

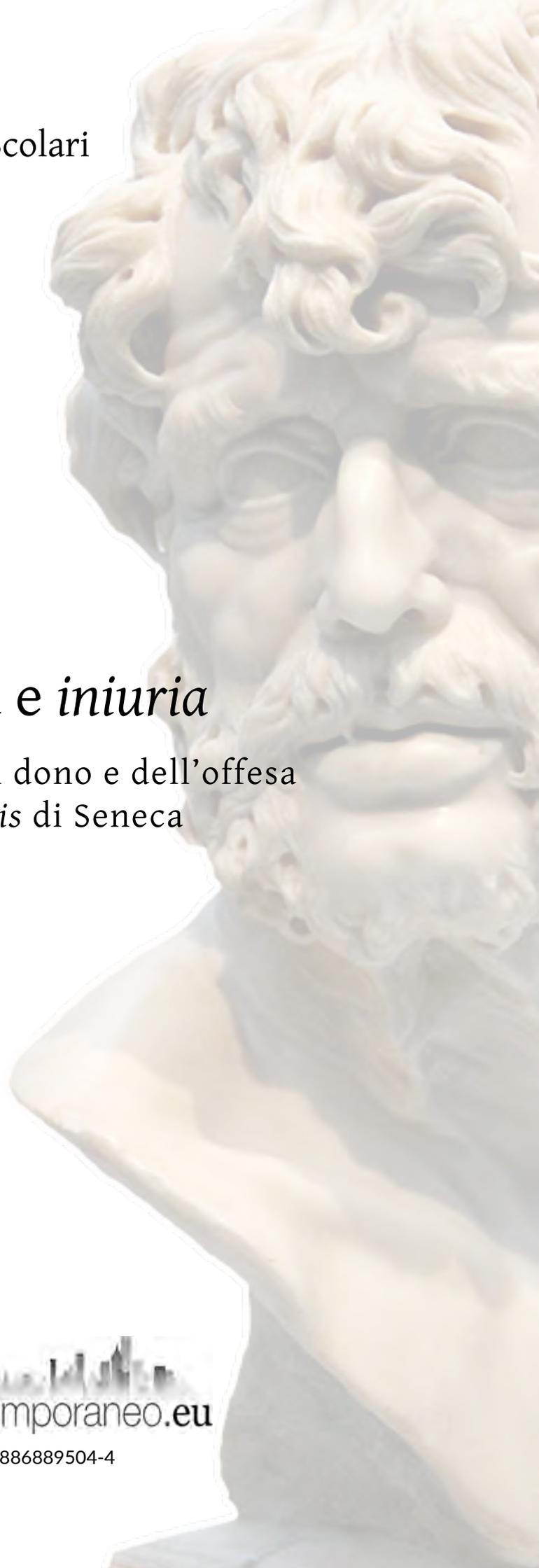
Lavinia Scolari

## *Beneficium e iniuria*

Rappresentazioni del dono e dell'offesa  
nel *De beneficiis* di Seneca

Biblioteca di   
**Classico**Contemporaneo.eu

7 (2018) ISBN 978886889504-4



Copyright © G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A. – 2018

ISBN 978886889504-4

Volume pubblicato online nella collana «*La Biblioteca di CC*» diretta da Giusto Picone e Valeria Viparelli.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review*.

G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A.

Via Ricasoli, 59

90139 Palermo

Lavinia Scolari

*Beneficium e iniuria*

Rappresentazioni del dono e dell'offesa  
nel *De beneficiis* di Seneca

## Indice

Ringraziamenti .....	4
Premessa .....	6
Cap. I	
Dono e <i>beneficium</i> .....	20
1. Modelli teorici e categorie culturali del dono .....	20
2. Le parole del <i>beneficium</i> e le parole del dono tra Grecia e Roma .....	28
2.1. Generosità e benevolenza in Aristotele: un'introduzione .....	28
2.2. <i>Beneficium</i> e <i>officium</i> : definizioni operative .....	32
2.3. Le parole del dono tra Grecia e Roma .....	38
2.4. <i>Munus</i> .....	42
2.5. La gratitudine: <i>χάρης</i> e <i>gratia</i> .....	45
3. Rappresentazione del <i>beneficium</i> in Seneca .....	50
3.1. «Che cos'è dunque un beneficio?»: la definizione senecana .....	50
3.2. <i>Electio</i> e <i>iudicium</i> : criteri di valutazione nella prassi dei benefici .....	54
3.3. Il proposito del beneficio: piacere e utilità .....	56
3.4. <i>Res inter animos geritur</i> : i due livelli del <i>beneficium</i> .....	62
4. Dare, ricevere, ricambiare: fasi e attori del <i>beneficium</i> in Seneca .....	69
4.1. «Diamo così come vorremmo ricevere» .....	69
4.2. Prontezza e <i>opportunitas</i> , volontà e dimenticanza: come rendere <i>gratissimum</i> un <i>beneficium</i> .....	71
4.3. Il ritratto del beneficiario ideale: il modello dell' <i>inops</i> e quello del <i>locuples</i> .....	78
4.4. «Da chi dunque accetteremo un beneficio?»: un'inversione di prospettiva .....	86
4.5. «Come accetteremo?» .....	88
4.6. <i>Reddere</i> o <i>referre gratiam</i> ? Il linguaggio del contraccambio .....	89
4.7. <i>Beneficium grate accipere</i> : forme del contraccambio e tipologie di <i>grati viri</i> .....	91
4.8. Eschine e il dono di sé .....	100
5. <i>Beneficium commune vinculum est</i> .....	106
5.1. Il beneficio tra <i>amicitia</i> , debito e “valore di legame” .....	106
5.2. Il modello “critico” delle Grazie come figure di legame .....	114
Cap. II	
<i>Iniuria</i> e vendetta .....	118
1. Modelli teorici e categorie culturali dell'offesa .....	118
1.1. La reciprocità negativa .....	118
1.2. La vendetta nell'antropologia contemporanea .....	120
2. Lessico e rappresentazione di offesa e vendetta nella cultura greca .....	123
2.1. Le parole dell'offesa nella cultura greca: l'analisi di Aristotele .....	123

2.1.1. L' ἀδικία.....	123
2.1.2. Le tre forme del disdegno: καταφρόνησις, ἐπηρεασμός e ὕβρις .....	127
2.2. Le parole della vendetta nella cultura greca .....	130
3. Lessico e rappresentazione dell'offesa nella cultura romana.....	136
3.1. <i>Iniuria</i> .....	136
3.2. Ancora sull' <i>iniuria</i> : forme di ingiustizia e offesa in Cicerone .....	139
3.3. <i>Malevolentia</i> e <i>malevolus</i> .....	142
3.4. <i>Maleficium</i> .....	143
3.5. <i>Maleficium</i> e <i>vis malefica</i> in Plinio il Vecchio .....	145
3.6. <i>Maleficium</i> o <i>iniuria</i> ? .....	148
3.7. <i>Offensio</i> , <i>ignominia</i> , <i>contumelia</i> .....	149
4. Lessico e rappresentazione della vendetta nella cultura romana.....	153
4.1. Esempi di legittima vendetta a Roma .....	153
4.2. Le parole della vendetta: <i>ultio</i> e <i>vindicta</i> .....	158
5. Dall' <i>iniuria</i> alla <i>ultio</i> : forme di reciprocità negativa in Seneca .....	162
5.1. <i>Iniuria</i> e <i>contumelia</i> .....	162
5.2. Il ruolo della <i>voluntas</i> nella vendetta .....	165
5.3. Dall' <i>ira</i> alla <i>ultio</i> .....	168
5.4. <i>Irasci pro suis: pietas</i> o <i>infirmitas</i> ? .....	173
5.5. I rimedi all'offesa: vendetta, sopportazione, prevenzione .....	176
5.6. <i>Iniuria: vir bonus</i> e <i>vir malus</i> a confronto .....	180
5.7. La soluzione etica del perdono .....	184
5.8. Ricambiare le offese: per una teoria della vendetta in <i>Medea</i> e <i>Thyestes</i> .....	190

### Cap. III

<i>Beneficium e iniuria:</i> .....	195
Confronto e intersezione di due dinamiche di reciprocità.....	195
1. Comparare il <i>beneficium</i> e l' <i>iniuria</i> .....	195
1.1. <i>Inter se contraria</i> .....	195
1.2. <i>Dedisti beneficium, iniuriam postea fecisti</i> .....	200
2. Il beneficio tra <i>contumelia</i> e <i>ignominia</i> .....	207
2.1. <i>Dare contumeliose</i> .....	208
2.2. La <i>contumeliosa admonitio</i> .....	212
2.3. <i>Donare ignominiae causa</i> .....	217
3 <i>Beneficia nocitura</i> : quando negare o non accettare il beneficio .....	218
3.1. <i>Beneficia nocitura impetrantibus</i> .....	218
3.2. <i>Beneficia danti nocitura</i> .....	223
3.3. La questione del <i>reddere nociturum</i> : una precisazione .....	224
4. Altre modalità disfunzionali del dare .....	228
4.1. <i>Male dare</i> e <i>male conlocare</i> .....	228

4.2. <i>Nocendo sanavit</i> : disfunzionalità dell'intenzione .....	231
4.3. <i>Corrumpere beneficia e pessime loqui</i> .....	234
4.4. <i>Beneficium superbe datum</i> .....	240
5. <i>Multa sunt genera ingratorum</i> : per un'antropologia dell'ingratitude.....	245
5.1. Lo <i>stultus</i> e il <i>malus</i> .....	245
5.2. Una sola colpa, molteplici tipologie umane.....	248
5.3. <i>Quid maxime faciat ingratos</i> : la <i>superbia</i> .....	253
5.4. L'attenzione disfunzionale sui <i>bona futura</i> : <i>aviditas</i> , <i>avaritia</i> e <i>cupiditas</i> .....	255
5.5. L'attenzione disfunzionale sull'altro: <i>invidia</i> .....	259
5.6. <i>Caput ingratum</i> : riscrivere l'ingratitude nella tragedia di <i>Medea</i> .....	263
Conclusioni.....	276
Bibliografia.....	280

## Ringraziamenti

Questo lavoro è il frutto di molti incontri.

Nasce dalla revisione di una cospicua parte della mia dissertazione dottorale: «*Beneficium e Iniuria*. Morfologia del “fare il bene” e “fare il male” nel *De beneficiis* e nelle tragedie di Seneca», che ho elaborato presso la Scuola di Dottorato in «Antropologia, Storia e Teoria della Cultura», sez. «Antropologia del Mondo Antico» dell’Università degli Studi di Siena, sotto la direzione di Giusto Picone e Maurizio Bettini. A entrambi va la mia più affettuosa riconoscenza per i preziosi insegnamenti di cui ho potuto beneficiare in questi anni, per i consigli, gli incoraggiamenti e il loro tempo, dispensatimi senza mai risparmiarsi e con rara generosità, e per essere, per me (e non solo), due punti di riferimento costanti, sul piano umano non meno che su quello scientifico. A loro, e a Rosa Rita Marchese, che ha letto questa mia monografia in diverse fasi del suo sviluppo, discutendola con me con premura e acume e migliorandola con i suoi commenti, sono profondamente grata.

Ringrazio inoltre Valeria Viparelli e – nuovamente – Giusto Picone per aver accolto questo mio scritto nella collana de *La Biblioteca di ClassicoContemporaneo*, da loro diretta, nonché Angela Maria Andrisano, Daniela Fausti e Renata Raccanelli, che hanno fatto parte della commissione giudicatrice del mio esame finale per il conseguimento del titolo di Dottore di Ricerca, delle cui osservazioni ho fatto tesoro per questa revisione.

Occasione di approfondimento del *De beneficiis* in rapporto alle dinamiche di dono e vendetta mi è stata offerta per la prima volta in seno alle unità di ricerca di Palermo, Siena e Verona, nell’ambito del PRIN (Progetto di Rilevante Interesse Nazionale) 2007 dal titolo «La risemantizzazione del *beneficium*. Per un commento tematico al *de beneficiis* di Seneca», di cui è stato responsabile scientifico nazionale Giusto Picone. Ai membri delle tre unità di ricerca sono estremamente riconoscente per tutto quello che mi hanno insegnato e hanno condiviso con me, e per la loro amicizia. In particolare, desidero ringraziare Alice Accardi, Lucia Beltrami, Antonio De Caro, Mario Lentano, Pietro Li Causi, la già citata Renata Raccanelli, Simona Rampulla, Giacomo Raspanti e Licia Ricottilli.

Sono molto debitrice a Cléo Carastro per avermi indicato nuove prospettive d’indagine sul tema della “cosa-donata” (e non solo), per il suo tempo e per la sua

affettuosa disponibilità, e ai professori e agli amici del Centro A.M.A (Antropologia del Mondo Antico, Centro Interdipartimentale di Studi dell'Università di Siena) per avermi accompagnata, in alcuni degli anni più belli della mia formazione, in questo percorso di studi e di vita.

Sono inoltre grata agli studenti del corso di laurea magistrale in Scienze dell'Antichità della ex Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo, a.a. 2012-2013, che hanno partecipato al «Seminario di Lingua e Letteratura Latina» dal titolo «*Beneficium*, relazioni asimmetriche, ingratitudine. Per un commento tematico a Seneca, *de beneficiis*, libro III», soprattutto a quelli di cui sono stata *tutor*, e agli altri *tutores* (a Fabio Tutrone, oltre ai già citati Rosa Rita Marchese, Pietro Li Causi e Simona Rampulla) per le molteplici occasioni di dialogo, scambio e confronto critico. In particolare, il mio ringraziamento va a Lorenzo Avola, Roberta Bellitti, Saverio Cali, Francesco Guidera e Cetty Scalavino.

Resta inteso che di ogni mancanza, difetto o imprecisione sono l'unica responsabile.

## Premessa

RICHARD. [...] Capisci che significa donare una cosa?

ARCHIE. Donare? Sì.

RICHARD. Mentre hai una cosa, ti può essere portata via.

ARCHIE. Dai ladri? No?

RICHARD. Ma quando la doni, l'hai donata. Nessun ladro può portartela via [...]. Ed è tua per sempre una volta che l'hai donata. Sarà tua sempre. Questo è donare.

[James Joyce, *Esuli*, Atto II]

Indagare natura e dinamiche dei rapporti interpersonali non è un'operazione semplice. Significa in primo luogo individuare il tipo di legame che unisce gli interagenti attraverso le forme più o meno tangibili delle sue manifestazioni: le parole, i gesti e gli oggetti che circolano tra gli individui coinvolti. La percezione del rapporto – e dunque il giudizio su di esso – varia da soggetto a soggetto e dipende da una serie di incognite ed elementi: la disposizione degli attori relazionali, la loro condizione sociale e culturale rispetto all'interagente prescelto, il grado di spontaneità o di costrizione che influisce sul rapporto, i comportamenti assunti, la storia personale di ciascuno, etc. È evidente che si tratta spesso di elementi legati alla sfera dell'interiorità, e dunque difficili da assumere come oggetto di analisi scientifica. La “fluidità” della materia, inoltre, rende particolarmente arduo l'uso di modelli nettamente definiti o di rigidi schemi interpretativi, dal momento che i legami interpersonali non seguono sempre dinamiche lineari e coerenti, ma sono in continua evoluzione. È possibile, ad esempio, che alcune componenti specifiche delle prassi di relazione entrino in conflitto con la natura del legame cui appartengono: il sopraggiungere di una disposizione malevola può incrinare un antico legame di affetto, l'ingratitude può pregiudicare un rapporto di benevolenza, un'offesa rischia di sancire la fine di un'amicizia. Gli atteggiamenti, le scelte e le azioni che ciascun individuo compie finiscono per influire sul carattere del rapporto rimodellandolo di continuo, al punto da provocare un mutamento sostanziale o un inceppamento del suo meccanismo, che può compromettere il legame.

Lo studio delle prassi e delle forme di relazione presenta dunque un alto grado di complessità, qualunque sia l'epoca storica e il contesto socioculturale nel quale i rapporti interpersonali nascono e si sviluppano. Tale complessità, che in questa sede può essere soltanto accennata, si presenta in forma anche maggiore se riferita allo studio dei medesimi sistemi di relazione in seno alle società antiche. Se infatti il campo di ricerca si sposta nell'antichità, non possiamo avvalerci di un'osservazione "empirica" o "autoptica" dei rapporti sociali. La nostra conoscenza di simili dinamiche dipenderà soprattutto dalla testimonianza degli autori antichi che se ne sono occupati e dalle loro rappresentazioni letterarie. Assumere il punto di vista di uno di questi autori e osservare il modo in cui i meccanismi di reciprocità siano presentati sarà indispensabile per indagare forme e modalità di relazione vigenti al suo tempo; in tal modo, l'autore considerato si fa spia di un più vasto panorama sociale ed etico-culturale, di cui ci consente di cogliere gli aspetti peculiari.

Nello specifico, la presente ricerca mira a esaminare la "morfologia" di due meccanismi antitetici di reciprocità, quello del *beneficium* e quello dell'*iniuria*, e la loro "messa a punto" teorica operata da Seneca nel trattato *De beneficiis*. Esaminare le "morfologie" significa, come ha messo in luce Propp nei suoi studi sulla fiaba<sup>1</sup>, studiare le "forme", le componenti principali e i rapporti reciproci che queste componenti intrattengono tra loro.

A tal proposito, è bene sottolineare la difficoltà che emerge di fronte al tentativo di individuare una perfetta corrispondenza tra campi semantico-culturali moderni e lessemi e categorie culturali antiche. Sarà opportuno evitare di applicare in modo anacronistico significati e nozioni moderne alle categorie dell'antichità. Una simile condotta metodologica va accantonata in favore di una diversa modalità di indagine che focalizzi il suo interesse sul punto di vista della cultura antica presa in esame, sui suoi modelli di rappresentazione e sulla sua percezione della realtà, delle dinamiche e dei ruoli sociali, in una prospettiva che Kenneth Lee Pike ha felicemente definito «emica»<sup>2</sup> e al cui consolidamento negli studi antropologici ed etnografici ha contribuito Geertz suggerendo di adottare, per descrivere le culture *altre* dalla propria, modelli e categorie interpretative

---

<sup>1</sup> Cf. PROPP (1928, *Pref.* 3).

<sup>2</sup> Le categorie etnografiche di "etico" ed "emico", formate sulla base di "fonetico" e "fonemico", riguardano due modalità antitetiche di interpretazione delle culture: la prima è una forma di indagine che adopera categorie e concetti universali, *esterne* alla cultura oggetto di indagine e proprie dell'osservatore; la seconda, invece assume forme di pensiero e categorie culturali *interne* alle popolazioni studiate. Al riguardo, cf. BETTINI – SHORT (2014, 13-14).

«vicine all'esperienza» dei nativi<sup>3</sup>. Una prassi di indagine che Maurizio Bettini ha proficuamente applicato agli studi di antropologia del mondo antico e che consiste nel guardare i Greci e i Romani con i loro stessi occhi<sup>4</sup>. Pertanto, in linea con queste esperienze di ricerca, tenteremo di spogliarci delle nostre moderne concezioni di “beneficio” e “vendetta”, per calarci il più possibile nei meccanismi di rappresentazione della cultura latina, in modo da interrogarci senza pre-giudizi sul modo in cui i Romani “pensavano” il tema del dare e del contraccambiare, dell'offendere e del vendicarsi.

Per cogliere la portata della riscrittura senecana e della re-interpretazione delle categorie specifiche di *beneficium* e *iniuria* sarà utile confrontare la posizione di Seneca con quella della tradizione a lui precedente: in particolare, le osservazioni di Aristotele sui temi (non del tutto sovrapponibili, ma certamente attigui) di εὐνοια e φιλία da un lato e di ἀδικία dall'altro; e, sul versante romano, le posizioni di Cicerone sulla funzione sociale di *liberalitas* e *benivolentia* e sulla rappresentazione di *malevolentia* e *iniuria*<sup>5</sup>.

Studiare le forme del *beneficium*, però, significa anche affrontare un ambito specifico del “fare il bene” che, a Roma, si interseca e sovrappone con la categoria del dono e con le relazioni che esso attiva: sia perché il dono spesso (ma non sempre) rientra nella sfera d'azione del *bene facere* (Seneca stesso, come vedremo, inserisce alcune categorie di *munera* nel novero dei *beneficia*), sia

<sup>3</sup> GEERTZ (1983, 71 ss.)

<sup>4</sup> I contributi di Maurizio Bettini, in questa prospettiva, sono numerosissimi. In questa sede, però, basti citare *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo immagini dell'anima* del 1986; *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica* del 2009; i più recenti Vertere: *un'antropologia della traduzione nella cultura antica* (2012) ed *Elogio del politeismo* (2014), senza trascurare il già citato volume *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, in co-curatela con William Short (2014).

<sup>5</sup> Seneca, in realtà, nel *De beneficiis*, non cita mai espressamente Cicerone, nonostante i diversi punti di contatto speculativi e contenutistici, nonché veri e propri rimandi – vd. i *loci similes* in ATZERT (1971<sup>4</sup>, *Praef.* VII ss.). CHAUMARTIN (1985, 48), che analizza dettagliatamente le fonti del *De beneficiis* senecano (pp. 31-155), pare negare che Seneca conoscesse direttamente il *De officiis* di Cicerone, pur non escludendolo del tutto. L'esiguità generale delle citazioni dirette di Cicerone da parte di Seneca, però, come osserva GRIFFIN (2013, 7, spec. n. 3), lascia aperta la questione. Chi scrive, in ragione della simmetria di alcune parti del testo senecano con quello dell'Arpinate (che avremo modo di esaminare) e della presenza, in alcuni casi, degli stessi *exempla*, ritiene più che plausibile che Seneca conoscesse l'opera ciceroniana, soprattutto considerando il fatto che per la stesura del suo *De officiis*, purtroppo perduto – su cui vd. GRIFFIN (2003, 92) – Seneca si sarà certamente documentato a partire dalla tradizione precedente. Ad ogni modo, è indubbio, che tanto Cicerone quanto Seneca facessero riferimento alle stesse fonti per i loro trattati sul dovere e sui *beneficia*, Panezio ed Ecatone su tutti. A tal proposito, cf. anche DEGL'INNOCENTI PIERINI (2012, 13).

perché, come è stato messo in luce da Li Causi<sup>6</sup>, esso si presta bene a svolgere per noi “moderni” la funzione di “traducente” o di “modello interpretativo” del *beneficium* romano, pur non essendone l'equivalente. In virtù del rapporto per così dire “sineddotico” che l'uno intesse con l'altro, tenderemo quindi di esaminare le morfologie di dono e *beneficium*, sia distintamente sia nelle forme delle loro intersezioni, e i modi in cui essi agiscono sui legami interpersonali secondo la “messa a fuoco” operata da Seneca.

Il dono, infatti, stabilisce legami intersoggettivi attraverso un oggetto (o una prestazione) che assume su di sé una parte dell'io del donatore e mette quest'ultimo in “comunicazione” con il donatario, in rapporto con lui<sup>7</sup>. Detto altrimenti, il dono instaura tra gli agenti della transazione delle relazioni personali di tipo qualitativo, distinguendosi in questo dal commercio o dal baratto, che stabiliscono relazioni oggettivo-quantitative tra merci e, talvolta, tra persone pensate come oggetti<sup>8</sup>.

