

SOCIETÀ NAZIONALE DI SCIENZE, LETTERE E ARTI IN NAPOLI
ACCADEMIA DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

Quaderni

Nuova Serie - 3

SALVATORE GIAMMUSSO

LA MEMORIA DEL BENE

DONO E GRATITUDINE NEL *DE BENEFICIIS* DI SENECA



GIANNINI EDITORE
2019

Ricollegandosi a un'idea che fu all'origine di Pietro Piovani, l'Accademia di Scienze Morali e Politiche riprende, con questa Nuova Serie, la pubblicazione dei suoi "Quaderni".

I saggi pubblicati in questa collana sono preventivamente sottoposti a una duplice procedura di *peer review* interna all'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

Copyright © 2019 Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli

ISBN 978-88-7431-975-6

Giannini Editore

Via Cisterna dell'Olio, 6/B - 80134

Napoli - tel. +39 081.5513928

www.gianninispaspa.it; editore@gianninispaspa.it

Indice

1	pag. 7
2	" 19
3	" 29
4	" 37

per la generosità di Peppino

1.

Seneca è uno degli autori antichi che hanno offerto i contributi più densi al tema dei benefici. Accenni al riguardo sono sparsi dappertutto nella sua opera, ma le riflessioni più articolate si trovano nel *De beneficiis*, opera della piena maturità, che fu composta dopo la morte di Claudio. Secondo una tesi largamente condivisa, Seneca la scrisse nell'arco temporale compreso tra il 56 e il 64¹, periodo in cui passò dal servizio attivo a favore di Nerone, asceso al trono

¹ Secondo alcuni studiosi il settimo e ultimo libro sarebbe stato aggiunto verso i primi del 65. Cfr. C. Letta, *Allusioni politiche e riflessioni sul principato nel De beneficiis di Seneca*, in «Limes», 9-10 (1997-1998), pp. 228-241 e F. Lo Moro, *Seneca ed Epicuro: Memoria e religione nel De beneficiis*, in «Studi Urbinati», 50 (1976), pp. 257-280. Di parere diverso la M. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, Clarendon Press, Oxford 1992², p. 399, secondo cui Seneca avrebbe portato a termine il lavoro prima del suo ritiro nell'anno 62. La datazione più comunemente accettata oggi è quella del 64, almeno per i primi sei libri dell'opera. Cfr. B. Inwood, *Politics and Paradox in Seneca's De beneficiis*, in Id., *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford 2005, p. 69; come nota M. Lentano, *De beneficiis*, in G. Damschen - A. Heil (a cura di), *Brill's Companion to Seneca, Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 201-206, p. 201, le diverse datazioni dipendono dal valore che gli interpreti attribuiscono alle allusioni di Seneca a Nerone: rimane aperta la questione se esse sottendano la volontà di continuare a guidare il principe, ovvero riconoscano una deriva tirannica. Per una introduzione generale al testo cfr. M. Griffin - B. Inwood, *Introduction*, in Id. *On Benefits*, translated by M. Griffin - B. Inwood, The University of Chicago Press, Chicago - London 2011, pp. 1-14.

nel 54 d. C., al ritiro dalla vita pubblica (62 d. C.). Quanto ai contenuti, il *De beneficiis* tocca le branche principali dell'etica antica, dalla teoria dei beni alle virtù (o meglio – secondo gli Stoici – alla virtù) e alle azioni appropriate e convenienti (o doveri). Seneca indaga la natura e le diverse forme di beneficio, distinguendo con cura i benefici da un istituto regolato giuridicamente come il credito; parla di liberalità, un aspetto fondamentale della virtù, e fa capire perché sia diversa dall'avarizia e dalla prodigalità; affronta sentimenti morali come la gratitudine e l'invidia, e poi ancora tratta la questione delle azioni appropriate, con l'ambizione di mostrare come sia possibile progredire sulla via della virtù assolvendo un dovere comune con una adeguata intenzionalità.

Già da questi pochi cenni introduttivi si comprende la molteplicità di piani in cui si muove l'opera, che trae i principali motivi di ispirazione dallo stoicismo. Il richiamo alla disposizione di spirito con cui si esegue un'azione morale proviene infatti dalla tradizione stoica, così come sono di matrice stoica anche temi come il beneficio e la gratitudine. A manifestare l'adesione senecana allo stoicismo è poi lo stile del testo, che presta particolare attenzione all'uso del linguaggio, alle allegorie e ai paradossi; ma – come vedremo – Seneca rinnova il complesso della materia, imprimendogli una forma e un vocabolario che si adatta alla tradizione latina e alla società della prima età imperiale². Il suo obiettivo è ambizioso: rinnovare i rapporti sociali basandoli su una compiuta competenza morale individuale che includa il saper dare e ricevere benefici, e in fin dei conti il saper stare nel circuito delle relazioni sociali.

Nonostante la sua vasta portata, il *De beneficiis* non ha goduto di particolare attenzione da parte della storiografia filosofica. In tempi non lontani un profondo conoscitore dello stoicismo come Bran Inwood ha scritto che il *De beneficiis* è «un'opera trascurata nel corpus di un autore spesso sottovalutato»³. Si può aggiungere che

² Cfr. al riguardo M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (1959), 2 voll., Sansoni, Firenze 1967, vol. I, pp. 84-90.

³ B. Inwood, *Politics and Paradox in Seneca's De beneficiis*, in Id., *Reading Seneca: stoic*

ancora oggi l'opera è trattata come materia da latinisti più che da filosofi. La cosa non sorprende, tenuto conto - prima ancora della struttura del testo - degli orientamenti seguiti dalla critica antica e moderna. Ha gravato su Seneca un radicato (pre)giudizio morale più duro di una condanna, secondo il quale egli sarebbe stato un ipocrita, combattuto tra ideali morali elevati e pratiche di potere discutibili al servizio di Nerone⁴. E di qui a screditare l'opera moralistica di Seneca come poco attendibile - perché confutata innanzitutto dalla sua forma di vita - il passo è stato breve. È come se si fosse negato valore e significato ai concetti senecani vista la loro genesi. Questo giudizio ha trovato un certo seguito anche nella critica moderna⁵, anche se oggi si tende a ridimensionare le accuse⁶ o inquadrarle in altro modo: ci si chiede, ad esempio, non perché Seneca non fosse riuscito ad applicare i suoi principii, quanto piuttosto perché continuasse a professarli con tenacia, vivendo come viveva⁷. Senonché, posta in questi termini, la questione non suona più come una sorta di condanna apriori («Taci tu, ché sei un ipocrita!»), ma diventa trattabile e ammette una serie di risposte: ad

philosophy at Rome, cit., p. 69.

⁴ Tacito, *Ann.*, XIII 42, 6 riporta le accuse di ipocrisia che Suillio Rufo rivolse contro Seneca. Al riguardo cfr. tra gli altri T. Tieleman, *Onomastic Reference in Seneca. The Case of Plato and the Platonist*, in M. Bonazzi - Ch. Helmig (a cura di), *Platonic Stoicism - Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven University Press, Leuven 2007, pp. 133-148, p. 143; Th. Habinek, *Imago suae vitae: Seneca's Life and Career*, in G. Damschen - A. Heil (a cura di), *Brill's Companion to Seneca*, cit., pp. 3-32, pp. 23-26; M. Griffin, *Seneca*, cit., pp. 302-310; e in particolare M. Jones, *Seneca's Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life*, in J. Wildberger - M. L. Colish (a cura di), *Seneca Philosophus*, de Gruyter, Berlin - Boston 2014, pp. 393-430. Sulle analoghe accuse di ipocrisia da parte Cassio Dione (LXI 30, 3 e LXII 2, 1) rinvio a R. Strocchio, *Seneca precettore di Nerone*, in I. Lana (a cura di), *Seneca e i giovani*, Osanna, Venosa (Pz) 1997, pp. 91-122, pp. 101-102.

⁵ Sui pregiudizi moderni informa la M. Griffin, *Imago vitae suae*, in J. G. Fitch (a cura di), *Seneca*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 23-58, pp. 23-24, 35, 54.

⁶ Così ad esempio S. Bartsch - D. Wray, *Seneca and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

⁷ Cfr. E. Wilson, *The Greatest Empire: a Life of Seneca*, Oxford University Press, Oxford 1971, p. 6.

esempio, si può ipotizzare che Seneca continuasse a professare i suoi principii stoici proprio perché viveva immerso in un clima di scambi eccessivi e in un cerimoniale di corte in cui baci e abbracci dissimulavano odi e minacce, e il non accettare o restituire un dono poteva avere conseguenze fatali⁸. Proprio perché viveva come viveva, Seneca si rendeva conto che occorreva riformare il circuito deformato del dono: per questo confidava in modello di azione sociale quale lo offriva soprattutto la filosofia stoica, che del resto – specie nella sua variante romana – non era astratta, ma si riferiva a contesti concreti in cui gli obblighi sociali andavano assolti.

Fatto sta che l'accusa antica ha pesato sulla recezione degli scritti di Seneca, e non si può dire che la storiografia filosofica su base scientifica ne abbia riscattato il valore. In genere, ha guardato ad essi con una certa distanza: ora stimandoli poco, poiché non presentano quello spessore teoretico dei classici greci come Platone e Aristotele; ora ritenendoli eclettici, e per questo stesso motivo eccentrici rispetto all'ortodossia stoica, e poco affidabili per ricostruirla⁹. A loro volta, gli studiosi del mondo antico, in particolare i latinisti, hanno prodotto diversi studi su opere come il *De beneficiis*, ma orientando la ricerca verso la critica delle fonti¹⁰. E

⁸ In un passaggio memorabile degli *Annali* Tacito ricostruisce il dialogo in cui Seneca chiede a Nerone il permesso di ritirarsi a vita privata. Seneca riconosce di aver ecceduto nell'accogliere i doni del principe, esponendosi così a invidia e risentimenti; e sostiene però che anche Nerone ha ecceduto nel conferirgli benefici (*Tac. Ann.*, XIV 53-54). In un clima fosco di falsa cordialità Nerone ricorda a Seneca che tali benefici sono sottoposti alle vicende del caso e poi gli rifiuta il permesso di ritirarsi e di restituire i benefici ricevuti, perché in questo caso tutti avrebbero pensato alla *avaritia* e alla *crudelitas* del principe. Dopodiché Nerone, abituato a dissimulare l'odio con falsa affezione, abbraccia e bacia Seneca, e a Seneca – come avviene a chi ha a che fare con i tiranni, aggiunge Tacito – non resta che ringraziare (ivi, XIV 56). Ringrazio la prof. Antonella Borgo per aver richiamato la mia attenzione sul passaggio citato.

⁹ Cfr. J. Sellars, *Stoicism*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 2006, p. 12.

¹⁰ Un esempio di questo approccio è il classico studio di H. N. Fowler, *The Sources of Seneca De beneficiis*, in «Transactions of the American Philological Association», 17 (1886), pp. 24-33, che individua nel *peri kathèkontos* di Ecatone la fonte principale del *De beneficiis*. Anche in tempi più recenti la critica del testo ha occupato un notevole spazio. Lo si

non senza motivo, poiché ancora oggi rimane aperta la questione del modello (o dei modelli) su cui si basa il testo senecano, di per sé non omogeneo.

Basta scorrere il *De beneficiis* per rendersi conto che l'opera è ricca di motivi e spunti filosofici, ma certo non è un capolavoro di linearità argomentativa e di stile. Vi leggiamo, tra l'altro, anche una concezione dell'uomo nel contesto della natura che si presta a letture biopolitiche nel solco dell'antropologia filosofica contemporanea; ma a dispetto di questi spunti che precorrono i tempi, l'opera non vuole tanto discutere la validità di una tesi o di una concezione dell'essere umano, quanto piuttosto esortare alla virtù mostrando una via da percorrere: di qui anche il prevalere di una scrittura poetico-espressiva più che argomentativa. Quanto alla struttura, viene da pensare a un vasto edificio che sia stato ampliato secondo le sollecitazioni e necessità del momento. Solo i primi quattro dei sette libri che lo compongono rivelano un certo ordine: vi si affrontano i temi del beneficio, della gratitudine e delle condizioni giuste per dare e ricevere doni, ma non senza ripetizioni e digressioni. Che i libri successivi al quarto siano una sorta di appendice a quanto già trattato, ce lo dice lo stesso Seneca in apertura del quinto libro (V 1, 1-2). Nel quinto e nel sesto libro si sviluppa una dettagliata casistica, che in qualche misura è già anticipata in precedenza¹¹.

vede ad esempio nella tesi di un allievo di Pierre Grimal, F.-R. Chaumartin, *Le De Beneficiis de Sénèque: sa signification philosophique politique et sociale*, Les Belles Lettres, Paris 1985, che – come lascia intendere il titolo del suo lavoro – si propone di rendere comprensibile il *De beneficiis* nel contesto socio-politico, eppure affronta in misura consistente questioni filologiche.

¹¹ Si noti per inciso che proprio l'andamento casistico della discussione ha offerto materiali per gli studi antichistici di taglio sociologico e politico. I casi dell'aristocrazia romana discussi nel *De beneficiis* rappresentano un punto di vista privilegiato sulle pratiche del dono e dello scambio tra le élites, di centrale importanza per una società basata su un ordine fortemente gerarchico e su diffuse clientele. Lo stesso Seneca aveva ricevuto onori e ricchezze da Claudio e Nerone, e quando sostiene che in certi casi occorre per forza accettare un dono, non è difficile riconoscere nelle sue parole il riflesso della sua biografia. Cfr. M. Griffin, *De beneficiis and Roman Society*, in «The Journal of Roman Studies», 93 (2003), pp. 92-113; Id., *Seneca as a Sociologist: De beneficiis*, in A. De Vivo

Nel quarto libro, ad esempio, si pone la questione se si debba fare del bene anche a un ingrato, ovvero anche se si debba ricambiare un beneficio in ogni caso. Nel quinto e nel sesto libro si continua su questa falsariga; così troviamo un tentativo di risposta a questioni del genere: se un beneficio possa essere recato in modo inconsapevole; se le buone intenzioni siano di per sé sufficienti a saldare i debiti di riconoscenza e così via. Rispetto ai primi sei libri, il settimo libro cambia poi prospettiva. Non è più rivolto ai *proficientes*¹², ma cambia punto di vista: ora si tratta la materia dei benefici dal punto di vista della perfetta competenza morale del saggio. A parte la dissonanza, che in qualche misura rientrava nella tradizione stoica, il settimo libro fu aggiunto verso i primi del 65, diverso tem-

- E. Lo Cascio (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone. Atti del Congresso internazionale* (Capri 25-27 marzo 1999), Edipuglia, Bari 2003, pp. 89-122; ma cfr. anche F.-R. Chaumartin, *Le De Beneficiis de Sénèque*, cit.; P. Grimal, *Nature et limite de l'éclectisme philosophique chez Sénèque*, in «Les études Classiques», 38 (1970), 14-17; si vedano inoltre gli studi che applicano le categorie della sociologia di Marcel Mauss allo scambio di benefici, così come teorizzato nell'opera senecana; cfr. ad esempio M. Griffe, *Don et contre-don dans le De beneficiis de Sénèque*, in «Lalies», 14 (1994), pp. 233-247; J.-J. Goux, *Don et altérité chez Sénèque*, in «Revue du MAUSS semestrielle», 8 (1996), pp. 114-131; trattazioni di tipo antropologico e sociologico si possono leggere in M. Lentano, *Il dono e il debito: Verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana*, in A. Haltenhoff - A. Heil - F.-H. Mutschler (a cura di), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Saur, München 2005, pp. 125-142, e R. Marino, 'Circolarità virtuosa' e 'virtù crudele': per una pragmatica relazionale nel *De beneficiis* di Seneca, in «Minerva», 25 (2012), pp. 125-147; un approccio moderato all'antropologia del dono, molto più cauto nell'applicare categoria dell'antropologia contemporanea alle teorie antiche si trova negli scritti di P. Li Causi, *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del 'dono' nel De beneficiis di Seneca*, in «I quaderni del ramo d'oro on-line», 2009 (2), pp. 226-252, e Id., *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia*, in «Annali Online di Ferrara - Lettere», 1 (2008), pp. 95-110.

