

FRA CREDITUM E BENEFICIUM.

LA PRATICA DIFFICILE DEL 'DONO' NEL *DE BENEFICIIS* DI SENECA¹

Il *De beneficiis* è stato sicuramente una delle opere senecane più trascurate dalla critica, forse anche in ragione di una sua intrinseca complessità che ad alcuni è sembrata perfino caotica o pulviscolare². All'interno di quello che è un panorama bibliografico alquanto ristretto si può comunque individuare una tendenza che comincia a prendere piede almeno fin dall'inizio degli anni '90, a partire cioè da quando appaiono i primi lavori di antichisti che tentano di applicare al trattato in questione le riflessioni e le categorie elaborate in seno alla sociologia e all'antropologia contemporanee.

Quello che più in particolare è accaduto nella recentissima storia degli studi è stato che ora il *Saggio sul dono* di Mauss, ora i modelli tratti da Bourdieu venissero usati come prospettive che era sempre e comunque possibile sovrapporre o affiancare, più o meno meccanicamente, alla riflessione antica³.

A tale proposito chiarirò subito che, rispetto a questa tendenza, il mio contributo parte da un presupposto che può sembrare banale, che consiste nell'idea secondo cui, nonostante sia possibile individuare alcune zone di sovrapposizione fra le categorie contemporanee di dono e quella senecana di *beneficium*, prima ancora di arrivare ad una comparazione fra l'antico e il moderno – che pure ritengo necessaria e che qui mi limiterò solamente ad abbozzare – è opportuno uno sguardo che, più che 'antropologico' e sintetico, pretenda di essere più umilmente etnografico e

¹ Di molte delle interpretazioni dei passi analizzati in questo articolo sono a tutti gli effetti co-autori Giusto Picone, Rosa Rita Marchese e Antonio De Caro, con i quali ho condiviso l'esperienza di un seminario comune sul *De beneficiis* di Seneca e che qui ringrazio di cuore. Voglio inoltre ringraziare Gianni Guastella, che ha letto una prima versione di questo mio contributo, e Giuseppe Falcone, per la piacevole conversazione che ho avuto la possibilità di intrattenere con lui al Dipartimento di Storia del Diritto dell'Università di Palermo.

² Cfr. ad es. PRÉCHAC 2003², pp. XXXIV s. Per un primo orientamento bibliografico sul *De beneficiis* cfr. comunque anche http://www.ricercaitaliana.it/prin/unita_op-2004104491_001.htm.

³ Cfr. ad es. GRIFFE 1994, pp. 233 ss. (su cui cfr. più avanti nel testo principale), che si è avvalso delle categorie maussiane di 'dono' e 'contro dono', o anche GRIFFIN 2003a, pp. 102 ss., che applicando la nozione bourdeiana di 'rappresentazione ufficiale' al trattato, lo ha letto come una descrizione eufemistica delle pratiche di beneficio effettivamente in uso nell'élite romana. Cfr. comunque anche, benché non si tratti di studi specifici sul *De beneficiis*, LOWELL BOWDITCH 2001, pp. 39 ss. (spec. 42 ss. su Seneca) o l'ottimo ROLLER 2001, pp. 64 ss. Segnalo poi, fra i contributi presenti in PICONE ET AL. (c. s.), quelli di MARCHESE (c. s.) e RACCANELLI (c. s.). Le due studiose, senza mai usarli meccanicamente, colgono gli spunti teorici provenienti dagli studi sul dono effettuati dai sociologi del M. A. U. S. S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) e dai principi della pragmatica della comunicazione contemporanea, per analizzare in un'ottica emica, e dunque 'vicina all'esperienza', il trattato senecano. Puntuali osservazioni sul *De beneficiis* senecano – e più in generale sull'etica romana del dono – si trovano comunque anche in RACCANELLI 1998, pp. 19 ss.; RACCANELLI 2000, pp. 112 ss.; RACCANELLI 2002, pp. 33 ss.

analitico.

Il principio base che guiderà il mio intervento sarà pertanto quello di tentare di leggere Seneca attraverso Seneca. Si tratterà cioè di leggere un'opera come il *De beneficiis* non tanto cercando di comprendere in che modo – ad esempio – la teoria dello scambio benevolo proposta dal filosofo romano possa essere vista come una particolare declinazione di un modello universale di dono, quanto dando per scontato che l'autore antico, nel momento in cui riflette sul *beneficium* in sé, lo fa, ovviamente, senza avere letto gli antropologi contemporanei e quindi elaborando – o anche 'manipolando' – modelli indigeni che solo una riflessione esente da pregiudizi teorici può fare venire alla luce.

Se dunque – già a partire dal titolo – mi capiterà di parlare di 'dono' ciò verrà fatto in senso meramente interpretativo e 'traduttivo', senza pretendere di trovare nell'antico alcuna conferma (o disconferma) di modelli che alcuni antropologi tendono ad universalizzare in maniera talvolta acritica⁴.

Più specificamente, quello che tenterò di fare in questo articolo sarà analizzare in che modo il *beneficium* senecano interagisca con la sfera contigua dell'economia⁵, mettendo in rilievo le aree di consonanza e di differenziazione che ci sono fra lo scambio disinteressato e il *creditum*, che viene connotato, come si vedrà, come una sorta di ombra disfunzionale del *beneficium* stesso.

Prima di entrare nel merito, tuttavia, è forse opportuno spiegare in che senso i *beneficia* sono per Seneca 'insegnabili'; cosa, questa, che mi permetterà subito di sgomberare il campo da alcuni pregiudizi che recentemente si sono affermati proprio a partire da recenti tentativi di lettura antropologica dell'opera in questione.

1. INSEGNARE LA *CONTENTIO HONESTISSIMA* (E RIPULIRLA DALLE INCROSTAZIONI DEL *POTLATCH*)

In un suo studio di recente pubblicazione Miriam Griffin ha individuato nel *De beneficiis* una sorta di chiave di accesso agli atteggiamenti e alle pratiche in uso nella società romana di età imperiale.

Quello che sostanzialmente la Griffin ha inteso dimostrare è che Seneca, in quest'opera, lavorerebbe come una sorta di sociologo *ante litteram* che analizza comportamenti e modelli ben consolidati all'interno dell'élite colta di cui egli stesso fa parte⁶. Il punto è però che i testi che la studiosa cita per individuare riscontri fra i modelli elaborati all'interno del trattato e le pratiche

⁴ Sulla proposta di riconsiderare tutti i termini 'tecnici' dell'antropologia come termini interpretativi cfr. SPERBER 1996, pp. 21 ss.

⁵ Sulla contiguità fra il mondo romano dell'economia e la matrice romana dell'*amicitia*, che ha nella *beneficentia* uno dei suoi componenti più importanti, cfr. VERBOVEN 2002, spec. pp. 73 ss. È poi interessante ricordare, come fa GIUFFRÉ 2007, pp. 77 ss., come il meccanismo del credito, soprattutto in età arcaica, nasca proprio come strumento di solidarietà gentilizia prima ancora che come sfera autonoma.

⁶ Cfr. GRIFFIN 2003a, pp. 92 ss. e GRIFFIN 2003b, pp. 89 ss.

sociali effettivamente in uso si riferiscono ad un periodo successivo rispetto a quello in cui Seneca scrive⁷. Non solo dunque i comportamenti cui si fa riferimento potrebbero già essere stati segnati e influenzati dall'opera senecana, ma per di più bisogna considerare che, laddove la Griffin ha pensato ad una mera rappresentazione degli usi dei Romani, a me sembra piuttosto che sin dalle prime battute del primo libro dell'opera il tono che l'autore sceglie sia prescrittivo piuttosto che descrittivo.

Se infatti si deve parlare di analisi di pratiche e comportamenti in atto in quella che è la rappresentazione interna al testo della società coeva, quelli che Seneca sin dai primi capitoli dell'opera descrive, più che modelli virtuosi, sono modi di agire disfunzionali ai quali, tramite la riflessione filosofica, è necessario porre rimedio⁸:

inter multos ac varios errores temere inconsulteque viventium nihil propemodum, vir optime Liberalis, <discerni haec duo> dixerim, quod beneficia nec dare scimus nec accipere.

tra i numerosi e diversi errori di coloro che vivono alla leggera e sconsideratamente, direi, mio ottimo Liberale, che ce ne sono due tra i quali non si può fare distinzione: il non saper dare e il non saper ricevere benefici⁹.

La messa in risalto degli *errores* apre immediatamente uno spazio parenetico e precettistico che di fatto giustifica l'esistenza stessa dell'opera¹⁰:

docendi sunt <libenter dare>, libenter accipere, libenter reddere et magnum ipsis certamen proponere, eos, quibus obligati sunt, re animoque non tantum aequare sed vincere, quia, qui referre gratiam debet, numquam consequitur, nisi praecessit; hi docendi sunt nihil inputare, illi plus debere.

Bisogna insegnare agli uomini a donare di buon animo, a ricambiare di buon animo e a proporre a se stessi questa grande gara: coloro che hanno degli obblighi di riconoscenza devono non solo

⁷ Cfr. GRIFFIN 2003a, spec. pp. 102 ss., la quale, a sostegno della sua tesi, analizza pratiche specifiche di *beneficium* che è possibile riscontrare all'interno dell'epistolario pliniano.

⁸ Per le modalità negative e disfunzionali prese in analisi da Seneca, cfr. almeno, solo per fare qualche esempio relativo ai primi due libri, *Ben.* 1. 1. 4-6; 1. 9. 2-5; 2. 4. 1; 2. 7-8; 2. 12; 2. 18. 1; 2. 21. 5; 2. 27. 1.

⁹ Sen. *Ben.* 1. 1. 1. Tutte le traduzioni dei passi del *De beneficiis* sono di M. NATALI in REALE 1994. Segnalo comunque che il passo in questione, per il quale ho scelto di adottare la lezione di PRÉCHAC 2003², presenta diversi problemi: *discerni haec duo* è infatti una ricostruzione del filologo francese per una lacuna che però non tutti gli editori ammettono.

¹⁰ Sulla focalizzazione che Seneca opera sui meccanismi disfunzionali come percorso precettistico per avviare una riflessione su dinamiche di 'rispetto' fra benefattore e beneficiario cfr. MARCHESE (c. s.). Più in generale, comunque, sull'uso della parenesi in Seneca, cfr. HADOT 1969. Per il resto, sulle dinamiche 'negoziali' della parenesi senecana cfr. LI CAUSI (c. s.).

eguagliare materialmente e come disposizione d'animo, ma superare il benefattore, perché chi deve ricambiare un beneficio non vi riesce mai, se non restituendo più di quanto ha ricevuto; agli uni bisogna insegnare a non rinfacciare niente di quello che hanno dato, agli altri a considerarsi debitori più di quanto hanno ricevuto¹¹.

Lo spazio dell'insegnamento, dunque, riguarda non soltanto quello che Rosa Rita Marchese ha chiamato 'lo scandalo dell'ingratitude', che si realizza ogni volta che un beneficiario non ricambia il dono ricevuto, ma l'atto stesso del donare. È infatti nel gesto fondativo del *dare* che Seneca individua – in quella che doveva apparire ai lettori coevi come una vera e propria rivoluzione copernicana – il momento germinale del collasso delle relazioni¹². La soluzione proposta, in questo senso, sta in una differenziazione binoculare delle prospettive di chi dona e di chi riceve, che si devono regolare, in quella che Renata Raccanelli ha definito come una vera e propria 'riequilibratura del sistema'¹³, su una diversa pertinentizzazione dell'uso della memoria e dell'oblio (il benefattore deve dimenticare di aver donato, mentre è solo il beneficiario che se ne deve ricordare) e su quella che Seneca stesso chiama la *contentio honestissima*, che si regola su un continuo rilancio della posta del *beneficium* da parte di entrambi gli attori¹⁴.