Il tema della relazione, pertanto, assume una valenza centrale e pertinentizzante all'interno della riflessione sul dono e sul *beneficium*, perché serve a disambiguarne la natura.

Esaminare la rappresentazione filosofico-letteraria fornita da Seneca delle forme di scambio e delle dinamiche di relazione vigenti nella società romana del tempo significa anche interrogarsi su natura e coesione sociale di quella stessa società, e sulla sua configurazione identitaria. Infatti, è indubbio che le prassi di scambio di beni e prestazioni cooperino a intessere una rete di rapporti privati e comunitari, la cui morfologia è utile a rintracciare aspetti marcati della cultura romana e delle sue dinamiche relazionali<sup>9</sup>. Un'indagine delle prescrizioni e delle formulazioni didascaliche intorno a un tema così complesso come quello del beneficio, afferente a una particolare forma di reciprocità e di scambio

---

<sup>6</sup> Cf. LI CAUSI (2009a, 226-27; 246-49): «Se dunque [...] 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 acritica (p. 227). Anche DEGAND (2015, 31), sulla scia di Li Causi, segnala la necessità di non ridurre il rapporto tra *beneficium* e dono a un'equivalenza.

<sup>7</sup> Cf. GROTTANELLI (1999, 18).

<sup>8</sup> Per la distinzione tra *personal qualitative relationships* e *objective quantitative relationships* cf. GREGORY (1982a, 41 ss.).

<sup>9</sup> Sul ruolo dello scambio di beni e servizi nella società romana come una componente indispensabile di coesione tra individui e classi sociali, cf. LENTANO (2005, 127 ss.) e GARNSEY – SALLER 1987 (148-49).

asimmetrico<sup>10</sup>, potrà fornire una chiave interpretativa utile alla delineazione di alcune forme del sapere e categorie antropologiche tipiche della cultura romana, senza trascurare aspetti e metodologie proprie della ricerca filologico-letteraria.

L'analisi della rappresentazione di *beneficium* e *iniuria* si avvarrà dunque non solo della bibliografia secondaria di ambito filologico-letterario, ma anche dei moderni studi sulle prassi di dono e scambio e sui principi di reciprocità nella società contemporanea, non per istituire un anacronistico modello analogico, bensì per acquisire strumenti interpretativi che possano essere applicati, in modo contestualizzato e ragionato, anche allo studio dei testi antichi, in particolare di quelli senecani, oggetto della presente ricerca. Questo primo passo dell'indagine sarà utile al fine di un posizionamento critico che ci permetterà di affrontare in modo più consapevole la peculiare riconfigurazione dei temi dell'offesa e del dono all'interno del *De beneficiis* di Seneca.

L'esordio degli studi antropologici sulle pratiche di dono e scambio è in genere considerato l'*Essai sur le don* di Marcel Mauss, apparso per la prima volta sull'«Année Sociologique» (1923-1924) e pubblicato poi in forma monografica nel 1950. Ma i semi erano già stati gettati nella seconda metà dell'Ottocento, quando Lewis Henry Morgan pubblicava il suo *Ancient Society* (1877), col quale assegnava una forma teorica ai dati antropologici raccolti nel corso dei suoi studi<sup>11</sup>. Pur non elaborando alcuna teoria specifica riguardo alla prassi del dono, Morgan fornì le basi al proliferare degli studi successivi, non solo evidenziando la differenza sostanziale tra “classe” e “clan”, che aveva avuto modo di osservare studiando alcuni gruppi tribali (ad esempio quelli degli Indiani d'America), ma anche spiegando le differenti forme di relazione *intra-clan* attraverso le categorie parentali, categorie che gli stessi nativi adoperavano per chiamare i consanguinei, ma anche per indicare il ruolo di individui interni al clan con cui non erano necessariamente imparentati (ad es. “padre” e “madre” erano usate come forme di

---

<sup>10</sup> Sulla definizione di “relazione asimmetrica” per il legame che intercorre tra benefattore e beneficiario, cf. il volume a cura di PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI (2009), in special modo, MARCHESE (2009, 267 ss.). GARAVAGLIA (1980, 688) spiega bene perché la dinamica dei *beneficia* non possa iscriversi all'interno della tipologia di “reciprocità simmetrica”, la quale comporta uno «scambio di beni (o di energia) di uno stesso tipo o che sono considerati equivalenti dalle parti che intervengono nello scambio». Sulla categoria del dono, istituito uno scambio differito e un rapporto asimmetrico e di reciprocità tra due soggetti in relazione, cf. POUILLON (1978, 107 ss.).

<sup>11</sup> Questi dati erano stati già pubblicati in *League of the Iroquois* (1851) e *The Systems of consanguinity and affinity of the Human Family* (1871).

rispetto adatte ai membri più anziani e autorevoli; “figlio” come appellativo dei più giovani, etc.). Morgan giunse così ad affermare l'esistenza di un filo rosso in grado di unire parentela, proprietà e sistema dei possedimenti terrieri. Ma se le sue analisi si concentrarono sulle strutture politiche, quelle di Mauss, che si muovono su quel solco, si focalizzarono sulle strutture economiche e sulle modalità di scambio<sup>12</sup>, in rapporto non solo all'esperienza di Morgan, ma anche e soprattutto a quella di Malinowski, che fu il primo a studiare sul campo il funzionamento delle pratiche di dono, “inventando” di fatto la moderna ricerca etnografica.

Malinowski osservò come alcune dinamiche di scambio praticate dalle società tribali delle Isole Trobriand, in Nuova Guinea (oggi chiamate isole Kiriwina), avessero una valenza magico-rituale, e servissero alla creazione di una gerarchia sociale<sup>13</sup>. Il sistema del *kula*, ad esempio, approfondito in seguito da Mauss, spingeva i membri più autorevoli di queste comunità a lunghi viaggi a nord e a sud per scambiare oggetti materiali (per lo più collane e bracciali) che dovevano circolare periodicamente per garantire in qualche modo prosperità e ordine. Trattenerli, avrebbe significato mantenere pericolosamente accentrata su di sé anche la carica magica di cui quel tipo di scambi, nella concezione dei popoli delle Trobriand, sono forieri.

Mauss, dunque, aveva avuto la strada spianata. Ad ogni modo, i suoi studi furono essenziali e senz'altro innovativi nel nascente settore dell'antropologia del dono, cui diede un considerevole impulso: fu Mauss, infatti, a individuare come espressione specifica delle dinamiche del dono il triplice obbligo a dare, ricevere e ricambiare, una forma di spontaneità “condizionata”, di socialità non disinteressata, che avrebbe contribuito alla definizione teorica della cosiddetta “*gift economy*”, assimilabile, sul piano del funzionamento, a una “*debt economy*”<sup>14</sup>. Lo studioso, esaminando da vicino le società delle Isole Trobriand, come Malinowski prima di lui, e appoggiandosi al testo di Tamati Ranapiri, informatore maori dell'etnologo Elsdon Best, giunse alla conclusione che

---

<sup>12</sup> Cf. GREGORY (1982a, 14-18).

<sup>13</sup> Cf. MALINOWSKI (1921), e soprattutto *Id.* (1922). Postumi, e di grande rilevanza scientifica sono anche: *A scientific theory of culture, and other-essays* (1944; trad. it. 1962); *The dynamics of culture change* (1945). Riguardo all'atto del dono come realizzazione di una gerarchia, si esprimeranno anche MAUSS (1950, 129 *et passim*) e STRATHERN (1971, 10).

<sup>14</sup> Cf. MAUSS (1950, 65-74). Sulla *gift economy* come un sistema del debito, che consiste nello scambio economico di oggetti la cui “stima” si basa sul loro valore d'uso, cf. GREGORY (1982a, 19 *et passim*). Utile, al riguardo, anche il contributo di CHEAL (1988) e, più di recente, la raccolta a cura di CARLÀ – GORI (2014), in particolare i contributi di HÉNAFF (2014) e REINSTEIN (2014), che mettono in discussione questa categoria.

l'obbligo del contraccambio pervenisse dalla natura stessa della cosa donata, la quale, lungi dall'essere inerte e inanimata, sarebbe dotata di uno "spirito", lo *hau*, che pesa come una forza esterna sul donatario e gli impone per così dire di ricambiare.

Il primo critico del lavoro di Mauss, di cui riconobbe a ogni modo la portata rivoluzionaria, fu Claude Lévi-Strauss, il quale individuava nella metodologia seguita dallo studioso una debolezza analitica, dovuta alla pretesa di assumere a fondamento delle sue conclusioni una dottrina indigena e animista, che interpretava le pratiche del dono alla luce delle teorie sulla magia cui le tribù studiate credevano. Per tale ragione, la teoria dello "spirito delle cose", che si fondava sulla base insoddisfacente di una *credenza* indigena, non poteva fornire una spiegazione condivisibile e autorevole dei fondamenti della società e del suo "funzionamento". Per Lévi-Strauss, inoltre, sarebbe stato opportuno leggere lo *hau* in chiave simbolica, interpretandolo come un «significante fluttuante», un puro simbolo vuoto di senso, che si sarebbe potuto caricare di qualsiasi significato, ma che non diceva nulla di per se stesso<sup>15</sup>. Del resto, lo studioso riteneva che tali prassi di scambio avessero innanzitutto un valore simbolico. Un anno più tardi (1951), Claude Lefort recuperava il ruolo centrale del dono come componente capace di attivare e costruire le relazioni umane. Pur concordando con Lévi-Strauss riguardo alla "debolezza scientifica" della teoria dello *hau*, Lefort riconosceva a Mauss un'innovazione fondamentale, quella di aver evidenziato l'idea secondo la quale il dono, come prassi sociale, fosse un "fatto totale", in grado di coinvolgere diversi ambiti umani: religioso, culturale, sociale, intersoggettivo, *etc.*<sup>16</sup>.

Ma quelli erano anche gli anni in cui Karl Polanyi pubblicava il suo *The Great Transformation* (1944), ed elaborava la cosiddetta teoria della *embedded economy*, secondo la quale i sistemi economici e mercantili sono profondamente radicati nella società e non paralleli o a essa estranei. Un esempio emblematico è

<sup>15</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS (1950, XLIII-XLIV e LII). Lo studioso affronta distesamente il tema della reciprocità positiva, partendo dallo studio di Mauss, in LÉVI-STRAUSS (1949, 100 ss.).

<sup>16</sup> LEFORT (1951, spec. 16 e 27). Più precisamente, MAUSS (1950, 87) riteneva che il principio dello scambio-dono si collocasse storicamente in quelle società che avessero oltrepassato la fase della «prestazione totale» ma che non fossero ancora pervenute «al contratto individuale puro, al mercato in cui circola il denaro e alla vendita propriamente detta e, soprattutto, alla nozione del prezzo, calcolato in moneta, di cui è determinato il peso e il titolo». Ad ogni modo, anche Lévi-Strauss, come Lefort, pose l'accento sull'importanza delle ricerche di Mauss sul piano della storia del pensiero etnologico, poiché era evidente in questi studi l'istanza a trascendere l'osservazione empirica per cogliere realtà più profonde.

proprio il funzionamento delle prassi di scambio del mondo antico, in cui le transazioni sono incorporate (*embedded*) nel fitto reticolo di legami sociali, non specificamente mercantili o economici, come il matrimonio e la parentela. Moses I. Finley, assorbendo la lezione di Polanyi e degli studi sulle forme di reciprocità innervate nelle strutture socio-culturali, fu il primo ad applicare questi modelli di indagine antropologica alle letterature classiche, nello specifico ai poemi omerici, che elevò alla dignità di fonte storico-archeologica, per poi fornire un quadro più ampio, alla luce di queste ricerche, sulle strutture economiche del mondo antico<sup>17</sup>, e più in generale sulle dinamiche di reciprocità. Due tasselli imprescindibili nello sviluppo di quest'ultimo indirizzo di studi sono senz'altro il lavoro di Alvin Ward Gouldner, *The Norm of reciprocity*, apparso nel 1960<sup>18</sup>, e le ricerche di Marshall Sahlins, che nel 1972 diede alle stampe il suo *Stone Age Economics*, in cui segnalava come gli oggetti scambiati (i doni in particolare) servano a generare continuità nella relazione e a fortificarla.

Nel solco delle indagini sulle teorie di reciprocità si inserì anche Gregory con il suo *Gifts and commodities* del 1982, e una folta schiera di studiosi di ambiti disciplinari attigui a quelli delle scienze sociali ed economiche, di cui sarebbe impossibile ripercorrere tutte le tappe<sup>19</sup>.

Degni di nota sono tuttavia i lavori di etnologi e antropologi del calibro di Godelier e Godbout i quali, studiando i meccanismi sociologici delle relazioni interpersonali, si inserirono nel solco tracciato da Mauss, che costituiva per questo campo d'indagine una grande innovazione teorica<sup>20</sup>. In particolare, i contributi di Jacques T. Godbout agli studi sul dono hanno fornito una base scientifica importante al presente lavoro, a partire dalla definizione di “valore di legame”, utilmente applicabile tanto alla morfologia del dono quanto a quella del *beneficium*: Godbout, che non cita mai esplicitamente Seneca (come nessuno degli antropologi moderni menzionati), avverte la necessità di spostare l'attenzione dalla sfera del simbolo e dello *hau* a quella del legame, cui assegna un valore preminente, come già era chiaro, molti secoli prima, a Seneca. Egli è

---

<sup>17</sup> Cf. FINLEY (1954) e FINLEY (1973). Del 1957 è invece *Trade and Market in Early Empire*, a cura dello stesso POLANYI, di ARENSBERG e di PEARSON.

<sup>18</sup> Sulle teorie relative alle forme di reciprocità positiva e negativa si tornerà *infra*, pp. 15 ss. e spec. 22 ss.

<sup>19</sup> Si pensi, ad esempio, ai relativamente recenti studi filosofici e sociologici di DERRIDA (1991) e BOURDIEU (1980).

<sup>20</sup> Di Godelier, cf. almeno *L'énigme du don*, del 1996. Di Godbout, si vedano in particolare *Lo spirito del dono* del 1992; *Il linguaggio del dono* del 1996 e *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare* del 2007.

inoltre uno dei principali promotori del M.A.U.S.S., acronimo – di per se stesso significativo – del *Mouvement Anti-Utilitariste dans le Sciences Sociales*, che, negli anni ottanta, riunendo studiosi di diversa origine e specializzazione (economisti, giuristi, sociologi e antropologi) si faceva portavoce della critica all'utilitarismo e all'economismo come perno delle scienze sociali. Il M.A.U.S.S. mostrò da subito una chiara preferenza nei riguardi di una linea di ricerca che ponesse al centro dell'osservazione il legame sociale nato e alimentato dallo scambio dei doni, intesi come motori dell'unione interpersonale. Il movimento, che si propone ancora oggi di riformulare le teorie sul dono partendo dalle interpretazioni maussiane, si colloca sulla scia della discussione aperta dal sorgere dei cosiddetti tre paradigmi delle scienze sociali: il primo è il paradigma "utilitarista" o dell'"individualismo metodologico", che interpreta il rapporto sociale alla luce di esclusivi interessi personali e concepisce l'individuo come *homo oeconomicus*, tutto impegnato a ottenere il proprio tornaconto; il secondo è il "paradigma collettivista" (di cui fu promotore Durkheim), detto anche "olismo", che riconduce ogni elemento della prassi sociale al tutto e alla collettività: secondo questo paradigma, è la cultura che induce gli individui a scambiarsi beni e servizi, ed è a essa e alle sue regole che il singolo è in qualche modo assoggettato. Gli studiosi del M.A.U.S.S., sostenendo l'appartenenza della cultura e della società agli individui, senza i quali quelle non esisterebbero, portarono alla definizione del cosiddetto "terzo paradigma" o "paradigma del dono", proposto da Alain Caillé: esso mette in gioco un nuovo punto di vista, quello dell'antiutilitarismo caro al M.A.U.S.S., attribuendo al dono la natura di forma di obbligazione reciproca alternativa agli altri due approcci di fondo su cui si reggevano i due precedenti paradigmi sociali. Secondo la teoria di Caillé, il dono è strumento di relazione sociale, l'elemento attraverso cui gli individui creano la loro società<sup>21</sup>. Negli anni novanta, Godbout forniva spunti di riflessione su questo versante con i suoi contributi riguardanti la natura di "ciò che circola" tra gli individui di una società, il "linguaggio del dono" e il sentimento del debito<sup>22</sup>. Parallelamente agli studi del M.A.U.S.S., che portano avanti l'eredità dell'autore dell'*Essai*, in Francia, Alain Testart appronta una severa critica alle teorie antropologiche sul dono di stampo maussiano, stroncando le conclusioni relative ai sistemi di scambio tribali e alla nozione della triplice obbligazione – e in generale a quell'intero impianto epistemico – come frutto di un errore basato su

---

<sup>21</sup> Cf. CAILLÉ (1998).

<sup>22</sup> Cf. *supra*, n. 20.

una scorretta nozione di dono. A chi scrive, sembra che il frutto più interessante di questa aspra disamina (non sempre condivisibile) dell'etnologo parigino, scomparso nel 2013, sia l'aver posto l'accento sull'importante distinzione tra obbligazione morale e obbligazione giuridica<sup>23</sup>.

Intanto, il dibattito antropologico fra gli studiosi di “fede maussiana” tornava a porre l'accento sulla natura dell'oggetto del dono, ma sotto una nuova luce. A tal proposito, accanto ai lavori di Godbout e di Godelier, occorre segnalare il contributo di Annette Weiner sul tema del “possesso inalienabile” e degli “oggetti di famiglia”, i cui studi hanno fornito alla presente ricerca dei modelli interpretativi assai utili per indagare il tema del dono di vendetta nella rappresentazione drammaturgica senecana. Nel suo lavoro del 1992, la Weiner, recuperando alcune suggestioni dagli studi di Mauss e Gregory<sup>24</sup>, pone l'accento sul paradosso del *keeping-while-giving*, del ‘mantenere mentre si dona’, facendo emergere la distinzione tra oggetti “alienabili”, che possono essere donati e con i quali si cede contemporaneamente possesso e utilizzo, e oggetti “inalienabili”, che, pur cambiando l'utilizzatore effettivo, conservano in se stessi la traccia di chi li ha posseduti<sup>25</sup>.

Un contributo ugualmente utile per l'analisi del ruolo della cosa donata all'interno delle dinamiche relazionali è l'opera di Alfred Gell, *Art and Agency*, che inverte la prospettiva assunta dalla Weiner<sup>26</sup>. Il lavoro di Gell si colloca nell'ambito dell'antropologia dell'arte: se infatti è possibile in modo semplice e non esaustivo definire l'antropologia come una scienza umana che studia le relazioni sociali, l'antropologia dell'arte studia il contesto sociale di produzione, circolazione e fruizione dell'oggetto artistico. Persone e cose – osserva Gell – partecipano come “agenti” o “pazienti” agli eventi provocati da atti di pensiero, volontà o intenzione. La dinamica dell'*agency* di Gell si fonda proprio sull'idea di un sistema di interazione di cui la componente essenziale è l'intenzionalità, e di cui gli oggetti d'arte non sono inerti strumenti, ma agenti attivi che influenzano le persone, le loro scelte e i loro rapporti interpersonali.

Negli ultimi anni, gli studi sul dono sono fioriti (o meglio, ri-fioriti) anche in Italia: impossibile non citare il bel volume curato da Matteo Aria e Fabio Dei del

---

<sup>23</sup> Cf. TESTART (2007), in particolare il cap. 1. Sul tema del debito morale, vd. TESTART (1993, 82-87).

<sup>24</sup> GREGORY (1982a, 43), riallacciandosi ad alcune considerazioni maussiane, distingue tra le merci (*commodities*) che sono alienabili (*transacted by aliens*), e i doni (*gifts*), che sono inalienabili (*transacted by non-aliens*). La questione è approfondita in GREGORY (1982b).

<sup>25</sup> WEINER (1992).

<sup>26</sup> GELL (1998).

2008, *Culture del Dono; Il legame del dono* di Susy Zanardo, dell'anno precedente, o i lavori del gruppo di ricerca interdisciplinare «A piene mani», tra cui un volume (primo di una “trilogia”) dal titolo pressoché omonimo (*A piene mani. Dono, dis-interesse e beni comuni*, Napoli 2013), a cura di Alberto Lucarelli e Ugo M. Olivieri, che raccoglie pregevoli contributi, afferenti a diversi settori disciplinari, sulla crisi dei paradigmi interpretativi in rapporto ai temi del dono e dello scambio disinteressato<sup>27</sup>. Degno di nota, sul versante delle scienze dell'antichità, anche *Comunità a reciprocità: il dono nel mondo antico e nelle società tradizionali*, a cura dello stesso Olivieri e di Rosaria Luzzi (2014), nato dagli stimoli scientifici del medesimo gruppo di ricerca.

Questa rapida (e certamente incompleta) panoramica sugli studi antropologici di settore risulta indispensabile in considerazione del proposito che muove la nostra ricerca, quello di esaminare da un punto di vista non solo letterario, ma anche antropologico-culturale, la prassi del *beneficium* e il suo opposto, l'*iniuria*, attraverso la *lente* offerta dal trattato senecano<sup>28</sup>.

È nel *De beneficiis*, in particolare, che Seneca rappresenta alcuni specifici meccanismi di reciprocità positiva<sup>29</sup>, a rischio di inversione, che ben si prestano a essere confrontati criticamente con le dinamiche di scambio studiate dagli antropologi e dai sociologi citati, i quali, tuttavia, come già accennato, non fanno mai apertamente riferimento a Seneca, benché il suo costituisca l'unico trattato dell'antichità su tale argomento giunto integralmente fino a noi<sup>30</sup>. Nei suoi sette libri, Seneca affronta il triplice tema del dare, ricevere e ricambiare, osservando i

<sup>27</sup> Il volume contiene i contributi di A. Caillé, F. Ciaramelli, G. Di Marzo, R. Esposito, G. Farrell, S. Latouche, A. Lucarelli, J. Morand-Deville, M. Niola, U. M. Olivieri, L. Penacchi, S. Principe, M. Rusciano, S. Thirion.

<sup>28</sup> A questo riguardo, non sono numerosissimi gli studiosi di scienze sociali che hanno esaminato tali prassi di reciprocità, quella del dono e quella della vendetta, secondo un rapporto simmetrico-oppositivo. Oltre al volume di STAROBINSKI (1994), particolarmente denso è il libro di Mark R. ANSPACH col suo *A charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*, del 2002, pubblicato in Italia col titolo *La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*. Più numerosi, invece, sono stati, nel corso degli anni, i contributi che hanno posto l'accento sul legame di queste due dinamiche di reciprocità, analizzandone forme e rappresentazioni nella letteratura antica.

<sup>29</sup> Cf. *infra*, p. 22.