¹² I *proficientes* sono il pubblico ideale cui è indirizzato il trattato, ossia «quegli uomini che non hanno raggiunto la perfezione, ma vogliono seguire la via della virtù e che dominano le loro passioni ma non senza frequenti lotte», cfr. *De beneficiis*, II 18, 4. Salvo diversa indicazione, cito dall'edizione testo a fronte a cura di S. Guglielmino, Zanichelli, Bologna 1967, condotta sulla prima edizione del 1961 del *Des Bienfaits*, curata dal già citato F. Préchac per Les Belles Lettres. Ma ho anche tenuto presente altre due traduzioni più recenti, quella a cura di G. Reale in *Seneca, Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2000, e quella a cura di M. Menghi, *Sui benefici*, Laterza, Roma 2008.

po dopo la stesura dei primi libri; anche così va intesa una certa diversità nel tono. Insomma, è facile comprendere perché gli studiosi contemporanei abbiano parlato di «intrinseca complessità»¹³ ovvero di un testo poco organico, se non caotico¹⁴; e perché alcuni critici si siano spinti oltre, arrivando a sostenere che l'opera sarebbe poco riuscita, e non solo nella forma, ma anche sotto l'aspetto dei contenuti¹⁵.

Qui non intendo negare i limiti formali e argomentativi del *De beneficiis*, ma nel solco della tradizione ermeneutica distingo tra genesi e significato dei concetti, e cerco di valutare il significato dei concetti per le possibilità che dischiudono. Così si può ben riconoscere il merito di quest'opera: Seneca propone un quadro concettuale utile a rinnovare i rapporti sociali fondandoli su pratiche virtuose di scambio. Nel *De beneficiis* Seneca ragiona da filosofo che medita sulla corruzione sociale e cerca una soluzione pratica confrontandosi con le correnti più vive della cultura filosofica del tempo. Ho già ricordato che Seneca aderì in modo convinto allo stoicismo; ma ora è opportuno aggiungere a suo merito che rimase molto aperto al confronto con altre scuole filosofiche. Studi recenti hanno mostrato che fa riferimenti precisi a un ampio spettro di autori, tra cui soprattutto Epicuro, Socrate, Aristotele e Platone¹⁶. Proprio grazie a questo confronto a tutto campo con la

¹³ Cfr. P. Li Causi, *Fra creditum e beneficium*, cit., p. 226.

¹⁴ Così F. Préchac nella sua introduzione a Sénèque, *Des Bienfaits*, Les Belles Lettres, Paris 2003², in particolare alle pp. XXXIV sgg.; cfr. anche la prefazione di G. Reale al *De beneficiis*, in Seneca, *Tutte le opere*, cit., pp. 338-347, p. 341, che annovera tra i difetti dell'opera proprio il fatto di non seguire – o di seguire solo parzialmente – «un piano organico e chiaramente riconoscibile».

¹⁵ Cfr. ad esempio P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, p. 204, per il quale il *De beneficiis* sarebbe «la meno felice e la meno nuova fra le opere dell'ultima stagione senecana». Per un primo orientamento riguardo agli studi critici sul *De beneficiis* rinvio in modo particolare a B. Inwood, *Politics and Paradox in Seneca's De beneficiis*, cit., in particolare le pp. 69-73; cfr. anche M. Lentano, *De beneficiis*, cit., pp. 202-203.

¹⁶ Cfr. T. Tieleman, *Onomastic Reference in Seneca. The Case of Plato and the Platonists*, cit., p. 137.

filosofia greca (ma tenendo ben presenti anche le posizioni di Cicerone in tema di platonismo, aristotelismo e stoicismo), Seneca ha potuto prospettare soluzioni originali ad alcuni problemi dell'etica classica; e anche se lo stile e l'andamento del *De beneficiis* non rappresentano un modello di concisione ed eleganza argomentativa, il contributo dell'opera alla teoria dei beni, delle azioni appropriate e delle virtù non risulta per questo invalidato. (Per inciso: pensare che ci sia verità solo se c'è concatenazione logica che rispecchi la stessa struttura dell'essere è un pregiudizio idealistico, e questo pregiudizio può solo discreditarci come poco filosofica la tradizione moralistica antica e moderna, di cui Seneca è uno degli autori più profondi).

Riguardo agli influssi sulla filosofia senecana, vorrei formulare alcune osservazioni preliminari, in particolare riguardo al controverso rapporto con il platonismo. Sappiamo che Platone occupa una posizione di rilievo. Seneca cita di prima mano passaggi tratti da dialoghi maggiori come la *Repubblica*, le *Leggi*, il *Fedone* e il *Teeteto*¹⁷; e nell'epistola 58 manifesta in modo esplicito la sua ammirazione per il filosofo che ha invitato a rivolgere l'animo dalle cose vane e immaginarie, come quelle che ricadono nell'ambito dei sensi, a quelle stabili ed eterne¹⁸. Ma qui occorre stare attenti. Da bravo stoico, Seneca ammira la tensione socratica verso la razionalità, intesa come principio divino nell'essere umano, e la mode-

¹⁷ Platone è il terzo autore più citato da Seneca dopo Epicuro e Socrate. Cfr. T. Tieleman, *Onomastic Reference in Seneca. The Case of Plato and the Platonists*, cit., p. 147. La questione del rapporto tra Seneca e il platonismo è stata molto dibattuta nella letteratura secondaria. Vi sono studiosi secondo cui Seneca tende a "platonizzare", specie quando parla del rapporto tra anima e corpo; mentre altri ritengono che non si possa parlare di un dualismo di tipo platonico in Seneca, tesi che peraltro condivido. Per un quadro complessivo del rapporto cfr. M. Bonazzi - C. Helmig (a cura di), *Platonic Stoicism, Stoic Platonism*, cit., e G. Reydams-Schils, *Seneca's Platonism: The Soul and its Divine Origin*, in A. W. Nightingale - D. N. Sedley (a cura di), *Ancient Models of Mind: Studies in Human and Divine Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 196-215; cfr. inoltre J. Wildberger, *Ethics IV: Wisdom and Virtue*, in *Brill's Companion to Seneca*, cit., pp. 301-323, p. 301 n. 1, che ricostruisce lo stato della questione.

¹⁸ *Ep.* 58, 26-30; tr. it. *Lettere a Lucilio*, in Seneca, *Tutte le opere*, cit., p. 790.

rata apertura a Platone e al platonismo è del tutto conseguente¹⁹. Ma non è incondizionata; del resto, non lo è neanche la sua adesione allo stoicismo, che rimane critica e originale. Seneca disapprovava il ripiegamento filologico sulla tradizione di appartenenza ed era orientato a concepire la filosofia come stile di vita²⁰, guidato dal principio secondo cui «i filosofi si devono ascoltare e leggere con il proposito di raggiungere la felicità»²¹. Filosofo per vocazione e apertura mentale, Seneca si sente dunque libero di riecheggiare motivi di diverse scuole quando sono funzionali al suo discorso. L'apertura al platonismo va intesa, più che altro, come disponibilità al confronto e al ripensamento dell'ideale del *logos*: così Seneca poteva condividere, ad esempio, l'idea secondo cui occorre liberarsi dalle false conoscenze per praticare il bene, senza per questo accettare concezioni forti come il dualismo²².

¹⁹ Con buona probabilità Seneca conobbe Platone attraverso il filtro di Antioco di Ascalona, un filosofo molto vicino allo stoicismo; e si può supporre che già attraverso questa mediazione sia stato portato a ragionare sulle affinità tra platonismo e stoicismo (cfr. P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, cit., pp. 191-197). Non è da escludere che anche la recezione delle opere di Cicerone sia stata un tramite in questa direzione.

²⁰ Cfr. ad esempio l'epistola 108, 23 in cui Seneca traccia una linea di demarcazione tra i maestri che ci insegnano a discutere e quelli che ci insegnano a vivere (Seneca, *Tutte le opere*, cit., p. 965). Si può aggiungere l'epistola 20, 2, in cui si afferma il principio secondo cui la filosofia deve insegnare uno stile di vita, e non solo a discutere (*facere docet philosophia, non dicere*, cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, cit., p. 725). Seneca includeva nel suo esercizio filosofico la pratica di un confronto aperto con tradizioni diverse dallo stoicismo. Su questo aspetto della filosofia senecana rinvio a J. Sellars, *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Bloomsbury, London 2009², pp. 30-31 e *passim*.

²¹ *Ep.* 108, 35; tr. it. cit., p. 967.

²² Non ho difficoltà a riconoscere - come è stato notato (cfr. G. Reydam-Schils, *Seneca's Platonism: The Soul and its Divine Origin*, cit., p. 214) - che il linguaggio senecano sia ricco di colore platonico. In effetti, Seneca tende a esplorare le affinità tra stoicismo e platonismo; ma è azzardato farne un sostenitore del dualismo, di cui peraltro nelle sue opere c'è ben poca evidenza. Non mi sembrano allora del tutto condivisibili quelle interpretazioni che fanno del *De beneficiis* un testo vicino al medio-platonismo o addirittura precursore del Cristianesimo (così ad esempio G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia per i mali dell'anima*, saggio introduttivo a Seneca, *Tutte le opere*, cit., pp. XI-CXXIV, in particolare le pp. XCII sgg. e CVII sgg.). Queste letture enfatizzano dualismi (spirito-materia; interiorità-esteriorità; *animus/voluntas-res*) che risentono di pregiudizi idealisti-

Lo si vede nel *De beneficiis*. In questo trattato la distinzione tra il beneficio come *res* e come *animus* non implica affatto la separazione ontologica tra la materia ingannevole e le forme ideali eterne. L'opposizione di *res* e *animus* ha un valore strategico. Serve a scuotere gli animi e a provocare il senso comune – proprio alla maniera degli Stoici – spostando l'attenzione sulla virtù più che sul bene materiale. Il concetto di *animus* si riferisce infatti alla presenza di spirito con cui diamo, riceviamo e ricambiamo benefici; e in quanto tale, esso rientra nella cornice teorica dello stoicismo. Come gli Stoici, Seneca crede che la qualità dell'azione dipenda dalla specifica curvatura che l'intenzione le imprime. Ad esempio, offrire e ricevere un dono con gioia non è la stessa cosa che offrirlo e riceverlo con indifferenza o addirittura con malcelato imbarazzo. Nel primo caso il senso dell'azione si trasforma: si realizza così una struttura coerente del comportamento, in cui intenzionalità, parole, disposizione affettiva e contenuto dell'azione hanno lo stesso senso. Allora l'atto del dare o ricevere un dono non è più una mera azione conveniente e appropriata, ma si approssima per asintoto alla sfera della virtù. La disposizione di spirito con cui conferiamo e riceviamo benefici, l'*animus*, diventa allora essenziale per una *metabasis eis allo genos* del dono, che viene ora a simboleggiare qualcosa di invisibile, ossia la fiducia e la benevolenza che sono alla base di un legame autentico tra pari. Ne segue che l'*animus* ha un primato: ma non perché sia – nel senso di Platone – una sostanza di natura divina e immortale, bensì perché rappresenta la sola facoltà umana che metta in cammino l'individuo e la società verso una qualità eccellente.

Max Pohlenz ha scritto pagine notevoli sulle innovazioni terminologiche e teoriche di Seneca rispetto alla tradizione dell'etica²³, e proprio in questo senso si può ben individuare il contributo origina-

co-religiosi; e non mi sembrano del tutto adeguate a rendere conto della teoria senecana, in cui ha largo spazio l'idea secondo cui lo scambio giusto è retto da una struttura unitaria e coerente dell'azione.

²³ Cfr. al riguardo Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, cit., pp. 84-90.

le del *De beneficiis* alla teoria stoica dei *kathekonta* o azioni appropriate. Conviene ricordare che per gli Stoici la virtù resta un ideale limite, che in pratica è irraggiungibile anche per modelli come Zenone, Diogene e lo stesso Socrate. Ora, senza smentire questa tesi, Seneca pone un particolare accento sulla via concreta che l'essere umano può percorrere per sviluppare una compiuta competenza morale: si tratta di assolvere i doveri comuni *con la giusta intenzionalità*. Rispetto al modello di Cicerone, basato sui doveri comuni (*officia media*, i *mesa kathekonta* di Panezio e dello stoicismo)²⁴, Seneca pone al centro il senso dell'azione: non nega l'importanza dei doveri comuni, ma fa dipendere il perfezionamento morale dell'individuo e della società dal modo in cui essi vengono assolti²⁵. In altri termini: Seneca crede che rinnovamento sociale e competenza morale vadano di pari passo, ma per raggiungere questo fine ambizioso non bastano relazioni improntate allo scambio di ogget-

²⁴ Nella situazione contingente della crisi della repubblica Cicerone riabilitava, sulla scia del medio-stoicismo di Panezio, i doveri comuni quali «norme pratiche, cui si deve adeguare la pratica della vita in tutti i suoi aspetti» (*De off.*, I 7), convinto che una morale del senso comune, e non una della perfetta intenzionalità, potesse spronare le élites politiche a difendere le istituzioni repubblicane pericolanti. Ho trattato del modello ciceroniano/paneziario in S. Giammusso, *Liberalità e virtù pratiche nel De officiis di Cicerone*, in «Archivio di storia della cultura», XXX (2017), pp. 27-62.