Proprio a tale proposito, in un suo studio del 1994, Griffe ha riscontrato alcune analogie fra la dinamica proposta dal filosofo e i meccanismi di funzionamento del *potlatch*, vale a dire il circuito di dono agonistico che l'etnografia classica, a partire dagli studi di Franz Boas, aveva registrato in alcune società indigene nordamericane¹⁵.

Senza dubbio il *beneficium*, così come lo descrive Seneca in 1. 4. 3, presenta alcuni tratti in comune con tali pratiche, almeno nell'individuazione di un meccanismo di superamento reciproco che si configura come spiraliforme piuttosto che come circolare. Come avviene nel *potlatch*, infatti, il ciclo dello scambio non si chiude con un contro dono equivalente e proporzionale rispetto al dono ricevuto, bensì con un continuo rilancio verso l'alto da parte dei singoli partner della relazione.

Il punto è però che, a partire da quelle che dovrebbero essere semplici analogie, lo studioso francese è arrivato ad ipotizzare una effettiva realizzazione del *potlatch* all'interno della società romana arcaica, cui Seneca avrebbe attinto, come una sorta di 'modello non letterario', per la

¹¹ Sen. *Ben.* 1. 4. 3.

¹² Cfr. *Ben.* 1. 1. 13: *Dicam, quod sentio: qui beneficium non reddit, magis peccat; qui non dat, citius*, «ecco il mio parere: chi non ricambia un beneficio pecca di più, chi non lo concede pecca prima». Su questa dinamica di re-inquadramento e di ristrutturazione della relazione cfr. MARCHESE (c. s.) e RACCANELLI (c. s.).

¹³ Cfr. RACCANELLI (c. s.).

¹⁴ Sulle dinamiche della memoria e dell'oblio nel *De beneficiis* cfr. ARMISEN-MARCHETTI 2004, pp. 7 ss.

¹⁵ Cfr. F. BOAS, *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani kwakiutl*, Roma 2001, cit. in MAUSS 1923-1924, pp. 163 ss.

stesura del *De beneficiis*¹⁶.

Quello che è dunque accaduto è che di fatto Griffe ha letto l'opera senecana non tanto come un'emergenza testuale da spiegare secondo le proprie regole interne e secondo i modelli che era possibile desumere dalla società e dal contesto antropologico di riferimento, bensì come una particolare declinazione di un modello che si presupponeva preesistente e transculturale e la cui versione descritta per la prima volta da Boas era peraltro – come gli studi successivi hanno mostrato – il frutto di una modifica abnorme che il modello stesso aveva subito a seguito delle conquiste coloniali¹⁷.

Le analogie, in altri termini, erano divenute per certi versi identità e avevano offuscato qualche differenza degna di rilievo che passava sotto silenzio. Se infatti l'idea principale che regola il *potlatch* sembra essere quella del 'vince chi perde', in Seneca non solo si insiste con forza sulla necessità della *electio*, ovvero sulla selezione, da parte del donatore, del donatario adatto a ricevere il dono, ma per di più è proprio a partire da questa selezione – che è qualcosa che richiede cura e discernimento – che il lettore viene invitato a non cadere nel vizio della *proiectio*, vale a dire in quel consumo dissennato di beni che sembra invece essere caratteristico del dono agonistico nordamericano¹⁸.

L'obiettivo polemico di Seneca è qui pertanto la dilapidazione infruttuosa che distribuisce a casaccio senza tenere conto di chi riceve, vale a dire senza avere alcuna cura né della relazione che si instaura con il beneficiario né delle sue peculiarità o – per dirla in altri termini – della sua identità. Ed è proprio sul 'riconoscimento' dell'identità che mi pare che si debba registrare il punto di massima distanza dal meccanismo del *potlatch* descritto da Boas. Se infatti il dono agonistico nordamericano è (o comunque è diventato, nel momento in cui Boas ne parla) un gioco di *status*, il *beneficium* senecano si rivela principalmente, come ho cercato di mostrare in un mio recente contributo, una sorta di interfaccia semiotica della *benevolentia* del donatore¹⁹: nel modello senecano, dunque, lo *status*, pur senza essere negato o discusso, viene messo fra parentesi, laddove invece il gesto benefico diventa il segno che comunica le intenzioni e le emozioni del donatore in

¹⁶ GRIFFE 1994, spec. p. 242.

¹⁷ Per l'evoluzione del *potlatch* cfr. ad es. HYDE 1983, pp. 50 ss. o anche *Enciclopedia Einaudi*, s. v. *dono*, pp. 115 ss.

¹⁸ Cfr. *Ben.* 1. 1. 1-2 (ma anche 2. 15. 1). GODBOUT 1992, pp. 63 s. nel parlare del meccanismo della 'dilapidazione' osserva che il fenomeno si colloca al di fuori della sfera del 'dono' proprio perché elimina il versante della relazione e del legame con l'altro. Un meccanismo analogo – sempre secondo Godbout – si attiva con l'avarizia. Su questa convergenza a-relazionale del dilapidare da un lato e del rifiuto del dare dall'altro riflette lo stesso Seneca, il quale, non a caso, fa seguire alla censura nei confronti della *proiectio* proprio la censura nei confronti degli atteggiamenti di chi dilaziona o elude l'atto dell'elargire (cfr. *Ben.* 1. 1. 5). Il definire la liberalità in negativo, come virtù contrapposta ai vizi associabili alla prodigalità e all'avarizia, è una mossa teorica che comunque risale già ad Aristotele (*EN* 4. 1, spec. 1119 b 27 s.), e che viene ripresa da Cicerone in *Off.* (ad es. 2. 53 e 55 per la condanna della *largitio* e 2. 58 per l'*avaritia*).

¹⁹ LI CAUSI 2008, pp. 95 ss.

riferimento alla relazione, veicolando così un messaggio analogico su di essa²⁰.

L'imperativo cui il filosofo mira consiste pertanto, dal punto di vista del benefattore, nel non considerare il partner della relazione come una variabile indifferente. Si deve cioè uscire dalla logica auto-centrata dello *status* di chi dona per apprendere come donare secondo modalità che non siano meccaniche e, soprattutto, senza pretendere di ricevere qualcosa in cambio (*res* o ritorni in termini di 'capitale simbolico') solo perché – senza alcuna accortezza – si è dato.

Se dunque, ad esempio, i sociologi del M. A. U. S. S. hanno diretto tutti i loro sforzi nell'illustrare l'universalità del meccanismo del dono o nel cercare di mostrare quanto il 'desiderio' (*drive*) di dare sia innato nella specie umana²¹, Seneca sembra invece voler ribadire che la pratica del *beneficium* deve essere necessariamente culturalizzata per potere innescare meccanismi relazionali virtuosi. Il che significa, in altri termini, che, lungi dall'autorealizzarsi in maniera naturale (e quindi universale), il dono si presenta come una pratica problematica che necessita di una cura costante del proprio gesto, che può essere indifferentemente ora il gesto del 'dare', ora il gesto del 'ricevere'²².

Il triplice obbligo di dare, ricevere, ricambiare, tuttavia, per Seneca viene presentato come un oggetto complesso e dalla natura ibrida nella misura in cui si deve imparare a compierlo spontaneamente. Secondo il filosofo, infatti, il contenuto della propria attività di *praeceptor* non è semplicemente il *dare*, l'*accipere* e il *reddere*, bensì il *libenter dare*, il *libenter accipere* e il *libenter reddere*²³.

Perché ci sia il *beneficium*, in altri termini, non è sufficiente la presenza dei tre momenti dello scambio – che possono anche coincidere, peraltro, con i momenti dello scambio economico – ma è necessaria anche la presenza di uno stato d'animo positivo di fondo che regoli l'alternanza delle prestazioni e delle controprestazioni.

Detto in altri termini, il *beneficium* per Seneca non è un gesto naturale e irriflesso, né tanto

²⁰ Cfr. a tale proposito RACCANELLI (c. s.). Una logica discrezionale analoga a quella della *electio* era proposta anche da Cicerone in *Off.* 1. 42. Si trattava però, sia pure in un'ottica moralizzata, di una *electio* che teneva conto dello *status*, dal momento che la *beneficentia* doveva avvenire *pro dignitate* (*Off.* 1. 42), laddove appunto la *dignitas* era ancora pensata in termini di rango. Laddove poi in Cicerone il *iudicium* riguardava solo lo studio delle 'identità' altrui, in Seneca il gesto del donare diventa – in linea con l'interiorizzazione stoica – un gesto potentemente autoriflessivo. La grande novità senecana, in questo senso, consiste nella cura del dare come principio di autoresponsabilità (cfr. ad es. *Ben.* 1. 1. 4-7). Riguardo al dono come messaggio analogico cfr. comunque più specificamente la bibliografia cit. in n. 50.

²¹ Solo per fare un esempio cfr. CAILLÉ 1998, pp. 19 ss. (spec. 35), secondo il quale è possibile parlare di «una certa universalità del triplice obbligo di donare, ricevere e ricambiare».

²² In questo senso sono molto interessanti le osservazioni di RACCANELLI (c. s.), che legge il *De beneficiis* di Seneca come un trattato di pragmatica della comunicazione ante-litteram. A differenza di quanto accade con la pragmatica della comunicazione contemporanea, tuttavia, l'opera senecana avrebbe un fine preminentemente prescrittivo e non meramente descrittivo.

²³ Devo questa osservazione relativa al triplice uso di *libenter* alle osservazioni di Rosa Rita Marchese, che qui ringrazio. Sono comunque interessanti le osservazioni di RACCANELLI 1998, 22 ss. sul paradosso dell'obbligo del dono nel modello senecano.

meno è la parte fissa di un rituale o di una cerimonia complessa; piuttosto è qualcosa che richiede una compresenza paradossale di spontaneità (derivante dall'agire *libenter*) e di riflessività (vista come il risultato di un *docere*) che guidi tutti i momenti della relazione e dello scambio.

Una volta che gli attori sociali hanno imparato ad agire *libenter*, si può istituire, pertanto, la *contentio honestissima*, vale a dire quella sorta di gioco a somma infinita in cui non è più possibile – né desiderabile – realizzare 'strategie di uscita' proprio perché ogni momento della serie del dare-ricevere-ricambiare di fatto viene configurato come un rilancio e una riapertura della relazione. Se infatti chi ricambia restituisce più di quanto ha ricevuto, di fatto chi riceve qualcosa in cambio di quanto ha dato si viene a trovare ciclicamente (e virtualmente all'infinito) nella posizione del beneficiario riconoscente che si sente di conseguenza obbligato a diventare nuovamente benefattore²⁴.

Perché si realizzi tale circolo virtuoso, tuttavia, oltre che averne il desiderio, è necessario che il dono venga completamente sottratto alla sfera economica venendo eticizzato e spiritualizzato²⁵. Il punto però è che per Seneca – come cercherò di mostrare nel prosieguo di questo intervento – la natura intrinseca del *beneficium*, proprio perché contiguo al *creditum*, è fortemente fragile e metamorfica e dipende da fattori complessi di cooperazione analogica fra il benefattore e il beneficiario.