<sup>30</sup> GRIFFIN – INWOOD (2011, 1 e relativa nota a p. 191) ricordano come quello intorno ai benefici fosse un argomento centrale della tradizione filosofica antica, oggetto di una numerosa serie di trattati, nessuno dei quali sopravvisse all'antichità, tranne il *De beneficiis*. Alcuni dei temi affrontati nell'opera (amicizia, liberalità, giustizia) appaiono già nel *De officiis* di Cicerone, in alcuni passi dell'*Ethica Nicomachea* e (in minor grado) dell'*Ethica Eudemia* di Aristotele. Per un esame della tradizione filosofica greca sull'argomento, cf. GRIFFIN (2013, 99 ss.).

rischi di una dinamica scorretta e disfunzionale, i casi problematici e ogni aspetto che riguardi questa particolare *actio benivola*. Il trattato, tuttavia, sebbene rappresenti una fonte ricchissima sui temi del dono e della gratitudine e sulle prassi relazionali vigenti nella Roma d'età imperiale, è stato per lungo tempo trascurato anche dagli studiosi dell'antichità. Nei suoi confronti, gli indirizzi di ricerca privilegiati sono stati quelli di carattere testuale, certamente imprescindibili, e quelli miranti a individuare le fonti greche adoperate da Seneca<sup>31</sup>. Gli anni ottanta, particolarmente prolifici sul piano degli studi, produssero l'unica monografia (fino ad allora) sul trattato senecano in questione: si tratta dell'opera di Chaumartin, che per primo ha studiato il *De beneficiis* alla luce non solo dell'indagine filologica, ma anche in rapporto ai suoi aspetti filosofici, politici e soprattutto sociali<sup>32</sup>. Su questa scia, vennero alla luce altri contributi che puntavano a un esame "sociologico" dell'opera senecana<sup>33</sup>. Una decina d'anni prima, del resto, Finley aveva aperto la strada a questa nuova direttrice epistemologica, che avrebbe condotto, fra gli altri, studiosi del calibro di Seaford, Scheid-Tissinier e Mitchell a sottoporre alcune delle più importanti opere della letteratura epica e tragica greca alla lente dei principi di reciprocità<sup>34</sup>. Nel 1998, si pubblicava inoltre *Reciprocity in Ancient Greece*, a cura di Gill, Postlethwaite e dello stesso Seaford, che ha segnato la storia di questi studi. Recentissimo, inoltre, il volume a cura di Michael L. Satlow (2013) sul dono nel mondo antico (non solo strettamente "classico"), e assai utile ai fini della presente ricerca il ricco contributo di Deborah Lyons (2012) sulle prassi di scambio *pericolose* alla luce degli studi di genere, che interseca le dinamiche di reciprocità positiva con quelle di reciprocità negativa.

Al contempo, negli ultimi anni ci si è reso conto che il *De beneficiis* rappresenta forse più di ogni altra opera del mondo antico un terreno fertile su cui misurare l'efficacia dei più importanti *frameworks* e modelli teorici dell'antropologia moderna. Certamente se ne sono accorti Goux e Griffe, e Motto

---

<sup>31</sup> Fra i tanti, si vedano FOWLER (1886), PRÉCHAC (1926-1928), ALEXANDER (1934) e (1937), MAZZOLI (1974) e (1977), SETAIOLI (1988) e CHAUMARTIN (1989), e il più recente GRIFFIN – INWOOD (2011).

<sup>32</sup> Cf. CHAUMARTIN (1985).

<sup>33</sup> In particolare, cf. WALCH (1974) e KRANZ (1964).

<sup>34</sup> Si tratta di SEAFORD (1994); SCHEID-TISSINIER (1994a); SCHEID-TISSINIER (1994b); e MITCHELL (1997), anticipati, sul versante della letteratura latina, da FEUVRIER-PRÉVOTAT (1985). Degno di menzione anche l'articolo di MUELLER (2001).

e Clark, che hanno dato un vivace impulso alle analisi del trattato alla luce dei principi di reciprocità<sup>35</sup>.

Un nuovo stimolo allo studio del *De beneficiis* sul versante del suo valore antropologico, come testimonianza delle dinamiche di scambio e di relazione della società romana del tempo, è stato di recente offerto dalle tre unità di ricerca di Palermo, Siena e Verona, coordinate dal Prof. Giusto Picone, nell'ambito dei PRIN (Progetti di Rilevante Interesse Nazionale) 2004 e 2007. Il lavoro dei gruppi di ricerca ha dato vita ad alcuni contributi che si sono rivelati essenziali nella stesura del presente lavoro, e della tesi di dottorato da cui esso prende le mosse: si tratta, in particolare, di un volume di saggi sui temi della relazione asimmetrica tra benefattore e beneficiario (Picone – Ricottilli – Beltrami, *Benefattori e beneficiari. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palumbo, Palermo 2009) e un commento tematico al primo libro del trattato, il primo di questo genere nella storia degli studi sul *De beneficiis* senecano, che a oggi, di fatto, manca di un commento sistematico (Picone, *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, de beneficiis libro I*, Palumbo, Palermo 2013)<sup>36</sup>. Dai singoli membri delle tre unità hanno visto la luce diversi contributi sia sul versante dell'analisi della pragmatica della relazione, sia sui temi della memoria, della riconoscenza e dei rapporti parentali<sup>37</sup>.

Ma il meccanismo del beneficio non è l'unico oggetto che ci si propone di esaminare: la nostra ricerca, infatti, partirà dalla prassi benefica per giungere a indagare la dinamica di reciprocità negativa, quella di *iniuria* e *vindicta*. Gli studi sui principi di reciprocità e sulla categoria della vendetta sono numerosi sia sul piano dell'analisi antropologica sia in rapporto alla composizione tragica

---

<sup>35</sup> Si fa riferimento a GRIFFE (1994); GOUX (1996), e ai vari contributi di MOTTO e CLARK, ad es. del 1993 e del 1994. In tempi più recenti, si segnala il lavoro di DEGAND (2015) e ACCARDI (2015), e in una prospettiva storico-sociale, WOLKENHAUER (2014), che segnala i cambiamenti strutturali delle dinamiche di scambio e dei legami sociali.

<sup>36</sup> Al riguardo, è doveroso almeno riferire i nomi dei membri delle tre unità di ricerca, cui ho partecipato limitatamente alla stesura del commento tematico, e ai quali va tutta la mia riconoscenza. Per l'unità di Palermo: Giusto Picone (Responsabile scientifico nazionale del progetto), Rosa Rita Marchese, Pietro Li Causi, Antonio De Caro, Simona Rampulla, Giacomo Raspanti Daniela Averna e Rosanna Marino; per l'unità di Siena: Alice Accardi, Lucia Beltrami e Mario Lentano; per l'unità di Verona: Licinia Ricottilli, Renata Raccanelli, Evita Calabrese ed Eva Dalle Vedove.

<sup>37</sup> Penso, in particolare, a MARCHESE 2005, RACCANELLI 2010, LI CAUSI (2012) e al già citato contributo di ACCARDI (2015).

senecana<sup>38</sup>. Se tuttavia ci concentriamo sull'esame del rapporto tra il *beneficium* e quello che Seneca stesso definisce il suo *contrarium*, l'*iniuria*<sup>39</sup>, si riscontra un'attenzione minore degli studiosi. Oltre ad alcune schede del già citato commento tematico<sup>40</sup>, gli unici approfondimenti sulla tematica dell'*iniuria* nel *De beneficiis* si devono a Giliberti, che si muove in un solco più prettamente "giuridico-letterario", al commento di Griffin, e ad alcuni brevi capitoli inseriti in più ampie trattazioni monografiche, ad esempio nel pregevole lavoro di Raccanelli, che studia la prassi dell'*iniuria* come motivo disfunzionale all'interno del sistema di comunicazione che il beneficio rappresenta, dedicandole un paragrafo nel suo *Esercizi di dono*; o le osservazioni presenti nei volumi di Accardi e di Degand<sup>41</sup>. Per quanto riguarda le tragedie, inoltre, Evita Calabrese si è interrogata sul valore perverso del *donum* nella *Phaedra* senecana<sup>42</sup>. Non esiste ancora, tuttavia, uno studio sistematico su questo binomio, nonostante esso costituisca una direttrice di ricerca profondamente utile per cogliere le modalità attraverso cui i Romani (e Seneca nello specifico) rappresentavano le dinamiche del *male facere* in rapporto alle pratiche oppostive del beneficio e del dono.

Questi due specifici meccanismi, quello del dono e quello dell'offesa, benché contrastivi, si rivelano fortemente correlati. All'interno del trattato senecano *De beneficiis*, questa correlazione raggiunge livelli più profondi, poiché le due pratiche finiscono per intersecarsi fino a fondersi l'una nell'altra. Pertanto, dopo due capitoli introduttivi dedicati alla definizione delle due *actiones* oggetto d'esame, quella del *beneficium* e quella della *iniuria*, nel terzo capitolo forniremo una disamina delle forme e degli esiti compositivi che le dinamiche di dono e vendetta raggiungono quando si trovano a essere intrecciate o giustapposte.

---

<sup>38</sup> In questa sede, ci limiteremo a citare solo alcuni lavori che appaiono a chi scrive fondamentali: per quanto concerne l'analisi antropologica dei sistemi di vendetta, il contributo di VERDIER – POLY – COURTOIS (1980-1984); sull'analisi delle forme di reciprocità nella cultura letteraria greca, cf. il già citato GILL – POSTLETHWAITE – SEAFORD (1998) e sulle forme drammaturgiche di vendetta e offesa, in particolare in relazione al *corpus* tragico senecano, cf. GUASTELLA (2001).

<sup>39</sup> Cf. *infra*, pp. 176 ss.

<sup>40</sup> Cf. PICONE (2013, 42 ss.; 103 ss.; 149 ss.).

<sup>41</sup> Si tratta rispettivamente di GILIBERTI (1984), GRIFFIN (2013, spec. 155-61) RACCANELLI (2010, 144-47), DEGAND (2015, 327-30; 340-45) e ACCARDI (2015, 40-46 *et passim*).

<sup>42</sup> Cf. CALABRESE (2009), e, della stessa autrice, il più recente volume del 2017 per una pragmatica della comunicazione applicata alle tragedie senecane. Del rapporto tra beneficio e vendetta in Seneca, tema specifico di questo libro, ho fornito un'anticipazione in SCOLARI 2011. Del *donum triste* di Nettuno in *Phaedra*, mi sono occupata in SCOLARI (2018a, pp. 122 ss.).

## Cap. I

### Dono e *beneficium*

#### 1. Modelli teorici e categorie culturali del dono

*Il dono è ovunque.*

In questa epigrafica sentenza, Jacques T. Godbout racchiude forse il senso più profondo delle sue riflessioni sul dono e sulle prassi di scambio. Nel suo *Lo spirito del dono*<sup>1</sup>, infatti, Godbout tenta di dimostrare come lo studio delle società contemporanee e dei loro meccanismi di relazione possa di fatto ribaltare la sensazione diffusa che il dono in senso più autentico non esista più, che sia scomparso come un mito tramontato o una creatura estinta. Al contrario, anche nell'epoca della rincorsa al profitto e del calcolo, il dono continua a svolgere un ruolo capillare nelle dinamiche sociali. Ma per cogliere appieno il senso delle parole di Godbout, dovremo provare a mettere in discussione il concetto stesso di “donare” e chiederci innanzitutto, parafrasando Carver, di che cosa parliamo quando parliamo di dono.

Possiamo ricavarne una definizione sfogliando un qualsiasi dizionario della lingua italiana: il dono è «quanto viene dato per pura liberalità (*mi ha fatto un d. meraviglioso*), per concessione disinteressata e abnegazione (*ha fatto d. della propria vita alla causa*), o addirittura per grazia divina (*i sette d. dello Spirito Santo*); anche il prodotto di cui l'uomo fruisce, il frutto: *i d. della terra*»<sup>2</sup>. Pertanto, in antitesi al ripiegamento utilitarista, il gesto di chi dona è percepito come una forma di generosità gratuita che prescinde da quanto sia obbligatorio o dovuto, un atto disinteressato che bandisce la ricerca di qualsiasi vantaggio personale per il donatore<sup>3</sup>. Il dono è quindi inteso come un'espressione di generosità “assoluta”, un gesto gratuito che stigmatizza il profitto e, nella sua forma più pura, finisce per raggiungere le vette dell'abnegazione e del sacrificio di sé. Perfino quando viene indicato come “prodotto”, oggetto materiale di cui

---

<sup>1</sup> Cf. spec. GODBOUT (1992, 12-14).

<sup>2</sup> DEVOTO – OLI (1995), s.v. *dono*.

<sup>3</sup> VAN WEES (1998, 20). A queste conclusioni perviene anche TESTART (2007) e *Id.* (1993, 81 ss.). Tra gli altri, utili le osservazioni generali di ZANARDO (2007, 555 ss.).

fruire, l'immagine esemplificativa che viene fornita (*i doni della terra*) suggerisce l'idea della natura che offre spontaneamente i suoi frutti.

Ma è davvero così? Il dono, nelle società arcaiche e in quelle moderne, è davvero un atto di pura e disinteressata liberalità?

Nelle dinamiche di reciprocità, il tipo del “dono gratuito” è talmente raro da sembrare irrealizzabile: il “dono puro” di cui parla Malinowski, nel quale nessuno dei due interagenti pensa o penserà al contraccambio futuro, appare come una categoria ideale o eccezionale, priva di riscontro empirico nel tessuto sociale dei rapporti interpersonali consapevoli<sup>4</sup>. Se Zanardo parla di dono come un atto incondizionato e incoattivo, la cui gratuità, cioè, deriva in qualche modo dal suo essere sempre *primo*, un'esperienza collocata all'inizio, frutto di una libera scelta avulsa da una concatenazione di genere causale o interessata<sup>5</sup>, Godbout riconduce la possibilità di un dono puramente gratuito a una forma paradossale e «asintotica rispetto all'asocialità», vale a dire al di fuori dei rapporti sociali effettivi<sup>6</sup>. Ciò significa, semplificando, che il dono puro, del tutto disinteressato e sciolto da meccanismi di scambio più o meno consapevoli, non esiste più, o per meglio dire, non è mai esistito. Anzi, l'interesse strumentale, unito al piacere, alla spontaneità e all'obbligo (il cui accostamento è solo apparentemente paradossale) sono le componenti costitutive del dono secondo Alain Caillé<sup>7</sup>. Ogni azione del donare, infatti, implica una contropartita sul versante materiale o su quello della disposizione interiore, senza la quale ci troveremmo di fronte a un dono unilaterale, che è un modello puramente astratto. Perfino la tipologia del dono agli sconosciuti, fortemente connessa alle pratiche di beneficenza, o il dono di sé tipico dell'allattamento, implicano un ritorno in termini di “guadagno interiore”, e così mettono in dubbio la natura unilaterale di queste dinamiche<sup>8</sup>.

Nella prassi comune, in altre parole, il dono non è mai un atto privo di conseguenze. Esso costituisce uno strumento fondamentale per creare o

---

<sup>4</sup> MALINOWSKI (1922, 182-97 *et passim*). Come segnala ARIA (2008, 185), Malinowski opererà in *Crime and custom in savage society* (1926) un ripensamento della categoria del dono puro, che disconoscerà per abbracciare le teorie esposte da Mauss nel suo *Saggio sul dono*.

<sup>5</sup> ZANARDO (2007, 546-47). Sul dono come fenomeno che «anticipa la reciprocità», cf. ANSPACH (2002, 17; 26 *et passim*).

<sup>6</sup> GODBOUT (1992, 14) e (1996, 13-17), sulla scia di DOUGLAS (1989). Su questo problema, AIME (2002<sup>3</sup>, XVI) riporta il parere di Remo Guidieri (registrato in *Saggio sul prestito*, del 1990) sul fatto che il vero dono sia una perdita secca, e non una prestazione che innesca la dinamica a spirale dell'indebitamento.

<sup>7</sup> CAILLÉ (1998, 68-70).

<sup>8</sup> SAHLINS (1972, 197) e GODBOUT (2007, 193-220).

mantenere vivo un legame interpersonale<sup>9</sup>. Si suppone infatti che il destinatario intenda ricambiare il dono attraverso un atto di replica, dal semplice ringraziamento al contraccambio più concreto, o che il dono stesso sia già una risposta a un pregresso circuito di scambio. Come osserva Godelier: «un don est donc un acte volontaire, individuel ou collectif, qui peut ou non avoir été sollicité par celui, celles ou ceux qui le reçoivent. Dans la culture occidentale, on valorise les dons non sollicités»<sup>10</sup>.

Anche il rifiuto ha un peso nella dinamica del dono. Accettare o rifiutare significa accogliere o rifiutare il legame che il donatore cerca di instaurare o rinnovare<sup>11</sup>. È proprio su questo, sulla natura del legame e sui suoi principi, che sarà opportuno soffermarci brevemente.

Un rapporto sociale è tale se è biunivoco, se implica, cioè, «una serie di movimenti pendolari di beni o di energia», e dunque si iscrive all'interno del meccanismo di reciprocità positiva<sup>12</sup>. Quest'ultima è stata oggetto di numerosi studi. A Gouldner (1960, 170-75), ad esempio, si deve la distinzione tra «reciprocità formale», che riguarda i compiti specifici che gli individui si «devono» reciprocamente in rapporto ai ruoli socialmente standardizzati che giocano, e «reciprocità personale», le cui norme di tipo generalizzato e indeterminato governano diverse operazioni *ad hoc*, e le cui forme di obbligazione non dipendono dallo *status* sociale degli individui. Sahlins, invece, distingue tra «reciprocità generalizzata» e «reciprocità simmetrica»<sup>13</sup>. I tratti pertinenti della prima sono il carattere fortemente personalizzato dello scambio e la preminenza del suo significato sociale sull'aspetto materiale della transazione: in altre parole, non importa *che cosa* ci si scambi, ma *fra chi* avvenga lo scambio. Il dono (come i legami di ospitalità e i doveri familiari) funziona secondo le regole di questa forma di reciprocità: esso circola generalmente in una rete di

---

<sup>9</sup> GODBOUT (1992, 14) insiste sulla natura del dono come rapporto sociale: «[...] bisogna pensare il dono non come una serie di atti unilaterali e discontinui, ma come rapporto. Più ancora del capitale secondo Marx, il dono non è una cosa ma un rapporto sociale». Anche SEAFORD (1998, 2-3) individua come finalità specifica dei principi e delle pratiche di reciprocità l'intenzione di stabilire e mantenere relazioni tra singoli o gruppi sociali, siano esse amichevoli oppure ostili.

<sup>10</sup> GODELIER (1996, 20).

<sup>11</sup> Sul silenzio e sul diniego come comportamenti comunicativi, cf. RACCANELLI (2009, 305).

<sup>12</sup> Vd. GARAVAGLIA (1980, 688) e GODBOUT (1992, 121). VAN WEES (1998, 15) definisce la reciprocità come una particolare forma di scambio che consiste nel dare e ricambiare doni e favori.

<sup>13</sup> Cf. SAHLINS (1972, 197 ss.) e GARAVAGLIA (1980, 688-89). Utile, inoltre, l'ampia trattazione di BECKER (1986).

rapporti per lo più “primari”, vale a dire voluti per se stessi o parentali<sup>14</sup>. La restituzione può essere anche inferiore rispetto a quanto si è ricevuto, o addirittura simbolica. Al contrario, nella «reciprocità equilibrata o simmetrica» si pone l'accento sugli oggetti specifici della transazione, che sono ritenuti equivalenti dai due attori della dinamica. Inoltre, il momento dell'erogazione e quello della contropartita sono ben definiti, in modo da creare un meccanismo simmetrico e perfettamente bilanciato. Questa forma di reciprocità è tipica dei rapporti economici e mercantili, in cui il legame tra le due parti interessate non è necessariamente “personalizzato”, dal momento che non pone l'accento sull'identità di chi partecipa alla dinamica: ciò che conta è l'equivalenza degli oggetti o delle prestazioni che si scambiano e la puntualità delle fasi dello scambio<sup>15</sup>. La reciprocità commerciale, infatti, ingaggia un rapporto tra gli elementi del commercio, non tra i soggetti umani; questi ultimi non privilegiano i bisogni dell'altro e la relazione con lui, bensì la propria esigenza di ottenere il meglio possibile per sé. La differenza tra doni e prodotti (o merci) è dunque, come ha osservato C.A. Gregory, una differenza che riguarda il tipo di relazione attivata e gli oggetti (o soggetti) della stessa: lo scambio di doni, infatti, stabilisce legami tra gli agenti della scambio (*transactors*); i prodotti dello scambio mercantile, invece, instaurano relazioni tra oggetti. All'interno di questa riflessione, trova spazio la distinzione tra “indipendenza reciproca” dei *transactors*, peculiare dello scambio di merci, e “dipendenza reciproca” degli stessi, tipica delle *clan-societies* e misurata a partire dalla «distanza parentale» (*kinship distance*)<sup>16</sup>.

Il continuo rimando al lessico del mercato e ai suoi processi non deve stupire, dal momento che il dono è stato a lungo considerato un sistema economico<sup>17</sup>. Ma, pur trattandosi di un meccanismo di scambio, esso si configura più propriamente come il «sistema sociale dei rapporti interpersonali»<sup>18</sup>, seguendo un principio di reciprocità che, come evidenzia Anspach, supera di gran lunga quello del

---

<sup>14</sup> GODBOUT (1992, 34; 100). CAILLÉ (1998, 69) definisce «società primaria» quella società in cui si ritiene che le relazioni fra le persone debbano prevalere per importanza sui ruoli funzionali che esse svolgono (come nella famiglia, nei rapporti di parentela, nelle alleanze, nelle amicizie e nel cameratismo); questo tipo di società si differenzia dalla «società secondaria», in cui prevale la funzionalità degli attori sociali sulla loro personalità (come accade per il mercato, lo stato, la scienza).

<sup>15</sup> SEAFORD (1998, 3).

<sup>16</sup> GREGORY (1982a, 42-43), che cita SAHLINS (1972, Ch. 5).

<sup>17</sup> Per un esame della categoria del dono nel quadro di un'analisi antropologica su forme, rappresentazioni e strutture dell'economia romana arcaica, si veda VIGLIETTI (2011, spec. pp. 105 ss.).

<sup>18</sup> GODBOUT (1992, 24).

semplice equilibrio economico: «da un punto di vista economico nessuno ha guadagnato e nessuno ha perduto. Ma il fatto è che nello scambio c'è molto di più che non le cose scambiate»<sup>19</sup>.