²⁵ Sulla concezione senecana del beneficio come *res* ha svolto un certo influsso il modello ciceroniano, che traduceva il *kathekon* (in senso letterale: ciò che "con-viene", che deriva in modo naturale da una certa cosa; ad esempio, lo si dice di una montagna che digradi in modo progressivo e convenga verso il mare; in senso figurato e filosofico il termine indica per estensione ciò che è proprio e deriva dalla "natura" o "essenza" umana) di Panezio e della tradizione stoica con il più materiale *officium* (da *opus facere*). Si ricorderà che Attico non era del tutto d'accordo con la traduzione ciceroniana perché trovava che un termine così ricco di implicazioni astratte mal si applicasse al contesto della vita pubblica; sulle prime lo stesso Cicerone aveva avuto qualche esitazione, salvo poi credere di aver trovato la traduzione più adeguata (cfr. *Epistole ad Attico*, 16, 11, 4; 16, 14, 3, a cura di C. Spigno, 2 voll., Utet, Torino 1998, vol. II, pp. 1483 e 1495; cfr. E. Narducci, *Una morale per la classe dirigente*, in Cicerone, *I doveri*, Bur, Milano 2004, pp. 5-62, in particolare le pp. 19 sgg., e M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone* (1934), tr. it. di M. Bellincioni, Paideia, Brescia 1970, pp. 33-34). Ora, Seneca recepisce da Cicerone questa concezione concreta degli *officia media*, ma insiste sull'"*animus*" come momento qualificante dell'azione.

ti, prestazioni e favori materiali, ci vuole *anche e soprattutto* una determinata qualità dell'interazione sociale. In breve: occorre che si agisca in modo adeguato e si sia coscienti di come si sta agendo. Già questo approccio al tema dell'azione è degno di nota perché introduce nuovi accenti rispetto alla teoria stoica, ma – come si vedrà – le riflessioni contenute nel *De beneficiis* presentano ancora altri elementi originali che conservano immutato il loro fascino anche per l'etica contemporanea.

Nelle considerazioni che seguono cercherò di rendere conto di questi aspetti filosofici. Tratterò il *De beneficiis* guardando, da un lato, alla storia della tradizione, con particolare riferimento allo stoicismo e all'aristotelismo, e dall'altro alle questioni di un'etica sistematica. Apprezzo le ricerche orientate in senso socio-politico e storico-biografico, che conservano immutato il loro valore in altri contesti di analisi; d'altra parte, nella prospettiva di un'ermeneutica pratica, quale quella che qui adotto, interessano i testi e i contesti dei concetti dell'etica. Per questo motivo i vari aspetti sociologici, biografici e stilistici dell'opera dovranno qui rimanere sullo sfondo; si tratta piuttosto di comprendere in che modo la teoria senecana dei benefici si riallacci a un'articolata tradizione di pensiero e la trasformi, elaborandola in concetti che sollecitano ancora il lettore contemporaneo offrendogli prospettive di scelta morale.

2.

Ci accostiamo al tema dei benefici per gradi, iniziando dal contesto dell'etica stoica in cui esso trova il suo spazio teorico naturale. Conviene ricordare che fin dalle origini lo stoicismo guardò a Socrate e al cinismo di Diogene, di cui condivideva la tesi secondo cui soltanto la virtù apre la strada che porta alla saggezza e alla felicità¹. Per gli Stoici la virtù costituisce l'unico vero bene; e, di conseguenza, la stoltezza o vizio è il solo male. Anche Seneca tratta la polarità di vizio e virtù in modo esteso. Cosa sia il vizio, ce lo dice ad esempio nelle Epistole: «Tutti i vizi – vi si legge – sono in con-

¹ Per chiarire il senso di questa concezione, si ricordi che gli Stoici non consideravano se stessi "saggi"; anzi: ritenevano che fosse molto difficile conseguire la virtù, e la trattavano quasi come se fosse una sorta di risveglio improvviso e brusco, accessibile a pochissimi. Questo ideale di saggezza del primo stoicismo rappresentava più che altro una condizione limite: non era stato formulato per scoraggiare gli animi; voleva essere piuttosto un punto di riferimento cui cercare di adeguarsi nella pratica quotidiana dei doveri comuni. Sedley è convincente quando afferma che l'enfasi stoica sul saggio avrebbe poco senso visto che quasi nessuno può esser detto tale; invece risulta del tutto comprensibile se si assume l'azione compiuta con perfetta intenzionalità come modello ideale che può motivare e orientare l'agire di chi è in grado di assolvere doveri comuni e desidera progredire nella competenza morale. Cfr. D. Sedley, *The Stoic-Platonist Debate on Kathekonta*, in K. Ierodiakonou, *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 133.

trasto con la natura, tutti vengono meno all'ordine stabilito»². La frase si trova in un contesto in cui Seneca prende di mira chi prova «disgusto per la vita normale» e vive di notte anziché di giorno, dedicandosi senza sosta alla ricerca di nuovi piaceri aberranti. Ma il discorso non si riferisce soltanto a questo o quel comportamento innaturale. Il vizio è una condizione unitaria di errore morale e infelicità che riguarda tutti quelli che non sono in grado di ascoltare il *logos* naturale e razionale.

Questa condizione unitaria può assumere molte forme. Nel *De beneficiis* Seneca ci dice infatti che «lo stolto ha tutti i vizi», ovvero – il che è lo stesso – che il «malvagio e stolto non è privo di alcun vizio»; e poi aggiunge che «la sua naturale inclinazione non lo porta però verso tutti». In altri termini, «tutti i vizi sono insiti in ogni uomo, ma non tutti emergono nei singoli individui: questi è per naturale inclinazione spinto all'avarizia, quest'altro è dedito al bere, quest'altro alla libidine» (IV 27, 1-3). Si introduce così una distinzione tra le inclinazioni individuali e la condizione generale di vizio (o virtù). Nel caso del vizio, uno può essere più incline alla paura, un altro – più forte fisicamente o più violento – può inclinare piuttosto alla temerarietà; e così ancora, uno può propendere per l'avarizia, magari se dispone di poco, e un altro verso la prodigalità se è intemperante o se si compiace dell'immagine di sé come generoso: queste sono tutte circostanze e inclinazioni contingenti. Ma, al di là delle inclinazioni individuali, siamo tutti nell'errore morale finché non conseguiamo la virtù, o – in senso più realistico – finché non ci incamminiamo sulla via che conduce alla virtù. Dal punto di vista degli Stoici, partecipiamo tutti degli stessi vizi, anche se in misura diversa. «Anche l'audace – scrive infatti Seneca articolando il suo ragionamento – riteniamo che pecchi di paura e il prodigo di avarizia» (IV 27, 2). Questo frase suona come un paradosso; e in parte lo è: serve infatti a motivare alla ricerca di una matura competenza morale, e non all'aggiustamento nell'ambito del vizio. Se si è pauro-

² Ep. 122, 5; tr. it. cit., p. 1005.

si, non si tratta di diventare audaci, quanto piuttosto di sviluppare un più compiuto senso morale.

Il passaggio citato dice anche qualcosa di più preciso riguardo ai difetti della liberalità. Seneca accenna alla relazione che tiene unite avarizia e prodigalità. La tesi non è del tutto nuova. Più o meno alla stessa conclusione era giunto anche Aristotele³, osservando che i prodighi tendono a prendere in modo ingiusto, e per questo motivo i loro comportamenti si incrociano e si sovrappongono a quelli degli illiberali⁴. Le rispettive argomentazioni hanno però un carattere diverso: per Aristotele i diversi vizi (e le relative virtù) del carattere sono qualità individuali, piuttosto variabili nella loro combinazione, correlate a determinati ambiti della realtà, ad esempio al campo dei beni economici nel caso della liberalità, ma poi anche al campo degli onori, del valore sul campo di battaglia e così via; invece Seneca ritiene che le inclinazioni individuali rendano manifesti tratti particolari del vizio (o della virtù), che è una condizione unitaria. Secondo gli Stoici c'è infatti una irragionevolezza radicale, che poi si declina secondo temperamenti, circostanze e condizioni soggettive. In base a questa concezione, le azioni del prodigo contengono qualcosa anche dell'avarizia perché mancano della condizione fondamentale che rende un'azione appropriata e convenient-

³ Il giudizio di Aristotele è articolato: egli guarda a una parte dei prodighi con una certa benevolenza perché li considera dei liberali un po' folli e pensa che alcuni di essi, con il tempo e l'esperienza o anche con l'esaurimento delle risorse, possano spostarsi verso l'area dei comportamenti che condividono con i liberali veri e propri. Senonché, la maggior parte dei prodighi tende verso comportamenti ingiusti e manipolativi («ἀλλ'οἱ πολλοὶ τῶν ἀσώτων, καθάπερ εἴρηται, καὶ λαμβάνουσιν ὅθεν μὴ δεῖ, καὶ εἰσὶ κατὰ τοῦτο ἀνελεύθεροι», *Eth. Nic.* IV, 1120a 30), e in questo senso essi sono anche illiberali. Ho trattato questi concetti in un mio contributo: cfr. S. Giammusso, *Friendship with oneself and the Virtues of Giving in Aristotle's Ethics*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 58 (2017), pp. 7-26.

⁴ Preferisco il termine "illiberalità" ad "avarizia", traduzione spesso usata per rendere il termine aristotelico *aneleutheriotes*. Infatti, Aristotele intende uno stato morale complesso che contiene sia l'avidità (desiderio e piacere smodati nel prendere) sia l'avarizia (incapacità di dare e dolore per la perdita di un bene economico); la *aneleutheriotes* risulta così una grave condizione di schiavitù morale, che è l'esatto opposto della *eleutheriotes*, la virtù strettamente connessa alla condizione dell'uomo libero, e che è più opportuno tradurre come "liberalità" piuttosto che come "generosità".

te, e cioè il fatto di essere conforme a un principio di ragionevole moderazione, tale essendo appunto il *logos*. Leggiamo in proposito un passaggio:

È evidente che nessuno slancio dell'animo si può definire virtuoso – anche se nasce da una disposizione verso il bene – se non quando il senso di moderazione, regolandolo, lo fa diventare virtù. Di conseguenza non voglio che l'inclinazione al donare diventi prodigalità. Un beneficio si riceve con piacere e quasi con religiosa devozione solo quando una scelta razionale lo fa arrivare a quelli che ne sono degni, e non quando il caso o un indiscriminato estro lo fa cadere chissà dove... Non si può parlare di beneficio se manca il meglio: cioè, la scelta attenta del donare (I 15, 3-6).

Come si vede, Seneca afferma qui che il beneficio richiede una scelta oculata che valuti la dignità di quelli che si intendono beneficiare. Invece il prodigo manifesta una smodata irragionevolezza perché non è capace di selezione; per questo nessuno si sente oggetto di «particolare considerazione» quando riceve un beneficio da un prodigo; anzi: ci si rende conto subito che quest'ultimo ha agito in maniera indiscriminata, per una «morbosa vanità» (I 14, 1). Nel dono del prodigo manca la volontà di fare il bene a una persona determinata, la *liberalis voluntas*, e per questo l'atto del dare qualcosa a qualcuno non costituisce un vero e proprio beneficio. In termini moderni, diremmo che il prodigo si profonde in attività per gli altri, si prodiga appunto, più che altro perché ha bisogno di una vana immagine gratificante a compensazione della sua scarsa disponibilità. Comprendiamo allora quella affermazione senecana secondo cui il prodigo è anche avaro. Non perché – come avrebbe detto Aristotele – tenda a prendere in modo ingiusto, ma perché manca di una realistica *liberalis voluntas*, che deve essere di necessità selettiva. Nei termini semplici e diretti che usa lo stesso Seneca, la liberalità del prodigo risulta «eccessiva» perché non segue una regola nel dare né nel ricevere benefici⁵.

⁵ Lo si desume da *De ben.* I 4, 2, dove si legge quanto segue: «*danda lex vitae, ne sub*

Ora, Seneca è convinto che, al di là delle inclinazioni individuali, il vizio abbia una forma generale, e questa è l'ingratitude. Trattata da lui, l'ingratitude non è un vizio come tanti, ma il contrassegno di una radicale carenza morale che rende incapaci di partecipare allo scambio sociale e di far circolare il bene. Nessuno può dirsi immune fino a che non apprende ad agire secondo ragione. Questa carenza morale è una condizione di instabilità in cui si avvicendano desideri sempre nuovi e insaziabili:

I vizi – leggiamo in proposito – non si fermano in un'unica sede ma, mobili e discordanti fra di loro, si agitano disordinatamente, scacciano o a loro volta sono scacciati; pur tuttavia sempre lo stesso giudizio dobbiamo dare sul nostro conto: malvagi siamo, malvagi fummo e – aggiungerò contro voglia – malvagi saremo. Ci saranno sempre gli omicidi, i tiranni, i ladri, gli adulteri, i sacrileghi, i traditori; peggiore di tutte queste colpe è l'ingratitude, non fosse altro perché tutte queste derivano dalla ingratitude, senza la quale non c'è quasi alcun grave delitto che abbia attecchito (I 10, 4).

In questo luogo, molto noto, Seneca tratteggia a tinte fosche la condizione dell'essere umano, che pare propendere per diverse forme di vizio e delitto. Ma tutte sarebbero riconducibili all'ingratitude. Il tema è esposto proprio in apertura del *De beneficiis* (I 1, 1-2), dove l'ingratitude appare come la forma più comune del vizio; ma lo si trova anche in altri luoghi dell'opera senecana⁶. Perché l'ingratitude sia così grave da risultare addirittura all'origine della peggior specie di delitti, lo si dice più avanti nel testo: essa «disarticola e distrugge la concordia tra gli uomini». Leggiamo ancora che l'ingratitude «è cosa da evitarsi in sé e per sé» perché

specie benignitatis inconsulta facilitas placeat, ne liberalitatem, quam nec deesse oportet nec superfluere, haec ipsa observatio restringat, dum temperat.

⁶ Cfr. ad esempio la lettera 81 (in *Tutte le opere*, cit., pp. 854-858), che condensa in poche pagine quanto Seneca ha da dire in materia. Sull'importanza della lettera in relazione al *De beneficiis* rinvio a B. Inwood, *Politics and Paradox in Seneca's De beneficiis*, cit., pp. 76-81.

mina alla base le spinte alla coesione sociale⁷, tolte le quali l'essere umano ricade in uno stato di vulnerabilità e precarietà biologica. Questo punto è toccato di passaggio, ma in modo efficace:

Se ci consideri ad uno ad uno che cosa siamo? preda o vittima degli animali, sangue quanto mai desiderato o facilissimo da ottenere; gli altri animali infatti hanno sufficienti forze per difendersi, tutti quelli che sono nati per condurre una vita errante o solitaria sono armati, l'uomo invece, come difesa, è cinto da una debole pelle né vigore di artigli o di denti lo rende temibile agli altri esseri: nudo e fragile, nel vivere associato trova la sua difesa (IV 18, 2).

