in funzione dell'ermeneutica della complessità culturale di Seneca ma dello stesso cosiddetto Occidente.

Ed è per questo che, per Seneca, la questione dell'inconscio o, se preferiamo, della psiche del profondo va affrontata. Il caso di Edipo, infatti, non è isolato.

Nel *corpus* tragico senecano, è stato individuato dalla critica un passo, peraltro famosissimo, anche per il quale è stata mobilitata proprio la parola 'inconscio': si tratta di *Thy.* 957-69, il famoso *canticum* di Tieste, in cui il protagonista, ignaro della consumata cena nefasta, esprime, in una sorta di lamentoso delirio, il suo stato di angoscia.

Per comodità dell'eventuale lettore trascrivo per intero il brano:

Mittit luctus signa futuri
 mens ante sui praesaga mali:
 instat nautis fera tempestas,
 cum sine uento tranquilla tument.
 Quos tibi luctus quosue tumultus
 fingis, demens?
 credula praesta pectora fratri:
 iam, quidquid id est, uel sine causa
 uel sero times.
 Nolo infelix, sed uagus intra

²¹ Con relativo senso di colpa, che, davvero come ha ben visto Paduano, rappresenta un forte avvicinamento di Seneca a Freud; vd. PADUANO 1988, 1995 e 2008.

terror oberrat, subitos fundunt
 oculi fletus, nec causa subest.
 dolor an metus est? an habet lacrimas
 magna uoluptas?²²

In questo passo, di altissima intensità sia drammatica sia lirica, Tieste non esprime soltanto il suo stato di profonda angoscia, ma anche e, direi, soprattutto l'angoscia per non capirne la causa.

Invertendo il celebre catullianismo, potremmo dire trattarsi d'un *sentio sed nescio*. Tieste è preda di un tormento fino alle lacrime di cui *non sa* il perché. Solo il lettore può intuire l'origine di quel tormento (lo potrebbe anche il fratello Atreo ma, nel suo autistico compulsivo delirio sadico, interpreta il delirio di Tieste come ebbrezza dovuta al 'vino' che gli ha imbandito), non il protagonista, in-cosciente di ciò che ha appena ingerito.

Sarà opportuno notare che, per Tieste come per Edipo, l'avvicinamento alla verità e alla presa di coscienza dei fatti comporta un *terror* per così dire carsico, la cui sorgente rimane fino all'ultimo ignota.

Come per le percezioni di Edipo circa lo spettro dell'oracolo, anche per queste percezioni di Tieste un autorevole studioso quale Alfonso Traina ha parlato di «inconscio»²³.

La qual cosa, come l'inconscio per Edipo, va benissimo, purché non lo si intenda in senso tecnicamente freudiano, proprio per quelle ragioni cui si accennava: il turbamento inconscio (per Freud) non può essere oggetto di ragione o volontà e dunque neppure di 'intuizione' della causa. Anzi, il postulato dell'inconscio freudiano è proprio lo iato nebuloso e nascosto tra causa ed effetto psichico che solo l'analisi (terapeutica) può colmare, portandolo a livello di coscienza.

Ed è proprio questo rapporto tra causa (traumatica) ed effetto psichico che Seneca, contrariamente a Freud, sembra voler fare emergere.

Si vedano i vv. 942-46 del *Tieste*:

²² Su questo passo vd. BERNI 2017, 350 ss.

²³ TRAINA 2000b, 59 ss.

Quid me reuocas festumque uetas
 celebrare diem, quid flere iubet
 nulla surgens dolor ex causa?
 Quis me prohibet flore decenti
 uincere comam, prohibet, prohibet?

945 quis me prohibet ω Giardina 1966/2009, Zwierlein, Viansino 1993,
 Chaumartin : quid m. p. μ : quid me prohibes Heinsius, Hermann,
 Viansino 1968², Tarrant 946 prohibet ω : -es Heinsius, Hermann,
 Viansino 1968², Tarrant

Siamo nel cuore del monologo/*canticum*, l'arco di volta cui dinamicamente converge la *uis* amebea del conflitto di Tieste²⁴.

I vv. 945-6 presentano l'unico vero problema testuale²⁵: *quis ... prohibet*, pressoché concordemente tradito, presenta la variante *quid* nel codice μ, accolta da N. Heinsius insieme alla congettura *prohibes* (seguito da Leo, Peiper-Richter, Herrmann, Viansino, Tarrant).