2. BENEFICIUM E CREDITUM: L'ECONOMIA PARADOSSALE DEL DONO

2. 1. IL BENEFICIO COME *GENUS CREDITI*

È curioso notare come, per spiegare come realizzare il beneficio perfetto, Seneca abbia spesso bisogno di fare ripetuti riferimenti alla sfera economica. Esempio è in tal senso il caso di *Ben.* 1. 1. 2, in cui, per invitare i suoi lettori a 'scegliere' i potenziali beneficiari, si fa ricorso all'analogia con il prestito da un lato e con la semina finalizzata al raccolto dall'altro:

Nec mirum est inter plurima maximaque vitia nullum esse frequentius quam ingrati animi. Id evenire ex causis pluribus video. Prima illa est, quod non eligimus dignos, quibus tribuamus. Sed nomina facturi diligenter in patrimonium et vitam debitoris inquirimus, semina in solum effetum et sterile non spargimus: beneficia sine ullo dilectu magis proicimus quam damus.

²⁴ Riferimenti espliciti a tale meccanismo, chiamato ora *contentio* ora *certamen*, sono in *Ben.* 1. 4. 3; 1. 4. 4; 2. 25. 3; 3. 36. 2; 6. 30. 5. Sulle dinamiche della *contentio honestissima* rimando comunque alle osservazioni di RACCANELLI (c.s.) e di LI CAUSI 2008, spec. pp. 102 ss.

²⁵ A proposito dei meccanismi di smaterializzazione e di interiorizzazione del *beneficium* in Seneca cfr. LI CAUSI 2008, pp. 95 ss. (ma cfr. anche RACCANELLI 1998, pp. 33 ss.).

E non c'è da meravigliarsi che tra molti e gravi vizi nessuno sia più frequente dell'ingratitude. Ciò, secondo me, accade per più motivi. Il primo è che non scegliamo persone degne di essere beneficate. Eppure, quando dobbiamo concedere un prestito, facciamo indagini sul patrimonio e sulla vita del debitore, quando dobbiamo seminare, non gettiamo le sementi su un suolo troppo sfruttato e sterile: i benefici, invece, più che darli, li buttiamo a caso²⁶.

Per di più, poco più avanti, si dichiara apertamente che il *beneficium* è un *genus crediti*:

Nec facile dixerim, utrum turpius sit infitari an repetere beneficium; id enim genus huius crediti est, ex quo tantum recipiendum sit, quantum ultro refertur; decoquere vero foedissimum ob hoc ipsum, quia non opus est ad liberandam fidem facultatibus sed animo; reddit enim beneficium, qui debet.

Sarei poi in difficoltà a dire se sia più turpe negare di aver ricevuto un beneficio o pretendere il contraccambio; infatti, è un tipo di credito dal quale si recupera tanto quanto viene restituito spontaneamente; dichiarare bancarotta poi è ignobile proprio per il fatto che, per liberarsi dall'obbligo, non c'è bisogno di ricchezze, ma di una particolare disposizione d'animo; infatti, considerarsi debitore equivale a contraccambiare il beneficio²⁷.

Applicando frettolosamente paradigmi antropologici alla lettura del passo appena citato si sarebbe tentati di confermare l'idea maussiana in base alla quale nel mondo antico, e nelle società pre-capitalistiche in generale, non sarebbe possibile distinguere la sfera del dono da quella dell'economia²⁸. Le cose, tuttavia, sono un po' più complicate, dal momento che sappiamo per certo che, già a partire dal IV sec. a. C., quando Roma diventa una potenza di primo piano nel mediterraneo, si realizzano dinamiche che alcuni studiosi hanno paragonato – indubbiamente in un eccesso anacronistico di attualizzazione – a quelle contemporanee della 'globalizzazione' dei mercati. Al di là delle analogie più o meno azzardate, comunque, c'è da dire che una delle conseguenze di questo fenomeno consiste proprio nella giuridificazione, e dunque nella tecnicizzazione, di pratiche, come quelle del prestito, del credito e del deposito, che prima erano invece basate soltanto sul meccanismo di sanzione sociale regolato dalla *fides* e che, per l'appunto,

²⁶ Sen. *Ben.* 1. 1. 2.

²⁷ Sen. *Ben.* 1. 1. 3.

²⁸ Come è noto MAUSS 1923-1924, p. 239 ritiene il dono come caratteristico delle popolazioni che «non sono ancora pervenute al contratto individuale puro, al mercato in cui circola il denaro». Il dono sarebbe dunque, in una chiave per molti versi evolucionistica, una sorta di fase di passaggio dal cosiddetto 'fatto sociale totale' all'economia di scambio monetario. Una inversione di tendenza rispetto a tale modello è però già in POLANYI 1977, p. 19, che ricorda come «in realtà i debiti e le obbligazioni sono fenomeni primitivi che precedono l'esistenza dei mercati». Sull'economia romana (soprattutto per l'età arcaica) cfr. VIGLIETTI 2005-2006, che ringrazio per avere messo a mia disposizione il testo ancora in corso di pubblicazione.

cominciano a differenziarsi dalle forme di transazione, personalistiche e intersoggettive, della solidarietà gentilizia²⁹.

Il punto è però che laddove sarebbe facile vedere, sulla base di categorie lontane dall'esperienza, dinamiche economiche analoghe a quelle contemporanee, in realtà, come è stato mostrato recentemente ad esempio da Koenraad Verboven, da un punto di vista emico³⁰, le categorie e le matrici morali che i Romani stessi usavano – e manipolavano – per pensare le transazioni contrattualistiche, creditizie e mercantili in genere erano proprio quelle dell'*amicitia* e spesso anche della *beneficentia*³¹. Non solo infatti l'accesso al credito poteva essere pensato come una forma di *beneficium*, ma per di più poteva anche capitare che i *faeneratores*, ovvero una categoria di persone che nella prospettiva del *mos maiorum* era particolarmente malvista, potevano, a determinate condizioni (quando ad esempio permettevano dilazioni, o quando talvolta praticavano sconti sui tassi di interesse), venire considerati benefattori³².

All'interno di questo spaccato, in cui i traffici, i commerci, le forme di trasferimento dei beni e delle monete vengono pensate sulla base di un immaginario che somiglia molto da vicino a quello di qualsiasi *gift society*³³, l'area del credito e l'area del 'dono' possono pertanto apparire spesso come contigue e confinanti. Diventa pertanto interessante comprendere, in questo senso, l'operazione che viene compiuta da Seneca.

A tale proposito dirò subito che, avendo esaminato il percorso retorico attivato dal filosofo, mi pare di poter dire che quello che viene messo in opera è in realtà un meccanismo analogico di denegazione. La sfera economica è infatti chiamata in causa per individuare i tratti in comune fra il credito e il beneficio e tuttavia, nello stesso momento in cui tale ambito di esperienza viene menzionato al fine di istituire l'analogia, esso viene, sia pure in un modo per certi versi ambiguo,

²⁹ Cfr. spec. GIUFFRÉ 2007, pp. 55 ss. e pp. 82 ss. (ma cfr. anche GIUFFRÉ 2003, p. 36).

³⁰ Sulla base delle categorie di PIKE 1954-1960, pp. 325 ss., gli antropologi contemporanei distinguono il punto di vista 'etico' (che è il punto di vista dell'osservatore che sovrainpone una griglia di analisi precostituita sulla realtà) dal punto di vista 'emico' (che si basa sui concetti e i sistemi di pensiero propri degli autoctoni). Una distinzione analoga viene fatta da GEERTZ 1973, p. 9 ss., che parla di 'concetti vicini all'esperienza' dei nativi o di 'concetti lontani dall'esperienza' delle culture osservate.

³¹ Cfr. RACCANELLI 1998, pp. 19 ss. (e relativa bibliografia), la quale mostra come di fatto la sfera della *necessitudo* e la sfera della *benevolentia* da un lato e la sfera dell'interesse e dell'affetto dall'altro siano spesso, nel mondo antico, trasversali e sovrapponibili.

³² VERBOVEN 2002, pp. 116 ss. e, per il *faenus*, pp. 126 ss. Per gli atteggiamenti della cultura romana nei confronti dell'usura rimando comunque ad un intervento in corso di stesura di Rosa Rita Marchese, che ringrazio per avermi comunicato in anticipo le conclusioni cui è pervenuta.

³³ Sull'analisi della società romana in termini di *gift society* cfr. LENTANO 2005, p. 127. Al fine di comprendere quanto il mondo antico sia lontano dall'immaginario e dai valori della società neoliberista contemporanea potrebbe essere interessante ricordare che laddove i grandi capitalisti sono i *cultural heroes* della nostra surmodernità, la scoperta degli archivi dei banchieri di Pozzuoli e di Ercolano, databili fra il 40 e il 75 d. C., ci fa vedere come in genere, solo per fare un esempio, si deve registrare la tendenza, per i banchieri di età protoimperiale, di disfarsi del marchio della professione lasciando in eredità la propria attività ai liberi e agli schiavi molto più che ai figli (cfr. su questo CAMODECA 2003, p. 75).

rifiutato e messo da parte³⁴.

Bisogna tuttavia capire principalmente di cosa parla Seneca quando parla di *creditum*. Se infatti nella sua accezione economica il nostro ‘credito’, che dal latino *creditum* deriva, è una «operazione e rapporto di scambio tra due persone o enti, consistente nella cessione di un bene presente, spec. denaro, da parte del creditore, contro la promessa da parte del debitore di una controprestazione futura o rimborso della stessa somma accresciuta di interesse»³⁵, il termine latino non sembra invece implicare immediatamente alcun rimando diretto all’idea di interesse, che invece doveva essere presente in quel particolare *genus crediti* che era la *faeneratio*.

Anche se esiste un uso tecnico di *creditum*, pertanto, il termine veniva tendenzialmente inteso, anche all’interno del *corpus* giuridico, come il participio passato del verbo *credere*, e dunque ora come un sinonimo di *mutuum* (il cui significato base si riferiva semplicemente ad un generico trasferimento, ovvero sulla base della paretimologia che gli antichi stessi usavano, all’atto di rendere una *res*, o la *pecunia, ex mea tua*)³⁶, ora come una generica ‘posizione obbligatoria attiva’³⁷. Se dunque Seneca definisce, benché solo metaforicamente, il *beneficium* come un *genus crediti*, è soltanto perché in fondo entrambe le pratiche, quella del ‘dono’ e quella del ‘prestito’, oltre che permettere la circolazione dei beni, sono di fatto regolate, in seno alla cultura romana, da dinamiche di scambio che generano, sia pure in modo diverso, forme di obbligo.

2. 2. L’OPERAZIONE SENECANA: DENTRO E ‘CONTRO’ IL CREDITUM

Nonostante le somiglianze e i punti di contatto fra il *creditum* e il *beneficium*, Seneca tuttavia ribadisce con fermezza che mentre il primo aderisce al principio di equivalenza e, soprattutto, come si è visto, di obbligatorietà forzata, nel caso del secondo, invece, non solo non è possibile individuare dei termini precisi per la restituzione³⁸, ma per di più non è neanche possibile rendere

³⁴ Seneca dice chiaramente in *Ben.* 4. 12. 1 che *cum creditum dicimus, imagine et translatione utimur*, «quando diciamo ‘credito’, ci serviamo di un’immagine e di una metafora». MARISCALCO 2009 ha comunque recentemente fatto notare quanto questa precisazione arrivi piuttosto tardi. Fino al IV libro, infatti, il lettore tiene per buona l’affermazione in base alla quale il beneficio è classificabile come una sottocategoria del *creditum*, creando così una sorta di ambigua oscillazione definitoria. Pregevoli sono inoltre le osservazioni di GIANGRASSO 2009 a proposito di *Ben.* 2. 33-34, in cui si realizza una sorta di scissione fra il piano spirituale e astratto della *gratia* e il piano concreto del contraccambio visto come *merces*, che diventa al contempo tanto obbligatorio e ‘creditizio’ quanto accessorio. Fra i passi in cui l’orizzonte analogico del credito viene chiaramente denegato cfr. comunque almeno *Ben.* 1. 4. 6; 2. 10. 2; 2. 34; 3. 7. 1; 3. 15. 1 ss.; 4. 3. 3; 6. 12.