Qui Seneca mette a confronto la struttura dell'essere umano con quella degli animali e la trova più vulnerabile ed esposta. Si può giustificare allora l'importanza sociale del mutuo sostegno⁸: la vita sociale offre anche una compensazione alla carenza biologica dell'essere umano. Senonché, ogni vizio e ogni delitto minano alle fondamenta i legami sociali e precipitano in una condizione di svantaggio e precarietà.

Seneca non si limita a enunciare questa sua concezione, ma approfondisce l'argomento andando alla ricerca delle cause dell'ingratitude. Lo fa nel secondo libro, là dove afferma che l'ingratitude è un fenomeno composito che «deriva o da un troppo alto concetto di sé e da un ammirato compiacimento per sé e per le proprie cose – difetto questo insito nella natura umana – o da avi-

⁷ «Per se fugienda res est ingratum esse, quoniam nihil aequae concordiam humani generis dissociat ac distrahit quam hoc vitium», IV 18, 1; cfr. anche VII 17, 3. La Griffin nota a buon diritto che «l'ingratitude viola la natura dell'uomo, in cui l'istinto sociale è innato, e respinge il dono della provvidenza divina, che ci ha dato quell'istinto». Cfr. Griffin, *Seneca on Society. A guide to De beneficiis*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 25, che tratta in modo diffuso il tema dell'ingratitude nel suo volume. Ma si vedano anche le riflessioni di tipo sociologico contenute in un altro contributo della stessa autrice, *De beneficiis and Roman Society*, cit., in particolare p. 103.

⁸ «Infatti – leggiamo nel testo – per quale ragione noi ci sentiamo sicuri se non per il reciproco scambio di buone azioni? Per questo solo motivo – cioè lo scambio di benefici – la vita è più saldamente difesa contro le disgrazie impreviste» (IV 18, 1).

dità o da invidia» (II 26, 1). Ci sono dunque tre fattori. Il primo consiste in una condizione di eccessivo e compiaciuto attaccamento a se stessi che sembra tagliare trasversalmente il genere umano: «Ognuno – leggiamo nel testo – stima di avere ben meritato tutto e riceve, come un pagamento dovuto, il bene che gli vien fatto, e ritiene di non essere stato adeguatamente stimato per quello che vale» (II 27, 2). Come conseguenza di questo auto-attaccamento, non si comprende la realtà per quello che è. Questo è il caso citato di Gneo Cornelio Lentulo l'Augure, uomo che aveva un elevatissimo concetto di se stesso. Egli aveva ricevuto enormi benefici da Augusto e però si lamentava per essere stato sottratto agli studi e alla carriera oratoria, non avendo particolari capacità né per gli uni né per l'altra. Gneo Cornelio non comprendeva il proprio essere in modo adeguato, convinto com'era di valere in linea di principio sempre di più.

Rispetto a questo caso, il fenomeno dell'avidità (*cupiditas*) si presenta in modo diverso. Il tema è ricorrente nell'universo morale di Seneca, che si riferisce qui e in altre opere a quella condizione affannosa per cui si è protesi in avanti verso il prossimo bene, il prossimo traguardo, la prossima carica. Non è esagerato figurarsi gli avidi come esseri famelici tormentati dalla brama di beni⁹. Ma anche l'avido è un ingrato perché la smodata ambizione non gli fa trovare soddisfazione e gratitudine in quello di cui pur dispone. L'avido «non è in grado di capire la fortuna presente appunto perché egli guarda non da dove è partito, ma dove tende» (II 27, 3). In un passaggio successivo Seneca caratterizza così questo disagio: «presi da sempre nuove bramosie, rivolgiamo la nostra attenzione non a ciò che già possediamo, ma a ciò che desideriamo; intenti solo a ciò che ci manca e che bramiamo, tutto ciò che abbiamo a portata di mano ci sembra cosa da nulla» (III 3, 1). Sulla stessa linea si dice nelle *Epistole*: «povero è non chi possiede poco, ma chi de-

⁹ Un esempio di questa cieca *cupiditas* è l'Atreo del Tieste. Cfr. infra, nota 40.

sidera di più»¹⁰. L'avidità è dunque un vizio grave perché dimentica il bene ricevuto o disponibile e impoverisce la vita. Essa è espressione di una profonda irrequietezza che cerca ciecamente nuovi beni nella speranza vana di trovare pace e soddisfazione.

Se mai possibile, il caso dell'invidia è ancora più grave, e Seneca doveva averlo sperimentato sulla propria pelle. Pare che addirittura l'imperatore Caligola lo invidiasse per le sue doti oratorie. Non a caso un anonimo drammaturgo del I sec. fa pronunciare a Seneca queste parole nel dramma *Ottavia*: «Meglio se fossi stato nascosto lontano dai mali dell'invidia, remoto, tra gli scogli del mare di Corsica, dove l'animo, libero e padrone di sé, sempre mi era disposto al raccoglimento degli studi»¹¹. Il Seneca ritratto in questi versi preferisce la solitudine studiosa dell'esilio rispetto all'essere oggetto di strali invidiosi a Roma. Comprendiamo perché nelle sue tragedie l'invidia sia il motore di diversi crimini orrendi¹². Per rimanere al *De*

¹⁰ *Ep.* 2, 6; tr. it. cit., p. 696. Cfr. anche il seguente passaggio: «Aggiungi che nessuno di coloro che si danno alla politica guarda al numero di quelli che supera, ma solo al numero di quelli dai quali è superato; e per loro non è tanto piacevole vedere molti dietro di sé quanto è penoso vedere qualcuno davanti a sé. Ogni ambizione ha questo difetto di non guardarsi mai indietro. E non soltanto l'ambizione è instabile, ma anche ogni forma di cupidigia, perché per essa il punto d'arrivo non è che un nuovo punto di partenza» (*Ep.* 73, 3; tr. it. cit., p. 827).

¹¹ «*Melius latebam procul ab invidiae malis / remotus inter Corsici rupes maris, / ubi liber animus et sui iuris mihi / semper vacabat studia recolenti mea*», *Octavia* 381-384 (citato secondo R. Degl'Innocenti Pierini, *Freedom in Seneca: Some Reflections on the Relationship between Philosophy and Politics, Public and Private Life*, in *Seneca Philosophus*, cit., pp. 167-188, p. 175; tr. it. in *Seneca, Tutte le opere*, cit., p. 1358. Sull'*Ottavia* e sul periodo dell'esilio di Seneca in Corsica cfr. anche E. Wilson, *The Greatest Empire: a Life of Seneca*, cit., pp. 83-84.

¹² Sul tema dell'invidia nelle tragedie senecane cfr. soprattutto G. W. M., Harrison, *Greek and Roman Elements in Senecan Tragedy*, in G. Damschen - A. Heil (a cura di), *Brill's Companion to Seneca, Philosopher and Dramatist*, cit., p. 630; S. Fischer, *Systematic Connections between Seneca's Philosophical Works and Tragedies*, ivi, pp. 745-768, p. 762; E. Gunderson, *The sublime Seneca: ethics, literature, metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 118. Dobbiamo qui lasciare aperta la questione interpretativa se le tragedie senecane possano essere considerate un'applicazione e un'estensione dei suoi principi filosofici. Questa è ad esempio la tesi di J.-P. Aygon, *Ratio et fabula dans les tragédies de Sénèque*, in «*Pallas*», 78 (2008), pp. 187-205.

beneficiis, l'invidia è trattata alla stregua di una passione dolorosa, e chi ne è agitato è sullo stesso piano di uno che impazzisca e diventi schiavo dell'oggetto del suo desiderio¹³. Seneca dice anche che dei tre fattori dell'ingratitude «il più violento e dannoso è l'invidia» (II 28, 1). Infatti, l'invidia è l'antagonista della gratitudine: «non si può contemporaneamente invidiare e ringraziare – ci spiega Seneca – perché l'invidiare è proprio di chi, lamentoso, si cruccia, il ringraziare è proprio di chi è contento» (III 3, 3). Invidia e gratitudine sono opposti proprio come in opposizione sono la tristezza lamentosa e la gioia (o letizia). Non si può evitare di pensare alla psicoanalista Melanie Klein e al suo trattato su *Invidia e gratitudine*, che in un contesto diverso ripropone la stessa polarità già individuata da Seneca.

L'invidioso di Seneca soffre quando rivolge lo sguardo verso il bene degli altri, ragione per cui tende a guardare solo se stesso. Senonché, pur guardando e riguardando, non riesce a trovare qualcosa di buono perché l'invidia lo consuma e lo rende un ingrato «dannoso a se stesso» (IV 16, 2). Così l'invidia crea conflitti all'esterno e anche all'interno dell'individuo. Si noti che Seneca dice dell'invidioso più o meno quello che Aristotele aveva detto dell'illiberale: si tratta infatti di personalità che creano danno a se stessi prima ancora di crearne agli altri. Se aggiungiamo che anche il saggio stoico può essere detto un amico di se stesso alla stregua del virtuoso aristotelico¹⁴, possiamo allora affermare che Seneca introduce un parallelo tra gratitudine-onestà-amicizia con se stessi e ingratitude-vizio-inimicizia con se stessi. L'ingrato – e tra questi

¹³ Cfr. ad esempio *De ben.*, VII 26, 4.

¹⁴ Si ricorderà che per Aristotele occorre essere amici di se stessi per essere realmente virtuosi; in parte, anche Seneca può accettare questo principio attraverso la mediazione dello stoico Ecatone. Nelle *Epistole* si legge infatti il seguente passaggio: «Intanto, poiché devo darti ogni giorno un piccolo compenso, ti dirò che cosa ho trovato di bello oggi in Ecatone: "Chiedi", dice, "quali progressi abbia fatto? Ho iniziato a essere amico di me stesso". Ha fatto un grande progresso: non sarà mai solo», *Ep.* 6,7; tr. it. cit., p. 701. Sul tema aristotelico dell'amicizia con se stessi rinvio a S. Giammusso, *Friendship with oneself and the Virtues of Giving in Aristotle's Ethics*, cit.

più di tutti l'invidioso – è dannoso a se stesso perché non è capace né di dare né di ricevere beni¹⁵. Aver perduto questa capacità, che «è la migliore e la più dolce delle cose» (III 17, 3), è già una terribile punizione che esclude dal circuito del bene, di cui la danza circolare delle Càriti – come vedremo più avanti – è l'espressione simbolica.

A Seneca basta dimostrare che l'ingratitudine ha tre radici che compromettono la socialità e poi passa a trattare della gratitudine come rimedio. Ma viene spontaneo indugiare ancora per un momento e chiedersi se queste tre forme di comportamento difettivo condividano qualche elemento comune oltre al fatto – ovvio perché insito nel concetto di ingratitudine – di non saper dare né ricevere benefici nel modo giusto. Detto altrimenti: si può trovare un nesso tra il vano Lentulo, l'avidò Atreo e un invidioso come Caligola? Alla luce di quello che lo stesso Seneca va sostenendo nel secondo libro sembrerebbe di sì. Un avaro vanitoso, un assetato di potere e un invidioso possono essere detti ingrati perché sono inconsapevoli del bene di cui dispongono. Il loro problema non sta nei beni, che per definizione sono scarsi e difficili da conseguire, ma in una condizione soggettiva: tutti e tre non "vedono" (proprio nel senso letterale del sanscrito *a-vidya*) la realtà. Secondo questa possibile interpretazione, le tre forme di ingratitudine (l'esatto opposto della virtù che dona, *dana* in sanscrito) sono tutte riconducibili alla forma generale dell'inconsapevolezza, per cui si ignora sia quello che si è sia quello che si ha, e si è sempre alla affannosa ricerca di altro, ovvero si soffre del bene altrui e si attenda ad esso.

¹⁵ Per Emily Wilson le tre radici dell'ingratitudine qui messe in luce ricordano i personaggi delle tragedie senecane, ad esempio Atreo nel Tieste, che vedono solo quello che desiderano e non riescono a vedere quello che hanno. Cfr. E. Wilson, *The Greatest Empire: a Life of Seneca*, cit., p. 150. E in un certo senso è così: vale soprattutto per l'avidità (*cupiditas*), che è sempre alla ricerca di un bene maggiore; ma vale anche per l'invidia e per la vanità autoindulgente: anche questi due stati morali ci impediscono di "vedere" e apprezzare pienamente quello la realtà per quello che è.

3.

Questa ingrata inconsapevolezza del bene disponibile non è l'unica possibilità. Seneca condivide con gli Stoici l'idea che un dono del Dio-Natura offra la possibilità di trasformare una situazione di svantaggio in una di vantaggio. Illuminante è quanto leggiamo:

Due cose – scrive Seneca – Dio gli ha concesso (*scil.:* all'essere umano), tali da fare di un debole un essere fortissimo: la ragione e il senso della vita associata: così colui che sarebbe stato inferiore a tutti gli altri, se fosse rimasto isolato, è invece il padrone dell'universo¹.

¹ «*Duas res deus dedit, quae illum obnoxium validissimum facerent, rationem et societatem; itaque, qui par esse nulli posset si seduceretur, rerum potitur*», *De ben.* IV 18, 2. E nelle *Epistole* leggiamo: «Quando ricerco perché la natura abbia creato l'uomo, perché lo abbia posto al di sopra degli altri animali, credi che io abbia lasciato da parte il problema morale? Per niente. Come saprai come ti devi comportare, se non avrai scoperto che cosa sia il meglio per l'uomo, e non avrai studiato la sua natura? Riuscirai a comprendere che cosa devi fare e devi evitare solo quando avrai appreso quali sono i tuoi doveri verso la natura», *Ep.* 121, 3; tr. it. cit., p. 1001. Si noti che in questo passaggio non solo si riconferma la tesi secondo cui l'essere umano gode di una posizione di privilegio, ma si introduce anche una stretta connessione tra piano cosmologico-antropologico e piano etico. Il che significa: si comprendono i doveri solo se si comprende la natura umana e la posizione dell'essere umano nella natura.

Seneca può così sostenere il paradigma della carenza bioetica dell'essere umano senza per questo perdere fiducia nei beni ricevuti in dono dal Dio-Natura. Si tratta appunto di organizzare la vita associata secondo ragione, da cui deriva la virtù. Cosa sia, come si manifesti la virtù, è detto nelle *Lettere*:

Se potessimo vedere l'anima di un uomo virtuoso, che bella, che veneranda figura, che splendore di magnificenza e di serenità vedremmo! Da una parte risplendono la giustizia e la fermezza, dall'altra la temperanza e la prudenza! E, oltre a queste, la frugalità, la continenza, la pazienza, la generosità [*liberalitas*], l'affabilità e (chi lo crederebbe?) bene raro in un uomo, l'umanità diffonderebbero su di lui la loro luce. Allora la previdenza e la gentilezza e la magnanimità, la più insigne tra queste virtù, quanta dignità, buoni dèi, quanta gravità, quanta maestà le aggiungerebbero! Quanta autorità e quanto credito! Tutti la definirebbero degna di amore e insieme di venerazione².