Val la pena soffermarci su questo problema testuale che, apparentemente poco significativo, ci appare invece di particolare importanza per quanto stiamo cercando di argomentare. Partiamo da *quid ... prohibet* che è evidente *lectio facilior* rispetto a *quis ... prohibet*, prodotta dalla assimilazione ai precedenti *quid ... quid* dei vv. 942 e 943, assimilazione puramente formale in quanto semanticamente divaricata (i *quid* precedenti sono avverbi – 'perché?', 'a che?' –, mentre il nostro è pronome: 'che cosa?'), tanto da richiedere, come si diceva, la sostituzione del tradito *prohibet* con il congetturale *prohibes*. Ma tale ricostruzione, ancorché congetturale, si rivela tautologica e dunque banalizzante rispetto al testo precedente. Bene ha fatto Viansino a tornare al tradito *quis*²⁶, anche se

²⁴ Come il Catullo del carme 8 e, in particolare, del carme 76 (per l'eredità della lirica, specie di Catullo, nelle tragedie di Seneca: vd. DEGL'INNOCENTI PIERINI 2018, 63-80 e bibl. cit.) si sdoppia bipolarmente tra il ruolo del 'malato' e quello del 'medico'. Il momento preciso descritto nei versi citati è quello in cui Tieste, in una *Anrede* al proprio inspiegabile dolore, gli chiede «perché» lo richiami indietro (all'antica conflittualità col fratello) e gli vieti di celebrare il giorno di festa, «perché», invece, gli ordini di piangere.

²⁵ Unico in quanto *uincere* del v. 946, oltre che essere *contra metrum*, è chiaramente *lectio facilior* di *uincire*.

²⁶ VIANISINO 1993.

lo studioso interpreta *quis* come aggettivo di *dolor* («Quale [dolor] mi impedisce di cingermi, ecc.»): cosa impossibile in quanto *quis* nel contesto non può essere che pronome interrogativo e non aggettivo! Il testo trádito, a questo punto, merita una riflessione. Il *difficilior* (molto probabile) *quis prohibet* (rispetto al *facilior quid prohibet* del codice μ) rompe la cadenza dei perché (*quid*) e allarga, precisandola, la domanda di Tieste dalla *causa* (ignota) della sua incapacità di gioire al chi, alla *persona* (*quis?*) che glielo proibisce.

Seneca intende far capire ai lettori/uditori che il suo Tieste non solo ‘psico-somatizza’ la causa del *dolor* a lui ignota – ma non ignota al fratello, che è l’autore e lo crede/vuole in preda all’ebbrezza del vino –, ma addirittura ne intuisce *una* causa focalizzandola (*quis?*) in *una* persona. E così il filosofo o il poeta Seneca attribuisce a Tieste, come a Edipo, un processo intuitivo, se non proprio cognitivo, di una ‘esperienza’, di un vissuto (*Erlebnis*), di cui non si conoscono fattualmente le cause (per Edipo l’inconsapevole uccisione del padre, per Tieste l’inconsapevole divorzio dei figli).

Abbiamo visto che, come per Edipo, anche per Tieste si è parlato di inconscio, ripeto, più che comprensibilmente e fondatamente. Nel corso di tante occasioni (scritti, conferenze, lezioni) lo abbiamo fatto in tanti. Sicuramente anche chi scrive.

Se ora, per Edipo e Tieste, proponiamo una sospensione sulla categoria di ‘inconscio’ non è per pedantesca acribia terminologica ma perché riteniamo che, proprio a proposito della psicologia del profondo, tra Freud e Seneca si debba evidenziare una sostanziale differenza che, all’interno della cultura occidentale, finirà per insinuarsi tra la tradizione greco-romana da una parte e quella giudaico-cristiana dall’altra.

E questo per la semplice ragione che, nella questione tra inconscio e coscienza, si gioca la *quaestio infinita* del libero arbitrio e con essa quella della colpa.

Per Freud infatti – ed è questo il punto – l’inconscio, cui il complesso edipico appartiene a pieno titolo, non è – come ricordavamo – oggetto di volontà e di ragione: ed è per questo che l’inconscio, pur muovendo e a volte determinando comportamenti e sentimenti esistenziali, opera sulla coscienza e autocoscienza in

modo non diretto ma prismatico (*in primis* onirico) e non può venire alla luce ‘plasticamente’, ‘vero-similmente’, proprio perché *rimosso* dalla memoria cosciente.