Utile, a questo punto, la definizione di dono che ci offre ancora Godbout: «Definiamo dono ogni prestazione di beni e servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone»<sup>20</sup>. Alla luce di questa descrizione, possiamo recuperare l'affermazione iniziale dello studioso e asserire con lui che davvero «il dono è ovunque»: non solo nelle ritualità festive e nelle ricorrenze individuali o comunitarie, ma anche nelle forme di solidarietà sociale e di volontariato civile; negli incontri giornalieri, come nell'offerta di un caffè che ci sentiremo in dovere di ricambiare dopo qualche giorno, o nei fiori che portiamo alla padrona di casa che ci ha invitato a cena; o ancora, nella pratica diffusa in certi ambienti sociali di recapitare doni natalizi al proprio medico, cui ci si sente legati da sentimenti di debito e gratitudine come se il suo servizio non rispondesse a un dovere deontologico e professionale, ma a un atto meritevole che supera la misura del dovuto. Come risulta evidente, il sistema del dono è un meccanismo di relazione profondamente complesso e sfaccettato. Un tentativo di ricondurlo a una classificazione definitiva, utile ma non ancora esauriente, è quella proposta recentemente da Marcel Hénaff che individua tre tipi di dono: il «dono arcaico», descritto come pubblico o cerimoniale; il «dono gratuito o oblativo», che nascerebbe come unilaterale, privato o meno, e infine il «dono di supporto», che mostra solidarietà sociale e attitudine filantropica<sup>21</sup>. La costante di tutte queste tipologie è che il dono costituisce certamente uno strumento di legame consistente in uno scambio di atteggiamenti di “apertura” alla relazione, con cui si cerca di accentuare, costruire o rinsaldare il legame<sup>22</sup>; uno scambio di favori, beni e prestazioni per i quali la restituzione non è garantita e che comporta e in qualche modo esige, per la sua “forza di obbligazione”, una replica non necessariamente equivalente né immediata. Il dono abita sulla soglia di questo paradosso, nell'accostamento ossimorico tra libertà e obbligo, tra spontaneità e sentimento di debito<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> ANSPACH (2002, p. 46, n. 24) che cita LÉVI-STRAUSS (1949, 108-109).

<sup>20</sup> GODBOUT (1992, 30).

<sup>21</sup> HÉNAFF (2009, 876).

<sup>22</sup> «Non si dà per ricevere, si scambia per scambiare, poiché gli scambi fanno vivere la relazione», in ANSPACH (2002, 77).

<sup>23</sup> Sappiamo già che è MAUSS (1950, in particolare pp. 3-30 e 65-81) il primo a segnalare questa dicotomia in cui il dono è intrappolato: spontaneità e libertà da un lato, triplice obbligazione a dare, ricevere e ricambiare, dall'altro. Sulla sua scia, cf. GODELIER (1996, 20 ss. *et passim*) e AIME

Entrambe queste categorie, obbligo e gratuità, sono “alterate” o “deboli” quando si parla di dono, o almeno pare così, e mi si scusi l’espressione, nella “cultura occidentale”<sup>24</sup>. L’obbligo, infatti, non è costrittivo, come nello scambio mercantile o nel debito economico: la restituzione del dono si basa sul principio dell’ineguaglianza, è «indeterminata» e «indecidibile», e il debito che presuppone non è mai saldato, ma «ridotto o invertito da un dono maggiore del debito»<sup>25</sup>. È in tal senso che si può parlare di “gratuità” del dono, la quale non indica una perfetta unilateralità o l’assenza del contraccambio, ma segnala l’estraneità dell’oggetto donato alle regole di equivalenza economico-mercantile, nella misura in cui il dono costituisce una promessa non legalmente eseguibile che si basa sulla fiducia reciproca<sup>26</sup>. Il linguaggio del dono, infatti, tende a obnubilare la condizione di obbligo che il dono implica, riscrivendolo sul versante della fiducia e della responsabilità rispetto al valore di legame<sup>27</sup>.

Ciononostante, la categoria dell’interesse non è del tutto estranea al dono, ma va ripensata come *interesse per* qualcuno, per la sua attività o per un’azione fine a se stessa, e non come interessamento (*interesse a*), che rientra nell’ordine della strumentalità e bandisce il piacere dell’azione a favore della sua utilità immediata.

---

(2002<sup>3</sup>, XI), il quale avverte come il dono non sia mai né una «prestazione puramente gratuita» né uno «scambio puramente a fine di lucro»: esso costituisce un «ibrido». Sull’obbligazione a rendere cf. TESTART (1993, 82 ss.).

<sup>24</sup> Per un esempio di scambio di doni avvertito come obbligatorio, e sull’obbligo rituale di accettare e di rendere per alcune società tribali, come quella degli Yaghan o degli Eschimesi (Inuit), cf. LÉVI-STRAUSS (1949, 103 ss.).

<sup>25</sup> GOUBOUT (1992, 224-25), recuperando l’espressione di Mauss sul «dare, liberamente e per obbligo», parla di «obbligo libero» e affronta il tema del debito nei legami familiari ed entro i meccanismi di dono, distinguendo fra «debito unilaterale», in cui c’è accordo sulla natura del debito (sia A sia B concordano sul fatto che A è in debito con B, o viceversa); «debito reciproco negativo», quando non c’è accordo fra le parti ed entrambi i soggetti della relazione ritengono di aver dato più di quanto abbiano ricevuto; e infine «debito reciproco positivo», in cui entrambi i soggetti della relazione ritengono di aver ricevuto dall’altro più di quanto abbiano donato [GOUBOUT (1996, 34 ss.)]. A tal proposito, cf. anche ANSPACH (2002, 73-80). Sulla questione dell’obbligo come debito morale, cf. TESTART (1993, 85 ss.). SEAFORD (1998, 2) segnala invece che nella reciprocità commerciale, la restituzione non è affatto volontaria: «If you do not pay, I can invoke a third party (the law) to force you to do so». Per un esame di dono e debito, vd. inoltre GOUBOUT (2007, 161-76).

<sup>26</sup> GOUBOUT (1992, 230) e *Id.* (2007, 111).

<sup>27</sup> GOUBOUT (1996, 66).

Il piacere, invece, è una delle componenti sostanziali del dono, che coopera a distinguerlo dalle altre forme di scambio<sup>28</sup>.

Rispetto alle leggi del mercato, inoltre, il dono presuppone l'attesa del momento opportuno, la durata, il tempo. Non rincorre l'uguaglianza, l'assolvimento matematico del debito, ma si nutre di quello che molto felicemente Hyde chiama «lavoro di gratitudine»<sup>29</sup>.

A tal proposito, il tema della gratitudine è stato oggetto di numerosi studi di antropologia e psicologia sociale, che l'hanno catalogata ora come sentimento o valore morale, ora come attitudine o tratto della personalità<sup>30</sup>. Essa rappresenta la percezione di un esito positivo personale, non necessariamente meritato o guadagnato, che è dovuto alle azioni di un'altra persona. La gratitudine è un «atto sequenziale», che implica un antefatto, come il perdono: se infatti il perdono presuppone un danno, la gratitudine presuppone un dono<sup>31</sup>. In qualità di sentimento, può essere considerata come il risultato di un processo cognitivo che si articola in due fasi: in primo luogo, nel riconoscimento dell'esito positivo ottenuto; in secondo luogo, nel riconoscimento della fonte di questo esito come esterna e diversa da se stessi<sup>32</sup>.

“Riconoscere” è un tratto peculiare della gratitudine, che infatti è chiamata anche “riconoscenza”: con questa parola si sottolinea il fattore della conoscenza acquisita, della lettura e interpretazione di un dato della realtà che provoca un movimento di ritorno<sup>33</sup>. Gratitudine e riconoscenza, però, non sempre sono sinonimi, ma fasi consecutive di un unico processo. In tal senso, la riconoscenza viene prima della gratitudine e consiste nella «giusta messa a fuoco della rete di relazioni che ci legano agli altri»<sup>34</sup>. La persona grata ha sperimentato una serie di

<sup>28</sup> Per la classificazione delle due modalità di interesse, cf. CAILLÉ (1998, 105), che evidenzia anche il ruolo imprescindibile del piacere per la corretta definizione del sistema di dono (pp. 51-52 e 69 ss.).

<sup>29</sup> HYDE (1983, 37).

<sup>30</sup> Nell'ambito della psicologia sociale, si fa riferimento ai lavori di MCCULLOUGH – EMMONS – TSANG (2002), EMMONS – MCCULLOUGH (2003) e BONO – MCCULLOUGH (2006).

<sup>31</sup> GALLI (1994b, 10). Lo studioso distingue tra la gratitudine che subordina, quella per un vantaggio momentaneo ricevuto, e un'altra forma di gratitudine non subordinante, ma che si rivolge a chi fornisce al suo beneficiario i mezzi per diventare autonomo (*Id.*, 12-13).

<sup>32</sup> EMMONS – MCCULLOUGH (2003, 377-78).

<sup>33</sup> DE CARO (2009, 138 ss.) evidenzia i tre valori del verbo “riconoscere”: esso può indicare un atto cognitivo di riconoscimento identitario (riconosco una persona), un atto di riconoscimento etico di validità di qualche cosa (riconosco una norma, un'opinione) e infine un atto di riconoscimento emotivo (essere grato). Dunque, la gamma semantica del riconoscimento riguarda tanto i temi dell'identità quanto quelli della gratitudine.

<sup>34</sup> GALLI (1994b, 14).

sensazioni piacevoli causate da un beneficio offerto in modo disinteressato o da un favore ricevuto senza particolare merito<sup>35</sup>. Questa percezione, che non è meramente cognitiva, ma anche “affettiva”<sup>36</sup>, esorta alla restituzione e spinge a desiderare di corrispondere al bene o al dono di cui si è destinatari con un contraccambio.

La gratitudine, quindi, nasce dal dono, ne è la risposta e la conseguenza ideale, dal momento che conferma il successo di una dinamica benevola positiva. Il sorgere di questo sentimento, però, non sempre è simultaneo alla ricezione del dono: la gratitudine, infatti, può essere anche differita nel tempo. Anzi, il più delle volte richiede tempo e matura con esso<sup>37</sup>.

Libertà, spontaneità, obbligo, reciprocità, ineguaglianza dell'oggetto di scambio, rapporto sociale, gratitudine: queste sono solo alcune delle componenti che vengono chiamate in causa quando si parla di dono nelle società moderne. Ma il dono riguarda tutte le società e la totalità di ciascuna di esse<sup>38</sup>.

Nelle società “di tipo arcaico”, come quelle oggetto degli studi di Mauss, il dono sembra configurarsi come un fenomeno sociale capace di investire una pluralità di aspetti della vita e della cultura di una comunità. Del resto, da quanto riferito, appare evidente che il dono sia qualcosa di più rispetto all'oggetto specifico che si offre o al favore che si concede. Mauss – lo abbiamo già accennato – lo definisce come «sistema delle prestazioni totali»<sup>39</sup>, evidenziandone l'universalità e il carattere intrinsecamente pluridimensionale, capace di unire e comprendere una molteplicità di ambiti e livelli, da quello culturale a quello simbolico, da quello sociale a quello economico. Se, tuttavia, anche in rapporto alle civiltà tribali o arcaiche, sembra esagerato parlare di “*gift society*”<sup>40</sup>, è corretto affermare che il particolare scambio che il dono costituisce permea su molti livelli, ma secondo declinazioni differenti, le società antiche, e quella romana in particolare, oggetto della presente ricerca. In quest'ultima, infatti, la prassi di scambio del *beneficium*, come tenteremo di mostrare, svolge una funzione sociale ed etico-relazionale di primo piano.

Dono e beneficio, però – è il caso di ribadirlo – non sono la stessa cosa: benché il dono sia spesso un beneficio, e il beneficio possa essere erogato mediante

---

<sup>35</sup> KONSTAN (2007, 156).

<sup>36</sup> EMMONS – MCCULLOUGH (2003, 378).

<sup>37</sup> GALLI (1994b, 15).

<sup>38</sup> È così che GODBOUT (1992, 19) spiega la nozione di universalità del dono, specie in riferimento alle società arcaiche. Al riguardo, cf. anche GRIFFIN (2003, 101 ss.).

<sup>39</sup> MAUSS (1950, 5-9).

<sup>40</sup> Sul tema delle società del dono in relazione a quella romana, cf. LENTANO (2005, 127).

l'offerta di un dono, una sovrapposibilità perfetta è da escludersi. Il dizionario della lingua italiana fornisce la seguente definizione di 'beneficio': «l'apporto concreto di altri a situazioni o persone per se stesse inferiori o bisognose da uno o più punti di vista», cui è utile accostare la voce relativa all'aggettivo 'benefico': «che fa abitualmente del bene o si dedica a opere di beneficenza. Che arreca vantaggio spirituale o materiale o è di grande utilità»<sup>41</sup>. Nella concezione "moderna", quindi, il beneficio è pensato in primo luogo come un atto concreto, la cui concessione determina un legame asimmetrico tra due interagenti, di cui uno sia bisognoso e carente, e l'altro dotato di risorse o disponibilità adeguate per sopperire alle lacune materiali (o, meno frequentemente, spirituali) del primo.

Il benefattore o l'individuo benefico arreca dunque un vantaggio materiale, spirituale, o di qualche utilità. In altre parole, "fa del bene". Così, il concetto moderno di 'beneficare' finisce per debordare nella nozione di 'beneficenza', che spesso è anonima, e individua una relazione "spersonalizzata" tra donatori e donatari, i quali non conoscono l'identità dei loro benefattori.

Utilità manifesta, relazione sbilanciata tra un superiore e un inferiore, possibile spersonalizzazione: sono queste le componenti distintive dell'idea "moderna" di beneficio.

E nel mondo antico?

Per cogliere il senso e le peculiarità del dono e del beneficio nella cultura greca e – soprattutto – in quella romana, nostro "terreno di osservazione", sarà opportuno esaminarne il campo semantico e le categorie. In altre parole, sarà utile chiederci: come pensavano il dono e il beneficio i Romani, e i Greci prima di loro?

## 2. Le parole del *beneficium* e le parole del dono tra Grecia e Roma

### 2.1. Generosità e benevolenza in Aristotele: un'introduzione

Il discorso sulle prassi di dono e scambio e sulle forme della gratitudine è stato al centro delle speculazioni filosofico-politiche sin dall'antichità. Gli stoici, come Crisippo, cui Seneca attinge copiosamente, certamente ne fecero un argomento centrale della loro trattazione, ma anche Platone, Senofonte, Aristotele e i suoi

---

<sup>41</sup> DEVOTO – OLI (1995), s.vv. *beneficio* e *benefico*.

discepoli si interrogarono sul problema della χάρις e delle prassi di scambio del loro tempo<sup>42</sup>.

Nell'*Ethica Nicomachea*, all'interno della categoria umana dei virtuosi che operano il bene, Aristotele inserisce tre tipi umani: il generoso (ἐλευθέριος), il benevolo (εὔνοος) e l'amico (φίλος)<sup>43</sup>. Il generoso possiede la virtù utile al corretto godimento dei beni materiali (τὰ χρήματα) e della ricchezza (ὁ πλοῦτος), che, come gli altri beni utili (χρεία), può essere adoperata secondo il bene o secondo il male. Questa virtù è la ἐλευθερία, la 'liberalità', che si manifesta attraverso pratiche di dono e di spesa eticamente adeguate<sup>44</sup>, vale a dire finalizzate al bello morale. A tale scopo, occorre che il generoso offra il suo dono «a chi è opportuno» (τὸ δίδοναι οἷς δεῖ, EN 1120a 10) e che lo conceda nel modo adeguato (ὀρθῶς), cioè al momento giusto e secondo misura (μεσότης), vale a dire in modo proporzionato ai propri averi, tenendosi lontano dall'eccesso (ὑπερβολή) o dal difetto (ἔλλειψις), che sono le degenerazioni del giusto mezzo<sup>45</sup>. Il generoso, inoltre, donerà con piacere e non con dolore, dal momento che quest'ultimo è un tratto disfunzionale rispetto alla categoria del dono virtuoso. In altre parole, dovrà mostrare una ἕξις adeguata alla sua virtù etica: uno stato abituale incline alla generosità.

Come tutti i tipi umani virtuosi, anche il generoso è oggetto di apprezzamento all'interno della comunità. Tuttavia, rispetto agli altri caratteri virtuosi, al generoso si rivolge maggiore benevolenza e amore, perché la sua inclinazione al bene implica una forma di utilità sociale:

Di quelli che sono amati per la loro virtù, mi sembra che lo siano soprattutto i generosi: costoro, infatti, sono utili, e la loro utilità consiste nel dare<sup>46</sup>.

La prassi della ἐλευθερία descritta da Aristotele rivela così nell'elemento dell'utilità il fattore che la qualifica come azione positiva e vantaggiosa per la comunità alla quale il generoso appartiene. Infatti, a colui che dà – non a colui che

---

<sup>42</sup> Cf. GRIFFIN (2013, 15-17; sul pensiero stoico spec. pp. 19 ss.).

<sup>43</sup> Cf. Arist. EN 1120a 4 ss.

<sup>44</sup> Cf. δίδοναι e δόσις, EN 1120a 9, 11; δαπάνη, EN 1120a 8.

<sup>45</sup> Cf. EN 1120a 23-28 e il commento di MIGNINI (1994, 32-33). Aristotele specifica poco più avanti (EN 1120b 4 ss.) l'attitudine del generoso a «eccedere nella misura del dare» (τὸ ὑπερβάλλειν ἐν τῇ δόσει), pur attribuendo agli altri in proporzione alle risorse disponibili per non cadere nell'eccesso della prodigalità.

<sup>46</sup> EN 1120a 22-23: φιλοῦνται δὲ σχεδὸν μάλιστα οἱ ἐλευθέριοι τῶν ἀπ' ἀρετῆς: ὠφέλιμοι γὰρ, τοῦτο δ' ἐν τῇ δόσει.

riceve – spettano χάρις ed ἔπαινος, riconoscenza (su cui torneremo) ed elogio (*EN* 1120a 15-16). C'è, dunque, all'interno della pratica del fare il bene (εὖ ποιεῖν) descritta da Aristotele, una parte “moralmente bella” e una componente utilitaristica:

Da un lato è bello fare il bene non al fine di ricevere un contraccambio, dall'altro è utile essere benefattore<sup>47</sup>.

Lo Stagirita assegna la qualifica etica del bello morale a una peculiare tipologia di εὖ ποιεῖν che consiste nel disinteresse nei riguardi del contraccambio. Fin qui, però, il filosofo discute la categoria dei “generosi”, che mette in relazione con l'uso dei beni e delle ricchezze e dunque con una forma del dare afferente alla dimensione materiale del dono. Qual è invece la sua posizione in rapporto al benevolo (εὖνος)?

Si dice che all'amico si deve augurare ciò che è bene per lui. Si chiamano benevoli (εὖνοος) quelli che augurano il bene in tal modo, qualora non ricevano da quello la stessa cosa: infatti la benevolenza (εὖνοια), se contraccambiata, è amicizia (φιλία)<sup>48</sup>.

Desiderare il bene dell'altro, senza pretesa o effettiva ricezione di contraccambio, è l'essenza stessa della benevolenza<sup>49</sup>. Il contraccambio, infatti, secondo Aristotele, comporta un mutamento identitario del soggetto benevolo, il quale si sposta dal sistema relazionale della benevolenza a una dinamica dove il legame interpersonale si configura come più stretto e reciproco, ovvero la φιλία. In altre parole, il benevolo è sì amato da colui al quale rivolge la sua benevolenza, ma non ne è necessariamente amico<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. *EN* 1162b 36 – 1163a 1: καλὸν δὲ τὸ εὖ ποιεῖν μὴ ἵνα ἀντιπάθῃ, ὠφέλιμον δὲ τὸ εὐεργετεῖσθαι.

<sup>48</sup> Cf. *EN* 1155b 31-34: τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἔνεκα. τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τὰγαθὰ εὖνοος λέγουσιν, ἂν μὴ ταῦτόν καὶ παρ' ἐκείνου γίνηται: εὖνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονημένοι φιλίαν εἶναι

<sup>49</sup> Sulla definizione aristotelica di εὖνοια, cf. COOPER (1998, 316; 322-23).

<sup>50</sup> La distinzione è dunque tra l'amare, il φιλεῖν, e l'amicizia, la φιλία, su cui cf. GASTALDI (1990, 22). COOPER (1998, 413) segnala la differenza tra questi due termini, inserendo il primo nel novero delle emozioni o dei sentimenti e il secondo in uno status più stabile che implica una scelta (cf. *EN* 1157b 28-29). È pur vero che in *Rhet.* 1381a 1-2 Aristotele definisce φίλος chi vuol bene ed è ricambiato, tracciando un legame più che saldo tra φιλεῖν e φιλία: φίλος δὲ ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος, «è amico colui che ama qualcuno ed è amato a sua volta».

Il concetto espresso dal greco *φιλία*, però, si distanzia dalla nostra idea di amicizia, quell'intimo legame tra persone che non sono legate da relazioni familiari: essa comprende infatti la parentela, i vincoli tra varie tipologie di amici o compagni, e altre forme di amicizia ritualizzata, come la *xenia*. Si tratta, più in generale, di una «equal relationship», in cui gli interagenti, con status approssimativamente uguale, si scambiano doni di valore più o meno equivalente<sup>51</sup>. La *φιλία* di cui parla Aristotele, pertanto, ingloba tutta una serie di relazioni di tipo familiare e civile. Essa consiste in generale in un mutuo beneficiarsi, che origina dall'affetto che ci lega all'amico e dall'augurio che possa avere ogni bene per lui stesso<sup>52</sup>. Al contrario, la *εὔνοια* non è vincolata alle regole della reciprocità, bensì marca la disposizione benevola di un soggetto che desidera il bene per qualcuno senza fini ulteriori; la presenza di un ritorno in termini di controprestazione ne altererebbe la natura, tramutando la *εὔνοια* in un legame reciproco di *φιλία*, ch'essa non necessariamente rappresenta e attiva<sup>53</sup>.

Per Aristotele, dunque, il contraccambio è la marca precipua della *φιλία* rispetto alla *εὔνοια*. Ma *φιλία* ed *εὔνοια* sono strettamente legate, al punto da partecipare l'una della definizione dell'altra. Infatti, se la prima consiste in un intimo legame che esercita una benevolenza reciproca, la seconda si configura

---

<sup>51</sup> MITCHELL (1997, 3-6; sulle diverse forme di *φιλία*, pp. 9-14).

<sup>52</sup> Per questa definizione di *φιλία*, cf. COOPER (1998, 312-14), che ne parla come «a kind of mutual well-doing», una forma di relazione caratterizzata dalla reciprocità nel bene: all'amico si fa il bene e si augura il bene (well-wishing e well-doing). NATALI (2009<sup>6</sup>) sceglie di tradurre *φιλία* come 'amicizia', pur segnalando in nota (n. 834, p. 528) la complessità semantica del termine, con cui si intende indicare l'amicizia, gli affetti di tipo familiare e amoroso e le relazioni con partners economico-commerciali. BELFIORE (1998, 144) segnala che il significato di *φιλία* include le relazioni di matrimonio, di ospitalità e di supplica. Per uno studio di *φιλία* in Aristotele, cf. PEROLI (2004), che ne fornisce una definizione alle pp. 80-81: «Il modo compiuto nel quale il bene dell'altro viene tenuto in debita considerazione prende tuttavia in Aristotele il nome di *φιλία*, di amicizia o di amore: [...] la *φιλία* è quella virtù, quella disposizione razionale dell'esistenza, nella quale il bene dell'altro viene assunto come fine della propria prassi di vita». KONSTAN (2003a, 111) distingue tra *φιλία*, intesa come uno stato caratteriale stabile, e *φίλησις*, sentimento di affetto. Per un esame approfondito sulla *φιλία* si veda l'imprescindibile lavoro di MITCHELL (1997) nel suo insieme.