In questo luogo Seneca delinea l'ideale del saggio stoico, elencando le virtù che derivano da una vita conforme al *logos*. Si citano in primo luogo le quattro virtù principali (poi ridefinite "virtù cardinali" a partire dal tardo stoicismo di Sant'Ambrogio), che la tradizione stoica ricava da Platone (così anche Panezio e Cicerone), e poi a seguire altre virtù, tra cui, tra le altre, la liberalità e la magnanimità³, cui spetta il titolo di "eminentissima" tra le virtù. Un passaggio precedente ci spiega che tutte le virtù particolari sono manifesta-

² Ep. 115, 3; tr. it cit., p. 983.

³ La traduzione italiana del termine "*liberalitas*" con "generosità" può generare confusione. Lo stesso vale anche per le principali traduzioni nelle lingue europee moderne, che rendono il termine con *generosité*, *generosity*, *generosidad*. Ma questa confusione non è casuale: nella concezione dei moderni la generosità (in origine: la *megalopsichia* di Aristotele, la *magnanimitas* di Cicerone e Seneca) come nobiltà e grandezza d'animo si sovrappone al concetto di liberalità degli antichi (la *eleutheriotes* di Platone, Aristotele e degli Stoici, la *liberalitas* della tradizione latina fino a San Tommaso e a Machiavelli incluso). Nell'uso corrente della lingua italiana (ma anche delle principali lingue europee) il generoso è una persona che è incline a donare agli altri, ossia è quello che gli antichi chiamavano *liberalis*. Anche nel tedesco corrente l'aggettivo *großzügig*, che pure conserva qualcosa della grandezza del *megalopsichos*, si riferisce alla capacità di dare agli altri.

zioni dell'unica condizione virtuosa:

Che cosa? – scrive Seneca – Non credi che sia uguale la virtù di colui che espugna coraggiosamente le mura dei nemici e quella di chi resiste con tenacia a un assedio? Grande è Scipione, che cinge d'assedio Numanzia e costringe i cittadini a darsi la morte con le proprie mani invitte, ma grande è anche il coraggio degli assediati, i quali sanno che non c'è assedio per chi può darsi la morte, e spirano fra le braccia della libertà. Parimenti anche le altre virtù sono uguali tra loro, la serenità, la schiettezza, la generosità [*liberalitas*], la costanza, l'equità, la tolleranza: alla base di tutte c'è una sola virtù, che rende l'animo retto e inflessibile⁴.

Seneca parla dell'unità della virtù, un tema che aveva occupato una posizione di centrale importanza nella filosofia morale dopo Socrate⁵. Il suo discorso rovescia ora quello svolto intorno al vizio, ma la struttura del ragionamento è analoga: c'è un'unica condizione virtuosa alla base dei suoi diversi aspetti e manifestazioni. Come ci attesta Plutarco, questo era stato l'orientamento del fondatore della scuola stoica, Zenone, che ammetteva le differenze tra le diverse virtù, ma le definiva ricorrendo a un'unica capacità: la *phronesis* quale forma pratica di ragionamento. Dal punto di vista stoico, il coraggio è un ragionamento pratico sulle azioni da prendere sul campo di battaglia; e lo stesso vale per tutte le altre virtù: sono manifestazioni dell'unica *phronesis* (cfr. Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus* 7, 1034 c-d)⁶. Proprio in questo senso Seneca af-

⁴ *Ep.*, 66,13; tr. it. cit., p. 805.

⁵ Si deve a John M. Cooper, *The Unity of Virtue*, in «Social philosophy and policy», 15 (1998), 1, pp. 233-274, un contributo che ha il pregio di ricostruire in modo dettagliato il dibattito antico e di mostrarne l'importanza per la filosofia morale contemporanea.

⁶ Per una discussione critica della testimonianza plutarchea rinvio a M. Schofield, *Stoic Ethics*, in B. Inwood (a cura di), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 233-256, p. 248 e a A. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York - Oxford 1993, pp. 79-80. La Annas estende le sue riflessioni anche ad Aristone di Chio, il discepolo di Zenone che diede un'interpretazione particolare della questione, su cui si veda in particolare M. Schofield, *Ariston of Chios and*

ferma nel brano su citato che il coraggio di chi si difende e di chi attacca sono un aspetto dell'unica condizione virtuosa.

Anche in questo caso si possono notare subito affinità e differenze rispetto all'insegnamento aristotelico. Per Aristotele il coraggio è sì riferibile al campo di battaglia, ma è una virtù del carattere, e varia in conformità a disposizioni individuali. Ne deriva che si può essere al tempo stesso coraggiosi e, poniamo, intemperanti. Se dobbiamo credere a Omero, fu questo il caso di diversi eroi greci. Invece per lo stoicismo non si può essere virtuosi sotto alcuni aspetti del carattere e viziosi sotto altri perché la virtù funziona secondo una logica del tutto o nulla: o si è virtuosi oppure si è viziosi. La virtù non è un'energia particolare, quanto piuttosto una condizione limite, assoluta, che si può ramificare certo in aspetti particolari secondo i talenti e le disposizioni di ognuno, ma non è compatibile con alcun vizio. Per questo è così difficile da ottenere, anche per personalità straordinarie come Socrate e Diogene. Piuttosto – come è stato acutamente notato – Aristotele e gli Stoici manifestano una certa affinità rispondendo alla questione su come si possa conseguire la virtù⁷. Per Aristotele diventiamo virtuosi agendo in determinate circostanze come agirebbe un uomo virtuoso; così si va formando la disposizione virtuosa corrispondente. Più o meno in maniera analoga, per gli Stoici ci incamminiamo verso la virtù con la pratica delle "azioni appropriate e convenienti", i *kathekonta*. In sostanza queste azioni sono uguali ai *katorthomata*, ossia le azioni virtuose eseguite con una piena consapevolezza di quanto è conforme al *logos* naturale, e che sono proprie del saggio.

the unity of virtue, in «Ancient Philosophy», 4 (1984), 83-96, e B. Inwood - P. Donini, *Stoic Ethics*, in Algra - Barnes - Mansfeld - Schofield (a cura di), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 675-739, p. 707. Sul concetto di *phronesis* negli Stoici antichi cfr. anche D. Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, Steiner, Wiesbaden 1974, p. 47.

⁷ Cfr. F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 27. Per una comparazione del catalogo aristotelico e stoico delle virtù rinvio a Ch. Jedan, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, Continuum, Londra 2009, pp. 160-173.

Tra il vizio e la virtù gli Stoici ammettono così un vasto campo di "azioni appropriate", la cui pratica consente di perfezionare il proprio livello di competenza morale.

Conviene insistere su questo concetto dell'azione appropriata o dovere perché riveste un significato particolare per la comprensione del *De beneficiis*. Lo aveva introdotto lo stesso fondatore della scuola, Zenone di Cizio, riferendosi a «un atto che ci sia possibile giustificare razionalmente, in quanto conforme con la natura della vita, che si estende anche alle piante e agli animali» (Diogene Laerzio, 280). Per l'essere umano il *kathekon* è dunque l'azione conforme a ragione, che si può giustificare in modo ragionevole⁸. L'azione compiutamente virtuosa (un *teleion kathekon* o *katorthoma*, *officium perfectum*) ha una qualità che risulta del tutto aderente al *logos* razionale; invece il dovere "comune" condiviso tra saggi e non saggi (il *meson kathekon*, l'*officium medium* di Cicerone) non ha una compiuta intenzionalità. Si deve a Cicerone un passaggio che ci fa capire con un esempio calzante il senso della distinzione: restituire un prestito è un dovere comune, ma farlo nel modo giusto, ossia con perfetta intenzione è un'azione perfetta⁹. Alla stessa maniera si esprime anche Seneca quando scrive che «è doveroso accettare la restituzione di un beneficio», così come «è doveroso anche non esigerla» (II 17, 7). Questo è un dovere comune, ma a fare la differenza è il modo in cui lo si svolge. Al riguardo Seneca aggiunge che «l'uomo ideale è colui che dà senza difficoltà, che non esige

⁸ Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. I, p. 410, cui rinvio per un'introduzione al tema dei *kathekonta*; tra le molte opere generali disponibili in materia presuppongo qui P. A. Brunt, *Studies in Stoicism*, a cura di M. Griffin - A. Samuels, Oxford University Press, Oxford 2013; K. Ierodiakonou, *Topics in Stoic Philosophy*, cit.; e in particolare T. Engberg-Pedersen, *Discovering the good: oikeiosis and kathekonta in Stoic Ethics*, in M. Schofield - G. Striker (a cura di), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 145-184.

⁹ Cicerone, *De finibus*, III, XVIII 59. Si noti però che lo stesso Cicerone doveva far ricorso alla nozione di "intenzione liberale" (*liberalis voluntas*) per identificare la vera liberalità separandola dalla demagogia, ossia doveva ricorrere in qualche misura al *kathortoma* per distinguere il vizio dalla virtù. Cfr. al riguardo S. Giammusso, *Liberalità e virtù pratiche nel De officiis di Cicerone*, cit., in particolare pp. 52-53 e 55.

il contraccambio, che, quando questo gli viene dato, ne gode, avendo già dimenticato sinceramente l'aiuto dato agli altri, colui infine, che, benefatto, riceve il contraccambio con l'animo di un beneficiato» (*ibidem*). Questa è in breve la corretta disposizione d'animo nel dare e nel ricevere; e si può dire che, in fondo, il *De beneficiis* aspiri a mostrare come giungere a questa condizione in cui si ha sempre memoria del bene ricevuto quando si è beneficiati, e si è sempre dimentichi del bene fatto quando si dona. Avremo modo di ritornare su questo tema, che qui basta esporre sottolineando che per Seneca i doveri comuni vanno assolti, ma l'intenzione con cui li assolviamo ne fa qualcosa di diverso.

Si può cogliere sotto questo aspetto la differenza tra lo stoicismo moderato di Cicerone e lo stoicismo di Seneca. In un frangente drammatico per la vita dello Stato romano Cicerone si era richiamato al mediostocismo di Panezio per proporre alle élites municipali di tutta Italia un modello di virtù praticabile, che non separasse l'onesto dall'utile; così aveva insistito sui doveri condivisi nella speranza di portare avanti un programma etico-politico di restaurazione dell'ordine repubblicano. In una mutata situazione storico-istituzionale Seneca ha un obiettivo diverso: si tratta di rinnovare la società fondandola su una corretta pratica dei benefici. Per questo egli cambia prospettiva e guarda piuttosto alla virtù, verso la quale il *proficiens* è in cammino. In questo senso la componente qualitativa dell'agire assume un ruolo di spicco; e il suo trattato deve allora porre in risalto le qualità intenzionali che trasformano il senso dei *kathekonta*.

Ci sono diversi passaggi che esemplificano la concezione senecana. Si legga ad esempio quello seguente:

in ogni affare [...] ha una parte non trascurabile il modo con cui si fa o si dice qualcosa. [...] Nei dardi, ad esempio, la forza del ferro è sempre la stessa, ma c'è grandissima differenza tra il lanciaarli con tutta la forza del braccio o con mano fiacca; una spada può o solo graffiarci o trafiggerci, dipende dalla forza di chi la impugna; parimenti anche se si dà una stessa cosa, interessa però come si dà (II 6, 1).

Il passo ci dice che una stessa azione può avere diverse qualità secondo la disposizione con cui la eseguiamo. Questa idea non è uno dei soliti paradossi stoici, ma si basa su un'esperienza condivisa, anche oggi, nella vita e nelle arti. Ad esempio, siamo tutti in grado di comprendere se l'interpretazione di un ruolo attoriale sia stata efficace o fiacca; e questo perché, in generale, comprendiamo il senso intenzionale di un'azione corporea, e ci è subito manifesto se in un determinato contesto essa risulti vibrante oppure sia stata eseguita in modo meccanico e distratto. Seneca non ci dice in modo diretto in che consista questa disposizione che trasforma il senso intenzionale dell'azione perché gli sembra abbastanza chiaro parlare di *animus*. Possiamo però dedurre dai contesti in cui egli parla di disposizione intenzionale cosa si intenda: una modalità di relazione al contesto circostante caratterizzata da un'organizzazione coerente dell'intera personalità. Come si vedrà più avanti, la pratica dei benefici richiede una struttura del comportamento che assuma i toni (parole, stati emotivi, gesti, espressioni, atteggiamenti) adeguati all'azione e al contesto per dimostrare una disposizione amichevole (*amicae voluntatis*, II 5, 4). L'intenzione non è qui qualcosa di "interno", concepito in opposizione al mondo esterno, ma la qualità della relazione corporea all'ambiente in una determinata circostanza.

Si veda ancora un esempio tratto dal terzo libro:

Questi - scrive Seneca - mi ha dato un beneficio, ma non di buon animo (*libenter*), ma si è lamentato di averlo fatto, ma mi ha guardato poi con più arroganza di prima, ma me lo ha concesso così tardi che se me lo avesse rifiutato subito mi avrebbe fatto un favore maggiore: come potrà un giudice valutare queste cose quando le parole, le esitazioni, e persino l'atteggiamento del volto possono distruggere la bellezza del beneficio? (III 8, 4)

Il caso qui discusso presenta una persona che in realtà non è né avara né tanto meno prodiga, e che offre un beneficio, ossia compie un *kathekon*. Sotto il profilo morale non si può parlare di un atto

vizioso, ma di un'azione poco riuscita. Infatti, la struttura dell'azione risulta incoerente: si dà qualcosa, ma la qualità del comportamento fa pensare a una scarsa disponibilità. Da questo e da altri passaggi si deduce invece la forma del beneficio riuscito: occorre che espressioni del volto, emozioni, parole siano allineate e coerenti con il senso dell'azione, altrimenti l'azione stessa finisce con il risultare controproducente: di sicuro, non manifesta una disponibilità amichevole e una volontà di fare il bene. Ecco allora la tesi generale: «non interessa ciò che si fa o si dà, ma con qual animo (*qua mente*), dato che il beneficio non consiste in ciò che si fa o si dà, ma proprio nella disposizione d'animo di chi dà o di chi fa (*in ipso dantis aut facientis animo*)» (I 6, 1).

4.