Il risultato estremo di questo presupposto è che l’uomo non può essere dotato di libero arbitrio poiché non direttamente responsabile delle sue azioni e perfino visioni del mondo in quanto, appunto, fondate su, anzi mosse da presupposti e pulsioni non oggetto della sua ragione e volontà²⁷.

Sappiamo tutti quanto sia infinita, per la cultura occidentale e forse per la cultura *tout court*, la questione del libero arbitrio²⁸. Quanto sufficiente debba essere il gradiente noetico ed etico dell’uomo per potersi dire capace di essere libero è domanda le cui molteplici e a volte antitetiche risposte presuppongono il percorso di ogni forma letteraria, filosofica e, ultimamente, scientifica (penso alla psicologia cognitiva e alle neuroscienze).

Per quanto riguarda il nostro problema, vale a dire l’approccio di Seneca alla psicologia del profondo e dunque a quell’universo che Freud chiama inconscio e che concepisce oltre il diaframma della ragione o, per dirla con lo stoico Seneca, del *logos*, ebbene tale approccio di Seneca si direbbe specularmente opposto a quello del fondatore della moderna psicoanalisi. Contrariamente a quest’ultimo, il più dinamico e inquieto rappresentante dello stoicismo non solo, da filosofo, teorizza la possibilità della

²⁷ Mentre Seneca difende titanicamente (e appunto tragicamente) il libero arbitrio, Freud finirà per negarlo; cfr., per esempio, il convegno organizzato dalla SPF, tenutosi nei primi mesi del 2022: *Fare ciò che si vuole in una cornice determinista: la teoria freudiana del libero arbitrio*, a c. di F. Guma. Recentemente il tentativo di EAGLE (2024, 13-44) di ridimensionare la negazione freudiana del libero arbitrio, specialmente dagli ultimi approcci della psicologia che intende il libero arbitrio non solo come libertà da costrizioni interiori ma anche da coercizioni esterne, in realtà ci aiuta a focalizzare ancor più la visione antropologica e psicologica di Seneca come opposta alla psicologia contemporanea. L’esempio è ancora quello di HF 1314 ss. giustapposto a *Epist.* 78,2: la coercizione ‘esterna’ (di Anfitrione nella tragedia e del padre di Seneca nella epistola) che condizionerebbe la libertà del suicidio, rappresenta per Seneca, poeta e filosofo, non una coercizione alla libertà ma una paradossale occasione di esercizio della *uirtus*, frutto del suo libero arbitrio.

²⁸ Quale emblema di questo aspetto fondamentale della cultura antica e moderna indicheremmo il classico *Der Mann ohne Eigenschaften* di R. Musil, mal tradotto in italiano con *L’uomo senza qualità*.

uirtus, attraverso l'esercizio della *uoluntas*, di dominare le forze, le pulsioni profonde e irrazionali della psiche ma, da poeta, sembra voler instaurare un ponte cognitivo non solo all'interno dell'io (e del suo intero vissuto) ma addirittura tra cause esterne alla coscienza ed effetti sulla medesima.

E così, mentre la peste di Tebe suscita in Edipo un profondo senso di colpa²⁹ tale da far emergere, quasi alla lettera, fino alla soglia della coscienza l'oracolo che lo perseguita e che sta per essergli svelato quale evento realmente vissuto, analogamente Tieste, in preda a un'angoscia devastante, giunge a intuire, se non la causa, che alla sua coscienza rimane ignota, quanto meno l'ipotesi di un mandante (*quis?*). Inoltre, nel caso di Edipo e ancor più di Tieste, la porosità tra eventi (rimosso quello di Edipo, esogeno quello di Tieste) e la percezione psico-fisica potrebbero rimandare più che al maestro Sigmund Freud all'allievo Gustav Jung (pensiamo in particolare al rapporto tra psiche e natura)³⁰.

Ebbene, agli antipodi di Freud che, proprio a motivo della cesura tra inconscio e coscienza, che agisce sulla mente e sull'etica come una sorta di *deus absconditus*, giunge a negare il libero arbitrio (e, su questo, abbiamo visto allinearsi *magna pars* della odierna psicologia cognitiva), agli antipodi di Freud, dicevamo, si colloca il pensiero di Seneca, per il quale il libero arbitrio è un postulato della sua etica, vale a dire della sua filosofia.

Con la negazione del libero arbitrio crollerebbe l'intero sistema di Seneca filosofo, basato sulla possibilità per chiunque di accedere alla *sapientia* e, con essa, alla salvezza della propria *humanitas*³¹. E tutto ciò è possibile perché, a differenza della teologia e antropologia giudaico-cristiana³², per Seneca l'uomo non ha peccato originale e, ontologicamente buono come buona è la Natura che lo

²⁹ Vd. *supra*, n. 21.