³⁵ DE MAURO, *Dizionario della lingua italiana*, s. v. *credito* (<http://old.demauroparavia.it>).

³⁶ Cfr. GIUFFRÉ 2007, p. 56.

³⁷ Cfr. ALBANESE 1971, pp. 146 ss., il quale precisa che il *creditum* antico non è ancora il «“diritto soggettivo relativo” della dogmatica corrente oggi» (149 s.). A tale proposito, secondo MANTELLO 1979, p. 73 ss. emerge, nel trattato senecano (spec. in *Ben.* 3. 7), una distinzione fra la sfera dell’obbligo giuridico incarnata dal *creditum* e la sfera volontaristica dell’*honestum* rappresentata dal *beneficium*.

³⁸ Cfr. Sen. *Ben.* 1. 2. 3: *nemo beneficia in calendario scribit nec avarus exactor ad horam et diem appellat*, «nessuno prende nota dei benefici nel libro dei crediti, né reclama il dovuto, come un avaro esattore, al giorno e all’ora stabilita».

commensurabili e vincolanti i doni o le prestazioni erogate³⁹, dal momento che – come verrà più chiaramente ribadito in *Ben.* 1. 6 – quello che avviene ogni volta che si compie una *actio benivola* non è un semplice scambio di oggetti o di prestazioni misurabili su base economica, bensì una messa in relazione di *animi*⁴⁰.

Potremmo dunque dire che il credito funziona come un operatore analogico che se da un lato è buono per pensare alcune caratteristiche peculiari del dono, dall'altro permette di individuare le differenze irriducibili fra i due ambiti. Il che significa anche che gli esempi tratti dalla sfera economico-contrattualistica, in questo senso, permettono di fatto di delineare una definizione implicita del *beneficium*, il quale – in linea stavolta con le conclusioni cui giunge l'etnografia classica a proposito del dono – sembra presentarsi come qualcosa che partecipa contemporaneamente della dimensione della gratuità e del disinteresse e, insieme, di quella dell'obbligo e dell'interesse. Più in particolare, quello che preme dire a Seneca in un brano come *Ben.* 1. 4. 3. è che se, come il *creditum*, il beneficio obbliga alla restituzione, tuttavia si tratta pur sempre di un obbligo che è stato reso libero dal benefattore che ha dimenticato di avere donato⁴¹.

Il fatto poi che il *beneficium* sia «un tipo di credito dal quale si recupera tanto quanto viene restituito spontaneamente» (*Ben.* 1. 1. 3), e che gli elementi che vengono coinvolti in esso siano stati dell'*animus* e non monete o comunque *res* il cui valore sia quantificabile, equivale a dire che quando si 'investe' sul dono non si punta tanto – per usare termini cari, ad esempio, ai seguaci di Mauss – sull'acquisizione di un 'valore di scambio', bensì sul conseguimento di un 'valore di legame'⁴².

³⁹ Del tutto diversa è invece la posizione aristotelica dell'*Etica nicomachea*, dove una delle prime principali preoccupazioni del filosofo consiste proprio nel rendere commensurabili, per mezzo di analogia, le prestazioni che legano i *philoï* sulla base di quella che si presenta come una logica circolare, piuttosto che spiraliforme, della compensazione. A tale proposito cfr. ad es., oltre che *EN* 1132 b 31 ss. (spec. 1133 a 19 ss., in cui si parla della moneta come strumento per ricondurre alla proporzione prestazioni di diversa natura), 1156 b 33-35 (sull'importanza, nell'ambito della *philia*, di rendere in contraccambio prestazioni e cose *homoia* a ciò che si è ricevuto). Ma cfr. anche 1158 b 23 ss., dove lo Stagirita mette l'accento sull'importanza di rendere 'uguale' e bilanciata la relazione fra diseguali per mezzo di meccanismi proporzionali di analogia nel contraccambio.

⁴⁰ Cfr. ad es. *Ben.* 2. 31 in cui si illustra il paradosso stoico secondo il quale chi è grato ha già restituito il contraccambio. La definizione del *beneficium* come *benivola actio* è data in *Ben.* 1. 6. 1.

⁴¹ Si pensi ad es. a MAUSS 1923-1924, p. 157, il quale ha individuato fra i tratti del dono proprio il suo «carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato». Su tale natura paradossale ha insistito successivamente lo stesso CAILLÉ 1998, p. 43.

⁴² Sulle nozioni di 'valore di scambio' e di 'valore di legame' cfr. CAILLÉ 1998, pp. 79 s.: «[...] gli economisti classici e Marx affermano che i beni (e i servizi) valgono, da una parte, in funzione dei bisogni che permettono di soddisfare – è il valore d'uso –; e, dall'altra, in funzione della quantità di altri beni o della quantità di moneta che permettono di acquistare – è il valore di scambio. La nostra definizione ristretta del dono permette di mostrare che beni e servizi valgono anche, e talvolta in maniera preponderante, in funzione della loro capacità di creare e riprodurre relazioni sociali. Non hanno dunque soltanto un valore d'uso e un valore di scambio, ma anche un valore di legame [...]. Nel dono così caratterizzato, il tratto fondamentale è che il legame è più importante del bene». Quanto a Seneca bisogna segnalare l'uso ricorsivo, all'interno del *De beneficiis*, di una serie di termini che rimandano, appunto, alla sfera semantica del 'legare', come ad es. *obligo* (cfr. ad es. *Ben.* 1. 1. 8; 1. 4. 3; 1. 4. 5; 1. 7. 1; 1. 14. 4; 2. 7. 3; 2. 11. 5; 2. 17. 7; 2. 18. 7; 2. 18. 8 e *passim*, dove spesso il verbo in questione viene usato, in una accezione positiva, più come sinonimo di 'fare benefici' – e dunque di 'legare' attraverso i benefici – che con il senso di 'obbligare'). Un concetto analogo a quello di

Se tuttavia per i sociologi del M. A. U. S. S. (nonostante il dono sia da essi interpretato come un oggetto paradossale in cui confluiscono insieme interesse e disinteresse, obbligo e gratuità) è possibile distinguere nettamente i due paradigmi – quello economico e quello ‘terzo’ del dono – rimane il fatto che per Seneca, come cercherò di fare vedere meglio nei paragrafi successivi il *beneficium*, visto come potente mezzo di comunicazione analogica, presenta comunque una pericolosa contiguità con il credito e più in generale con la sfera economico-contrattuale⁴³.

2.3. STATUTO ONTOLOGICO DEBOLE DEL *BENEFICIUM*: L'ESEMPIO DI ARCESILAO

Prendiamo in considerazione il seguente passo tratto dal secondo libro del *De beneficiis*:

Interdum etiam ipse, qui iuvatur, fallendus est, ut habeat nec, a quo acceperit, sciat. Arcesilan aiunt amico pauperi et paupertatem suam dissimulanti⁴⁴, aegro autem et ne hoc quidem confitenti deesse sibi in sumptum ad necessarios usus, clam succurrendum iudicasse; pulvino eius ignorantis sacculum subiecit, ut homo inutiliter verecundus, quod desiderabat, inveniret potius quam acciperet. “Quid ergo? ille nesciet, [et] a quo acceperit?” Primum nesciat, si hoc ipsum beneficii pars est; deinde multa alia faciam, multa tribuam, per quae intellegat et illius auctorem; “denique ille nesciet accepisse se”, ego sciam me dedisse. “Parum est” inquis. Parum, si fenerare cogitas; sed si dare, quo genere accipienti maxime profuturum erit, dabis. Contentus eris te teste; alioqui non bene facere delectat sed videri bene fecisse. “Volo utique sciat”. Debitorem quaeris.

Talvolta anche la persona stessa che viene aiutata deve essere ingannata, perché riceva, ma senza sapere da chi. Arcesilao, si dice, pensò di dover aiutare di nascosto un suo amico povero che gli celava la sua povertà e che, pur essendo malato, non gli confessava che gli mancava il denaro per comprare l'indispensabile; a sua insaputa gli mise un borsellino sotto il cuscino, perché quell'uomo tanto pudico da danneggiarsi potesse trovare piuttosto che accettare ciò che desiderava. “Ma come? Non saprà da chi ha ricevuto?”. All'inizio non lo sappia, se questa è una parte essenziale del beneficio; in seguito farò molte altre cose per lui, gli concederò molti benefici, dai quali capirà chi è stato l'autore del primo. “Ma alla fine non saprà di aver ricevuto”; io, però, saprò di aver donato. “È poco”, obietti. È poco, se tu pensi di dare a interesse; ma se pensi solo di dare, darai nel modo che gioverà maggiormente a chi riceve. Ti

‘valore di legame’ è comunque sviluppato da HYDE 1983, pp. 79 ss. (spec. 98), che parla dello scambio di doni come di una ‘forma erotica’.

⁴³ Cfr. ad es. *Ben.* 4. 12. 1 e 5. 20. 6 dove si utilizza l'*exemplum* analogico dell'usura come buono per pensare, sia pure *per differentiam*, il *beneficium*.

⁴⁴ Per la porzione di testo che va da *Interdum* a *dissimulanti*, mi discosto dalle scelte di PRÉCHAC 2003², seguendo invece l'edizione di Hosius digitalizzata nel PHI5.

accontenterai di te stesso come unico testimone; altrimenti non è fare il bene che ti piace, ma che si veda che tu l'hai fatto. “Voglio comunque che lo sappia”. Allora è un debitore che cerchi [...]”⁴⁵.

Seneca sta qui discutendo della possibilità di erogare doni in segreto al fine di preservare la ‘faccia’ del beneficiario⁴⁶. L'esempio di Arcesilao, in questo senso, è per certi versi un caso limite di gratuità assoluta, dal momento che, non essendo il donatario a conoscenza dell'identità del donatore, di fatto non sarebbe più possibile usare il dono come operatore della relazione, e dunque come input che attivi o rinsaldi un legame, proprio perché c'è il rischio che, non essendoci ‘riconoscimento’, non ci sia neanche ‘riconoscenza’ da parte del beneficiario.

Ovviamente è proprio questo che appare problematico agli occhi dell'*adversarius fictus*, che qui rappresenta le istanze del senso comune e che, in piena conformità rispetto ad esse, protesta.

Bisogna però notare che, come avviene nella maggior parte dei casi in cui viene utilizzato lo stilema dell'interlocutore immaginario, Seneca tenta di arrivare ad una sorta di mediazione con le istanze da lui rappresentate⁴⁷. Il problema della comunicazione con il beneficiario è infatti facilmente risolvibile con la *adsiduitas*, e quindi con l'iterazione del gesto del dono⁴⁸. Il continuare a donare, in tal senso, farà sì che gli oggetti o le prestazioni erogate in maniera ripetuta si trasformino in spie e segnali che, una volta decifrati, condurranno necessariamente il beneficiario a scoprire l'identità del benefattore; il che significa che, una volta che ciò sarà avvenuto, diverrà di conseguenza possibile che chi si trova nella posizione *one-down*, tipica di chi riceve, accetti con maggiore facilità la relazione con la fonte del *beneficium*, senza per questo sentirsi sminuito o umiliato⁴⁹.