Con questa tesi a guidarci, possiamo ora addentrarci nell'opera, ricordando che essa poteva contare su una tradizione stoica consolidata. Il termine *beneficium* si riallaccia al termine *charis*, che in greco poteva significare, al tempo stesso, un beneficio materiale e l'atto gratuito e spontaneo del donare¹. Né più né meno, intendiamo per liberalità (così ancora nell'italiano contemporaneo) sia un donativo sia la virtù che dona. Gli Stoici avevano fatto della *charis* un concetto chiave dell'etica, che riguardava al tempo stesso la teoria dei beni, delle virtù e delle azioni appropriate. L'attenzione al tema dei benefici e della gratitudine dipende dall'importanza che essi attribuivano ai legami sociali². Così possiamo dunque intendere le frequenti attestazioni nella tradizione stoica di opere sulla *charis*. Ad esempio, di Cleante ci rimane il titolo di un trattato intitolato *Perì chàritos* (Diogene Laerzio, VII. 175) mentre Crisippo aveva scritto un *Perì charitòn* (SVR ii 1081), di cui Seneca parla in modo ampio nel suo trattato sui benefici. L'opera di Crisippo trattava

¹ Si vedano in proposito le utili riflessioni di M. Griffin, *Seneca on Society*, cit., pp. 99-110, che discute criticamente le problematiche connesse al titolo dell'opera senecana.

² Questo contesto è ricostruito da B. Inwood, *Politics and Paradox in Seneca's De beneficiis*, cit., pp. 67-69.

certo del tema dello scambio di benefici, ma – nella forma plurale – conteneva anche un riferimento mitologico, reso possibile dal fatto che il termine *chàris* aveva anche un terzo significato, subito chiaro per un greco: il nome delle tre Càriti (le *Gratiae* per i Romani), le figure mitologiche che rappresentano le forze della grazia e della bellezza³. In un contesto di filosofia morale Crisippo poteva offrire un'interpretazione allegorica delle Càriti come simbolo della relazione circolare del donare, ricevere e ricambiare benefici. Senonché, rispetto all'originale greco, il termine latino *beneficium* non include il nesso tra beneficio/finalità disinteressata e le Càriti; anche per questo, tra l'altro, Seneca prende le distanze da Crisippo. È vero che in alcuni luoghi del testo lo elogia per le sue capacità di analisi, ma su un punto essenziale lo critica infastidito, e senza troppi giri di parole: Crisippo si perde nei dettagli delle interpretazioni allegoriche e – quel che è peggio – pretende di ricavare il giusto comportamento da tali dettagli. Si tratta invece di chiarire cosa sia il beneficio e quale sia il giusto modo di darlo, di riceverlo e di ricambiarlo.

Si tenga però presente che lo stesso Seneca si serve dell'immagine delle Càriti danzanti (I 3, 8) attraverso la mediazione di Ecatone di Rodi⁴. Discepolo di Panezio, Ecatone aveva attinto alla stessa fonte primaria di Seneca, ossia Crisippo, e aveva offerto un'interpretazione delle Càriti più asciutta, tralasciando i dettagli insignificanti per la tematica dei benefici⁵. Sulla scia di Ecatone, Seneca

³ Per un approfondimento sul mito delle Càriti cfr. il significativo contributo di D. Vidal, *Les trois Grâces ou l'allégorie du don. Contribution à l'histoire d'une idée en anthropologie*, in «Gradhiva», 9 (1991), pp. 30-47, che offre, tra l'altro, anche dei cenni sul rapporto tra Seneca e le sue fonti stoiche. Cfr. anche I. Ramelli - G. Lucchetta, *Allegoria*, vol. I: *L'età classica*, introduzione e cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 122 e 151.

⁴ Su Ecatone rinvio a H. Gomoll, *Il filosofo storico Ecatone. Orizzonte concettuale ed esiti*, Aracne, Roma 2017; sul rapporto tra Seneca ed Ecatone cfr. in particolare le pp. 66-72.

⁵ Si veda ad esempio il seguente passaggio: «*Nam praeter ista, quae Hecaton transcribit, tres Chrysippus Gratias ait Iovis et Eurynomes filias esse, aetate autem minores quam Horas, sed meliuscula facie et ideo Veneri datas comites. Matris quoque nomen ad rem iudicat pertinere: Eurynomen enim dictam, quia late patens patrimonii sit beneficia dividere; tamquam matri post filias soleat nomen inponi aut poetae vera nomina reddant*» (*De Ben.* I

non si chiede perché esse abbiano questo o quel nome o quale sia la loro discendenza mitologica (da cui magari dedurre una qualche forma di norma morale alla maniera di Crisippo); piuttosto va direttamente al punto e si chiede perché le tre Càriti danzanti, simbolo di una bellezza armonica, siano sorelle e danzino tenendosi strette per mano; e ancora: perché siano giovani e vergini e indossino una veste trasparente e senza cintura. Ed ecco la sua interpretazione:

Perché danzano in circolo tenendosi per mano? Appunto perché un beneficio che successivamente passa di mano in mano finisce col ritornare a colui che l'ha dato per primo: e perde la sua caratteristica di interezza se in qualche modo è interrotta questa circolare successione, mentre invece è una cosa bellissima se questo mutuo avvicinarsi mantiene la sua connessione. In questa danza, però, la maggiore fra le Grazie ha un rilievo particolare, come, nella successione dei benefici, chi dà per primo. In volto, le Grazie sono allegra, come sogliono essere coloro che danno o ricevono un beneficio; sono giovani, perché il ricordo dei benefici non deve invecchiare; vergini, perché incorrotti e puri e sacri per tutti sono i benefici, nei quali è giusto che non vi sia alcunché di forzato o di vincolante: e appunto per ciò esse indossano vesti senza cintura; le quali sono trasparenti perché i benefici devono essere ben visibili (I 3, 4-5).

Questa interpretazione delle Càriti contiene *in nuce* la teoria senecana del beneficio. Guardiamo in primo luogo al movimento circolare della danza: l'immagine suggerisce la stretta connessione tra il beneficiare, l'accogliere con gratitudine e il ricambiare i benefici ricevuti. La gratitudine occupa una posizione centrale perché media tra il dono e il contraccambio; d'altra parte, il passaggio at-

3, 9). Si capisce che Seneca ha sotto gli occhi i due testi, quello di Ecatone e quello di Crisippo e prende le distanze dal secondo a causa della tendenza a cercare significati riposti nei nomi e nei dettagli mitologici, e a volerne trarre norme per la pratica del beneficio. Sulla intricata relazione tra Seneca, Ecatone e Crisippo rinvio all'ampia trattazione di A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Patron, Bologna 1988, in particolare le pp. 287-293 e (per Ecatone) le pp. 308-315.

tribuisce il ruolo propulsore alla maggiore delle Càriti, il che sul piano allegorico assegna il primato a chi si assume la responsabilità (e il rischio) di beneficiare qualcuno.

Leggiamo inoltre che le Càriti sono allegre, vergini, spontanee e vestite con abiti trasparenti e senza cintura. In queste qualità e attributi delle dee danzanti Seneca riconosce caratteristiche essenziali della giusta intenzionalità nel beneficiare. In primo luogo, è citata la "*hilaritas*", che lascia intendere il piacere rilassato di chi dà o riceve un beneficio. Provare piacere nel donare non è secondario, e Seneca lo dice in maniera esplicita. Il "*gaudium*" è parte una relazione "calda" in cui si prova una gioia reciproca, e la benevolenza circola in entrambe le direzioni. Inoltre, il fatto che le Càriti siano giovani allude alla memoria del bene ricevuto, che non deve invecchiare. Questo è un punto importante. Senza memoria del bene ricevuto si cade facilmente nell'oblio dell'ingratitude, una landa desolata in cui il bene non può circolare. La verginità (*virgines, quia incorrupta sunt et sincera et omnibus sancta*) indica poi la purezza dell'atto liberale, che non ha secondi fini e si svolge nell'interesse dei beneficiati. Se si dona nel proprio interesse, l'intenzione non è pura, ed è piuttosto il caso di parlare di una manipolazione. Seneca aggiunge che le Càriti indossano vesti senza cintura e trasparenti (*in quibus nihil esse alligati decet nec adstricti: solutis itaque tunicis utuntur; perlucidis autem, quia beneficia conspici volunt*) e intende dire che i veri benefici sono spontanei e visibili. Riassumo in altri termini: Seneca recepisce l'immagine delle Càriti danzanti come simbolo della relazione sociale fondata sul beneficio. Tale relazione è animata dal desiderio disinteressato di beneficiare un altro, avviene all'interno di una atmosfera gioiosa, cui partecipano in egual misura chi dona e chi riceve, è priva di costrizioni e si manifesta in pubblico.

Vediamo ora cosa si debba intendere in modo più preciso per beneficio, tema su cui la tradizione si era espressa in modo articolato e differenziato. È noto, ad esempio, che per Aristotele la virtù del donare, o liberalità, si basa sul denaro e su beni economici il

cui valore possa essere misurato dal denaro. Se non si donano beni economici, non si può parlare di liberalità, ma tutt'al più di amicizia, che è quasi una virtù o un fenomeno implicato nella virtù, ma non è una virtù in senso vero e proprio, perché non richiede un lavoro individuale di educazione su una parte dell'anima. Invece la liberalità è una virtù – e una delle più importanti – poiché libera dall'attaccamento ai beni economici e realizza una condizione paradossale in cui si dona con piacere e senza conflitti o ripensamenti ad amici selezionati⁶. Questa virtù pone un oggetto materiale al servizio di un fine morale, che è l'agire in vista della pubblica felicità, e così lo riempie di "grazia" e ne fa un beneficio di cui essere grati. È ben possibile che anche Panezio e Cicerone tenessero presente questa concezione aristotelica, che riconosceva nel piacere e nella lieve naturalezza con cui si donano beni economici un tratto costitutivo della liberalità⁷. Ma l'impostazione del problema nel *De*

⁶ Esempiare il seguente passaggio dell'Etica Nicomachea: «αἰ δὲ κατ' ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἕνεκα. καὶ ὁ ἐλευθέριος οὖν δώσει τοῦ καλοῦ ἕνεκα καὶ ὀρθῶς· οἷς γὰρ δεῖ καὶ ὅσα καὶ ὅτε, καὶ τᾶλλα ὅσα ἔπεται τῇ ὀρθῇ δόσει· καὶ ταῦτα ἡδέως ἢ ἀλύπως· τὸ γὰρ κατ' ἀρετὴν ἡδὺ ἢ ἄλυπον, ἥκιστα δὲ λυπηρόν», Arist., *Eth. Nic.* 1120a 22-27.

⁷ Cfr. al riguardo H. Kloft, *Liberalitas Principis. Herkunft und Bedeutung. Studien Zur Prinzipalsideologie*, Böhlau, Köln 1970, p. 40, il quale rinvia a un luogo in cui Cicerone parla di Lucio Cassio Longino, di cui dice «*homo non liberalitate, ut alii, sed ipsa tristitia et severitate popularis*» (Cic. *Brut.* 97). Da questo passaggio Kloft arguisce che la *liberalitas* ciceroniana sarebbe collegata a uno stato d'animo «lieve» e benevolo. È poco più di una congettura, ma appare coerente con la concezione stoica e l'uso effettivo del termine in Cicerone, che usa "*liberalitas*" a volte anche come sinonimo di "*beneficientia*" e "*benignitas*". (Cfr. *De off.* I, 20). Si può aggiungere che Panezio e Cicerone erano ammiratori della *phronesis* aristotelica; e Cicerone, in particolare, poteva comprendere per esperienza diretta, dopo la dolorosa perdita dei beni a seguito dell'esilio, l'importanza che Aristotele aveva attribuito ai beni materiali come fonte di piacere. Non sembra azzardato allora ipotizzare che Cicerone attribuisse alla "*liberalis voluntas*" anche una precisa connotazione emozionale, ossia il piacere di fare qualcosa per qualcun altro, ovvero donare beni economici. Di diverso parere A. Accardi, *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca*, Palumbo, Palermo 2015, p. 116, che drammatizza l'opposizione tra Cicerone e Seneca sotto questo aspetto: «mentre per Cicerone – leggiamo nel testo – il beneficio è essenzialmente un *officium*, Seneca sottrae in un certo senso il dono alla sfera del puro dovere proprio introducendo l'elemento della gioia». Mi pare che quest'interpretazione trascuri un paio di dettagli: in primo luogo una liberalità "triste" è un non-senso alla luce delle teorie stoiche sull'importanza dei legami sociali e del testo ciceroniano. Del resto,

officiis di Cicerone è diversa. Cicerone pensava a un giusto dovere di solidarietà, fondato sulla centralità dei legami sociali; non escludeva in linea di principio il denaro, ma ne restringeva l'uso, visto che il denaro in sé può anche essere usato per corrompere la vita pubblica. Questa è la sottile differenza tra demagogia e giusta liberalità: la prima fa uso di donativi per conquistare il favore popolare, la seconda è alimentata da una "*liberalis voluntas*", ossia da una intenzionalità che – anche se non perfetta – cerca il bene delle persone che intende beneficiare, senza per questo perdere di vista l'utile. Per questo Cicerone riteneva vero beneficio l'opera che prestiamo agli altri mettendo a disposizione le nostre specifiche competenze, e che nel suo caso consistevano nella *expertise* giuridica.

Rispetto a questa tradizione precedente, Seneca accentua la dimensione intenzionale nel beneficiare. In una mutata situazione storico-politica rispetto a Cicerone, egli non condivide le ansie di quest'ultimo rispetto all'uso corruttivo del denaro, sicché può farvi esplicito riferimento in un passaggio del *De vita beata*. Nel testo, scritto verso la fine degli anni 50, più in particolare tra il 58 e il 59 d. C.⁸, vi si legge:

Chi è che, infatti, chiede liberalità soltanto nei confronti di chi porta la toga? è agli uomini, che la natura mi ordina di giovare. Che poi questi siano schiavi o liberi, nati liberi o liberti, di una libertà legittima o concessa soltanto tra amici, che importanza ha? Dovunque ci sia un uomo, lì è possibile il beneficio. Si può pertanto anche entro la soglia di casa propria approfondire il dena-

anche il beneficio di Seneca è un *officium*, ma è colto sotto l'aspetto del *proficiens*, della persona che è in cammino verso una piena competenza morale. La sostanza dell'azione è la stessa, la qualità è del tutto diversa.

⁸ La datazione del *De vita beata* è incerta, ma ci sono buoni elementi per assegnarla a un periodo compreso tra il 58 e il 59 d. C., e dunque il trattato è in qualche modo contemporaneo alla stesura di alcune parti del *De beneficiis*. Per questi problemi di datazione rinvio a C.W. Marshall, *The Works of Seneca the Younger and Their Dates*, in *Brill's Companion to Seneca*, cit., pp. 33-44, p. 36; F.-H. Mutschler, *De vita beata*, in *Brill's Companion to Seneca*, cit., pp. 141-146, pp. 141-142; cfr. anche Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 19 e pp. 306-309.

ro ed esercitare la liberalità, la quale ha questo nome non perché è dovuta a uomini liberi, ma perché proviene da un animo libero (*non quia liberis debetur sed quia a libero animo proficiscitur ita nominata est*). Essa, nella casa del sapiente, né mai va a sbattere contro chi per la sua turpitudine non la merita, né mai si esaurisce nelle persone sbagliate così da non fluire come da un vaso pieno fino all'orlo tutte le volte che trova chi la merita⁹.