³⁰ Cfr. PAULI 2006.

³¹ Un estremo tentativo di salvaguardare destino e libero arbitrio è proposto da Seneca in *nat.* 2,38,3: *cum de ista re agetur, dicam quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio*, etc., per cui cfr. ARMISEN MARCHETTI 2000, 211.

³² E islamica: anche se, secondo l'Islam, il peccato originale è stato giustificato, per il pentimento di Adamo nel sesto giorno della creazione, dal conseguente perdono di Allah, il Misericordioso.

ha generato, può salvarsi da solo, senza interventi ontologicamente esogeni, a condizione di vivere, appunto, *secundum Naturam*.

E per il sistema di Seneca poeta?

Con questa domanda – se anche Seneca poeta affermi il libero arbitrio – torniamo da dove siamo partiti. Alla teoria – oggi, abbiamo detto, maggioritaria – di chi, in Seneca tragico, vede, in opposizione al filosofo, una *akrasia* del *logos*, abbiamo già risposto in altra sede³³ che, anche per il filosofo Seneca, contro le passioni e il *furor* la *ratio* è condizione necessaria ma non sufficiente, essendo necessaria alla *ratio* anche la *uoluntas*, anch'essa tuttavia necessaria e non sufficiente, essendo indispensabile per la vittoria finale della *uirtus* sugli *adfectus* l'esercizio assiduo della stessa *uirtus*.

Attenzione: non è vero che l'esito eticamente fallimentare, quando non mostruoso, di tanti personaggi delle *fabulae* (Medea, Fedra, Atreo, Clitemestra) nasca dalla *akrasia* della *ratio* (che in *primis* fa discernere il bene dal male), ma esattamente dal suo contrario: i 'mostri' senecani commettono i loro crimini, fino al *nefas*, solo *dopo* aver tacitato la loro voce interiore e buona (della natura!) della *ratio*. Anzi è proprio un moto del libero arbitrio che segna, sia nel filosofo sia nel tragico, il primo passo che precede il suo *itinerarium mentis, in malum o in bonum*³⁴.

Il raggiungimento finale di entrambi è vertiginoso: abissale e infernale il primo (si pensi a *personae* come Medea e Atreo)³⁵, sublime e celeste il secondo. Lo vedremo tra pochissimo.

³³ BIONDI 2023, 18 ss.

³⁴ Mi permetto di rinviare alla mia introduzione a *Medea, Fedra* (BIONDI 1989), in cui cercavo di sottolineare che nelle tragedie il *monstrum* raggiunge una sorta di sublime *anti-humanitas* che lo porta al di sopra degli dei attraverso un *itinerarium* specularmente capovolto a quello, sublime, che porta il *sapiens* ad *antecedere deos*: cfr. *infra*, n. 38; su questo tema, vd., ultimamente, CASSAN 2021. Rimane comunque fondamentale una precauzione: non confondere le affermazioni 'anti-stoiche' dei personaggi con la postura filosofica del poeta Seneca, che rimane quella del filosofo. Un breve esempio: in *Thy.* 313-4, l'espressione *mali nascuntur*, riferita ai figli di Tieste (*Ne mali fiant times? / Nascuntur*), esprime non un filosofema anti-stoico di Seneca, ma la psicologia e 'filosofia' di Atreo, che rovescia un dogma fondamentale dello Stoicismo secondo cui gli uomini nascono 'buoni'.

³⁵ Cfr., per Medea, *Med.* 1022 (*sic fugere soleo. Patuit in caelum uia*); per Atreo, *Thy.* 911-2: *<o me> caelitem excelsissimum, / regum atque regem*; per Atreo vedi il recente TUTRONE 2019, 364-408.

Per ora, e come conclusione di queste osservazioni, rimane una domanda: gli episodi di Edipo e Tieste, che fondatamente hanno indotto autorevoli studiosi a parlare di 'inconscio', come si spiegano alla luce del fatto che, contrariamente all'idea di inconscio freudiano, essi mostrano una porosità, un processo cognitivo che porta alla soglia della coscienza traumi sepolti nel sepolto della psiche (Edipo) o addirittura esogeni e dunque incomprensibili (Tieste)?³⁶

Naturalmente ci sarà chi interpreterà i sondaggi che Seneca ha fatto nella psicologia profonda dei suoi personaggi come semplici o accidentali espedienti teatrali³⁷.