Quello che sta facendo Seneca, in altri termini – per usare una terminologia lontana dall'esperienza dei Romani –, è rendere edotto il lettore circa le dinamiche di quello che i teorici della pragmatica della comunicazione chiamano ‘comunicazione analogica’, vale a dire tutti quei ‘movimenti di intenzione’ e ‘segni di umore’ che piuttosto che fornire asserzioni denotative sugli oggetti e sullo stato del mondo, sono finalizzati a definire la natura delle relazioni⁵⁰.

Ebbene, come sottolineano Watzlawick, Helmick Beavin e Jackson, donare «è senza dubbio una comunicazione analogica». Seneca, in questo senso, – in netto anticipo rispetto ai teorici della

⁴⁵ Sen. *Ben.* 2. 10. 1-2.

⁴⁶ L'uso del silenzio in termini di pragmatica della comunicazione per ‘preservare la faccia’ dell'interlocutore o comunque per tutelare i codici culturali condivisi è ampiamente attestato nel mondo antico. A tale proposito cfr. ad es. RICOTTILLI 1984. Il medesimo aneddoto di *Ben.* 2. 10 è riportato comunque anche in Diog. Laert. 4. 37 e Jul. *Or.* 3. 104.

⁴⁷ Sull'uso dell'*adversarius fictus* nel *De beneficiis* di Seneca cfr. LI CAUSI (c. s.).

⁴⁸ Più volte Seneca insisterà sulla necessità della *pertinacia* e della *adsiduitas*, temi questi con cui di fatto viene chiusa l'intera opera in *Ben.* 7. 32 (ma cfr. anche, ad es., 1. 1. 9 o 1. 2. 5).

⁴⁹ Le espressioni *one-down* e *one-up* per indicare posizioni asimmetriche nelle interazioni pragmatiche sono mutate da WATZLAWICK ET AL. 1967, pp. 58 ss.

⁵⁰ Cfr. WATZLAWICK ET AL. 1967, pp. 51 ss.

comunicazione contemporanea – dimostra di essere del tutto consapevole del fatto che chi riceve un dono, a seconda della relazione che lo lega con il donatore, può giudicare ciò che riceve «un segno d'affetto, un tentativo per corromperlo, un modo per contraccambiare una cortesia o un dono che ha fatto»⁵¹, o anche – appunto – una *iniuria* o una *contumelia*:

Eodem animo beneficium debetur, quo datur, et ideo non est negligenter dandum: sibi enim quisque debet, quod a nesciente accepit; ne tarde quidem, quia, cum omni in officio magna aestimetur dantis voluntas, qui tarde fecit, diu noluit; utique non contumeliose: nam cum ita natura comparatum sit, ut altius iniuriae quam merita descendant et illa cito defluant, has tenax memoria custodiat, quid expectat, qui offendit, dum obligat? Satis adversus illum gratus est, si quis beneficio eius ignoscit.

La disposizione d'animo del debitore dipende da quella del donatore e per questo non bisogna donare con negligenza: ciascuno, infatti, deve a se stesso ciò che ha ricevuto da chi donava senza rendersene conto; e non bisogna donare con lentezza, perché in ogni favore è molto importante la volontà di chi lo fa, l'aver donato tardi significa non aver avuto per molto tempo la volontà di farlo; e soprattutto, bisogna donare in modo da non umiliare: infatti, poiché per natura le offese subite penetrano più in profondità delle buone azioni ricevute, queste vengono rapidamente dimenticate, mentre quelle vengono conservate tenacemente nella memoria, che cosa può aspettarsi chi, beneficandoci, ci umilia? Si è abbastanza riconoscenti nei suoi confronti, se gli si perdona il suo beneficio⁵².

Nel caso di *Ben.* 2. 10. 1-3 il donare apertamente e pubblicamente, in questo senso, sebbene dal punto di vista del valore economico (o 'numerico') dei beni erogati sia perfettamente equivalente all'atto del donare di nascosto, di fatto cambierebbe senz'altro la natura della relazione fra il benefattore e il beneficiario, schiacciando irrimediabilmente quest'ultimo nella sua posizione di inferiore e, appunto, di debitore.

Quello che Seneca vuole fare vedere, in altri termini, è che, se non si sta attenti alle dinamiche 'analogiche' della comunicazione attivata dai nostri gesti, un beneficio può facilmente trasformarsi in *creditum* (o addirittura in usura) e il donatore di conseguenza può trasformarsi nel creditore di un capitale simbolico, creando così nel beneficiario quella che Rosa Rita Marchese ha recentemente chiamato la 'vergogna della dipendenza'⁵³.

Dinamiche disfunzionali di questo tipo sono state osservate in molte culture da molti etnologi,

⁵¹ Cfr. WATZLAWICK ET AL. 1967, p. 89.

⁵² *Sen. Ben.* 1. 1. 8.

⁵³ Cfr. MARCHESE (c. s.).

i quali hanno messo in evidenza la natura ‘velenosa’ del dono⁵⁴. Il fatto che comunque il beneficio possa presentare una cifra ambivalente, per Seneca, è dovuto tuttavia a quello che viene indicato per certi versi come un suo statuto ontologico debole. Il *beneficium*, infatti, sulla base di quanto ribadito nel corso del trattato, non vive di vita propria, né – come si è visto – si realizza automaticamente con il semplice gesto del dare.

Perché infatti l’atto del ‘dare’ inneschi la *gratia* nel beneficiato è necessario che vengano soddisfatte alcune condizioni. La prima richiede che, in associazione con il *bene velle* che spinge il benefattore ad agire⁵⁵, venga necessariamente attivata una consapevolezza autoriflessiva sulle conseguenze ‘analogiche’ dei propri gesti; la seconda invece consiste in quella che potremmo considerare come una sorta di autoreferenzialità autotelica e paradossale del *dare*. Il *dare* in altri termini, per Seneca, deve essere finalizzato a se stesso e – almeno dal punto di vista dell’attore sociale che ‘si connette’ rispetto alla relazione – deve essere necessariamente sganciato dall’attesa del contraccambio (e dunque dal ‘calcolo’ della reazione obbligata del beneficiato)⁵⁶.

Tale dimensione autotelica, peraltro, realizza la situazione paradossale in base alla quale la *cura sui*, proprio quando è disinteressata, diventa – per mezzo della *pertinacia* e della *adsiduitas* – anche *cura societatis*⁵⁷.

3. UNA DIFFICILE RECIPROCIÀ: I RISCHI CHE CORRE IL DEBITORE

3.1. LA ‘LIBERAZIONE’ DEL BENEFICATO

Come si è visto, dunque, donare, per Seneca, non significa semplicemente ‘dare’ meccanicamente qualcosa. Allo stesso tempo, però, anche l’atto del ‘ricevere’ viene sottoposto, per tutto il corso dell’opera, ad una rimodulazione che ci permette, anche in questo caso, di parlare di una sorta di processo di culturalizzazione. Tutta la seconda sezione del secondo libro infatti analizza ed elenca le corrette modalità per accettare i benefici e si concentra sul problema dell’opportunità o meno di accettare a seconda di chi sia il donatore (cfr. ad es. *Ben.* 2. 18).

La sezione si chiude di fatto con la proposizione del paradosso stoico secondo cui *qui libenter*

⁵⁴ Primo fra tutti MAUSS 1923-1924, p. 266. Una riflessione sulla natura ‘velenosa’ del dono è comunque presente per certi versi anche in Sen. *Ben.* 1. 11-12.

⁵⁵ Non a caso in *Ben.* 1. 6. 1, come si è visto, il *beneficium* viene risemantizzato in termini di *benivola actio*.

⁵⁶ DUCCI (c. s.) mostra come in *Ben.* 1. 2. 5 venga di fatto riscritto il noto adagio *do ut des*, che diventa, in un’ottica autotelica, *dedi ut darem*, «ho dato per dare». Un medesimo concetto viene poi ripreso e ‘calato in situazione’ ad es. anche in 5. 20. 6-7 (dove però si riconosce, in casi limite, la possibilità di richiedere il contraccambio di un beneficio dato). L’idea del rischio della trasformazione in *forma credendi* del *beneficium* (per cui cfr. *Ben.* 1. 2. 3) è comunque sottolineata già in tutto il cap. 1. 1, specialmente nella sezione in cui si anticipano le conseguenze dei comportamenti dei benefattori ‘disfunzionali’, che, proprio perché – fra le altre cose – pensano al contraccambio, ‘meritano’ l’ingratitudine dei beneficiati (cfr. spec. *Ben.* 1. 1. 5-8).

⁵⁷ Cfr. ad es. *Ben.* 1. 4. 2 e 1. 15. 2.

accipit, beneficium reddidisse, «chi riceve di buon animo ha già reso il contraccambio»⁵⁸.

Quotiens, quod proposuit, quisque consequitur, capit operis sui fructum. Qui beneficium dat, quid proponit? prodesse ei, cui dat, et voluptati esse. Si, quod voluit, effecit pervenitque ad me animus eius ac mutuo gaudio adfecit, tulit, quod petit. Non enim in vicem aliquid sibi reddi voluit; aut non fuit beneficium, sed negotiatio. Bene navigavit, qui quem destinavit portum tenuit; teli iactus certae manus peregit officium, si petita percussit; beneficium qui dat, vult excipi grate: habet, quod voluit, si bene acceptum est. Sed speravit emolumenti aliquid: non fuit hoc beneficium, cuius proprium est nihil de reditu cogitare. Quod accipiebam, eo animo accepi, quo dabatur: reddidi. Alioqui pessima optimae rei condicio est: ut gratus sim, ad fortunam mittor. Si illa invita respondere non possum, sufficit animus animo.

Ciascuno, ogni volta che raggiunge l'obiettivo che si era prefisso, coglie il frutto della sua fatica. Chi concede un beneficio che cosa si prefigge? Di aiutare colui al quale dona e di fargli piacere. Se ha realizzato ciò che voleva e la sua disposizione d'animo si è comunicata al mio animo, provocando una gioia condivisa, ha raggiunto il suo scopo. Egli, infatti, non voleva ricevere da me un contraccambio, altrimenti non sarebbe stato un beneficio, ma un affare. Ha navigato bene chi ha raggiunto il porto stabilito; un dardo lanciato da una mano sicura ha eseguito il suo compito se ha colpito il bersaglio; chi concede un beneficio vuole che sia accolto con piacere: ottiene ciò che vuole, se esso è bene accetto. Ma sperava anche in qualche guadagno: allora non è stato un beneficio, la cui peculiarità consiste nel non pensare affatto a un contraccambio. Ho accettato ciò che mi veniva donato con la stessa disposizione d'animo con cui mi veniva donato: ho contraccambiato. Altrimenti la migliore delle cose è nella condizione peggiore: per mostrarmi riconoscente mi rimetto alla fortuna. Se non sono in grado di contraccambiare, perché essa mi è avversa, la mia disposizione d'animo basterà per rispondere a quella del donatore⁵⁹.

Quello che Seneca qui propone fra le righe, in linea con uno degli obiettivi principali dell'opera, è un modello che sia agibile e praticabile e che permetta di svincolare la sfera dell'azione etica dal piano aleatorio e irrazionale della *fortuna* (che è pensata come co-occorrente e connaturata rispetto alla *negotiatio* degli affari e dei contratti)⁶⁰. Come infatti il donatore non deve dare *forte ac temere* (proprio perché altrimenti – come avviene nel caso dell'imperatore Claudio – i suoi doni sarebbero

⁵⁸ Sen. *Ben.* 2. 31. 1. A proposito di questo paradosso cfr. INWOOD 1995, pp. 263 ss. (ma cfr. anche LI CAUSI (c. s.)).