<sup>53</sup> PEROLI (2004, 84) segnala che l'"amicizia" di tipo personale può provocare gioia o vantaggi, tuttavia essi non ne costituiscono la causa, poiché la *φιλία* trova la sua ragion d'essere in se stessa: «In questo senso, il piacere o la gioia, così come il vantaggio, sono qualcosa di marginale rispetto alla motivazione di fondo di questa autentica relazione personale, la quale, avendo un intimo legame con la visione del viver bene coltivata da ciascuno degli amici, ed essendo pertanto rivolta a ciò che ciascuno di essi è profondamente "in se stesso" potrebbe dissolversi solo quando una delle persone coinvolte nella relazione sia mutata a tal punto da non essere più la stessa (1164 a 8-13; 1165 b 1-4; b 20-31)».

come un sentimento di tipo amicale (φιλικόν), pur essendo distinta dalla φιλία vera e propria. La εὔνοια, infatti, partecipa a un sentimento di tipo affettivo, e può diventare φιλία attraverso la consuetudine (συνήθεια). Essa, pertanto, si delinea come una forma di “amicizia inattiva”, un’inclinazione dell’animo vicina in potenza all’amicizia, che solo la continuità potrà rendere effettiva<sup>54</sup>.

Nella teorizzazione di Aristotele, però, sono diverse le forme di “amicizia” esaminate<sup>55</sup>. Fra tutte, quella che forse riveste un ruolo sociale di maggior rilievo è l’amicizia per utilità, nella quale si ascrive la pratica della ἐπικουρία: essa consiste nell’assistenza o nel soccorso che viene concesso a un bisognoso da parte di un “benefattore”, il quale mira a sua volta a ottenere un simile vantaggio, diversamente da quanto accade nell’amicizia che tende alla virtù, in cui il metro di giudizio del beneficio erogato è l’intenzione del donatore (la προαίρησις)<sup>56</sup>.

Possiamo quindi concludere che la caratterizzazione virtuosa della benevolenza è attribuita da Aristotele a partire dall’autonomia di tale azione, che si dimostri scevra di finalità personali e vantaggiose per il soggetto che la esegue. La sua bellezza morale pertiene al livello del disinteresse e si conferma nella tendenza a trascurare il contraccambio e agire per se stessa.

E a Roma, come stanno le cose?

## 2.2. *Beneficium* e *officium*: definizioni operative

In latino, *beneficium* indica in modo trasparente l’azione di fare il bene. Chi concede un *beneficium*, infatti, è mosso, in linea di principio, dall’esigenza interiore di donare o soccorrere senza esserne obbligato o costretto; di questa libertà d’azione, sempre in linea teorica, dovrebbe godere anche il beneficiato,

<sup>54</sup> Cf. EN 1166b 30 -1167a 14: ἡ δ’ εὔνοια φιλικῶ μὲν ἔοικεν, οὐ μὴν ἔστι γε φιλία [...] διὸ μεταφέρων φαίη τις ἂν αὐτὴν ἀργὴν εἶναι φιλίαν, χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν, οὐ τὴν διὰ τὸ χρησίμον οὐδὲ τὴν διὰ τὸ ἡδύ: οὐδὲ γὰρ εὔνοια ἐπὶ τούτοις γίνεται, «la benevolenza assomiglia a qualcosa di amichevole, ma non è amicizia [...] perciò si potrebbe dire, trasferendolo ad altro significato, che la benevolenza è un’amicizia inattiva, e quando perdura nel tempo e giunge ad abitudine, diventa amicizia, ma non amicizia per utilità né quella per piacere: infatti la benevolenza non deriva da queste cose».

<sup>55</sup> Per un approfondimento sui tre tipi di φιλία descritti nell’*Ethica Nicomachea* (quella secondo il bene, quella secondo l’utile e quella secondo il piacere), cf. NEHAMAS (2010), PEROLI (2004, 82 ss.) e COOPER (1998, 315 ss.), il quale, seguendo Aristotele, distingue tra «personal friendship» e «civic friendship»: quest’ultima si realizza tra i membri della società civile e rappresenta una tipologia di «advantage-friendship», cf. *Id.*, 332-33.

<sup>56</sup> Cf. EN 1163 a 16-23.

perché il contraccambio, come il beneficio, non è costretto entro le rigide norme dello scambio mercantile, ma è regolato da principi di spontaneità, generosità e, al più, dal sentimento del debito. Ma nella *societas Romana* era davvero così?

Come nelle società “moderne”, anche nel mondo romano il beneficio è un'azione foriera di conseguenze, promotrice di legami sociali e in qualche modo vincolante, in grado, cioè, di *devincire* gli interagenti: ‘legarli reciprocamente’, ‘obbligarli’<sup>57</sup>. Questo aspetto evidenzia dei piani di analogia tra la prassi benefica e le altre forme di circolazione di beni e prestazioni vigenti a Roma, dal prestito alle transazioni economiche di compravendita e scambio. Ma il beneficio si distingue da esse perché tendenzialmente non risponde al principio di equivalenza né a ferree norme costrittive. Si ispira, al contrario, all'asimmetria e alla spontaneità:

il rapporto fra benefattore e beneficiario avvia un circolo di reciprocità che non può risolversi nel dare al solo scopo di ricevere (*do ut des*), come è invece lecito attendersi per tutte le altre forme di circolazione di beni e di prestazioni che adottano il principio di equivalenza; la relazione benefica si articola piuttosto nell'ambito di una struttura asimmetrica in cui chi dà gode di una fondamentale prerogativa, la libertà di dare oppure no, e chi riceve ha l'obbligo morale di re-agire, improntando la propria azione non al principio dell'equivalenza, ma a quello della *gratia*<sup>58</sup>.

Il *beneficium*, dunque, pur aderendo al codice dell'asimmetria e della spontaneità, richiede un contraccambio senza esigerlo legalmente. A Roma, la necessità di replicare al *beneficium* è regolata da tacite norme etico-morali: Plauto, ad esempio, registrando verosimilmente una *communis opinio* del tempo, non esita a definire *improbis* «colui che sa accettare un beneficio (*beneficium scit accipere*) ma non lo sa restituire (*reddere nescit*)» (Plaut. *Pers.* 762). Nel *De agri cultura*, inoltre, passando in rassegna gli *officia vilici*, Catone segnala la necessità di contraccambiare un beneficio (*pro beneficio gratiam referat*), dimodoché agli altri sia di gradimento (*libeat*) comportarsi secondo giustizia (*recte facere*). È dunque

---

<sup>57</sup> Su *devincire* come verbo del beneficio, cf. Plaut. *As.* 285: *nostro devincti beneficium*. DE CARO (2009, 121) evidenzia il legame sociale che il beneficio attiva: esso serviva «da un lato a redistribuire le risorse in maniera controllata, dall'altro ad attenuare le tensioni sociali e a creare il consenso». A tal proposito, era suscettibile di essere ricondotto alla forma del *patronage* e della clientela, cui però, come osserva SAMPINO (2008, 284 ss.), non è pienamente assimilabile. Sul valore di legame del *beneficium*, si veda *infra*, § 1.5.

<sup>58</sup> PICONE (2012, XXV-XXVI; vedi anche XXVII s.).

evidente che il beneficio impone il “dovere etico”, o meglio, l'*officium* di una replica, considerata attinente a una giusta condotta. Per cogliere più chiaramente natura e valore del *beneficium* sarà dunque necessario esaminarne il significato in rapporto a *officium*, cui viene spesso associato per contiguità (come fa Catone) o per contrasto<sup>59</sup>.

*Beneficium* e *officium*, come nota Hellegouarc'h<sup>60</sup>, non hanno sempre ricevuto dai Romani una distinzione semantica netta. Il primo, però, possiede già in origine un senso moralmente positivo che *officium* acquisirà solo con l'uso<sup>61</sup>. Quest'ultimo, infatti, rientra più specificamente nella sfera del dovere morale e sociale. Nella loro edizione critica al *De officiis* di Cicerone, la seconda trattazione latina più articolata sul tema dei benefici dopo il trattato senecano<sup>62</sup> – Picone e Marchese<sup>63</sup> traducono *officium* con «“quello che è giusto fare”, nel pieno rispetto delle prerogative e del ruolo di ognuno, per conseguire la virtù». *Officium* designa infatti, in prima istanza, l'aiuto o l'azione benefica fatta a qualcuno nell'adempimento di un obbligo o di un servizio, reso anche in forma amichevole<sup>64</sup>; ciò che si è tenuti a fare per assolvere il proprio ruolo sociale o istituzionale o la propria funzione<sup>65</sup>. Il termine assume inoltre un significato marcato nell'ambito delle relazioni sociali e politiche: esso costituisce infatti l'insieme delle forme di obbligazione vigenti tra *patronus* e *cliens*, tra *amici* o tra parenti<sup>66</sup>, e rappresenta lo strumento privilegiato di un sistema di reciprocità che vincola a una forma analoga di controprestazione. Si qualifica, in altre parole,

<sup>59</sup> Anche Seneca attribuisce il *beneficium* all'ambito degli *officia*. Cf. in particolare *Ben.* 2, 18, 1 e *Ben.* 4, 12, 5.

<sup>60</sup> HELLEGOUARC'H (1963, 165).

<sup>61</sup> Nella sua prima accezione, *officium* apparterebbe al lessico tecnico degli artigiani e designerebbe il lavoro eseguito dall'*opifex* nella sua *officina*, cf. HELLEGOUARC'H (1963, 153).

<sup>62</sup> Su questo dato, che conferma la stretta relazione tra *beneficium* e *officium*, si esprime LENTANO (2005, 125-26). Si ricordi inoltre che anche Seneca si era impegnato nella questione della beneficenza in rapporto al tema del dovere nel suo perduto *De officiis* (cf. *supra*, *Premessa*, n. 5).

<sup>63</sup> PICONE – MARCHESE (2012, XV).

<sup>64</sup> Sia il *beneficium* sia l'*officium* finiscono per iscriversi all'interno della relazione romana di *amicitia*. Al riguardo, cf. LI CAUSI (2009a, 234 ss.) e HELLEGOUARC'H (1963, 42-90). SAMPINO (2008, 282), seguendo Seneca (*Ben.* 3, 17, 1), definisce l'*officium* in termini di rapporto vincolante e fondamentalmente paritario sul versante socio-economico, e lo distingue così dal *beneficium*, che si instaura tra individui “estranei” e sostanzialmente diseguali sul piano sociale.

<sup>65</sup> Cf. OLD, s.v. *officium*, 1 e 3-4.

<sup>66</sup> RACCANELLI (2010, 158-59) spiega l'*officium* come atto dovuto, gesto etico, spesso di contraccambio, in qualche caso imposto della *necessitudo* parentale. Al riguardo, cf. anche LENTANO (2009, 5-6).

come la «moneta di scambio» che si accorda a chi sia disposto a ripagare il suo interagente secondo modalità affini, sia in forma privata sia in forma pubblica<sup>67</sup>.

La componente di obbligazione che è presente e preponderante in *officium* si contrappone all'azione concettualmente libera e spontanea che il *beneficium* rappresenta<sup>68</sup>. Il benefattore, infatti, differentemente da chi adempie a un *officium*, non compie il suo dovere, ma esegue un gesto formalmente (e almeno teoricamente) slegato da vincoli, che si configura come la libera scelta di manifestare la propria liberalità. A questa “scelta”, Cicerone assegna un preminente carattere politico-sociale:

La società e la comunità degli uomini sarà preservata nel modo migliore se, quanto più ciascuno sarà unito all'altro, tanto più rivolgerà a lui la propria generosità (*benignitas*)<sup>69</sup>.

In *Off.* 1, 42, alla *benignitas* Cicerone associa la *beneficentia* e la *liberalitas* come forme di salvaguardia della comunità e di tutela sociale<sup>70</sup>, insite nella natura umana (*naturae hominis accomodatius*). Queste tre parole, pur essendo adoperate spesso in senso sinonimico, esprimono diversi aspetti del *bene facere*: l'inclinazione a fare il bene, soprattutto in senso “materiale”, e a trattare gli altri in modo generoso e onorevole (*beneficentia*); la «propensione a fare doni e regali», ma anche la buona disposizione che si manifesta tramite gesti e azioni volti ad apportare aiuto e vantaggi (*benignitas*); l'attitudine alla generosità che si addice a un uomo libero (*liberalitas*)<sup>71</sup>. Affrontarne la trattazione significa interrogarsi sul

---

<sup>67</sup> Sul carattere di dovere e obbligo veicolato da *officium* e sulla possibilità di inserirlo all'interno di un meccanismo di reciprocità, cui non sempre, invece, il *beneficium* afferisce, cf. MARCHESE (2005, 33 ss.) e DE CARO (2009, 122-23). Per la classificazione degli *officia* in *privata* e *publica*, cf. HELLEGOUARC'H (1963, 154-57): nel primo tipo si individua il personale soccorso dell'amico bisognoso attraverso denaro, epistole informative o tramite difesa nelle cause giudiziarie; nel secondo quegli atti utili alla protezione o all'ascesi dell'individuo nella sfera politica, dalla *defensio* alla *commendatio*, comprese certe forme di aiuto giudiziario.

<sup>68</sup> Sulla natura di vincolo e obbligazione sociale che l'*officium* riveste in opposizione alla libera generosità del *beneficium* si esprimeva già BERNERT (1930, 92 ss.).

<sup>69</sup> *Off.* 1, 50: *Optime autem societas hominum coniunctioque servabitur, si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur*. Al riguardo, cf. FEUVRIER PRÉVOTAT (1985, 268). Per le traduzioni dal *De officiis* di Cicerone, tranne dove espressamente segnalato, si seguono PICONE – MARCHESE (2012).

<sup>70</sup> FREDERIKSEN (1966, 130), ad esempio, inserisce nel novero delle tipiche forme di *liberalitas* quella che consisteva nell'assumere su di sé il carico dei debiti di un amico in stato di necessità.

<sup>71</sup> Cf. HELLEGOUARC'H (1963, 149-50; 215-18) e Lewis – Short, s.v.

corretto esercizio della pratica benefica. Cicerone lo sa bene, e sa anche che, per regolarne l'esercizio, è opportuno osservare alcune *cautiones*:

[...] bisogna in primo luogo verificare che la generosità (*benignitas*) non sia motivo di ostacolo a coloro ai quali sembrerà opportuno rivolgerla, e anche agli altri; poi che la generosità non risulti maggiore della disponibilità economica, e che quindi si attribuisca a ciascuno *pro dignitate*; infatti tale è il fondamento della giustizia, alla quale tutte queste cose devono essere riferite<sup>72</sup>.

Il primo precetto riguarda l'attenzione a non nuocere a colui che si intende beneficiare, che si traduce nell'ingiunzione a non unire in modo inadeguato due sfere contrastanti: quella della *beneficentia* e quella dell'offesa e del danno<sup>73</sup>. Le dinamiche devono mantenersi distinte, perché il loro funzionamento sia corretto e vantaggioso per la comunità. Inoltre, esse devono adeguarsi al criterio dell'idoneità delle *facultates*: si tratta del secondo monito, che raccomanda di non superare, nella pratica della *benignitas*, le proprie possibilità economiche<sup>74</sup>, aspetto su cui Seneca torna poco dopo:

Per conseguenza né bisogna chiudere la cassa familiare in modo che la generosità non la possa aprire, né tenerla così aperta che risulti spalancata a tutti, si usi misura, ed essa sia riferita alle proprie ricchezze<sup>75</sup>.

Pertanto, per Cicerone è necessario assegnare alla *benignitas* una condotta moderata, che si adegui alle risorse disponibili, senza travalicarle: è il *modus* il criterio operativo da seguire, il principio etico cui riferirsi nel corretto esercizio di ogni virtù. Infine, l'ultima *cautio* di *Off.* 1, 42, che riecheggia in *Off.* 1, 45<sup>76</sup>, è quella di rispettare il parametro selettivo della *dignitas* del destinatario prescelto:

<sup>72</sup> *Off.* 1, 42: [...] *videndum est enim, primum ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris, deinde ne maior benignitas sit quam facultates, tum ut pro dignitate cuique tribuatur; id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia.* Anche qui per la traduzione seguo PICONE – MARCHESE (2012), pur avendo mantenuto l'espressione *pro dignitate*, che spiego *infra*. Per un commento al passo, Cf. D'AGOSTINO (1959, 56).

<sup>73</sup> Cf. FEUVRIER PRÉVOTAT (1985, 261). Su questo tema si tornerà *infra*, Cap. 3.

<sup>74</sup> Tale esortazione alla morigeratezza sembra seguire il corrispettivo suggerimento offerto da Aristotele in *EN* 1120b 4 ss.

<sup>75</sup> *Off.* 2, 55: *Quam ob rem nec ita claudenda res est familiaris, ut eam benignitas aperire non possit, nec ita reseranda, ut pateat omnibus; modus adhibeatur isque referatur ad facultates.*

<sup>76</sup> *Tertium est propositum, ut in beneficentia dilectus esset dignitatis*, «il terzo proposito è che nella beneficenza il criterio di scelta sia dettato dal merito».

non solo il rango e la posizione sociale, pur sempre da non tralasciare, ma anche la sua 'adeguatezza' morale. A questo proposito, è stato dimostrato come Cicerone non valuti i *gradus dignitatis* sull'esclusiva base del censo o della classe di appartenenza, secondo gli schemi dell'antica *nobilitas* romana, ma soprattutto a partire dalla capacità del *civis* di distinguersi dagli altri *cives* per *virtus*. La *dignitas* assume così, già in Cicerone, un certo valore etico-morale<sup>77</sup>.

Queste tre precisazioni sulla condotta da tenere *in beneficiis collocandis* sono sottoposte al *fundamentum iustitiae*, che è principio comprensivo dell'*honestum* e dei meccanismi di scambio e di relazione asimmetrica<sup>78</sup>. L'esercizio della benevolenza, inoltre, implica, secondo Cicerone, la compresenza di una disposizione interiore favorevole e di risorse concrete adeguate:

Vediamo [...] in primo luogo i precetti relativi alla *benivolentia*. Essa si ottiene soprattutto attraverso i benefici; in secondo luogo, la benevolenza viene provocata dalla buona volontà, anche se non è sostenuta dalle cose materiali (*res*); inoltre, l'amore della moltitudine è mosso con forza dalla fama, dalla nomea di generosità, beneficenza, giustizia, lealtà e di tutte quelle virtù che riguardano la dolcezza del carattere e l'affabilità<sup>79</sup>.

Dal passo citato emerge una rappresentazione della *benivolentia* coincidente con la disposizione affettiva del destinatario nei confronti del suo benefattore, un «aggiustamento reciproco di atteggiamenti e stati emotivi dei singoli», che si esprime in particolare verso i concittadini, distinguendosi così dalla *caritas*, che si rivolge per lo più ai congiunti, dall'*amicitia* che riguarda per l'appunto *amici* e

---

<sup>77</sup> Cf. PAGNOTTA (2007, 94-97) e LEPORE (1954, 173 ss.; 261 ss.). Sulla complessa questione dell'etimologia di *dignitas/dignus*, cf. LANDOLFI (2017, 455-57). Per una definizione di *dignitas*, cf. lo stesso Cicerone, *Inv.* 2, 166: *dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*.

<sup>78</sup> Cf. LONG (1995, 218): «the *honestum* that always attaches to what is genuinely *utile*, on Cicero's account, is not the vaguely 'honourable' of traditional ideology, but a Stoicized concept of ethical excellence, in which justice is the principal constituent». Sulle modalità attraverso le quali l'*honestas* guida e indirizza gli *officia*, cf. anche *Off.* 2, 1.

<sup>79</sup> *Off.* 2, 32: *ac primum [...] benivolentiae praecepta videamus; quae quidem capitur beneficiis maxime; secundo autem loco voluntate benefica benivolentia movetur, etiamsi res forte non suppetit; vehementer autem amor multitudinis commovetur ipsa fama et opinione liberalitatis, beneficentiae, iustitiae, fidei omniumque earum virtutum, quae pertinent ad mansuetudinem morum ac facilitatem*. Anche per questo passo si è seguita la traduzione di PICONE – MARCHESE (2012) con l'unica modifica relativa alla traduzione di *benivolentia*, che gli studiosi rendono a buon diritto con "affetto", ma che è sembrato opportuno lasciare in latino o nel suo traducevole più diretto: 'benevolenza'.

*socii*, e dalla *benignitas* che ha uno spettro d'azione più ampio<sup>80</sup>. *Liberalitas* e *beneficentia*, invece, vengono inseriti all'interno dell'ambito di spettanza della *mansuetudo morum* e della *facilitas*, spie di un'apertura all'altro e di una "docilità relazionale" che si manifesta attraverso i *mores*, l'insieme dei tratti comportamentali dell'individuo<sup>81</sup>.

Ma l'utilità di questo brano ciceroniano risiede soprattutto nella breve disamina delle modalità attraverso cui è possibile ottenere *benivolentia*: con i benefici, innanzitutto (*capitur beneficiis maxime*), e mediante la buona fama che essi garantiscono. Soltanto in seconda istanza, Cicerone segnala il legame tra *benivolentia* e *voluntas benefica*. La prima ha infatti origine da una disposizione interiore che stimola all'azione, sostenuta o meno dalle risorse materiali (le *res*): la dimensione della materialità è qui fortemente marcata, come dimostra l'uso dell'aggettivo *benefica* per connotare la *voluntas*, quasi a evidenziare la natura pragmatica della volontà che spinge a compiere il bene a favore dell'altro. L'Arpinate, pertanto, non nega il ruolo sostanziale della *gratificandi liberalis voluntas* (*Off.* 2, 52), ma non la sostituisce né antepone all'elemento concreto del *beneficium*, la sua *res*, spesso rappresentata da veri e propri doni, che forniscono un importante sostegno all'equilibrio economico e sociale della comunità.

### 2.3. Le parole del dono tra Grecia e Roma

Quando Mauss afferma che «il sistema delle prestazioni totali, [...] – quello in cui individui e gruppi si scambiano ogni cosa tra loro – costituisce il più antico sistema economico e giuridico che ci sia dato di constatare e di concepire» e che esso «forma lo sfondo da cui si è distaccata la morale del dono-scambio», ci informa di un dato per così dire universale, che potrebbe benissimo valere anche

---

<sup>80</sup> LOTITO (1981, 121). In *Lael.* 26, inoltre, Cicerone individua nell'*amor* (su cui si fonda l'*amicitia*) la componente principale per il raggiungimento della *benivolentia*, e in *Lael.* 29 ne segnala la dipendenza dall'accettazione dei *beneficia* (*beneficio accepto*), dalla devozione manifestatasi (*studio perspecto*) e dalla *consuetudo*. Al riguardo, cf. Raccanelli in RACCANELLI – BELTRAMI (2014, 191), la quale osserva come Cicerone consideri *proprium* dell'amicizia lo scambio reciproco di favori, a prescindere dall'orientamento affettivo o strumentale della relazione, evidenziando comunque come vantaggi e utilità siano l'effetto dell'amicizia, e non l'origine.