Tanto altro può darsi o dirsi.

Noi sospettiamo che il poeta Seneca, nel momento in cui declinava, nella rappresentazione psicologica e per lui verosimile dei suoi protagonisti, i *Leitmotiv* del filosofo, abbia potuto e voluto portare al diapason la sua visione antropologica.

Seneca, contrariamente a tutto il pensiero teo-antropologico sia greco-romano sia giudaico-cristiano, entrambi accomunati dalla subordinazione (intellettuale e soprattutto morale) dell'umano al divino, giunge alla conclusione – al limite della *hybris* greca e/o della blasfemia giudaica – che, nella figura del *sapiens*, l'umanità può superare, attraverso l'esercizio della *uirtus*, perfino dio (Sen. *prov.* 6,6):

Hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, uos supra patientiam³⁸.

Nessuna affermazione più di questa può illuminare la strettissima connessione, in Seneca, tra il filosofo e il poeta.

Come il *sapiens* – secondo Seneca filosofo – può addirittura essere superiore a dio in quanto *supra patientiam* e in quanto *sentit*,

³⁶ Stressando al massimo l'antinomia tra due sinonimi, potremmo dire che il diaframma tra coscienza e angoscia (o nevrosi) per Freud è un *limes* (impermeabile), per Seneca un *limen* (poroso).

³⁷ Anche questo aspetto altamente poetico e rappresentativo delle tragedie viene sottolineato da DEGL'INNOCENTI PIERINI 2012, 97.

³⁸ Cfr., specularmente, i passi citati alla n. 34.

così l'Edipo di Seneca, dopo aver violato, senza saperlo e soprattutto senza volerlo, le leggi della natura, accettando ora consapevolmente quel *fatum* che invano aveva cercato di evitare, si offre quale salvatore non solo della sua *polis* ma addirittura della stessa *natura* che, col sacrificio che ora Edipo si autoinfligge, potrà essere rinnovata³⁹. E, in questo sacrificio di un inconsapevole *nocens*, Seneca poeta ribadisce la possibilità dell'uomo di poter essere superiore a dio e, perfino, suo riparatore!

Mi chiedo se, nel perimetro di questa paradossale (e ossimorica) *teologia antropocentrica*⁴⁰, Seneca non abbia voluto riconoscere

³⁹ Vd. anche n. 20. Su questo aspetto cfr. l'importante saggio di Degl'Innocenti Pierini che, riprendendo precedenti lavori su Edipo, su questo punto osserva «Edipo, una volta che si sia sobbarcato coscientemente i mali che avevano prostrato Tebe, quale proiezione esterna del morbo che affliggeva la sua coscienza, potrà consapevolmente convivere con il suo destino: solo ora che la città è liberata può assecondare – v. 1061 *ducibus his uti libet* – il proprio fato senza esserne travolto: *Quid est boni uiri? Praebere se fato*, come osserva il filosofo nel *De providentia* 5.8» (DEGL'INNOCENTI PIERINI 2012, 100); sulla punizione 'adequata' di Edipo cfr., inoltre, DUARTE 2021, 707 ss. e, per un confronto con la Mirra di Ovidio, BERNO 2018, 78 ss.