⁵⁹ Sen. *Ben.* 2. 31. 2-4.

⁶⁰ Sul tema della *fortuna* nel *De beneficiis* cfr. AVERNA (c. s.). Sul lavoro di manipolazione che Seneca conduce nei confronti dell'etica stoica cfr. INWOOD 1995, pp. 241 ss.

da ritenere dati non da una persona, ma dalla sorte⁶¹), allo stesso modo il fatto che il beneficiario non abbia bisogno dei beni materiali per potere ricambiare non solo è in linea con il processo di eticizzazione e spiritualizzazione già attivato nel primo libro dell'opera, ma è anche un modo di alleggerire la pressione sociale che il *beneficium* esercita nei confronti di chi si trova nella posizione *one-down* del beneficiario, e di dargli a sua volta la possibilità di diventare un attore responsabile e che ha la possibilità, e la libertà, di ricambiare⁶². Come scrive Francesco Sampino, infatti, per Seneca,

sganciare [...] il *beneficium* dalla contingenza socio-economica significava invalidare il presupposto logico per cui ad assumere il ruolo del benefattore doveva essere colui che si trovava in una posizione in qualche modo di superiorità. In questa critica sovrastrutturale il *beneficium*, da privilegio classista o comunque correlato ad una posizione di potere, che il filosofo si preoccupa in ogni caso di moralizzare fuggendo gli spettri dell'usura e dell'eccessiva prodigalità, diviene potenzialmente strumento neutro e interclassista in grado di cementare i rapporti interpersonali e sociali⁶³.

Oltre che un meccanismo di liberazione del beneficiario, tuttavia, il ricambiare il *gaudium* con il *gaudium* – e quindi il rispondere con uno stato dell'*animus* analogo ad uno stato dell'*animus* della persona con cui si interagisce – significa anche assumere un atteggiamento di collaborazione e – dal punto di vista della pragmatica della comunicazione – di ‘conferma’ nei confronti del donatore⁶⁴.

La cooperazione fra beneficiario e benefattore, tuttavia, non si realizza soltanto al livello della definizione della relazione e dei ruoli del benefattore e del beneficiario (per dirla in termini di pragmatica della comunicazione, un ‘ecco come ti vedo’ che risponde ad un ‘ecco come mi vedo’), ma funziona, ancora una volta, come un contributo a non trasformare il beneficio in credito.

Quello che ne viene fuori è dunque un percorso di reciprocità che non si realizza in maniera meccanica, bensì sulla base di dinamiche complesse di riconoscimento e di rispetto reciproci⁶⁵.

3. 2. L'ENNESIMO COLLASSO: QUANDO IL BENEFICIARIO TRASFORMA IN *CREDITUM* IL BENEFICIO

Ovviamente Seneca è del tutto consapevole di quanto il modello eticizzato da lui proposto possa risultare ostico alla prospettiva del senso comune dei suoi contemporanei. Tale prospettiva, tuttavia,

⁶¹ Cfr. *Ben.* 1. 15. 5-6.

⁶² Questi meccanismi di ‘umanizzazione’ sono stati analizzati da SAMPINO 2009, pp. 281 ss. e MARCHESE (c. s.).

⁶³ SAMPINO 2009, p. 292.

⁶⁴ Per la nozione di ‘conferma’ come accettazione dell'autodefinizione dell'altro cfr. WATZLAWICK ET AL. 1967, pp. 74 s.

⁶⁵ Sulle dinamiche del ‘rispetto’, visto come vettore di uguaglianza all'interno della relazione asimmetrica del *beneficium*, cfr. MARCHESE (c. s.).

come spesso accade nel corso dell'opera, viene personificata nella voce dell'interlocutore immaginario per essere nello stesso tempo superata, paradossalmente, proprio per mezzo della sua integrazione all'interno della cornice stoica⁶⁶:

“Quid ergo? non, quidquid potuero, et faciam, ut reddam, et temporum rerumque occasionem sequar et inplere eius sinum cupiam, a quo aliquid accepi?”.

“Ma come? Non farò tutto il possibile per contraccambiare e non cercherò il momento e le occasioni opportune e non sarò impaziente di colmare di beni colui dal quale ho ricevuto qualcosa?”⁶⁷.

A fronte dell'obiezione sollevata dall'*adversarius fictus*, Seneca non nega che al dono possa fare seguito un vero e proprio contro dono non spiritualizzato⁶⁸; nega tuttavia che lo scambio di oggetti o di prestazioni possa avvenire senza che ci sia la co-occorrenza o addirittura la precedenza del *gaudium* e del sentimento di riconoscenza (la *gratia*) rispetto al movimento di ritorno⁶⁹, infatti [...] *malo loco beneficium est, nisi et excussis manibus esse grato licet*, «[...] se non è possibile manifestare la propria riconoscenza anche a mani vuote, l'esistenza stessa di un beneficio è seriamente compromessa»⁷⁰.

Quello che accade quando il beneficiario riceve senza *gaudium* è che – anche se il benefattore ha rispettato tutte le condizioni affinché il suo gesto sia letto come un *beneficium* e non come un *creditum* – il dono perde il suo valore e ritorna ad essere una semplice *negotiatio* dai contenuti brutalmente obbligatori⁷¹.

3. 3. IL DESIDERIO ECCESSIVO DI SDEBITARSI GENERA MOSTRI

Come si è visto nel paragrafo precedente, perché il beneficio rimanga tale è dunque necessario che l'interazione fra il beneficiario e il benefattore non sia disfunzionale, e che – appunto – i due partner cooperino affinché la relazione non si sposti sul versante spersonalizzante della proporzionalità economica e dell'obbligo giuridico.

Il *gaudium* che accompagna il momento del ricevere comunque non basta perché il

⁶⁶ Cfr. LI CAUSI (c. s.).

⁶⁷ Sen. *Ben.* 2. 31. 5.

⁶⁸ Come nota GIANGRASSO 2009 a proposito di 2. 33-34 quello che accade è che il contraccambio materiale, visto pur sempre come obbligatorio e per molti versi 'creditizio' diventa esterno rispetto alla matrice morale del *beneficium*.

⁶⁹ Del tutto funzionale a tale riflessione mi pare *Ben.* 2. 34. 1-5, in cui si distinguono due diversi significati del termine *beneficium*: il primo (proprio) eticizzato e spiritualizzato, il secondo (improprio) materiale. Già MANTELLO 1979 (spec. p. 48 su *Ben.* 7. 15. 3) aveva comunque notato una certa ambivalente oscillazione, da parte di Seneca, ora nel porre l'accento sulla *materia beneficii* vista come *condicio sine qua non* per comunicare la *gratia*, ora invece nel sottolineare la dimensione assolutamente spiritualizzata e volontaristica del contraccambio (cfr. anche n. 72).

⁷⁰ Sen. *Ben.* 2. 31. 5.

⁷¹ Cfr. *Ben.* 2. 31. 2: *non fuit beneficium, sed negotiatio*, «non sarebbe stato un beneficio, ma un affare».

beneficium si realizzi. Oltre alla gioia che prova nel sentirsi riconoscente, infatti, è necessario che il beneficiario abbia realmente la *voluntas* di ricambiare.

In più occasioni, Seneca ribadisce che tale *voluntas* è di fatto – anche se temporaneamente – sufficiente perché la relazione funzioni, proprio perché – nell’ottica interiorizzata che viene proposta – desiderare di ricambiare è già un modo di ricambiare⁷². E tuttavia, nel caso in cui tale desiderio diventi eccessivo, il *beneficium* di fatto rischia, ancora una volta, di degenerare.

Un esempio eloquente che l’autore riporta in questo senso è quello di coloro che sono troppo riconoscenti e che di solito si augurano «che accada qualche disgrazia a coloro con i quali sono in debito, per poter dimostrare i loro sentimenti in memoria del beneficio ricevuto», *aliquid incommodi precari solent iis, quibus obligati sunt, aliquid adversi, in quo adfectum memorem accepti beneficium adprobent*⁷³.

Proprio come chi dilapida dissennatamente i *beneficia* assomiglia all’avaro – per il fatto che fa uscire i propri beni dal circuito della relazione e dell’interazione con l’altro –, così chi è troppo riconoscente (*nimis gratus*), secondo il filosofo, assomiglia agli ingrati che «ripudiano i benefici non perché non li vogliono, ma per non sentirsi in debito», [...] *ingratis et repudiantibus beneficia, non quia nolunt, sed ne debeant*⁷⁴.

Seneca è del tutto consapevole di quanto la prospettiva possa risultare del tutto controintuitiva rispetto ai modelli condivisi dal lettore, e proprio per questo introduce la *persona* dell’interlocutore immaginario:

“Non nocet” inquit “illi votum meum, quia simul opto et periculum et remedium”.

“Il mio voto non gli nuoce [*scil.* al benefattore]”, si obietta, “perché io gli auguro allo stesso tempo il pericolo e il rimedio”⁷⁵.

La voce del senso comune guarda ai fatti e alle *res*, senza tenere in alcun conto la dimensione interiorizzata e intenzionale dell’*animus* e della *voluntas*. Ciò che conta per l’interlocutore immaginario, in altri termini, non è tanto il processo, quanto l’esito finale.

⁷² La prima sezione del libro V del *De beneficiis* è dedicata al corretto modo di ricambiare nell’ambito della *contentio honestissima*. In tutto il libro – in linea con la risemantizzazione attivata a proposito delle categorie del ‘dare’ e del ‘ricevere’ – Seneca opera un processo di ‘interiorizzazione’ anche nel caso del terzo momento del paradigma del dono, identificando, tendenzialmente (cfr. n. 69), il ‘ricambiare’ con l’intenzione (la *voluntas*) che si ha di ricambiare. A tale proposito cfr. ad es. *Ben.* 5. 2. 2-4 e 5. 4. 1-4 (ma cfr. anche 4. 40. 1-5). È comunque interessante notare che il contraccambio deve coincidere, nell’ottica del beneficio senecano, con il *rursus incipere* (cfr. ad es. 2. 18. 5), ovvero con il riavvio ciclico e periodico della relazione, laddove invece il *nimis gratus* di 6. 25. 1 di fatto vuole interrompere la relazione con il contraccambio.

⁷³ Sen. *Ben.* 6. 25. 1.

⁷⁴ Sen. *Ben.* 6. 25. 1.

⁷⁵ Sen. *Ben.* 6. 26. 1.

La lezione senecana, comunque, consiste proprio nel problematizzare il modello dello scambio di *beneficia* e nell'introdurre il principio dell'autoresponsabilità e della riflessività in ogni singolo segmento della serie degli scambi, realizzando così un paradigma paradossale in cui diventa possibile che chi non abbia contraccambiato diventi in realtà colui che veramente contraccambia e, viceversa, colui che nei fatti ha contraccambiato in realtà non lo ha fatto perché non ne ha avuto l'intenzione⁷⁶.

All'interno di questo modello controintuitivo la cura dei particolari è importante e nessuno degli anelli intermedi della serie del triplice obbligo di 'donare-ricevere-ricambiare' deve essere trascurato nelle sue implicazioni analogiche:

Hoc dicis non nihil te peccare sed minus, quam si sine remedio periculum optares. Nequitia est ut extrahas mergere, evertere ut suscites, ut emittas includere; non est beneficium iniuriae finis, nec umquam id detraxisse meritum est, quod ipse, qui detraxit, intulerat.