Troviamo qui condensata in poche righe le idee guida della concezione senecana. Per quanto riguarda la liberalità, Seneca afferma che è una virtù naturale e universale: essa può servirsi di denaro, ma nella forma più generale consiste nell'azione che compiamo per giovare a un'altra persona; inoltre, è disinteressata e selettiva. Si noti poi che questa concezione va in controtendenza rispetto al senso comune delle élites dominanti romane: Seneca contesta infatti che i benefici siano appannaggio di una ristretta classe di privilegiati; per lui tutti possono essere degni di benefici e tutti sono in grado di farne, inclusi gli schiavi. Cicerone non avrebbe potuto accettare questo principio. Seneca ritiene invece che la liberalità provenga da un animo libero; e questo vuol dire che prescinde del tutto dalle condizioni legate alla nascita e alla posizione sociale dei beneficiati.

Con questa tesi Seneca prende le distanze anche dall'uso pragmatico e strategico dei benefici. Per la verità, già Cicerone aveva criticato chi beneficava i potenti per ingraziarseli, ma Seneca insiste ancora di più sulla finalità disinteressata del beneficio. Se dono qualcosa con l'intenzione, più o meno esplicita, di riceverne un utile o con un'intenzione cattiva, questo non è beneficio. Nel *De beneficiis* si legge infatti che «l'atto in sé del donare non ha grande importanza, in quanto chi ci ha pur fatto del bene, ma al di là delle sue intenzioni che erano malvage, evidentemente non ci ha concesso un beneficio» (II 19, 1). L'atto del dare è lo stesso anche nel caso di una dazione manipolativa; invece un dono veicola un atteggiamento di benevolenza e disinteresse, ed è per questo che non può

⁹ *De vita beata*, 24, 3; tr. it in Seneca, *Dialoghi*, a cura di P. Ramondetti, Utet, Torino 1999, pp. 598-599 (ora anche in Seneca, *Tutte le opere*, cit., p. 178).

essere assimilato a una transizione creditizia. In termini moderni, si potrebbe dire che il beneficiare è una forma di agire comunicativo, e anche se può condividere alcuni aspetti con l'agire strategico (l'offerta di un bene materiale o di una prestazione) in linea di principio è diverso perché il dono ha un elevato valore simbolico, che rinvia al desiderio di stabilire e conservare una relazione personale paritaria, e non di perseguire un vantaggio o uno scopo. Nel passaggio su citato Seneca accentua l'aspetto del disinteresse, ma già anticipa un principio di selezione oculata che si trova sviluppato soprattutto nel *De beneficiis*. Proprio il fatto che l'uomo dabbene si rivolga al "dignum", e non agli "indignos", consente di chiamare "liberali" le sue azioni, e non prodighe. Ma su questo principio di selezione ritorno più avanti; qui mi preme piuttosto sottolineare che già il *De vita beata* prefigura una teoria del dono che accentua non il "cosa" (denaro o altri benefici), ma una serie di condizioni, date le quali il *kathekon* – anche se non è perfetto – va nella direzione del *katorthoma*: e cioè una intenzionalità amichevole, benevolente e disinteressata, fondata sul desiderio (naturale per gli Stoici) di essere di beneficio a qualcuno che lo meriti. L'elargizione di denaro ne è parte, e non la esaurisce.

Nel *De beneficiis* Seneca riprende e tratta in modo più accurato gli stessi temi. La sua argomentazione prende avvio tracciando una linea di demarcazione tra due fenomeni in apparenza contigui. Proprio in apertura del trattato egli parla metaforicamente del beneficio come "*genus crediti*", e così mette in evidenza la specificità del dono, che in qualche modo è prossimo alla sfera economica, eppure se ne deve staccare per non scadere in una forma di transazione commerciale¹⁰. Proviamo a riassumere per sommi capi le

¹⁰ Per questo carattere ambivalente del "*beneficium*", che non è del tutto separato dalla sfera economica ma non può essere ridotto a essa, rinvio alle lucide considerazioni di P. Li Causi, *Fra creditum e beneficium*, cit., in particolare pp. 232 sgg. Si deve a M. Griffin un elenco dettagliato dei passaggi in cui Seneca individua in modo preciso le differenze tra la condotta del benefattore e quella del creditore. Cfr. M. Griffin, *De beneficiis and Roman Society*, cit., p. 99.

differenze tra beneficio e credito, così come vengono fissate nel testo. Un debito viene estinto con un pagamento, mentre invece un beneficio no: «pur dopo aver pagato il debito di riconoscenza – ci spiega infatti Seneca –, non si scioglie tuttavia il nostro legame, perché dopo aver restituito debbo ricominciare e permane ancora la nostra amicizia» (II 18, 5). E ancora, nel caso del debito il pagamento viene programmato e la scadenza va rispettata, pena conseguenze legali; invece un beneficio non può essere ricambiato con troppa sollecitudine, altrimenti si rivela non «l'animo di un uomo riconoscente, ma quello di un debitore» (IV 40, 5). Il dono non è un credito, e chi dona può solo ricavare quel tanto che viene «spontaneamente restituito» (I 1, 3). Inoltre, il dono non è né un investimento né un bene da contabilizzare, ragione per cui non può essere dato per ottenere in ritorno utilità né se ne può esigere il contraccambio. Tutto quello che il donatore può “fare” è gettare un ponte verso l'amico che vuole beneficiare e saper accogliere la manifestazione di riconoscenza del beneficiato (VII 14, 4-5). Si vede da questi luoghi come sia sottile la linea di demarcazione tra il *beneficium* e il *creditum*, per cui il beneficio è sempre suscettibile di degenerare in “*creditum*” se non viene dato, accolto o ricambiato nel modo giusto.

La distinzione tra i due fenomeni contigui del dono e del credito serve a preparare un secondo importante passaggio concettuale, che definisce il senso del beneficio vero e proprio. Possiamo leggere un brano significativo:

Uno dice di esser debitore di una somma che ha ricevuto, un altro di esser debitore della carica di console, o del sacerdozio o del governo di una provincia. Queste in verità sono le manifestazioni esterne del beneficio, non i benefici in se stessi (*ista autem sunt meritorum signa, non merita*). Il beneficio non può esser toccato con mano: è cosa di ordine spirituale (*res animo geritur*). C'è una gran differenza tra la materia del beneficio e il beneficio; di conseguenza il beneficio non consiste né nell'oro, né nell'argento né in alcuna di quelle cose che vengono stimate di gran pregio, ma

esclusivamente nella volontà di chi lo dà (*tribuentis voluntas*). Invece gli sprovveduti (*imperiti*) fanno caso solo a ciò che balza subito agli occhi e che si dà agli altri e si può possedere e non notano poi ciò che c'è veramente di caro e di prezioso nel caso specifico (I 5, 1-2).

Al centro di questo brano sta la distinzione tra i due sensi della *charis*. Come si è detto, il concetto indica l'oggetto materiale che cade nell'ambito dei sensi (moneta preziosa, una carica, un altro bene tangibile) e la disposizione che lo rende possibile. Gli animi semplici vedono solo il primo aspetto perché lo si può "avere", mentre perdono di vista il *modo* in cui compiamo l'atto del donare, ossia la qualità intenzionale dell'azione. Cosa sia sotto quest'ultimo aspetto un beneficio, Seneca lo spiega poco dopo: «Un'azione benevola che procura gioia e gioisce nel procurarla, accompagnata da una inclinazione e da una disposizione d'animo a compierla»¹¹. A seguire, leggiamo poi che «non importa ciò che si fa o si dà, ma con quale intenzione perché il beneficio consiste non in ciò che si fa o si dà, ma proprio nella disposizione d'animo di chi dà o fa» (*quam mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo*, I 6, 1). Qui i termini "*mens*" e "*animus*" sono equivalenti. Essi non si riferiscono a una coscienza disincarnata, ma a una determinata struttura dell'azione: infatti, quando è giusto l'atteggiamento, l'azione risulta benevolente e gioiosa, priva di dubbi ed esitazioni. Possiamo dire allora che Seneca sposta l'accento dal beneficio come bene tangibile all'intenzionalità: proprio la qualità dell'azione fa di un oggetto indifferente un beneficio.

Seneca riprende il principio dell'antica Stoa secondo cui i cosiddetti beni esterni – ricchezze, onori, salute – non sono indispen-

¹¹ Seguo qui la traduzione contenuta nell'edizione a cura di Giovanni Reale. L'edizione Zanichelli curata da Guglielmino traduce «*Benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo...*» con «Una benevola disposizione di spirito», che può generare confusione perché Seneca intende proprio l'azione guidata da uno spirito benevolente. Su questa linea interpretativa anche l'edizione Laterza di Menghi che rende il passaggio con «azione di benevolenza».

sabili per la virtù, e la riformula in una maniera originale. Giocando sull'ambivalenza del termine *charis*, egli sembra individuare un rapporto tensionale tra i due significati del termine quale oggetto materiale o azione benefica, da un lato, e disposizione di spirito grata e benevola, dall'altro. Quest'ultima, da sola, non basta a dare a un altro un vero beneficio perché manca nella relazione il simbolo tangibile del legame personale; invece, se c'è solo il bene tangibile, e non la giusta qualità comunicativa, si assolvono tutt'al più doveri sociali condivisi, ma lo si fa in modo talmente goffo, ad esempio con esitazione o malvolentieri, che al limite il risultato dell'azione può essere poco gradito o addirittura opprimente. Se il beneficio può scadere in una forma di credito, è proprio perché la dimensione intenzionale è più difficile da cogliere, e per molti passa in secondo piano rispetto al bene tangibile. Ma secondo la teoria senecana si dà un vero beneficio solo se qualcosa di tangibile, che in sé sarebbe indifferente, e tutt'al più preferibile, viene donato con la giusta disposizione di spirito. Si afferma così un primato dell'intenzionalità, ma non per questo beni e doveri diventano irrilevanti. Doveri condivisi e intenzionalità sono strettamente connessi. Solo con la pratica dei doveri condivisi secondo una giusta intenzionalità si procede verso la virtù, o – in termini moderni – verso una compiuta competenza morale.

Seneca accenna ad alcune condizioni minimali che devono essere soddisfatte perché la pratica sia corretta. La prima condizione – la più importante – era già stata esposta in modo implicito nel passaggio citato del *De vita beata*, là dove si afferma che il beneficio è possibile ovunque sia un uomo (*ubicumque homo est, ibi benefici locus est*). In altre parole, il beneficio ha una natura relazionale, ed è possibile là dove ci sia perlomeno un'altra persona cui si dona qualcosa di proprio. Nel *De beneficiis* questa concezione è ripresa in un più ampio contesto che richiama la critica stoica del linguaggio¹². Seneca nota che l'uso della lingua ammette casi in cui ci si

¹² Per gli Stoici le ambiguità contenute nel linguaggio inducevano in errore; e per questo motivo ritenevano indispensabile per la ricerca del vero un'analisi che differenziasse

loda o ci si rimprovera per qualcosa; ma questi sono modi dire e non legittimano la possibilità di un beneficio a se stessi. Tra amor proprio e beneficio occorre allora distinguere: «Nessuno dà a se stesso un beneficio – ci spiega Seneca –, ma obbedisce alla sua naturale disposizione che lo spinge all'amore di se stesso (*caritatem sui*) e perciò egli si preoccupa soprattutto di evitare ciò che gli può nuocere e di ricercare ciò che gli può giovare» (V 9, 1). L'amor proprio citato in questo passaggio corrisponde alla prima forma del principio di "appropriazione" (*oikeiosis*)¹³, concetto con cui gli Stoici designano l'impulso individuale all'autoconservazione, e che appunto consiste nell'evitare il dolore e nel cercare il piacere. Evitamento del dolore e ricerca del piacere sono *kathekonta*, ossia azioni appropriate per ogni essere vivente; ma per l'essere umano è costitutiva anche una seconda forma di *oikeiosis*, sociale, che attraverso il *logos* come comunicazione e come principio di ragionevolezza porta a considerare come "proprio" il legame con gli altri¹⁴.

in modo accurato i fenomeni e ripristinasse i significati originari delle parole. Si veda al riguardo il denso e ricco studio di C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 94; cfr. anche M. Griffin, *Seneca on Society*, cit., pp. 269-270. Troviamo un esempio della critica stoica del linguaggio nel *De beneficiis* là dove Seneca sostiene che tendiamo a confondere nella stessa parola "parsimonia" vizio e virtù, e lo stesso vale per altri casi: ad esempio confondiamo il coraggio con la temerarietà e chiamiamo forti sia i coraggiosi sia i temerari, ovvero ancora confondiamo azione generosa e beni donati, chiamandoli entrambi benefici (*De ben.* II. 24. 4-5). Con gli Stoici Seneca si cimenta in una «archeologia del logos» (la felice espressione «λόγος-archaeology» è usata da A. Setaioli, *Physics III: Theology*, in *Brill's Companion to Seneca*, cit., pp. 379-404, p. 390, per indicare un generale atteggiamento di Seneca nei confronti del linguaggio, che in qualche modo è analogo, corrisponde alla stessa modalità "archeologica" con cui gli Stoici si accostavano al mito, interpretandoli in senso allegorico) per fondare la pratica della virtù sulla corretta comprensione delle parole.

¹³ Com'è noto, il termine occupa un luogo teorico importante nella concezione degli Stoici. Esso si riferisce al processo per il quale ci identifichiamo con qualcosa, riconosciamo qualcosa come proprio e lo valutiamo positivamente in quanto appartenente a noi stessi, e si traduce di solito con "appropriazione" (Cfr. R. Radice, Prefazione a Id., *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e pensiero, Milano 2000).

¹⁴ Anche Cicerone (*De off.* I, 11) allude a questa concezione. Infatti scrive che l'essere umano condivide con ogni essere vivente alcune motivazioni naturali, tra cui l'istinto di autoconservazione (ricerca del cibo e della sicurezza, evitamento della sofferenza), il de-

Ora, fermo restando il desiderio di autoconservazione, si può dare beneficio solo se si sente il legame con un altro come proprio. In breve: il beneficio ha una proprietà transitiva, non riflessiva.