⁴⁰ L'amico Stefano Caroti, che ringrazio per aver letto la bozza del presente lavoro, mi fa presente una osservazione che, mi sembra, potrebbe toccare un nervo scoperto del 'sistema Seneca'. Il punto della questione è rappresentato da *Oed.* 942b ss.: *illa quae leges ratas / Natura in uno uertit Oedipoda, nouos / commenta partus, suppliciiis eadem meis / nouetur*. Per quanto queste siano parole di Edipo (e non di Seneca: non si dimentichi mai di confondere le parole dei personaggi con quelle dell'Autore!) e, oltretutto, siano riportate dal Nuntius, esse, *apertis uerbis*, dichiarano che è la stessa Natura ad aver sovvertito *leges ratas*. Se dio/logos è causa della Natura e delle sue leggi (*ratas leges* che Edipo ha perseguito con la *uoluntas* fuggendo da Corinto) quale è la causa del fato, ovvero del fatto che Edipo non possa in alcun modo sottrarsi al destino di parricidio e (*lex rata uersa*) di incesto? In altre parole, prima che liberamente causa del suo atto sacrilego (come Medea, Atreo, Clitemestra...), Edipo ne è vittima pre-destinata. Se il *nexus causarum* (Logos > Natura > Fatum > incesto) vale ancora per Seneca e se l'incesto è un *malum*, unde il *nefas* contro natura di Edipo? Ed è spiegazione credibile l'affermazione del Coro (condivisa da Seneca): *non illa deo uertisse licet / quae nexa suis currunt causis* (v. 989 ss.)? Il dio di Seneca è subalterno al fato come Edipo? Ovvero, se causa di tutto, è causa anche dell'incesto di Edipo? Come abbiamo osservato nella nota 20, Seneca, nell'*Oedipus*, sembra non porsi questa domanda: essa tuttavia si configura non solo come aporia logica ma addirittura come *gap* teoretico. Se il dio/logos di Seneca è subalterno al *fatum*, unde non solo gli *incommoda* che si presentano al *sapiens* come esercizio della sua *uirtus*, ma i *mala* come quello che il fato ha predisposto sull'innocente e pure parricida e incestuoso Edipo? (Sulla concezione della εἰμαρμένη e le critiche alla teoria stoica vd. POHLENZ 1967, I, 198 ss.; II, 406-7; vd. anche MANTOVANELLI 2012, 119 ss. e bibl. cit.; per l'equivalenza Dio / Natura / Mondo / Provvidenza / *causa causarum* in Seneca filosofo, cfr. *nat.* 1 praef. 16; 2,45,1-3; *benef.* 4,7,1-2 e, per la concezione polimorfa

nell'uomo non solo il potere 'morale' (*si fas est*, avrebbe detto il poetastro) di *superare diuos* (blasfemia per i monoteismi abraminici) ma (prima di tanta altezza!) anche quello 'cognitivo' di portarlo, perfino, oltre la soglia di quelle profondità dove per Freud (ma anche per Jung)⁴¹ agisce una sorta di ἄγνωστος θεός.

GIUSEPPE GILBERTO BIONDI
Università di Parma
giuseppe.biondi@unipr.it

ENGLISH TITLE

Seneca's Anthropocentric Theology. Between Consciousness and the Unconscious in *Oed.* 764-767 and *Thy.* 957-969

ABSTRACT

The paper examines the difference in Seneca's worldview between the philosopher and the poet. Through the reading of some passages from

della divinità, ANDREONI 2000, 187 ss.). La domanda riecheggia nel *De providentia* (cfr. *prov.* 6,9 e vd. TRAINA 1997; DIONIGI 1994 con bibliografia) dove tuttavia Seneca non affronta sistematicamente il tema, ma si occupa della teodicea (RAMONDETTI 1999, comm. a *prov.* 1,1). Scrive Reale, nella Prefazione al *De providentia*: «Il vero limite del dialogo consiste con l'intrinseco limite del sistema stoico. È impossibile tentare una teologia, quando ci si confronta con il Dio dell'antica Stoà, con una fredda *ratio*, una dinamica pura di cui non si sa o non si vuole cogliere l'esatta collocazione nel mondo, nella realtà, nella storia. Un Dio del quale s'esita, in fondo, a dire se veramente è causa dei fatti o se serve unicamente a postularne la razionalità ... Soprattutto, non è possibile dare a questo Dio un volto paterno» (MARASTONI in REALE 2000, *La Provvidenza, Prefazione*, 4). La *quaestio* della potenza di Dio è tra quelle menzionale nella *praefatio* al primo libro delle *naturales quaestiones*, dove Seneca, considerando ad un tempo l'altezza delle speculazioni e la loro difficoltà, ne raccomanda tuttavia lo studio, anche se il vero risulterà infine inaccessibile: *quanti aestimas ista cognoscere et rebus terminos ponere, quantum deus possit; materiam ipse sibi formet an data utatur; utrum utro sit prius, materiae superuenerit ratio an materia rationi; deus quicquid efficiat an in multis rebus illum tractanda destituant et a magno artifice prae multa formentur, non quia cessat ars, sed quia id in quo exercetur saepe inobsequens arti est?* (*nat.* 1 *praef.* 16), passo a proposito del quale scrive SCARPAT 1970, 168-9: «Quando avremo impegnato la nostra mente in queste speculazioni che riguardano Dio e la sua essenza ... ci accorgeremo che tutto è angusto e da queste strettoie l'animo desidererà liberarsi, per la curiosità di un Dio e di un mondo che a sé lo attira, ma che gli è per ora incommensurabilmente superiore e quindi precluso: *qui tibi, inquis, ista proderunt? Si nil aliud, hoc certe: scias omnia angusta esse, mensus Deum* (*ibid.*, § 17)». Non sfugga, dunque, al nostro eventuale lettore, che la mancata risposta all'origine del male accomuna il Seneca filosofo al Seneca poeta.