Con ciò non dici di non avere colpe, ma di averne meno che se gli augurassi il pericolo senza augurargli il rimedio. È cattiveria gettare qualcuno in acqua per tirarlo fuori, abbattearlo per risollevarlo, imprigionarlo per liberarlo; non è fare il bene metter fine a un torto e non è un merito liberare da un male che aveva provocato proprio chi l'ha fatto cessare⁷⁷.

Il desiderio eccessivo di ricambiare, dunque, viene esplicitamente bollato come un *inhumanum votum* (cfr. *Ben.* 6. 26. 2) che nasconde un moto interiore ben più inconfessabile:

Primum, ut te in media parte voti tui occupem, iam ingratus es; nondum audio, quid illi velis praestare, scio, quid illum velis pati. Sollicitudinem illi et metum et maius aliquod inprecaris malum. Optas, ut ope indigeat: hoc contra illum est; optas, ut ope tua indigeat: hoc pro te est. Non succurrere vis illi, sed solvere; qui sic properat, solvi vult, non solvere.

Prima di tutto, se io ti sorprendo a metà del tuo voto, tu sei già un ingrato; io non ho ancora sentito che bene gli vuoi fare, però so che male vuoi che gli capiti [*scil.* al benefattore]. Tu gli auguri preoccupazioni, paure e qualcosa di peggio. Desideri che abbia bisogno del tuo aiuto: e questo è a tuo vantaggio. Non vuoi soccorrerlo, ma sdebitarti: ma chi si affretta così vuole essere già libero, non liberarsi dal suo debito⁷⁸.

⁷⁶ Questo meccanismo paradossale è evidente nel caso del 'dare': chi ha dato un *beneficium* senza volerlo in realtà non dà proprio perché non ne ha avuto l'intenzione (cfr. ad es. 2. 18.8; 2. 19 e 6. 11). Più in particolare sulla nozione di *voluntas* in Seneca cfr. INWOOD 2000, pp. 44 ss.

⁷⁷ Sen. *Ben.* 6. 26. 1.

⁷⁸ Sen. *Ben.* 6. 27. 1.

Seneca insiste particolarmente sull'uso del termine *solvere* (si noti il triplice poliptoto di *solvere/solvi/solvere*), che indica, appunto, il desiderio del beneficiario di liberarsi dalla relazione e dall'obbligo. Tale desiderio tuttavia finisce per spostare il *beneficium* su un versante che non è più il suo, dal momento che di fatto cambia la cifra del vincolo che intercorre fra i partner⁷⁹.

Per comprendere il senso di questo mutamento potremmo citare la distinzione – divenuta ormai classica – che Hirschmann fa fra le forme di legame che sono caratterizzate rispettivamente da *exit* (vale a dire dalla possibilità di uscita), *voice* (ovvero dalla dimensione del dibattito e della protesta) e *loyalty* (lealtà)⁸⁰. Come la sociologia contemporanea unanimemente riconosce, la possibilità di 'uscire' da una relazione caratterizza la sfera d'azione 'contrattualistica' del mercato, laddove la *voice* e la *loyalty* sono invece tipiche rispettivamente dell'ambito dello Stato e, infine, del dono.

Ebbene, se si applica questa prospettiva ai testi appena citati, si comprende come quello che Seneca voglia dimostrare è che il desiderio eccessivo di ricambiare un dono colloca automaticamente il dono stesso in un ambito che coincide – appunto – con la sfera di azione impersonale, obbligatoria e anaffettiva, del *creditum*, in cui è necessario rispondere con l'equivalente per sdebitarsi e, soprattutto, per troncare e 'sciogliere' una relazione che invece, nell'ottica ideale della *contentio honestissima*, dovrebbe virtualmente perdurare all'infinito⁸¹.

4. DONO O BENEFICIUM? UN TENTATIVO (ABBOZZATO) DI CONCLUSIONE COMPARATIVA

Come si è visto dagli esempi qui raccolti la riflessione senecana sul *beneficium* sembra mettere alla luce una dinamica fortemente problematica e complessa da realizzare. Innanzitutto il dato che mi pare balzare agli occhi consiste nel fatto che ciò che il filosofo romano propone non è tanto – come ha pensato Miriam Griffin – una sociologia, e quindi una semplice descrizione di pratiche già in uso nella *upper class* romana⁸², quanto piuttosto un percorso di acculturazione, vale a dire – elemento su cui forse sarebbe opportuna una ulteriore riflessione – una romanizzazione di un particolare segmento di quella teoria 'non indigena' che era l'etica degli Stoici.

⁷⁹ Sull'uso di *solvere* nel lessico della riconoscenza cfr. MOUSSY 1966, p. 69.

⁸⁰ Cfr. A. HIRSCHMANN, *Lealtà, defezione, protesta*, Bompiani, Milano 1982, cit. in GODBOUT 1992, p. 33.

⁸¹ A provare il tratto di anaffettività che Seneca attribuisce alla dimensione del *creditum* basta ricordare che è proprio quando si desidera troncare la relazione con benefattori considerati (o diventati) indegni che si considera un'ottima strategia quella di collocare i *beneficia* ricevuti sul versante simbolico del credito: cfr. ad es. *Ben.* 2. 21. 1-2 (ma anche 7. 16. 5). In casi del genere il riconoscimento del debito non è più il motore dell'affetto e della relazionalità, ma si trasforma in *pondus*, ovvero peso gravoso che crea l'ansia dell'obbligo di una restituzione funzionale allo scioglimento della relazione. In tal senso l'ottica senecana sembra proprio quella di destrutturare il modello tradizionale, in cui sembrava ammessa la percezione negativa del debito nei confronti dei *beneficia* ricevuti (cfr. RACCANELLI 1998, p. 32; RACCANELLI 2002, p. 35 s.; LENTANO 2005, pp. 128 ss.), con una idea che somiglia per molti tratti a quella godboutiana di 'debito positivo' (cfr. GODBOUT 1996, pp. 31 ss.).

⁸² Cfr. GRIFFIN 2003a, pp. 92 ss. e 2003b, pp. 89 ss.

Tale acculturazione, nel mostrare dinamiche e ‘strategie’ (nel senso che Bourdieu potrebbe dare al termine⁸³) controintuitive rispetto al senso comune della cultura romana, necessita di un particolare spazio precettistico che, diversamente da come teorizzato da Mauss e dai suoi seguaci a proposito del dono, non sembra assegnare alcuna naturalità al *beneficium*, che – paradossalmente – diventa naturale e spontaneo solo quando è appreso per mezzo della pratica e dell'assunzione di percorsi autoriflessivi riferiti sia al *dare* che all'*accipere*.

In questo, peraltro, mi pare di poter dire che le prospettive da cui muove il programma senecano si rivelano del tutto antitetiche rispetto, ad esempio, a quelle ‘militanti’ di un sociologo contemporaneo come Jacques Godbout, che mira ad una ‘ripresa’ di pratiche del dono che vengono proiettate all’indietro in un mondo tanto antico quanto astratto⁸⁴.

Il sociologo canadese, infatti, pur ammettendo, ad esempio, l’esistenza di dinamiche disfunzionali nella pratica dello scambio benevolo all’interno – ad esempio – della sfera privata, preferisce esplicitamente occultarne l’analisi:

pur riconoscendo l’importanza di questi problemi, in questa sede non ci siamo interessati di questo aspetto del dono nella famiglia. Non ci siamo chiesti in che modo il dono venga utilizzato in un rapporto nevrotico, ma piuttosto come operi in un rapporto ‘normale’ e abituale, e quale ruolo vi svolga. D’altronde ci si può chiedere se, a forza di trattare casi ‘contorti’, una certa letteratura psicoanalitica non introduca, nei confronti del dono, una tendenza che porta ad auspicare che ogni persona si liberi del dono [...]⁸⁵.

Godbout ritiene in altri termini che la descrizione delle pratiche normali e – aggiungerei – ‘ideali’ del dono equivalga automaticamente ad una loro promozione, laddove invece Seneca, nel contrapporre la propria interpretazione del modello stoico alle pratiche in uso a Roma, fissa il punto di partenza della sua trattazione proprio a partire dagli *errores* e dalle disfunzioni, cercando di capire, e di conseguenza insegnare, le modalità che aiutino ad evitarli.

Un altro elemento estremamente peculiare mi sembra poi l’insistenza con cui Seneca ci descrive un *beneficium* che viene rappresentato non solo come un oggetto ibrido e paradossale – tratti, questi, che in fondo ricorrono, in relazione al dono, in molte delle culture studiate dagli antropologi – ma anche come qualcosa la cui natura intrinseca è estremamente fragile e metamorfica, proprio perché dipende da una serie estremamente complicata di variabili che sono determinate dalla capacità che gli attori in gioco hanno di cooperare, di meta-comunicare

⁸³ Cfr. ad es. BOURDIEU 1972, pp. 75 ss.

⁸⁴ GODBOUT 1992, pp. 131 ss. sembra proiettare sul mondo classico le categorie desunte da Mauss e dà per scontato che la riflessione aristotelica di *EN* 1132 b 31 ss. (per cui cfr. n. 39) si uniformi ad esse.

⁸⁵ GODBOUT 1992, p. 65.

analogicamente sulla relazione e, in definitiva, di ‘riconoscersi’. Come si è infatti visto a partire dai passi citati in questa sede, basta a volte un minimo errore – come ad esempio il desiderio eccessivo di restituire – perché il *beneficium* collassi, ritornando così ad essere assorbito dalla sfera economica, coercitiva e anaffettiva del *creditum* e del debito monetario, sfera questa che – come si è visto – gli studi più recenti di sociologia del mondo antico hanno descritto come estremamente contigua rispetto a quella del dono⁸⁶.

Per comprendere come non sia di fatto possibile appiattare del tutto la riflessione senecana sul credito e sul beneficio sulle categorie elaborate a posteriori, potrebbe comunque non essere inutile, prima di concludere, riassumere sinteticamente alcune posizioni che hanno movimentato il dibattito sociologico e antropologico contemporaneo relativo al rapporto fra sfera dell’economia e sfera dello scambio gratuito e volontario. Se infatti Mauss riteneva che il dono si configurasse come una sorta di evoluzione del ‘fatto sociale totale’⁸⁷, e che quindi partecipasse contemporaneamente della sfera della politica, dell’economia, del diritto e della religione, i componenti del M. A. U. S. S. – che pure al dettato dell’antropologo francese si ispirano – propongono un’idea ibrida e non angelicata di dono in cui le dimensioni dell’interesse e del disinteresse da un lato, dell’obbligo e della spontaneità dall’altro convivono e si compenetrano in forme virtuosamente paradossali.

Di fatto, però, quello che accade è che, nella misura in cui cercano ad esempio di confutare le posizioni ‘negazioniste’ di Pierre Bourdieu e di Jacques Derrida (che sulla base di punti di vista diversi vedono nel dono un oggetto impossibile), o di contrapporsi agli estremismi evangelici di Luc Boltanski (che, nella sua teoria dell’*agape*, propone forme di dono totalmente disinteressate e gratuite), due studiosi come Alain Caillé e Jacques Godbout delineano un modello di scambio di benefici che risulta comunque completamente estraneo (se non addirittura fortemente contrapposto) alla sfera dell’economia, nella misura in cui, come si è visto, il versante delle disfunzioni è esplicitamente e volutamente ignorato⁸⁸.