Alla sua maniera, Seneca differenzia in modo molto efficace le due forme di *oikeiosis*. «Il beneficio – leggiamo in un passaggio denso – è un atto di volontà, il giovare a sé è invece un atto di necessità» (*Beneficium res voluntaria est, at prodesse sibi necessarium est*, V 9, 2). La formulazione a effetto è costruita sull'opposizione di volontà e necessità, e il lettore abituato ai dualismi della filosofia moderna potrebbe intravedervi una qualche complicazione metafisica che esula dalle intenzioni del testo. Qui si dice, in sostanza, che qualsiasi organismo prova un impulso naturale all'autoconservazione e si sforza di rimanere in vita; invece il beneficio riguarda un altro piano: il desiderio volontario di far del bene a qualcun altro che si percepisce come un altro se stesso. Questa "*liberalis voluntas*" corrisponde a una *oikeiosis* del secondo tipo poiché ha una struttura sociale e relazionale. L'idea di una liberalità verso se stessi è dunque un non-senso: deriva da un'ambiguità nell'uso della lingua, che – ancora nell'italiano corrente è così – ammette costruzioni come «devo complimentarmi con me stesso». Espressioni di questo tipo generano confusione poiché lasciano intendere che sia possibile un dono a se stessi; ma non è così: «Perché qualcuno riceva – afferma Seneca – è necessario che un altro dia; invece se, da solo, fai passare qualcosa dalla mano sinistra alla destra, ciò non si può considerare né dare né ricevere» (V 8, 1). Un vero bene-

siderio sessuale e la cura della prole, ma aggiunge anche che la sensazione non è l'unica fonte di motivazione: il linguaggio offre appunto la possibilità di comunicare, di sentire il legame con gli altri come proprio; e di qui si originano azioni sociali altrettanto naturali di quelle motivate dalla prima forma di *oikeiosis*. Sul duplice senso del concetto di *oikeiosis* cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. I, pp. 105-106 e *passim*; L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Harvard University Press, Harvard 1966, p. 35; M. Schofield, *Social and political thought*, in K. Algra et al. (a cura di), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, cit., pp. 739-770, in particolare pp. 760-768; C.-U. Lee, *Oikeiosis: Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, Alber, Freiburg 2002 e J. Sellars, *Stoicism*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 2006, p. 108.

ficio toglie dunque qualcosa a se stessi offrendolo a un altro, e per questo crea legami e obblighi sociali.

A questa importante restrizione preliminare Seneca ha aggiunto alcune altre condizioni. Nel testo si cita la *"magnitudo rei"*, ossia la grandezza e rilevanza del beneficio; poi seguono nell'ordine: che si agisca nell'interesse del beneficiario; che si ritenga il beneficiario degno di ricevere un dono, e infine – ma non da ultimo – che si conceda il dono volentieri e con piacere (*dignumque eum iudicem et libens id tribuam percipiensque ex munere meo gaudium*, IV 29, 2-3). Del piacere, della selezione e del disinteresse nel donare si è già detto; resta allora da vedere in particolare il principio della rilevanza, cui si collega il tema dei diversi tipi di beni. In base al principio della *"magnitudo rei"* il dono deve essere di un certo rilievo. Ma che appaia rilevante, dipende dalla situazione e dalle relazioni tra le persone. Se il dono non dispone di questo valore situazionale e relazionale, se non è giusto rispetto a chi dona e a chi riceve (II 15,3), potrebbe risultare esiguo, non degno del donatore, o incomprensibile e disprezzabile per chi lo riceve. Per il resto, Seneca non ha alcun problema a riconoscere che i benefici non hanno tutti la stessa rilevanza. Tra i beni preferibili, alcuni sono necessari. Ad esempio, in determinati casi un intervento può sottrarre un altro a un rischio di morte, può tutelare la sua libertà personale, l'integrità della casa e della sua famiglia. In questi casi l'uomo liberale – se può fare qualcosa – dovrebbe spendersi anche a favore degli ingrati, sapendo che sono ingrati. Questo non è in contraddizione con i molti luoghi del testo in cui Seneca raccomanda di beneficiare soprattutto coloro che saranno grati (I 10, 5); ma parliamo di casi di eccezione in cui sono in gioco «beni necessari», ossia quei beni senza dei quali non potremmo, non dovremmo e non vorremmo vivere (I 11, 2). Nel caso dei beni per davvero importanti l'uomo liberale non discrimina e – senza creare danno a se stesso – agisce per il bene anche degli ingrati.

A fianco a questo gruppo di benefici, Seneca individua anche altre due categorie di beni, quelli utili (ma non indispensabili) e quelli superflui. Nella prima categoria rientrano il denaro e gli onori, nella seconda tutti quelli che sono un sovrappiù, ma possono essere

graditi per la loro opportunità in una determinata situazione. La teoria senecana può così ammettere una vasta gamma di benefici perché – a parte pochi beni necessari – il valore del dono dipende dalle relazioni e dalle situazioni. Quello che conta realmente è l'intenzione disinteressata che persegue il bene di una persona moralmente degna e scelta in modo oculato. Infatti «non si può parlare di beneficio se manca il meglio: cioè, la scelta attenta del donare (*datum esse iudicio*, I 15, 6)». Proprio questo – come si è detto – separa dalla prodigalità la liberalità, un aspetto della virtù che Seneca ha in altissima considerazione.

Questa considerazione ci spinge ad approfondire alcuni aspetti di cui in parte si è già parlato. Cominciamo proprio dalla natura relazionale del dono. A riprova di questa concezione, si può citare il richiamo di Seneca all'allegoria crisippea del gioco della palla. Il gioco è semplice, e consiste nel lanciare la palla all'altro giocatore, che deve riceverla e rinviarla a sua volta. Se la palla cade, qualcuno ha sbagliato a lanciarla o a riceverla; e occorre allora correggere l'errore provando a giocare adeguandosi al partner. Ora, lo stesso vale per il beneficio: «se non si adatta alla personalità dell'uno o dell'altro, di colui che dà e di colui che riceve, né l'uno lo lancerà né l'altro l'accoglierà come si conviene» (II 17, 3). L'allegoria crisippea serve a Seneca per far valere il carattere relazionale del dono, che deve "convenire" a chi offre e a chi riceve, ed essere così adeguato alla situazione.

Anche sotto questo aspetto, la sua posizione ricorda Aristotele. Sappiamo che per Aristotele il liberale, così come tutti quelli dotati di altre virtù, non segue una regola fissa, ma intuisce in una data situazione come agire, anche ricordando come agirebbe in quella situazione un modello della stessa virtù. Il liberale evita di dare alle persone sbagliate o in modo sbagliato¹⁵. Senonché, Seneca aggiunge a questo principio situazionale dell'atto liberale – come potremmo chiamarlo – una vera e propria fenomenologia del dare

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* 1120a 22-27 e 1120b 20.

e del ricevere. Si è visto che dal punto di vista stoico non basta il mero dare e ricevere: la struttura del comportamento deve avere la qualità della benevolenza se vuole essere qualcosa di diverso dal credito e dall'obbligazione materiale. Vanno evitati atteggiamenti che lascino intendere un'intenzione non allineata con il senso dell'azione. Per questo, ad esempio, Seneca raccomanda di donare in modo naturale e sollecito, quasi prevenendo le richieste. Lo spirito del dono – si può dire – non è compatibile con esitazioni o tentennamenti poiché l'esitazione lascia intendere una non piena volontà; quindi chi offre un beneficio esitando «è come se non avesse dato un beneficio ma avesse mal resistito agli sforzi di chi glielo strappava» (II 1, 2). Nell'esitazione volontà e atto del dare non sono allineati. Ma lo stesso si può dire per altri fenomeni: ad esempio parole o un volto non adatto alla circostanza, o in generale un atteggiamento di superbia. Di un beneficio conferito con piena intenzione sono invece diversi i segni: la speditezza nel dare, una gioiosa benevolenza, e soprattutto un atteggiamento "lieve", che si guarda bene dal ricordare e far pesare i propri meriti e i benefici concessi (*meritorum commemoratio*, II 11, 1).

Un altro uso della memoria si richiede a chi riceve benefici. Se il benefattore deve essere dimentico di sé, il beneficiario deve custodire memoria dei benefici ricevuti. «A nulla bisogna fare più attenzione che a tenere vivo in noi il ricordo dei nostri obblighi di riconoscenza (*memoria meritorum*); anzi questo talvolta va rinnovato, poiché solo chi ricorda può mostrare la sua riconoscenza, e la mostra già col fatto di ricordare» (II 24, 1)¹⁶. Senza memoria del bene, si diventa ingrati, ossia incapaci di stare in modo giusto nelle relazioni sociali. Questo è uno dei punti caratteristici della teoria senecana della gratitudine, che riecheggia in pieno lo spirito paradossale degli Stoici.

Il paradosso stoico – leggiamo infatti in un passaggio saliente – che 'ricevere

¹⁶ Seguo qui la traduzione di Menghi che rende in modo elegante e coerente la «*memoria meritorum*».

di buon animo (*libenter*) equivale ad avere reso il contraccambio' è fra tutti quelli di tale scuola filosofica, a mio modo di vedere, il meno sorprendente e non è affatto inaccettabile. Poiché, infatti, valutiamo ogni azione badando alla intenzione (*animus*) di chi agisce, ne deriva che l'agire di ognuno è proporzionale alla sua volontà; e poiché la pietà, la fedeltà, la giustizia e tutte le altre virtù sono già compiute e perfette in se stesse, anche se non è stata possibile una concreta realizzazione, un uomo può già dimostrare la sua riconoscenza anche col solo voler essere riconoscente (*gratus quoque homo esse potest voluntate*)(II 31, 1).

Qui si richiama l'attenzione sul legame intenzionale tra benefattore e beneficiato. La gratitudine è il correlato perfetto della "*liberalis voluntas*", che vuole il bene disinteressato di un amico. Al contrario di quanto possa sembrare, la gratitudine può bastare a saldare un debito perché il legame sociale dipende dall'intenzione benevola nei confronti dell'altro: allora *sul piano intenzionale* benevolenza e gratitudine si pareggiano, anche se sul piano reale – Seneca lo dice nel sesto libro – servono sia l'*animus* sia la *res* (VI 11, 3). Ma non c'è dubbio che la *res* vada trattata come simbolo di una volontà sociale, ovvero del desiderio, deliberato e sostenuto nel tempo, di creare un legame. Questa volontà è la stessa in chi dona e in chi riceve un dono, per cui è coerente che Seneca raccomandi di manifestare il proprio sentimento di gioia quando si riceve. Se si desidera nascondere il bene ricevuto, vuol dire che a qualche livello si è ingrati: si nega il debito di riconoscenza, magari vantandosi di poter ascrivere ai propri meriti quello che si è ottenuto da altri (II 23, 3). Memoria del bene, manifestazione dei sentimenti di riconoscenza, in privato e in pubblico, volontà di alimentare il legame sociale con le persone cui noi stessi doneremmo, sono la base su cui in futuro, senza fretta, si potrà ricambiare.

Devo qui interrompere. Mi limito a un'osservazione conclusiva. Nel concetto senecano di *animus* concorrono diverse facoltà dell'area cognitiva, e in primo luogo la memoria. Seneca sostiene che non possiamo provare gratitudine e agire in modo liberale fin-

ché non maturiamo la memoria del bene ricevuto. Nel *De beneficiis* questa idea svolge un ruolo guida; la troviamo simboleggiata nell'allegoria stoica delle Càriti danzanti. Nell'accezione senecana la danza rappresenta il nesso circolare tra benefici, gratitudine e memoria, che motiva chi ha ricevuto benefici a ricambiare il bene ricevuto. Se si considera che la danza avviene nel tempo e che essa stessa istituisce il tempo di relazioni sociali privilegiate fondate su rapporti di benevolenza, dovremo parlare, più che di un andamento circolare, di una spirale, che è aperta in linea di principio. In questa concezione vedo condensato il nucleo ancora attuale della teoria senecana dei benefici. Non è difficile scorgere la possibilità di costruire ricerche di psicologia evolutiva e psicologia sociale che verificano sul piano empirico questa tesi. Com'è ovvio, qui conviene sottolineare l'aspetto filosofico più generale: in termini moderni, la tesi senecana può essere reinterpretata e riproposta affermando che la crescita morale dell'essere umano si fonda sulla capacità di entrare pienamente nel circolo aperto dello scambio sociale, e di coltivare la memoria del bene ricevuto, apprendendo a dare e a ricevere nel modo giusto. Dovrebbe essere chiaro a questo punto quale sia il modo giusto: occorre risolversi del tutto nell'atto del dare e del ricevere. Se si dà o si riceve qualcosa senza questa giusta intenzionalità, si può tutt'al più assolvere un dovere condiviso, ma non si è ancora aperta la via verso una compiuta competenza morale. Solo questo percorso affranca da una generale condizione di ingratitudine, intesa proprio come la multiforme condizione autoreferenziale di chi non ha maturato (ancora) la capacità di entrare a pieno titolo nel circolo virtuoso delle relazioni sociali.

Quaderni

1. C. CARBONARA, *Giuseppe Mazzini filosofo della religione e della prassi*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1971
2. G. DI NAPOLI, *Dal Vico al Galluppi*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1971
3. A. GUZZO, *Pasquale Galluppi Professore dell'Università di Napoli*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1971
4. F. TESSITORE, *Vincenzo Cuoco tra illuminismo e storicismo*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1971
5. N. PETRUZZELLIS, *La concezione della filosofia e la critica dell'empirismo nel pensiero di Pasquale Galluppi*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1971
6. C. MOTZO DENTICE DI ACCADIA, *Sperimentalismo e mistica dell'infanzia nel sistema di Maria Montessori*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1971
7. N. CORTESE, *Francesco De Sanctis ed il riordinamento dell'Università di Napoli dell'ottobre 1960*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972
8. C. MOTZO DENTICE DI ACCADIA, *Mazzini apostolo dell'educazione*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972
9. F. TESSITORE, *Mazzini e Pisacane nell'interpretazione di N. Rosselli*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972
10. A. GUARINO, *Societas consensu contracta*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972
11. G. ACOCELLA, *Scienza del diritto e diritto naturale in Giuseppe Capograssi*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1973
12. L. FIRPO, *Girolamo Angeriano*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1973

13. F. GHILARDI, *Il superamento del kantismo e l'esperienza politica di Francesco De Sanctis*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1974
14. N. PETRUZZELLIS, *Tommaso D'Aquino e le istanze del pensiero moderno*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1974

Quaderni – Nuova Serie

1. E. MASSIMILLA, *Sulla vocazione per la politica. Max Weber e le Politische Stimmungen di Karl Jaspers*, Giannini Editore, Napoli 2019
2. J. TRABANT, *Wilhelm von Humboldt, l'Accademia e le lingue del mondo*, Giannini Editore, Napoli 2019
3. S. GIAMMUSSO, *La memoria del bene. Dono e gratitudine nel De beneficiis di Seneca*, Giannini Editore, Napoli 2019

Finito di stampare
nel mese di maggio 2019
presso le Officine Grafiche Francesco Giannini e Figli S.p.A.