⁴¹ Vd. PAULI 2006.

Oedipus and *Thyestes*, one can glimpse Seneca's attempt to explore what we now call the "unconscious". Unlike Freud who, precisely because of the barrier between the unconscious and consciousness, comes to deny free will, Seneca as a tragedian – like Seneca as a philosopher – emphasizes self-awareness and free will, to the point of placing the *uirtus* of the sage even higher than god.

KEYWORDS

Seneca – Tragedy – Oedipus – Thyestes – Consciousness – Unconscious – Freud – Free Will – Theology

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ANDREONI FONTECEDRO E., *Seneca: l'altro aspetto della divinità*, in PARRONI 2000, 179-214.
- ARMISEN MARCHETTI M., *Sénèque et la divination*, in PARRONI 2000, 193-214.
- AUERBACH E., *Sudi su Dante*, tr. it. M.L. DE PIERI BONINO, D. DELLA TERZA, Milano 1963, rist. 2017.
- MCAULEY M., *Breaking Apart like the World: Seneca and Psychoanalysis*, «Canadian Comparative Literature Association/Association Canadienne de Littérature Comparée (CCLA/ACLC)» 40.1, 2013, 71-87.
- VON BALTHASAR H.U., *Dante e la Divina Commedia*, tr. it. G. SOMMAVILLA, Milano 2021.
- BERNO F.R., *Tragic Tears: Oedipus and Thyestes Weeping*, «Maia» 69.2, 2017, 350-64.
- BERNO F.R., *Edipo e Mirra fra la terra e il cielo. Colpa e punizione nell'Oedipus di Seneca e nel mito ovidiano di Mirra*, in BIANCO, CASAMENTO 2018, 77-97.
- BIANCO M.M., CASAMENTO A. (edd.), *Novom aliquid inventum. Scritti sul teatro antico per Gianna Petrone*, Palermo 2018.
- BIONDI G.G. (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Medea; Fedra*, premessa al testo, introduzione a c. di G.G.B.; traduzione di A. TRAINA, Milano 1989, rist. 2020.
- BIONDI G.G., *Il filosofo e il poeta: Seneca contro Seneca? (Con una postilla sul monologo di Amleto e il De providentia)*, in FEDELI 2001, 17-34.
- BIONDI G.G., *La coscienza a teatro. Presenza e insufficienza della ratio in Seneca poeta (e filosofo)*, «Dioniso» n.s. 13, 2023, 13-30.
- CASSAN M., *Lo spazio della voluntas senecana: tra filosofia e tragedia*, in CATTANEI, MASO 2021, 117-37.

- CATTANEI E., MASO S. (edd.), *All'origine della concezione moderna di volontà*, Venezia 2021 («Lexis» Suppl. 5).
- CATTAUI G., T.S. *Eliot*, tr. it. C. TALENTI, Torino 1965.
- CITTI F., IANNUCCI A. (edd.), *Edipo classico e contemporaneo*, Hildesheim-Zürich-New York 2012 ("Spudasmata", 149).
- DE ANGELIS M. (ed.), *De rerum natura di Lucrezio*, Milano 2022.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI R., *Fecimus caelum nocens: una lettura dell'Oedipus di Seneca*, in *EAD., Tra Ovidio e Seneca*, Bologna 1990, 285-99.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI R., *Scenari romani per un mito greco: l'Oedipus di Seneca*, in CITTI, IANNUCCI 2012, 89-114.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI R., *Per una storia della fortuna catulliana in età imperiale: riflessioni su Catullo in Seneca*, «Paideia» 73, 2018, 63-80.
- DE LUISE F., ZAVATTERO I. (edd.), *La volontarietà dell'azione tra antichità e Medioevo*, Trento 2019 ("Studi e Ricerche", 22).
- DINGEL J., *Seneca und die Dichtung*, Heidelberg 1974.
- DIONIGI I., *Il De providentia di Seneca fra lingua e filosofia*, in ANRW, II 36.7, Berlin-New York 1994, 5399-5414.
- DUARTE R., *Blindness as the Threshold between Life and Death in Seneca's «Oedipus» and «Phoenissae»*, «CQ» n.s. 71.2, 2021, 707-20.
- EAGLE M.N., *Psicoanalisi e libero arbitrio*, «Psicoterapia e scienze umane» 58, 2024, 13-44.
- FEDELI P. (ed.), *Scienza, cultura, morale in Seneca*. Atti del Convegno di Monte Sant'Angelo, 27-30 settembre 1999, Bari 2001.
- GIARDINA I.C. (ed.), *L. Annaei Senecae Tragoediae*, cum apparatu edidit I.C.G., Bologna 1966.
- GIARDINA G. (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Tragedie*, vol. II: *Edipo, Agamennone, Tieste*, Pisa 2009.
- GUARDINI R., *Dante*, tr. it. M.L. MARASCHINI, A. BALESTRIERI SACCHI, Brescia 2023² (1999).
- HEINSIUS N. (ed.), *L. Annaei Senecae Tragoediae*, Amsterdam 1649.
- HERMANN L. (ed.), *Sénèque, Tragédies*, texte établi. et trad. par L.H., 2 voll., Paris 1961² (1924¹)-1982⁴ (1926¹).
- LEO F. (ed.), *L. Annaei Senecae Tragoediae*, vol. I: *Observationes criticae continens*, Berlin 1878; vol. II: *Senecae tragoedias et Octaviam continens*, Berlin 1879 (rist. Berlin 1963).