<sup>81</sup> Diversamente dalla sua forma singolare, come osserva BETTINI (1999, 194), «nei *mores* c'è una forte componente di arbitrarità, di peculiarità individuale».

per i Romani e per i Greci<sup>82</sup>. Del resto, studiare le società antiche (quella romana e quella greca in particolare), ci consente di verificare – pur con mezzi e strumenti limitati rispetto a quelli della ricerca etnografica sul campo<sup>83</sup> – come il dono sia un “fatto sociale totale”, in grado di permeare la società su molteplici livelli (sociale, religioso, giuridico, parentale, etc.). Nel mondo antico, infatti, le pratiche del dono si inseriscono all'interno di una fitta rete di relazioni pubbliche e private (come l'*amicitia*, la parentela e il patronato<sup>84</sup>), di transazioni e di cerimonie rituali volte a cementare il rapporto dei cittadini tra di loro, e degli stessi con gli “stranieri” (gli ospiti, gli alleati e perfino i nemici), le divinità, gli eroi e le anime dei defunti<sup>85</sup>. Le relazioni sociali entro le quali questo genere di scambio è attivo hanno quindi forme e origini diverse, e forme e origini diverse hanno i “nomi del dono” e gli oggetti concreti che vengono donati o scambiati.

Come è noto, l'italiano ‘dono’ deriva dal latino *donum*, che indica la ‘cosa donata’, il ‘regalo’, e meno frequentemente ‘il fatto di donare’. Il termine è riconducibile alla radice \**dō-*, che esprime l'idea di ‘portare per conservare’ (prendere) e ‘portare per offrire’ (donare). Questa radice alla base della formazione del lessico del dono ha generato in ambito greco almeno cinque formazioni diverse che traduciamo comunemente con ‘dono’: δῶρον, δωρεά, δωτίνη, δόσις e δῶς<sup>86</sup>. In greco, l'oggetto-dono è indicato talvolta dallo stesso δωρεά (nel senso di ‘insieme di doni’), ma più frequentemente dal sostantivo δῶρον, che rappresenta il dono in senso più generale: sono δῶρα i doni fatti a un essere umano, ma anche quelli offerti agli dèi o i donativi ricevuti per corrompere uomini politici. Il δῶρον, però, è in primo luogo quell'offerta che esprime generosità o riconoscenza, l'omaggio concreto e materiale in cui quei sentimenti si riflettono. Nello specifico, si tratta del dono materiale fatto a un essere umano o a un dio in cui questi sentimenti (generosità, riconoscenza e reverenza) sono in

---

<sup>82</sup> MAUSS (1950, 123). Va segnalato che Mauss inserisce nella trattazione alcune prestazioni romane specifiche (ad esempio la categoria del *nexum*), nel capitolo relativo al diritto antico e alle strutture economiche a esso adiacenti (pp. 88-100).

<sup>83</sup> Cf. *supra*, Premessa.

<sup>84</sup> Un esame approfondito e puntuale dell'*amicitia* a Roma, che tiene conto dei tratti di analogia con la complessa forma relazionale del patronato e dei rapporti col tema del *beneficium*, è stato svolto da RACCANELLI – BELTRAMI (2014, soprattutto pp. 187-99; 208-13). Ancora sui rapporti tra patronato e *beneficium* in Seneca, cf. GRIFFIN (2013, 31 ss.) e ACCARDI (2015, 53 ss. *et passim*).

<sup>85</sup> Non è questa la sede per trattare il complesso tema, semantico e culturale, del dono funebre nel mondo antico. Sul dono ai morti nella cultura romana, mi permetto di rimandare a SCOLARI 2017b, che molto deve ai contributi di BETTINI (1992), SCULLARD (1981) e TOYNBEE (1971).

<sup>86</sup> Cf. BENVENISTE (1948-1949, 9-12).

qualche modo incorporati<sup>87</sup>. Δῶρον si distingue da δωτήνη, perché quest'ultimo si specializza nel senso di offerta a un capo o a un ospite per onorarli<sup>88</sup> e marca l'elemento dell'obbligo e della prestazione dovuta, secondo i principi di reciprocità positiva; da γέρας perché, mentre il primo è in genere scambiato tra singoli individui, quest'ultimo rappresenta il dono distribuito dalla collettività, un dono onorifico, che indica il privilegio o la parte d'onore riservata a qualcuno, come quella spettante al sacerdote nei riti sacrificali e, più in generale, qualsiasi forma di privilegio o diritto conferito come ricompensa per un servizio o per omaggiare chi gode di una posizione altolocata o superiore rispetto a quella di chi lo conferisce<sup>89</sup>.

L'azione di donare è espressa in greco da δόσις, da δωρεά e da δῶς: il primo è un *nomen actionis* e segnala l'atto della donazione suscettibile di tradursi in un dono materiale, e dunque il 'dono realizzato', ma anche un 'lascito', come l'eredità; il secondo, invece, individua il fatto specifico di offrire un dono, di portarlo e destinarlo, marcando in particolare i caratteri della gratuità e della spontaneità: si tratta, in altre parole, del 'dono liberamente concesso', quello che Aristotele definisce come donazione che non impone l'obbligo di rendere (δόσις ἀναπόδοτος, *Top.* 125a 18)<sup>90</sup>. Il greco δῶς rappresenta invece un *hapax* esiodico<sup>91</sup>. Esso segnala l'azione del dare o il dono puro e semplice, e ha il suo corrispettivo nel latino *dos*, «la dote, il dono che la sposa porta al momento del matrimonio, a volte anche il dono dello sposo per l'acquisto della ragazza»<sup>92</sup>. In latino, dunque, *dos* assume un valore materiale e passa a indicare un oggetto o un insieme di

<sup>87</sup> Cf. SCHEID-TISSINIER (1994a, 9 ss.) e BENVENISTE (1969, I, 48 s.; 72 e 74). Per un esame dei significati di δῶρον, oltre al già citato studio di BENVENISTE (1948-1949), cf. DELG, s.v. δίδωμι, B, 2.

<sup>88</sup> In greco il dono per l'ospite, offerto in segno di amicizia, è lo ξένιον, per il quale rimando a SCHEID-TISSINIER (1994a, 158 ss.). Sul rapporto tra la nozione di dono e quella di ospitalità, cf. BENVENISTE (1948-1949, 12 ss.).

<sup>89</sup> Su δωτήνη come dono imposto da una prestazione contrattuale e dalle obbligazioni di un patto, cf. BENVENISTE (1969, I, 69); SCHEID-TISSINIER (1994a, 14 s.) e DELG, s.v. Riguardo a γέρας come dono di privilegio e segno onorifico, cf. BENVENISTE (1969, II, 316 ss.). SCHEID-TISSINIER (1994a, 234-44), che se ne occupa lungamente, segnala la presenza di due ordini di privilegi che esso individua nella poesia omerica: le prerogative dei morti e quella degli anziani. Una breve analisi delle parole del dono (spec. γέρας e δωτήνη) in rapporto al concetto di τιμή si trova in PISANO (2015, 4). Ancora su γέρας, vd. anche JEANMAIRE (1939, 47).

<sup>90</sup> Cf. BENVENISTE (1969, I, 48-49) e SCHEID-TISSINIER (1994a, 13-14) e DELG, s.v. δίδωμι, A, 1. Sulla gratuità, si noti l'uso dell'avverbio δωρεάν nel senso di 'gratuitamente', 'per nulla'.

<sup>91</sup> Hes. *Erga* 356: δῶς ἀγαθή, ἄρπαξ δὲ κακή, θανάτοιο δότεира, «il donare è bene, il rapinare è male, apportatore di morte».

<sup>92</sup> BENVENISTE (1969, I, 48).

oggetti donati per un'occasione specifica, utili a stabilire in modo corretto e vantaggioso un'unione particolare come quella stipulata dalle nozze. A tal proposito, l'idea di "portare per conservare", di cui la radice è depositaria, non si perde del tutto. Il dono di questo tipo ha infatti una funzione di garanzia del legame, serve a cementarlo, a sigillare la relazione coniugale, a "mantenerla" attraverso la forza vincolante della dote.

Il lessico greco dei "doni matrimoniali" è assai più ampio di quello latino, per cui si contano sostanzialmente solo la *dos* e il *nuptalicium* (il 'dono di nozze'). In Grecia, invece, se la dote vera e propria è la *φερνή*, con cui si indica quanto il marito ha acquisito con la sposa, e quella in denaro è la *προίξ*, soprattutto nella letteratura post-omerica e in contesto giudiziario<sup>93</sup>, il dono che è la sposa a offrire è spesso chiamato *χάρις*; con *δῶρα*, invece, si indicano, specie in contesto epico, i gioielli, le vesti e gli altri omaggi che il marito dona alla moglie; gli *ἔδνα*, costituiscono infine sia i doni fatti alla sposa dalla sua famiglia, sia (più spesso) quelli offerti alla famiglia di lei, o meglio a suo padre, dal futuro marito come prezzo pagato per sposarla (in genere bestiame e armenti)<sup>94</sup>.

In latino, nel campo semantico dei doni di occasione, si contano anche il *natalicium* (il 'dono di compleanno'), gli *xenia* (i 'doni per gli ospiti', sul calco del corrispettivo greco), e gli *apophoreta*, i 'doni da portar via', anche questi destinati agli ospiti di casa. Si trattava di piccoli omaggi, in gran parte cibo e bevande, ma anche di oggetti più preziosi, elargiti di norma durante ricorrenze speciali, come i *Saturnalia*. Durante la festa in onore di Saturno, che si celebravano a dicembre, era consuetudine che i *clientes* inviassero in dono ai loro patroni delle candele di cera (cf. Varr. *L. l.* 5, 64 e Fest. p. 47 L.)<sup>95</sup>. Nel periodo dei Saturnali, si celebravano anche i *Sigillaria*, sette giorni in cui si offrivano agli amici e alle persone care statuette di gesso dedicate a Saturno, i *sigilla*, mentre ai bambini si regalavano bambole, burattini e teste fittili di forma umana, gli *oscilla* (cf. Macr. 1, 11, 1)<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Cf. LSJ<sup>9</sup> s.v. *προίξ*, 2, e CERBO – DI BENEDETTO (1997, n. 200, p. 187).

<sup>94</sup> Cf. LSJ<sup>9</sup> 477, s.v. *ἔδνον*, I e II; LSJ<sup>9</sup> 1922, s. v. *φερνή*, I; SCHEID-TISSINIER (1994b, 408 ss.) e il cap. IV in SCHEID-TISSINIER (1994a, 83-114), dedicato agli scambi matrimoniali. Per una trattazione più recente, ma fortemente debitrice agli studi citati, cf. WAGNER-HASEL (2013, 158-72).

<sup>95</sup> Tale usanza si spiega con la necessità di arginare l'avidità dei patroni, che pretendevano spesso doni eccessivi dai loro sottoposti (cf. Macr. 1, 7, 33).

<sup>96</sup> Sulla festa dei *Sigillaria*, cf. BETTINI (2014, 33-35). Sul «ritorno periodico» di «vaste operazioni di scambio» in occasione di feste e cerimonie rituali, cf. LÉVI-STRAUSS (1949, 105).

Uno scambio augurale di doni era tipico anche delle calende di gennaio<sup>97</sup>. In questa occasione ci si scambiavano le *strenae* (o *strenuae*), doni di buon auspicio per l'anno nuovo (Fest. p. 313 L.), che diventarono col tempo sempre più sfarzosi. Come avverte Ovidio nei *Fasti* (1, 185-88), in origine si trattava di doni umili, come frutta secca e miele, che si sperava *trasferissero* la loro dolcezza all'anno nuovo: «affinché il loro sapore tenga dietro agli eventi, e l'anno prosegua dolce come il suo inizio» (vv. 187-88).

Se si abbandona il campo più specifico dei doni rituali o di occasione, rispetto alla lingua latina, quella greca pare offrire un ventaglio più ampio e complesso di parole indicanti il dono in senso generico o la donazione. A Roma, invece, sono solo due i termini generici che coprono la maggior parte dei significati inerenti al dono: *donum*, che abbiamo già esaminato, e *munus*.

#### 2.4. *Munus*

*Munus* è una parola che copre un ampio spettro di significati: 'funzione', 'incarico', 'dovere', 'dono', 'servizio', 'prodotto', 'spettacolo pubblico'<sup>98</sup>. Per capire i meccanismi linguistico-semantici alla base del loro sviluppo, sarà utile partire dalla radice, che ne veicola la nozione basica, da cui si diramano tutte le altre.

Il latino *munus* deriva dalla radice *\*mei-*, che esprime l'idea di "dare in cambio, scambiare". I suoi derivati, attestati nelle diverse lingue indoeuropee, indicano in genere scambi regolati dall'uso, spesso giuridico-contrattuali<sup>99</sup>. Anche *munus*, nello specifico, formato dall'inserzione del suffisso *\*-nes-*, che si lega a simili nozioni di carattere giuridico o sociale, sembra rientrare in questa categoria. Accanto a *\*mei-*, la forma *\*meit-* con suffisso in *-t-* è all'origine di una famiglia lessicale il cui tratto comune è quello dell'interscambio: *mutare* «cambiare, scambiare»; *mutuare* «prendere in prestito», *mutuus* «reciproco, ciò che bisogna sostituire con un equivalente», *mutatio* «cambiamento, scambio», etc. Dunque, l'etimologia di *munus* ci consente di individuare nella nozione di reciprocità l'elemento preponderante, cui accostare un certo grado di obbligatorietà. Il *munus* sarebbe pertanto un «dono che obbliga allo scambio»<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> VACCAI (1902, 206).

<sup>98</sup> Cf. OLD, s.v. *munus*

<sup>99</sup> Cf. DELL, s.v. *munus*.

<sup>100</sup> BENVENISTE (1969, I, 71; I, 140-42).

Pereira-Menaut fornisce logicità alla serie semantica dei significati di *munus* e dei suoi derivati, riconducendone il significato generico non tanto e non solo all'idea di reciprocità, pur sottesa alla sua radice, quanto ai concetti di 'capacità', 'proprietà' e 'facoltà': così, si intende innanzitutto per *munus* la «facoltà o capacità di fare, dare o produrre qualcosa», e inoltre «proprietà, attributi e qualità di qualcosa o qualcuno»<sup>101</sup>. A partire da questo significato di base, si passa a quello di 'funzione', 'esercizio di una facoltà' e, per metonimia, a quello di 'risultato o effetto dell'esercizio di qualsiasi funzione, di un'azione qualsiasi'<sup>102</sup>. Il *munus*, dunque, è l'effetto risultante dall'esercizio di una specifica funzione o il frutto di quella facoltà o capacità di fare, dare, produrre qualcosa.

Festo ne fornisce una definizione che richiama in gioco il campo semantico del dono: «*munus* significa ufficio (*officium*), quando si dice che qualcuno adempie a una funzione (*munere fungi*). E anche dono (*donum*) che si dà per un servizio (*officii causa*)»<sup>103</sup>.

*Munus*, dunque, lo si era già anticipato, è anche uno dei due termini latini con cui si indica l'oggetto-dono o la cosa donata. Nello specifico, rappresenta il *donum cum causa*, il regalo che si offre per una determinata occasione o per un determinato motivo. Tra *donum* e *munus* esiste quindi un rapporto di genere e specie<sup>104</sup>. Se il primo indica un dono qualsiasi, per lo più spontaneo e gratuito, il secondo è il frutto o il risultato di una funzione o di un servizio specifici (*officii causa*), in qualche modo di un dovere. Un dono, in altre parole, «fatto per un preciso motivo e una certa obbligazione»<sup>105</sup>: la cui donazione è imposta dall'uso o è frutto di un obbligo sociale, come nel caso dei già citati doni di compleanno (*natalicia*) o dei doni nuziali (*nuptalicia*).

A conferma di questa accezione di *munus*, oscillante tra l'idea del servizio e quella del dovere, in Paul. *Dig.* 50, 16, 18, si attribuiscono tre possibili accezioni al termine in oggetto, già in parte emerse nel brano di Festo: quella di *donum*, quella di *onus* (incarico) e quella di *officium*. *Munus*, però, in latino, non equivale perfettamente a *officium*. Se il primo indica genericamente una funzione, il secondo segnala gli obblighi, le mansioni o le responsabilità che derivano da

---

<sup>101</sup> PEREIRA-MENAUT (2004, 172).

<sup>102</sup> PEREIRA-MENAUT (2004, 175; 180).

<sup>103</sup> Paul. ex Fest. 140 Müll: *munus significat officium, cum dicitur quis munere fungi. Item donum quod officii causa datur.*

<sup>104</sup> Cf. FACCHINI – MORATELLO (2009, 176), che citano Ulp. *Dig.* 50, 16, 194: *inter 'donum' et 'munus' hoc interest, quod inter genus et specie.* Al riguardo, cf. anche *ThLL* VIII 1662.

<sup>105</sup> PEREIRA-MENAUT (2004, 187).

quella funzione<sup>106</sup>. Diremmo dunque che il *munus* è quel dono «risultante dall'esercizio di una funzione» o dall'obbligo che nasce da un ruolo o una funzione specifici<sup>107</sup>, pertanto un oggetto della transazione più vicino a quella che Gouldner chiama «reciprocità formale»<sup>108</sup>.

Di questo tipo di doni, a Roma, ne esistono tre grandi categorie: quelli conferiti dallo Stato o scambiati tra Stati (doni diplomatici); quelli conferiti da privati cittadini ad alti magistrati, allo stato o agli dèi (offerte votive, regalie, doni di corruzione); e infine quelli scambiati tra privati<sup>109</sup>. Se le prime due categorie svolgono una vera e propria «funzione sociale generale» che li dota di un carattere che potremmo definire “para-contrattuale”<sup>110</sup>, anche i *munera* della terza tipologia hanno una loro funzione e finalità ben precisa: i doni di corteggiamento servono a conquistare l'oggetto del desiderio, i doni ospitali o quelli offerti agli amici mirano a mantenere il legame o a rinsaldarlo, e infine i contraccambi a doni ricevuti servono a manifestare la propria riconoscenza o a confermare la propria sottomissione. Inoltre, il tipo di dono che *munus* rappresenta e che si conferisce sia spontaneamente sia per un legame di obbligazione, serve anche ad affermare lo *status* di chi lo attribuisce e di chi lo riceve.

Il *munus* è dunque un dono ricevuto o conferito per una causa o un motivo specifico. Esso è in genere offerto con l'obiettivo di assolvere alla propria funzione sociale o istituzionale o di raggiungere una specifica finalità; nel primo caso, esso è avvertito come rispettoso delle prerogative e del ruolo di ognuno. Ciò lo rende, se non del tutto obbligatorio, quanto meno implicitamente giusto e doveroso<sup>111</sup>. Parlare di obbligatorietà riguardo al dono, tuttavia, è un vero e proprio ossimoro. Direi piuttosto che, specie dal punto di vista di chi lo riceve, il *munus* è un dono *che impegna* allo scambio<sup>112</sup>. Esso infatti rappresenta, nella

<sup>106</sup> Lo dimostra chiaramente il seguente passo di Seneca (*Tranq.* 3, 5) con cui PEREIRA-MENAUT (2004, 190) spiega la distinzione tra *officium* e *munus*, e come il primo nasca dal secondo: «se sottrai tempo alle tue mansioni (*officiis*) e lo dedichi allo studio, non avrai né disertato né abdicato alle tue funzioni (*munus*)».

<sup>107</sup> PEREIRA-MENAUT (2004, 190).

<sup>108</sup> Cf. *supra*, p. 21.

<sup>109</sup> PEREIRA-MENAUT (2004, 202-206).

<sup>110</sup> Al riguardo PEREIRA-MENAUT (2004, 202) parla di una certa obbligatorietà, una sorta di contratto sociale di ambito ristretto, caratteristico della società romana.

<sup>111</sup> Si segue qui la già citata definizione di *officium* offerta da PICONE – MARCHESE (2012, xv). Su *officium*, cf. *supra*, p. 33.

<sup>112</sup> Fornisco tale definizione sul calco di BENVENISTE (1969, I, 141), il quale osserva inoltre che, anche quando *munus* indica una carica più o meno istituzionale, essa consiste in un ufficio che onora chi lo assume e al contempo lo impegna.

quasi totalità dei casi, un dono che indica un impegno: di cui ci si fa carico, se si tratta di un *munus* ricevuto; che si è assolto, se si tratta di un *munus* assegnato.

Se infatti offrire un *munus* adombra la necessità doverosa di assolvere a un impegno o, nel caso di donazioni di contraccambio, di replicare a una prestazione di cui si è stati destinatari, ricevere un *munus* non scioglie dal vincolo: significa impegnarsi a propria volta alla reciprocità, caricarsi di un obbligo che verrà assolto tramite l'adempimento di nuovi doveri, tramite favori o donativi scambiati in ambito pubblico o privato<sup>113</sup>. Il *munus*, pertanto, è anche lo strumento che avvia o alimenta una relazione caratterizzata dallo scambio reciproco di prestazioni e doni; un tipo di relazione cui spesso la comunità è chiamata ad assistere<sup>114</sup>.

Ecco dunque che il principio di reciprocità positiva, proprio della radice \**mei-*, ritorna in campo. Quest'ultimo, insieme alla nozione di impegno e a quella di vincolo, mi sembra che siano il tratto specifico del *munus* nella società romana.

## 2.5. La gratitudine: χάρις e gratia

Se è vero che il *munus* è un dono che impegna alla reciprocità, esso ha anche in qualche modo a che fare con il sentimento di chi ricorda di aver ricevuto: la gratitudine, termine che deriva dal tardo latino *gratitudo* e che i Romani chiamano comunemente *gratia*<sup>115</sup>. Con questa parola, essi indicavano sia l'atto mediante il quale si testimonia la gratitudine, sia l'azione o la condotta attraverso cui la si ottiene, vale a dire il 'favore', l'amicizia, o lo stesso 'beneficio'<sup>116</sup>. In tal senso, *gratia* individua gli stessi ambiti semantici del corrispondente greco χάρις, che, oltre a esprimere la nozione di 'gratitudine', indica sia la prestazione effettuata a titolo gratuito – il 'favore', il 'beneficio' – sia il sentimento benevolo che la motiva – la 'benevolenza'<sup>117</sup>. Il greco χάρις, infatti, segnala il riconoscimento

<sup>113</sup> Al riguardo, cf. BENVENISTE (1948-1949, 15).

<sup>114</sup> *Com-munis*, del resto, come nota ancora BENVENISTE (1948-1949, 15), significa letteralmente «qui prend part aux *munia* ou *munera*».

<sup>115</sup> MIGNINI (1994, 22).

<sup>116</sup> Cf. MOUSSY (1966, 286 ss.) e HELLEGOUARC'H (1963, 202-205), che distingue tra i significati di 'riconoscenza' e 'testimonianza di riconoscenza'. Cf. anche ERNOUT – MEILLET (1931, s.v. *gratus*, p. 282) e OLD, s.v. *gratia*, 1-4.