Ebbene, rispetto a tali posizioni (che pretendono di descrivere una fenomenologia universale del dono), il modello senecano del *beneficium* risulta essere per varie ragioni di segno nettamente diverso, presentando dinamiche e coordinate del tutto proprie rispetto a quelle riscontrate, ad esempio, nelle varie società comunemente oggetto di studio antropologico.

L’elemento per certi versi scandaloso e perturbante sta in particolare nel fatto che – come si è visto dagli esempi qui raccolti o semplicemente accennati – nell’opera di Seneca il beneficio, in quanto *genus crediti*, non è qualcosa di completamente sganciato dalla sfera economica, ma nello

⁸⁶ Mi riferisco al cit. VERBOVEN 2002.

⁸⁷ Cfr. n. 28.

⁸⁸ Cfr. rispettivamente CAILLÉ 1998, pp. 19 ss. e 105 ss. e GODBOUT 1992, pp. 140 ss. per la discussione di BOURDIEU 1980, pp. 125 ss.; DERRIDA 1991 e BOLTANSKI 1990.

stesso tempo è ‘contro’ il *creditum*, cui si trova ad essere pericolosamente contiguo e nel quale rischia ad ogni passo di trasformarsi⁸⁹. Se in altri termini per Mauss il dono era un ‘antenato’ dell'economia, e per i sociologi del M. A. U. S. S. esso è del tutto estraneo rispetto ad essa, per Seneca il *beneficium* può trovarsi al contempo ‘dentro’ e ‘fuori’ l'economia, a seconda delle prospettive e delle strategie – o, per meglio dire, delle ‘manipolazioni’ – che vengono messe in gioco.

Il *beneficium*, in altri termini, risulta essere un corpo che rischia sempre di non riuscire a staccarsi da quella sua oscura ombra disfunzionale che è il *creditum*. Perché questo distacco sia perfettamente realizzabile è sempre e comunque necessaria la luce meridiana dell’insegnamento-apprendimento e la pratica di uno stoicismo che deve essere calato nella quotidianità delle pratiche e che ad esse si deve adeguare⁹⁰.

Pietro Li Causi

Università degli Studi di Palermo

e-mail: pietrolicausi@virgilio.it

www.pietrolicausi.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALBANESE 1971: B. Albanese, *Per la storia del creditum*, «Annali del seminario giuridico dell'Università di Palermo» 32 (1971), pp. 5-179.

ARMISEN-MARCHETTI 2004: M. Armisen-Marchetti, *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque*, «Paideia» 59 (2004), pp. 7-23.

AVERNA (c. s.) : D. Averna, *Fortuna nel de beneficiis di Seneca*, in PICONE ET AL. (c. s.).

BOLTANSKI 1990: L. Boltanski, *Stati di pace. Per una sociologia dell'amore* (ed. or. *L'amour et la justice comme compétences*, Paris 1990), trad. it. Milano 2005.

BOURDIEU 1972: P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila* (ed. or. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris 1972), trad. it. Milano 2003.

BOURDIEU 1980: P. Bourdieu, *Il senso pratico* (ed. or. *Le sens pratique*, Paris 1980), trad. it. Roma 2005.

CAILLÉ 1998: A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono* (ed. or. *Le Tiers paradigme*.

⁸⁹ Nella sua rassegna sul dono arcaico GODBOUT 1992, p. 155 utilizza la formula del ‘dono contro l'economia’. Che il dono senecano attivasse dinamiche antieconomiche (e insieme antilogicistiche e antilegalistiche) era comunque stato già notato da LAVERY 1987, pp. 97 ss., il quale però non metteva in risalto la dimensione paradossale dell'oggetto che – appunto – è a mio avviso insieme, per alcuni versi, ‘dentro e contro l'economia’.

⁹⁰ Sulle dinamiche di mediazione fra le cornici dello stoicismo e le cornici del senso comune nel *De beneficiis* mi permetto di rimandare ancora una volta a LI CAUSI (c. s.).

Anthropologie philosophique du don, Paris 1998), trad. it. Torino 1998.

CAMODECA 2003: G. Camodeca, *Il credito negli archivi campani: il caso di Puteoli e di Herculaneum*, in LO CASCIO 2003, pp. 69-98.

DERRIDA 1991: J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa* (ed. or. *Donner le temps*, Paris 1991), trad. it. Milano 1996.

DUCCI (c. s.): E. Ducci, *La rivalutazione del tempo nel de beneficiis*, in PICONE ET AL. (c. s.).

GEERTZ 1973: C. Geertz, *Interpretazione di culture* (ed. or. *The Interpretation of Cultures*, New York 1973), trad. it. Bologna 1988.

GIUFFRÉ 2003: V. Giuffrè, *Il "mercato comune" nel IV sec. a. C. Il credito e la lex Silia*, in LO CASCIO 2003, pp. 33-48.

GIUFFRÉ 2007: *Il bisogno del diritto. Momenti dell'esperienza romanistica*, Napoli 2007.

GODBOUT 1992: J. T. Godbout, *Lo spirito del dono* (ed. or. *L'Esprit du don*, Paris 1992), trad. it. Torino 1998².

GODBOUT 1996: J. T. Godbout, *Il linguaggio del dono* (ed. or. *Le langage du don*, Montréal 1996), trad. it. Torino 1998.

GIANGRASSO 2009 : D. Giangrasso, *Il protocollo della riconoscenza. Risemantizzazione delle espressioni della riconoscenza nel De Beneficiis di Seneca*, relazione presentata al Seminario di Latino del Corso di Laurea specialistica in Scienze dell'Antichità dell'Università degli Studi di Palermo, Palermo 2009.

GRIFFE 1994: M. Griffe, *Don et contre-don dans le « De beneficiis » de Sénèque*, «Lalies» 14 (1994), pp. 233-247.

GRIFFIN 2003a: M. Griffin, *De beneficiis and Roman Society*, «The Journal of Roman Studies» 93 (2003), pp. 92-113.

GRIFFIN 2003b: M. Griffin, *Seneca as a Sociologist: De beneficiis*, in A. De Vivo, E. Lo Cascio (curr.), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*. Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari 2003, pp. 89-122.

HADOT 1969: I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.

HYDE 1983: L. Hyde, *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà* (ed. or. *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, New York 1983), trad. it. Torino 2005.

INWOOD 1995: B. Inwood, *Politics and Paradox in Seneca's De beneficiis*, in A. Laks, M. Schofield (eds), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge & New York 1995, pp. 241-265.

INWOOD 2000: B. Inwood, *The Will in Seneca the Younger*, «Classical Philology» n.s. 95. 1 (2000), pp. 44-60.

LAVERY 1987: G. B. Lavery, *The adversarius in Seneca's De beneficiis*, «Mnemosyne» 40. 1-2 (1987), pp. 97-106.

LENTANO 2005: M. Lentano, *Il dono e il debito. Verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana*, in A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler (hrsg. von), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, München 2005, pp. 125-142.

LI CAUSI 2008: P. Li Causi, *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia*, «Annali Online di Ferrara – Lettere» n.s. 3. 1 (2008), pp. 95-110:
<http://annali.unife.it/lettere/2008vol1/licausi.pdf>.

LI CAUSI (c. s.): P. Li Causi, *Una mediazione conflittuale per una pratica della teoria. Dinamiche e funzioni dell'interlocutore immaginario in alcuni loci del de beneficiis di Seneca*, in PICONE ET AL. (c. s.).

LO CASCIO 2003: E. Lo Cascio (cur.), *Credito e moneta nel mondo romano. Atti degli incontri capresi di storia dell'economia antica (Capri 12-14 ottobre 2000)*, Bari 2003.

LOWELL BOWDITCH 2001: Ph. Lowell Bowditch, *Horace and the Gift Economy of Patronage*, Berkeley, Los Angeles, London 2001.

MANTELLO 1979: A. Mantello, “*Beneficium*” servile – “*debitum*” naturale. *Sen.*, de ben. 3. 18. 1 ss. – D. 35. 1. 40. 3 (lav., 2 ex post. Lab.), Milano 1979.

MARCHESE (c. s.): R. R. Marchese, *Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiati*, in PICONE ET AL. (c. s.).

MARISCALCO 2009: F. Mariscalco, *Il modello analogico del debito nel de beneficiis di Seneca: il disagio della passività nel processo di eticizzazione del beneficiato*, relazione presentata al Seminario di Latino del Corso di Laurea specialistica in Scienze dell'Antichità dell'Università degli Studi di Palermo, Palermo 2009.

MAUSS 1923-1924: M. Mauss, *Saggio sul dono* (ed. or. *Essai sur le don*, «Année sociologique» II s., 1, 1923-1924), in M. Mauss, *Teoria generale della magia* (ed. or. *Sociologie et antropologie*, Paris 1950), trad. it. Torino 1965, pp. 155-292.

MOUSSY 1966: C. Moussy, *Gratia et sa famille*, Paris 1966.

PICONE ET AL. (c. s.): G. Picone, L. Ricottilli, L. Beltrami (curr.), *Benefattori e beneficiati*, Palermo (c. s.).

PIKE 1954-1960: K.-L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Summer Institute of Linguistics, Glendale 1954-1960.

POLANYI 1977 : K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche* (ed. or. *The Livelihood of Man*, New York 1977), trad. it. Torino 1983.

PRECHAC 2003²: F. Préchac (éd.), *Sénèque. Des Bienfaits*, v. 1, Paris 2003².

RACCANELLI 1998: R. Raccanelli, *L'amicitia nelle commedie di Plauto. Un'indagine antropologica*, Bari 1998.

RACCANELLI 2000: R. Raccanelli, *Parenti e amici a confronto. Per un sistema degli affetti nelle declamazioni latine (Ps. Quint. decl. mai. 9 e 16; decl. min. 321)*, «Bollettino di Studi Latini» n.s. 30. 1 (2000), pp. 106-133.

RACCANELLI 2002: R. Raccanelli, *Il dono di Tindaro*, in R. Raffaelli, A. Tontini (curr.), *Lecturae Plautinae Sarsinates. V. Captivi*, Urbino 2002, pp. 29-57.

RACCANELLI (c. s.): R. Raccanelli, *Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel de beneficiis senecano*, in PICONE ET AL. (c. s.).

REALE 1994: G. Reale (cur.), *Seneca. Tutti gli scritti*, Milano 1994.

RICOTTILLI 1984: L. Ricottilli, *La scelta del silenzio: Menandro e l'aposiopesi*, Bologna 1984.

ROLLER 2001: M. B. Roller, *Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*, Princeton and Oxford 2001.

SAMPINO 2009: F. Sampino, *Beneficium, società e potere: una lettura del de beneficiis di Seneca*, in G. Picone (cur.), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parentesi e retorica dell'esilio*, Palermo 2009, pp. 281-300.

SPERBER 1996: D. Sperber, *Il contagio delle Idee. Teoria naturalistica della cultura (Explaining culture. A naturalistic approach)*, Oxford 1996 - trad. ingl. de *La contagion des Idées*, Paris 1996), trad. It. Milano 1999.

VERBOVEN 2002: K. Verboven, *The Economy of Friends. Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic*, Bruxelles 2002.

VIGLIETTI 2005-2006: *Antropologia economica di Roma arcaica. Produzione, scambio, consumo: modelli culturali, riscritture e innovazioni. Dalle origini della civiltà romana alla presa di Veio*, Diss. Università degli Studi di Siena, Siena 2005-2006.

WATZLAWICK ET AL. 1967: P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, D. D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi* (ed. or. *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York 1967), trad. it. Roma 1971.