- MANTOVANELLI P., *L'Edipo di Seneca, una tragedia 'moderna'*, in CITTI, IANNUCCI 2012, 115-35.
- MASO S., *Mentes caecus instiget furor: akrasia in Seneca?*, in DE LUISE, ZAVATTERO 2019, 239-62.
- MAZZOLI G., *Seneca e la poesia*, Milano 1970.
- MAZZOLI G., *Il tragico in Seneca*, «Lexis» 15, 1997, 79-91.
- PADUANO G., *Sofocle, Seneca e la colpa di Edipo*, «RFIC» 116, 1988, 298-317.
- PADUANO G. (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Edipo*, Milano 1993.
- PADUANO G., *Il versante senecano della tradizione edipica*. Atti dei convegni «Il mondo scenico di Plauto» e «Seneca e i volti del potere» (Bocca di Magra, 26-27 ottobre 1992; 10-11 dicembre 1993), D.AR.FI.CL.ET. n.s. 160, Genova 1995, 119-27.
- PADUANO G., *Edipo. Storia di un mito*, Roma 2008.
- PARRONI P. (ed.), *Seneca e il suo tempo*. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998, Roma 2000.
- PAULI W., *Psiche e natura*, a c. di G. TRAUTTEUR, tr. it. M. BRUNO, L. BENZI, Milano 2006.
- PEIPER R., RICHTER G. (edd.), *L. Annaei Senecae Tragoediae*, Leipzig 1902.
- POHLENZ M., *La Stoa*, tr. it. O. DE GREGORIO, 2 voll., Firenze 1967 (Göttingen 1959).
- RAMONDETTI P. (ed.), *Dialoghi di Lucio Anneo Seneca*, Torino 1999.
- REALE G. (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Tutte le opere. Dialoghi, Trattati, Lettere e opere in poesia*, con la collaborazione di A. MARASTONI, M. NATALI, I. RAMELLI, Milano 2000.
- SCARPAT G., *La Lettera 65 di Seneca*, Brescia 1970².
- TARRANT R.J., *Senecan Drama and Its Antecedents*, «HSCP» 82, 1978, 213-63.
- TARRANT R.J. (ed.), *Seneca's Thyestes*, Atlanta (GA) 1985.
- TRAINA A., *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴.
- TRAINA A. (ed.), *Lucio Anneo Seneca. La provvidenza*, con un saggio di I. DIONIGI, Milano 1997.
- TRAINA A., *La voce dell'inconscio (Sen. Thy. 920-969)*, «Aufidus» 40, 2000, 59-76. [a]
- TRAINA A., *Forme riflessive nelle tragedie di Seneca*, «Eikasmos» 11, 2000, 277-95. [b]

TUTRONE F., *Disumano, troppo umano: la maschera del tiranno e l'antropologia dei filosofi (da Sofocle a Seneca)*, «Dionysus ex Machina» 10, 2019, 364-408.

VIANINO G. (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Teatro*, 3 voll., Torino 1968² (1965).

VIANINO G. (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Teatro*, 2 voll., Milano 1993.

ZWIERLEIN O. (ed.), *L. Annaei Senecae Tragoediae*, Oxford 1986.