<sup>117</sup> SAINTILLAN (1987, 180) e GASTALDI (1990, n. 21 a p. 40). Sui molteplici significati di χάρις, cf. KONSTAN (2007, 156-57). Il termine può indicare anche la 'bellezza', la 'grazia', e designare quel tratto che suscita ammirazione in chi guarda e che può emergere dall'aspetto di una persona [CHIRASSI COLOMBO (1994, 85-86)].

dell'agire virtuoso, conforme al giusto, vincolato o meno al circuito di reciprocità<sup>118</sup>.

Per Aristotele, è χάρις non solo il contraccambio alla benevolenza, ma anche quell'inclinazione a offrire un servizio o un favore in modo spontaneo e disinteressato a qualcuno:

Definiamo dunque χάρις [...] un servizio (ὑπουργία) reso a chi ne ha bisogno (τῷ δεομένῳ) non per ricambiare qualcosa, né perché ottenga qualcosa colui che offre il suo aiuto, ma perché abbia qualcosa colui che lo riceve: è grande il favore se lo si dà a chi ne ha intensamente bisogno, o ha bisogno di cose grandi e difficili, se lo si dà al momento opportuno (ἐν καιροῖς τοιούτοις), o se si è i soli a darlo, o i primi o quelli che lo hanno dato più di tutti<sup>119</sup>.

Dunque, la χάρις, nel senso di una disposizione incipitaria – e non “di contraccambio” –, è una ὑπουργία, ‘un servizio’ o un ‘beneficio’ reso a chi si trova in stato di necessità (δεόμενος), senza altri fini oltre a questo, la cui grandezza si misura non solo sul piano quantitativo, ma anche a partire dal bisogno del destinatario, dall'esclusività dell'intervento, e dalla sua tempestività (καιρός): dunque, anche la circostanza specifica dell'erogazione è un parametro valutativo del beneficio e della χάρις del benefattore<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Cf. CHIRASSI COLOMBO (1994, 90). Sull'appartenenza di χάρις al meccanismo dello scambio di doni, cf. *Id.*, 93: «Come modello per eccellenza di un rapporto armonico cioè perfettamente rispondente alle esigenze della reciprocità nello scambio, la *charis* compagna di armonia e persuasione regola nel pensiero greco i circuiti del dono e del commercio intesi, nella prospettiva aperta del celebre saggio di Marcel Mauss, come funzioni primarie della comunicazione sociale, del superamento delle distanze, della fissazione dei ruoli “economici” all'interno del gruppo e tra gruppi diversi».

<sup>119</sup> Arist. *Rhet.* 1385a 17-21: ἔστω δὴ χάρις [...] ὑπουργία τῷ δεομένῳ μὴ ἀντί τινος, μηδ' ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦντι ἀλλ' ἵνα τι ἐκείνῳ· μεγάλη δὲ ἂν ἢ σφόδρα δεόμενος, ἢ μεγάλων καὶ χαλεπῶν, ἢ ἐν καιροῖς τοιούτοις, ἢ μόνος ἢ πρῶτος ἢ μάλιστα. Cf. COOPER (1998, 411). KONSTAN (2003a, 115) distingue tra χάρις come « a service to one in need, not in return for something [...]» dal senso di “gratitudine” che il termine assume nell'espressione χάριν ἔχειν: in quest'ultimo caso, χάρις indica la disposizione di chi ricambia una prestazione o un favore ricevuto; il termine indica il ‘favore’ o il ‘servizio’ nelle espressioni χάριν φέρειν o χάριν τίθεσθαι, le quali equivalgono per lo più a χαρίζεσθαι [KONSTAN (2007, 159-60)].

<sup>120</sup> Per il valore di χάρις nel passo citato, intesa come favore o beneficio rivolto a chi ne ha bisogno, cf. MIGNINI (1994, 31-32) e GRIMALDI (1980, 127-28, ad 1385a 15). Sul καιρός come capacità e volontà di cogliere l'occasione e di generare così la gratitudine cf. CHIRASSI COLOMBO (1994, 94). Ancora sul parametro della circostanza, cf. *Rhet.* 1385a 25-29.

La χάρις, quindi, può essere talvolta intesa come sinonimo di εὔνοια: Aristotele sostiene che agisce secondo giustizia (τὰ δίκαια δρῶν) colui che, essendo stato beneficiato (εὐεργετηθεὶς), «concede benevolenza (εὔνοια) in cambio delle cose di cui ha goduto» (EN 1167a 14-15). Detto altrimenti, all'azione del beneficiare (εὐεργετεῖν) non si risponde unicamente con la χάρις (la gratitudine) o con un beneficio di ugual valore, ma anche con una εὔνοια simmetrica<sup>121</sup>.

Nell'argomentazione di Aristotele, pertanto, il lessico risulta particolarmente fluido: i due termini, infatti, (χάρις ed εὔνοια) non sono sempre marcati sul piano delle fasi morfologiche e dei ruoli relazionali, ma si distinguono per la loro natura: la χάρις è un'inclinazione momentanea al servizio o al soccorso di qualcuno, che spinge l'individuo che la manifesta ad aiutare chi si trovi nel bisogno, e tale azione non si configura necessariamente come contraccambio a un favore ricevuto; la εὔνοια, invece, è uno stato prolungato e abituale, una disposizione che spinge a desiderare il bene per l'altro, la quale, per realizzarsi, non necessita di alcun obbligo di controprestazione.

Se la χάρις del donatore è un'azione moralmente bella e lodevole, cui si addice una corresponsione, il contraccambio (ἀντιπεπονθός) con cui il destinatario esprime χάρις ed εὔνοια rientra, come abbiamo visto, nella categoria etica di δίκαιον, il giusto, ma un giusto "proporzionale", che consente la coesione sociale<sup>122</sup>. Il contraccambio nel bene (τὸ εὔ), che partecipa di questa forma di "giusto secondo proporzione" (δίκαιον κατ'ἀναλογίαν), favorisce la μετάδοσις, una tipologia di dare partitivo, che svolge una funzione che potremmo definire "distributiva", impedendo la disegualianza nel possesso e l'accumulo nelle mani di uno solo<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Da notare l'uso marcato del termine εὐεργετεῖν, 'essere benefattore', 'beneficare', che segnala l'azione concreta e materiale della dinamica del beneficio rispetto al senso di 'disposizione interiore benevola' veicolato da εὔνοια.

<sup>122</sup> EN 1132b 31 – 1133a 3. Il tema dell' ἀντιπεπονθός sembra essere connesso alla «giustizia commutativa» che viene definita da ZANETTI (1993, 28) come reciprocità e in tal senso attinente alle dinamiche dello scambio. Infatti «Aristotele imposta la sua concezione della reciprocità specificando ch'essa non si realizza in una mera restituzione dell'uguale, bensì secondo una proporzione». Similmente si esprime MIGNINI (1994, 28). Come osserva MILLER (1995, 73), la giustizia proporzionale o reciproca concerne le comunità di scambio, quelle comunità in cui gli individui operano reti di scambio eque, che si rivelano tali solo se gli oggetti dello scambio sono in qualche modo uguali. Per un'analisi dell'idea di δίκαιον come frutto di una proporzione tra le parti, cf. EN 1131a 14-15. Sul concetto di giustizia e per la definizione di δίκη come discernimento tra giusto e ingiusto (κρίσις τοῦ δίκαιου καὶ τοῦ ἀδίκου), cf. EN 1134a 31; Pol. 1253a 39 e ZANETTI (1993, 110).

<sup>123</sup> Sulla μετάδοσις, cf. BELLINCIONI (1984, 109-110). Come segnala ZANETTI (1993, 24 ss.), Aristotele distingue tra la «giustizia distributiva», che mira a «un'eguaglianza proporzionale»

All'interno del lessico del dono, dunque, la *χάρις* intesa come favore compiuto o contraccambiato assume, rispetto a *δῶρον*, una sfumatura più ambigua, aperta a diverse interpretazioni valoriali: a differenza dei doni, infatti, che sono tangibili e quantificabili, alla *χάρις* è difficile assegnare un effettivo valore materiale o economico<sup>124</sup>. Nel caso in cui il sostantivo designi la gratitudine come gradimento e riconoscenza nei riguardi del beneficio ricevuto, la piacevolezza di questo sentimento deriva dalla percezione da parte del beneficiario di non aver fatto nulla di rilevante per meritare il trattamento ricevuto: è questa la sostanza della gratuità del dono, che attiva la sensazione "istintivo-emotiva" che il contraccambio sia eticamente doveroso. In altre parole, la *χάρις* obbliga altra *χάρις*.

Tuttavia, in una dinamica positiva ottimale, a un dono o a un beneficio ricevuti il donatario corrisponderà un contraccambio di riconoscenza non vincolato o costrittivo, ma "spontaneo" e libero. A Roma, infatti, la *gratia*, benché definita come una forma di «pagamento» del beneficio ricevuto<sup>125</sup>, non è un'obbligazione a ricambiare, ma una scelta stimolata da una disposizione positiva fondata sul ricordo del bene di cui si è stati destinatari.

Cicerone ci offre due definizioni della *gratia* a breve distanza l'una dall'altra: nella prima, la *gratia* è «ciò che nel ricordo e nel contraccambio di benefici mantiene in vita l'osservanza dell'onore e il rispetto dei legami di amicizia (*honoris et amicitiarum observantiam*)»<sup>126</sup>; nella seconda, «la *gratia* consiste nella memoria dei legami di amicizia e dei servizi che altri ci hanno reso, e nella volontà di ricompensarli (*remunerandi voluntas*)»<sup>127</sup>. Da entrambi i passi emerge come la *gratia*, mediante la valorizzazione attiva del ricordo, costituisca il principale strumento di salvaguardia della relazione di reciprocità, utile per

---

attraverso l'esercizio di una «proporzione tra i beni da distribuire ed il merito (*ἀξία*) degli individui che partecipano alla distribuzione» e la «giustizia correttiva», che è quella «capace di portare riparazioni nelle relazioni» e che consiste in «una forma di uguaglianza espressa da una proporzione "aritmetica" che ha come campo di azione le relazioni fra privati, e si applica come una forma di medio tra il guadagno di chi compie ingiustizia e la perdita di chi la subisce» (*Id.*, 26). Nel contributo di SCHEID-TISSINIER (2006, 104) la giustizia di questo tipo è descritta come «riparatrice», si esercita essenzialmente negli affari privati e nelle liti giudiziarie e ha come fine ultimo quello di restaurare tra l'autore dell'ingiustizia e la sua vittima l'uguaglianza, per lo più di tipo politico, ormai incrinata dall'offesa. MILLER (1995, 72) precisa che la giustizia correttiva mira alla rettifica di perdite passate dovute a ingiustizia patite.

<sup>124</sup> MITCHELL (1997, 20).

<sup>125</sup> HELLEGOUARC'H (1963, 203).

<sup>126</sup> Cic. *Inv.* 2, 66: *gratiam, quae in memoria et remuneratione officiorum et honoris et amicitiarum observantiam teneat.*

<sup>127</sup> Cic. *Inv.* 2, 161: *gratia, in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et continetur.*

garantire la continuità dell'*amicitia* in virtù di una sottesa *remunerandi voluntas*, quella specifica volontà di ricambiare i *munera* ricevuti, di ripagarli<sup>128</sup>.

In un suo recente contributo<sup>129</sup>, Rosa Rita Marchese, esaminando il significato di *observare* (cioè di «mantenere davanti' a sé qualcosa, e dunque di osservarlo») e di *observantia* («l'osservanza' che si deve all'esercizio onorevole di una funzione»), segnala come quest'ultimo sostantivo, usato da Cicerone per spiegare che cosa sia la *gratia*, metta in gioco, nelle relazioni di *amicitia*, non solo le categorie del ricordo e dello scambio di *officia*, ma anche quella del rispetto:

Se *observare* è l'atto che si deve a chi detiene un *honos* e a chi ci è *amicus*, dell'*observantia* è possibile anche precisare il vettore di relazione: essa si ottiene rivolgendo gli atti di *vereri* e *colere* a chi è talmente importante da non poter essere ignorato, a “chi viene prima di noi”, a chi ci precede, per età, per il tipo di carica che esercita, per posizione sociale<sup>130</sup>.

La *gratia*, quindi, è un comportamento che indica rispetto, attenzione e cura nei confronti di chi gode di quella che, seguendo Marchese, potremmo chiamare «posizione dell'antecedente», di colui, cioè, che ci precede per età, merito, ruolo o posizione sociale<sup>131</sup>.

Se l'*observantia* si deve a chi detiene *honos*, e la *gratia* è *honoris et amicitiarum observantiam*, anch'essa, come il *beneficium*, afferisce alla categoria di 'ciò che è onorevole' (*honestum*)<sup>132</sup>. In quanto tale, si addice ai *boni cives*, il cui tratto distintivo è l'attitudine a non dimenticarsi dei *beneficia* ricevuti dalla patria<sup>133</sup>. Ma questa è solo una delle varie tipologie di riconoscenza. Ancora a Cicerone (*Planc.* 80-81) si deve la formalizzazione delle sue cinque categorie e degli altrettanti destinatari: la *gratia* è religiosa, quando è indirizzata verso gli dèi; civile, se rivolta verso la patria; filiale, se corrispondente alla *pietas erga parentes*, la devozione nei confronti dei genitori (cf. *voluntas grata erga parentes*); di diverso genere, ma ugualmente meritoria, la *grata recordatio* verso i

<sup>128</sup> Al riguardo, cf. LENTANO (2009, 21). Per il significato di *remunerari/e* come “dare un dono in cambio”, “contraccambiare”, cf. MOUSSY (1966, 277).

<sup>129</sup> MARCHESE (2016, 29-33).

<sup>130</sup> MARCHESE (2016, 33).

<sup>131</sup> La studiosa parla, per la precisione, di «regola dell'antecedente», cf. MARCHESE (2016, 33-34).

<sup>132</sup> Cf. GRIFFE (1994, 246). Su ciò che afferisce al *genus honestatis*, cf. Cic. *Inv.* 2, 166. Cicerone deriva la tesi per cui «solo ciò che è *honestum* è bene» da Zenone e dal suo allievo Aristone, come si legge in *Tusc.* 5, 33.

<sup>133</sup> Cf. Cic. *Planc.* 80.

maestri, e infine la riconoscenza nei riguardi degli amici, dalla cui presenza dipende gran parte della gioia di vivere (la *vitae iucunditas*)<sup>134</sup>.

Ma la *gratia* è in primo luogo, come abbiamo anticipato e come vedremo meglio in seguito, la risposta più adeguata al *beneficium*.

### 3. Rappresentazione del *beneficium* in Seneca

#### 3.1. «Che cos'è dunque un beneficio?»: la definizione senecana

Consapevole della sua importanza sul piano sociale e delle relazioni interpersonali, Seneca dedica un intero trattato alla pratica dei *beneficia* e alla riscrittura, in chiave didascalica, di un paradigma di condotta etica che esamini prassi, agenti, casi problematici e finalità del *bene facere*.

Per chiarire l'indispensabile distinzione tra il livello della speculazione filosofica e quello della prassi quotidiana ottimale, sarà utile partire da una considerazione dell'ultimo libro:

Ci sono due tipi di benefici: uno, che non può essere dato se non da un uomo saggio a un altro saggio (*nisi sapiens sapienti*); questo è il vero e assoluto beneficio; l'altro è ordinario (*volgare*), popolare (*plebeium*), di cui si fa scambio (*commercium est*) tra noi, gente che non sa (*inter nos imperitos*)<sup>135</sup>.

Il beneficio perfetto, autentico (*verum*), sciolto da ogni condizionamento esterno (*absolutus*), è possibile solo tra saggi, non trovando riscontro nella prassi di scambio quotidiana. Seneca, però, col suo trattato, non si rivolge ai *sapientes*, bensì agli *imperiti*, coloro cioè che «non sanno né dare né accogliere i benefici» (*Ben.* 1, 1, 1). È a vantaggio di questi ultimi che, nel libro I, fornisce la sua definizione di *beneficium*, utile per osservare in modo più approfondito le forme di rappresentazione della pratica benevola a Roma:

---

<sup>134</sup> D'AGOSTINO (1959, 56-58) discute queste cinque forme di gratitudine, insistendo, come Cicerone, sull'impraticabilità di un legame di *amicitia* tra ingrati. Anche in *Lael.* 18, l'Arpinate affronta la questione dei soggetti peculiari dell'*amicitia*, che non può sussistere se non tra uomini dabbene.

<sup>135</sup> *Ben.* 7, 17, 2. Su questo passo come punto di partenza del discorso intorno ai benefici, cf. Avola (2016, 13).

*Quid est ergo beneficium? Benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit prona et sponte sua parata. Itaque non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.*

Che cos'è dunque un beneficio? Un'azione benevola che dà gioia e, infondendola, la riceve, incline e spontaneamente disposta a fare ciò che fa. Pertanto, non importa ciò che si fa o si dà, ma con quale intenzione, poiché il beneficio non consiste in ciò che si fa o si dà, ma proprio nella disposizione d'animo di chi lo dà o lo fa<sup>136</sup>.

In primo luogo, il *beneficium* è una *actio*: un'azione concreta che ha delle ricadute sul reale e sul piano materiale dei rapporti umani, determinando la fondamentale «spinta alla costruzione di un vincolo sociale *honestum*»<sup>137</sup>. Questa *actio* è qualificata come *benivola*, caratterizzata cioè dalla *bona voluntas*, che si rivela uno dei suoi tratti costitutivi<sup>138</sup>. In prima istanza, dunque, il *beneficium* è un atto che corrisponde alla volontà di fare il bene. La scelta dell'aggettivo *benivolus* segnala una «tendenza permanente e naturale dello spirito» – che si contrappone alla «disposizione momentanea e accidentale» veicolata ad esempio da *benevolens*<sup>139</sup>. Questa *benivola actio*, quindi, non è momentanea e transitoria, ma suscettibile di durare nel tempo.

Come emerge dal passo, il beneficio suscita tra gli interagenti reciproco *gaudium*: all'interno di questa dinamica, infatti, il benefattore infonde gioia al beneficiario e la sperimenta in prima persona nell'atto stesso di donare. In tal modo, gli attori coinvolti si scambiano, oltre all'oggetto materiale del dono, un sentimento di gioia, che non deriva esclusivamente dal vantaggio materiale ricavato, ma anche e soprattutto dalla consapevolezza di aver agito virtuosamente<sup>140</sup>.

---

<sup>136</sup> *Ben.* 1, 6, 1.

<sup>137</sup> Cf. MARCHESE (2009, 269-70), che evidenzia così la giustapposizione del beneficio al tema dell'«eticità del dare».

<sup>138</sup> Al riguardo, cf. RACCANELLI (2009, 333-34). Sul «senso filosofico» del *beneficium* come *voluntas bene faciendi*, cf. GILIBERTI (1984, p. 1845).

<sup>139</sup> Sul rapporto semantico tra *benivolentia* e *bona voluntas* e per un'analisi dell'aggettivo *benivolus* in opposizione a *benevolens*, cf. HELLEGOUARC'H (1963, 149-50). Sul *beneficium* come espressione del *bene velle*, cf. PICONE (2013, 111-12).

<sup>140</sup> Cf. GRIFFIN – INWOOD (2011, 4) e RACCANELLI (2009, 334). Sul *gaudium* come «piacere derivante dalla coscienza di aver agito in modo virtuoso», cf. PICONE (2013, 109-111).

Il beneficio, d'altronde, nell'ottica senecana, si rivela fortemente ancorato alla sfera dell'interiorità. Esso trae infatti origine da un'inclinazione spontanea e ben disposta a fare il bene (*prona et sponte sua parata*). Un buon benefattore non concederà il suo dono per calcolo utilitaristico o a fini personali, ma come espressione di libera e spontanea generosità. A tal proposito, nel terzo libro del trattato (*Ben. 3, 19, 1*), in merito alla discussione sulla possibilità o meno per gli schiavi di essere benefattori dei loro padroni, Seneca aggiunge un ulteriore tassello alla sua argomentazione: «il beneficio è ciò che qualcuno ha dato, anche se avrebbe potuto non darlo», *beneficium enim id est, quod quis dedit, cum illi liceret et non dare*. Una piena e libera facoltà di scelta rappresenta quindi una componente essenziale della prassi benefica. Essa, infatti, consiste nell'*animus* e nella *mens* del benefattore (*Ben. 1, 6, 1*), vale a dire nella sua disposizione interiore e nella sua intenzione<sup>141</sup>.

Tuttavia, anche in Seneca il lessico del *beneficium* tende a sovrapporsi più o meno metaforicamente al lessico dell'*officium*. Secondo Seneca, infatti, il *beneficium* è un *officium ex duobus constans* (*Ben. 2, 18, 1*), ciò che è giusto fare all'interno di una relazione in cui ciascuna delle parti è chiamata a rispondere nei termini di uno scambio alternato; un impegno reciproco che si distacca dalle forme di obbligazione relazionale a causa della gratuità e della spontaneità che connotano il *bene facere*.

Ma anche nel sistema del *beneficium* esiste una forma più o meno stringente di obbligazione, regolata dal sentimento del debito, una delle componenti essenziali perché il donatario, spinto dalla consapevolezza di essere in difetto e di dover compensare uno squilibrio, manifesti al donatore la sua riconoscenza (*gratia*). Seneca, infatti, non esita a definire il *beneficium* come un «tipo di credito» (*genus crediti*, *Ben. 1, 1, 3*) o, se inteso dal punto di vista del beneficiario, un tipo di debito. Nel sistema del credito, però, la restituzione non è pensata come spontanea: ha un tempo definito, è obbligatoria e scioglie il legame. Nel *beneficium*, invece, ogni contraccambio è un nuovo atto di dono che rinnova e alimenta il rapporto: esso, sempre sul piano teorico, è una manifestazione di libera scelta, scevra di costrizione e lontana dall'obbligo di una contropartita, che non deve essere interpretata come il pagamento di un debito *stricto sensu*. Pertanto,

---

<sup>141</sup> Per un'analisi del passo in questione, alla luce del ruolo di *mens*, *animus* e *voluntas* e sulla rappresentazione del *beneficium* come promanazione dall'*animus*, cf. MARCHESE (2008, 150). RICOTTILLI (2009, 403) ci ricorda che in latino termini come *mens*, *animus* e *voluntas* indicano non solo l'attività intellettuale, ma anche quella affettiva e volitiva. Su questo torneremo, *infra*, § 1.3.4.

seppur aderente al «principio di equivalenza» e all'«obbligatorietà forzata», il debito funziona come modello analogico per esemplificare una forma di relazione in cui il sentirsi in dovere verso l'altro è una parte fondamentale del meccanismo, e in qualche modo ne garantisce la continuità<sup>142</sup>. A questo proposito, quando Benveniste esamina il verbo *debere*, ne segnala il significato primario di «avere (*habere*) qualche cosa che si è preso a (*de-*) qualcuno» e aggiunge: «l'obbligo del dare risulta solo dal fatto che si è depositari di ciò che appartiene a un altro»<sup>143</sup>. È da questa consapevolezza dell'«avere per aver preso» che emerge il sentimento di debito e un qualche obbligo (sociale, etico, raramente giuridico) a restituire o a contraccambiare<sup>144</sup>.

*Debitum* e *officium* segnalano quindi, secondo modalità diverse, la nozione del «dovere» che nel meccanismo dei benefici si muove tra obbligo e spontaneità e riguarda ciò che è giusto fare o replicare alla benemerenzza dell'interagente. Questi, infatti, è *bene merens* agli occhi del beneficiato, e pertanto riceverà in cambio da quest'ultimo ciò che ha meritato in termini di gratitudine e controprestazione<sup>145</sup>. Così, per spiegare la natura del legame tra benefattore e beneficiato, a *debitum* e *officium* va aggiunta la nozione di *meritum*, che si configura come l'«aspetto interiore del beneficio»<sup>146</sup>.

---

<sup>142</sup> LI CAUSI (2009a, 234-35), nella sua analisi del rapporto tra *creditum* e *beneficium* in Seneca, descrive il *creditum* come «modello analogico di denegazione» del *beneficium*. Sulla definizione di *beneficium* come *genus crediti*, lo studioso precisa: «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». Sulla contiguità tra *creditum* e *beneficium* e sulle loro marche distintive, cf. anche PICONE (2013, 36-40) e RACCANELLI (2010, 141-42).

<sup>143</sup> BENVENISTE (1969, I, 141).

<sup>144</sup> Sul sentimento del debito in opposizione all'obbligo giuridico, cf. TESTART (1993, 84-85): «De même, ayant reçu un cadeau ou une faveur, on se reconnaît l' «obligé» de son bienfaiteur. [...] Or il est clair que la gratitude n'est pas juridiquement exigible. Celui qui se déclare l' «obligé» d'une personne n'a aucune obligation, au sens juridique, vis-à-vis d'elle. Peut-être montrera-t-il plus tard qu'il n'est pas un ingrat mais cela n'a rien d'obligatoire».

<sup>145</sup> Cf. *Ben.* 1, 5, 2; 2, 6, 2; 2, 11, 1; 2, 24, 1 *et passim*. Sul significato di *meritum*, cf. OLD, s.v., e HELLEGOUARC'H (1963, 169).

<sup>146</sup> DE CARO (2009, 127 ss.). HELLEGOUARC'H (1963, 169) esegue un'analisi linguistica di *meritum*, deverbativo da *mereo*, ponendo l'accento sull'idea dell'acquisizione e del guadagno e più precisamente del «recevoir son dû». In tal senso *meritum* si riconduce all'ambito lessicale di *officium* e *beneficium* per la sua appartenenza a sistemi di reciprocità che spiegano il funzionamento di queste tipologie di legame sociale. A questo proposito, utile la nota di RACCANELLI – BELTRAMI (2014, 192 n. 10) su *meritum*, che richiama l'idea del guadagno derivante dall'aver reso un servizio a qualcuno, vincolandolo alla reciprocità. Per una sintesi complessiva, le autrici rimandano comunque a LENTANO (2005).

Già a partire dalla definizione di 1, 6, 1, sembra dunque evidente quale sia l'intento di Seneca: riscrivere il meccanismo del *beneficium* spostandolo sul piano dell'interiorità in modo da svincolarlo il più possibile da forme esterne di condizionamento<sup>147</sup>.

### 3.2. *Electio e iudicium*: criteri di valutazione nella prassi dei benefici

Per definire più chiaramente cosa sia un *beneficium*, Seneca aggiunge altri due parametri valutativi. Il primo è quello della *rei magnitudo*: perché un'azione meriti il nome di beneficio è necessario che sia di una certa rilevanza e di un certo peso. Una modesta elemosina, un tozzo di pane o il permesso di accendere il fuoco sono certamente *operae utiles*, ma troppo esigue per essere considerate *beneficia* (*Ben.* 4, 29, 2). La seconda condizione che deve realizzarsi è più articolata sul piano argomentativo:

Inoltre, questo, che è importantissimo, deve verificarsi, che io agisca per colui al quale voglio indirizzare il beneficio, e che io lo giudichi degno e volentieri lo assegni, traendo gioia dal mio dono<sup>148</sup>.

Seneca introduce così il tema dell'idoneità: il destinatario del beneficio (l'*accipiens*) è oggetto di una *electio* da parte del benefattore, che è chiamato a valutarne la *dignitas*<sup>149</sup>.

Anche Cicerone suggerisce di adoperare questo parametro selettivo: per testare la *dignitas* del potenziale beneficiario, occorrerà osservare quale sia la sua disposizione nei riguardi del benefattore che si accinge a sceglierlo (il suo *animus*), che tipo di vita conduca e quali comportamenti sociali adotti; quale sia infine la sua attitudine ad adempiere ai suoi doveri e ad apportare vantaggi (*Off.* 1, 45)<sup>150</sup>. Il beneficio ottimale, inoltre, secondo Cicerone, è quello erogato secondo giudizio, dopo adeguata considerazione e con costante determinazione (*iudicio, considerate, constanterque, Off.* 1, 49). Al riguardo, la scelta della persona da

<sup>147</sup> Sul carattere spontaneo e incondizionato del *beneficium* in antitesi all'obbligazione reciproca veicolata dal concetto di *officium*, cf. HELLEGOUARC'H (1963, 163).

<sup>148</sup> *Ben.* 4, 29, 3: *Deinde hoc, quod potentissimum est, oportet accedat, ut eius causa faciam, ad quem volam pervenire beneficium, dignumque eum iudicem et libens id tribuam percipiensque ex munere meo gaudium [...]*.

<sup>149</sup> MARCHESE (2009, 249). Sul tema della *electio*, cf. DEGAND (2015, 131-44).

<sup>150</sup> Cf. *supra*, pp. 33-34. Sul tema della *electio* in Cicerone, cf. ACCARDI (2015, 104-109).

beneficare, a parità delle condizioni prima elencate (*si cetera paria sunt*), dovrà essere orientata secondo il criterio del bisogno: *hoc maxime officii est, ut quisque opis indigeat, ita ei potissimum opitulari*, «questo soprattutto è giusto fare, che quanto più ciascuno abbia bisogno, tanto più occorre prestargli massimo aiuto» (*ibid.*)<sup>151</sup>. Questa, però, è solo l'ultima discriminante della *electio* ciceroniana. Seneca, invece, pone più marcatamente l'accento sulla necessità di scegliere un beneficiario virtuoso, essenziale perché il beneficio sia erogato volentieri e con gioia.

L'assenza della fase di valutazione (*electio*) rischia di portare a una *inconsulta donatio*, che rappresenta per il donatore un danno e finisce per ricadere nell'ambito specifico del *male facere*, o meglio del *male dare*, le cui conseguenze, sul piano relazionale, rappresentano una *culpa del dans*, frutto di un suo personale difetto di selezione<sup>152</sup>. Al contrario, il benefattore che ha scelto consapevolmente il suo beneficiario e non ha dubbi o rimpianti è un donatore che agisce di buon grado (*libens*), nell'esclusivo interesse dell'*accipiens* e con gioia. È dunque evidente come una corretta valutazione della *dignitas* del donatario sia una fase imprescindibile del meccanismo del dono, così come Seneca lo intende. Il *iudicium*, infatti, è la *pars optima* del *beneficium* (*Ben.* 1, 15, 6), l'elemento più importante della dinamica, imprescindibile per la sua corretta realizzazione. Senza l'esercizio del *iudicium*, il dono sarebbe imputato a un'azione casuale e acritica, come quella della *fortuna*, che non seleziona né giudica, ma opera tralasciando ogni criterio razionale e di merito<sup>153</sup>.

Ma c'è anche un altro motivo se la fase della scelta è considerata da Seneca così importante. Lo ricaviamo da *Ben.* 5, 11, 3: «è beneficio ciò che, una volta che è stato dato, può anche non essere restituito», *beneficium est, quod potest, cum datum est, et non reddi*. Nel meccanismo del *bene facere*, non c'è alcuna garanzia né di restituzione né di contraccambio. Pertanto, è bene scegliere con cura a chi concedere un dono, perché donare implica il rischio della perdita. E se l'ingratitude di chi non ricambia può essere additata come *culpa aliena* (*Ben.* 4, 10, 3), il *male dare*, invece, è responsabilità esclusiva del *dans*. Per non incorrere in cattivi beneficiari, sarà allora opportuno concedere con saggezza il dono, facendo attenzione ad alcuni fattori essenziali:

---

<sup>151</sup> Qui, la traduzione è mia.

<sup>152</sup> Cf. *Ben.* 4, 10, 3 e GRIFFIN (2013, 177-78). Della *inconsulta donatio* e delle altre forme del *male dare*, ci occuperemo più approfonditamente nel Cap. 3.

<sup>153</sup> Per un esame del tema della *fortuna* nel *De beneficiis*, cf. AVERNA (2009).

Vedrò quando dare, a chi dare, in che modo e perché. Infatti, non si deve fare nulla senza raziocinio; non è beneficio, se non ciò che si dà secondo ragione, poiché la ragione è la compagna di ogni cosa onorevole<sup>154</sup>.

Il momento opportuno (*quando*), il soggetto cui accordare la donazione (*cui*), la modalità del *beneficium* e la ragione che lo spinge (*quemadmodum* e *quare*) sono le categorie principali del *bene facere*, e implicano una valutazione ponderata. Sarà la *ratio, omnis honesti comes*, a vigilare sulla correttezza etica della dinamica e a garantirne lo svolgimento secondo i principi dell'*honestas*.

### 3.3. Il proposito del beneficio: piacere e utilità

Nel passo già esaminato di *Ben. 4, 29, 3*, Seneca fornisce un nuovo elemento per definire la natura del beneficio: *oportet accedat, ut eius causa faciam, ad quem volam pervenire beneficium*, «deve verificarsi che io agisca per colui al quale voglio indirizzare il beneficio». Il beneficiario diventa così *causa* e motivazione del *facere* del donatore. Detto altrimenti, è lui la ragione stessa del donare. Queste affermazioni ci invitano però ad approfondire un altro tema: quello relativo al *perché* si dona.

Secondo Cicerone (*Off. 2, 21*), gli esseri umani agiscono con *benivolentia* nei riguardi dei loro simili quando li amano o li prediligono (*diligunt*) per qualche motivo e vogliono di conseguenza «accrescerne la condizione e renderla più onorevole» (*ad eum augendum atque honestandum, ibid.*). Altre volte, è la *virtus* del donatario o un suo merito specifico a stimolare la generosità. Esistono, però, anche dei “fattori di calcolo”: spesso si dà un beneficio quando si temono i mezzi o le risorse del beneficiario e si desidera “tenerlo buono”; oppure, nella speranza che la persona nella quale si è riposta la propria *fides* si prenda in futuro cura di noi<sup>155</sup>; o ancora, nell’attesa di ricevere in cambio delle elargizioni, o allettati da un premio o da una ricompensa (*pretio ac mercede*). Quest’ultima, per Cicerone, è la *ratio* meno onorevole (anzi, *sordidissima* e *inquinatissima*), capace di inficiare la

---

<sup>154</sup> *Ben. 4, 10, 2: Videbo, quando dem, cui dem, quemadmodum, quare. Nihil enim sine ratione faciendum est; non est autem beneficium, nisi quod ratione datur, quoniam ratio omnis honesti comes est. Cf. anche Ben. 2, 16, 1.*

<sup>155</sup> Della *fides* mi sono occupata in SCOLARI (2016, spec. 112-14; 123-25) e in SCOLARI (2018a, 91 ss.).

positività dell'azione benevola: «infatti, le cose si mettono male, quando ciò che dovrebbe essere conseguito con la virtù, si cerca di ottenerlo con il denaro»<sup>156</sup>.

Ma qual è la posizione di Seneca sulle cause e sul proposito del dono?

Ogni volta che ciascuno consegue ciò che si è proposto, raccoglie il frutto della sua opera. Colui che dà un beneficio, che cosa si propone? Di essere di utilità a chi lo dà e di fargli piacere. Se ha compiuto quello che voleva, è giunta a me la sua disposizione d'animo e ci ha messo in uno stato di reciproca gioia, egli ha raggiunto quello cui aspirava. Infatti, non voleva che gli fosse reso qualcosa in cambio, altrimenti non sarebbe stato un beneficio, ma una transizione commerciale<sup>157</sup>.

La finalità del *dans* è dunque quella di aiutare il donatario e al contempo di infondergli piacere. Già Plauto, nel *Trinummus*, fa dire a Lesbonico che non è un beneficio quello che si faccia a qualcuno a cui non piace<sup>158</sup>, e Rutilio Lupo (1, 1), sotto Tiberio, avverte che l'*utilitas accipiendi* amplifica il valore del beneficio e di colui che lo conferisce. Utilità e *voluptas* sono dunque le due categorie specifiche del *propositum beneficium*<sup>159</sup>. Se la seconda, nel migliore dei casi, sarà reciproca e condivisa, la prima non deve essere autoreferenziale, bensì rivolgersi ai bisogni e alle necessità del destinatario. In questo senso, la categoria dell'utilità è talmente rilevante che Seneca la usa come elemento di punta del *beneficium* (ad es. in *Ben.* 4, 29, 1-2), e altrove la riscrive come sua componente essenziale: *beneficium est, quod prodest*, «è beneficio ciò che è utile» (*Ben.* 5, 12, 3). A questi due elementi, si aggiunge l'attenzione nei confronti dell'altro: il benefattore si accontenterà di «piacere a uno solo» (*uni placere*, *Ben.* 4, 11, 1) e non inseguirà altri fini, come

---

<sup>156</sup> Cic. *Off.* 2, 22: *Male enim se res habet, cum quod virtute effici debet, id temptatur pecunia*. Sul disprezzo che Cicerone dimostra verso chi acquisisce potere e prestigio tramite il denaro, vd. PAGNOTTA (2007, 96 ss.), che cita opportunamente, tra gli altri, *Inv.* 2, 157, in cui Cicerone distingue fra quanto ci attira a sé per la sua *dignitas*, come la *virtus*, la *scientia* e la *veritas*, e quanto ci attira in termini di utilità e profitto, come la *pecunia*.

<sup>157</sup> *Ben.* 2, 31, 2: *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*.

<sup>158</sup> Plaut. *Trin.* 638: *nullum beneficium esse duco id quod quoi facias non placet*.

<sup>159</sup> Per un esame approfondito dell'*utilitas* in seno alle dinamiche del beneficio, secondo Cicerone e secondo Seneca, cf. ACCARDI (2015, 216-25). Su *voluptas* nella prassi senecana, in correlazione al *gaudium*, cf. DEGAND (2015, 279-90), che affronta anche il tema dell'utilità, evidenziandone tre momenti: non nuocere; evitare l'inutile, essere utile (*Id.*, 106).

*lucrum* o *gloria*<sup>160</sup>. La prestazione benefica, infatti, deve avere come sua motivazione specifica l'interesse del beneficiario (*Ben.* 4, 29, 3). Solo così il benefattore raggiungerà il suo scopo etico e trarrà soddisfazione dalla consapevolezza di aver compiuto ciò che era opportuno fare.

La manifestazione della gioia di entrambi gli attori della dinamica, che Seneca rappresenta come indispensabile per comunicare l'esito positivo del dono, consente di trarre un *fructus praesens* nel momento stesso della donazione (*Ben.* 2, 22, 1). Il primo e più importante profitto del beneficio consiste infatti nella condivisione del *gaudium* e della *laetitia*, che accompagnano il dare e il ricevere e agiscono in modo significativo sulla conformazione e sulla natura del legame<sup>161</sup>. Del resto, senza «dichiarazione di godimento» si perde l'aspetto di piacevolezza che marca la natura stessa dello scambio di doni<sup>162</sup>. Ma che cosa intende Seneca quando parla di *fructus*? Il termine, come osserva Li Causi

[...] rimanda in realtà alla dimensione agricola della riproduzione e della coltivazione dei campi, che solo con la cura paziente possono diventare fertili. Un beneficio che 'frutta' in questo senso non è tanto un beneficio da cui si ricaverà un utile, quanto piuttosto un ente relazionale che è stato gestato e generato con affetto<sup>163</sup>.

Seneca stesso, in *Ben.* 2, 33, 3, ne evidenzia la fisionomia tripartita:

[...] il principale frutto del beneficio sta nella consapevolezza; lo ottiene colui che ha portato il suo dono dove voleva; il secondo e terzo frutto riguardano la fama e quelle cose che si possono offrire in cambio<sup>164</sup>.

<sup>160</sup> Cf. ACCARDI (2015, 100): «Mentre nel *De officiis* tramite i benefici l'uomo mira alla *gloria*, nel *De beneficiis*, anche a causa del mutato scenario politico che vede il singolo sempre meno partecipante attivo alla politica imperiale la *virtus* è l'unico *fructus* che consegue alla pratica del beneficio: *non lucrum ex beneficio capto, non voluptatem, non gloria* (4.11.1)». Sulla rappresentazione della *gloria* in Cicerone, cf. anche MAZZOLI (2004) e GARBARINO (1980).

<sup>161</sup> Sulla riqualificazione del *gaudium* rispetto alla teoria ciceroniana del *beneficium* (per la quale, vd. *infra*) si esprime già ACCARDI (2015, 116-17) che cita opportunamente RICOTTILLI (2009, 410). La studiosa ha infatti evidenziato la funzione del *gaudium* nel *De beneficiis* come mezzo «che converte lo scambio di doni da pesante obbligo a pratica gratificante e piacevole».

<sup>162</sup> CHIRASSI COLOMBO (1994, 94).

<sup>163</sup> LI CAUSI (2012, 65).

<sup>164</sup> *Sic beneficij fructus primus ille est conscientiae; hunc percipit, qui, quo voluit, minus suum pertulit; secundus et tertius est et famae et eorum, quae praestari in vicem possunt.*

Il *fructus* del dono non è un profitto materiale o economico: il beneficio raggiunge infatti il suo scopo, e dunque “frutta”, se reca utilità e piacere, se mette in una relazione di reciproca gioia i due interagenti e se comporta la consapevolezza del *dans* di aver fatto bene, cui seguiranno fama ed eventuale contraccambio<sup>165</sup>. È quindi evidente che la realizzazione etica del beneficio è da mettere in rapporto alla risemantizzazione (non solo lessicale, ma anche concettuale) del *fructus beneficium* in termini di profitto interiorizzato. Tanto il piacere quanto il *fructus operis* del beneficio sono ricodificati da Seneca e inseriti nella sfera dell'interiorità e nella categoria del bello etico. È in tal modo che *voluptas* e *utilitas* rivestono a pieno diritto un ruolo sostanziale nella prassi del *bene facere*. La forma primaria e più importante di *utile* che il benefattore ottiene, infatti, è l'immediata testimonianza di riconoscenza, che si manifesta attraverso un sistema di atteggiamenti e gestualità che riguardano la dimensione della *laetitia* e della reciproca gioia (*Ben.* 2, 22, 1). Il piacere e il vantaggio che il *dans* trae dal beneficio, dunque, non sono “materiali”, ma dipendono dall'interazione con il beneficiario e finiscono per assumere una nuova valenza, che mira a sottolineare la priorità del legame intersoggettivo e il piacere che il gesto del dono costituisce di per se stesso. Anche il legame che il dono determina è ridefinito in termini di «obbligo interiorizzato». Diremo dunque con Giliberti che il beneficio comporta un debito di riconoscenza che si esplica principalmente (per quanto non esclusivamente) sul piano spirituale<sup>166</sup>.

Risulta dunque profondo lo scarto rispetto alla tradizione: Aristotele bandiva dalla sua definizione di benevolenza (εὐνοία) il concetto di piacere e quello di utile, che intendeva in senso materiale e di cui si serviva per designare le amicizie vantaggiose. Secondo il filosofo di Stagira, la φιλία scaturita dalla benevolenza reciproca e reiterata nel tempo non aspira come fine specifico né all'utile (χρήσιμον) né al piacere (ἡδύ), poiché in generale la benevolenza che ne è all'origine è estranea a queste due finalità<sup>167</sup>. L'amicizia, invece, può provocare gioia o vantaggi, tuttavia essi non ne costituiscono la causa, poiché la φιλία trova la sua ragion d'essere in se stessa. Per Aristotele, dunque, l'utilità non è un fattore

---

<sup>165</sup> Già ACCARDI (2015, 178-79) evidenzia la ripertinentizzazione operata da Seneca riguardo alla categoria dell'utile.

<sup>166</sup> GILIBERTI (1984, p. 1846) Sul meccanismo di «interiorizzazione volontaristica» del beneficio, cf. MARCHESE (2008, 151) e LI CAUSI (2008, 99 ss.).

<sup>167</sup> EN 1166b 30 – 1167a 14. Sul tema del piacere nell'etica aristotelica, cf. BROADIE (1991, 313-65). Un esame del rapporto tra interesse (συμφέρον) e φιλία in Aristotele si legge in ZANETTI (1993, 105). Sulla posizione aristotelica in merito alle forme di benevolenza e amicizia, cf. *supra* § 1.2.1.

pertinente della benevolenza, ma costituisce l'elemento cardine di una forma di amicizia che da essa prende il nome (l'amicizia per utilità), alla quale aspirano tanto il beneficiato quanto il benefattore, e in questo caso essa ha una natura spiccatamente materiale. Infatti, nella ἐπικουρία, la pratica benefica propria dei legami di "amicizia per utilità", il benefattore che assiste o soccorre un bisognoso mira a sua volta a ottenere una corresponsione, diversamente da quanto accade nell'amicizia che tende alla virtù<sup>168</sup>.

Su questa scia si colloca il ragionamento di Cicerone. Secondo l'Arpinate, i principi etici appartenenti all'ambito dell'*honestum* e del *bene facere* non potrebbero mai sussistere, nel rispetto della natura cui pertengono, se si desiderassero non per se stessi, bensì per un fine ulteriore, quale la *voluptas* o l'*utilitas*<sup>169</sup>. La *voluptas*, in particolare, non è compatibile con i principi etici della *bonitas*, della *liberalitas* e dell'*amicitia*, poiché è contraria all'*honestum*<sup>170</sup>. La caoticità disfunzionale che nasce dall'unione di *honestas* e *voluptas* viene quindi paragonata al mescolamento degli opposti, abominevole quanto l'unione mostruosa di *homo* e *pecus* (*Off.* 3, 119). È l'*honestas* che aborrisce questa *coniunctio* foriera di perturbamento<sup>171</sup>. La linea di demarcazione tra *bonum* e *malum* deve essere netta, e non l'esito del "mescolamento" di *res dissimillimae*, la

<sup>168</sup> Cf. *supra*, p. 26.

<sup>169</sup> *Off.* 3, 118: *Neque enim bonitas nec liberalitas nec comitas esse potest, non plus quam amicitia, si haec non per se expetantur, sed ad voluptatem utilitatemve referantur*, «Non può esistere la bontà, la generosità, la disponibilità, non più dell'amicizia, se non sono desiderabili di per sé, ma se vengono riferite al piacere e all'utile». A tale proposito, NARDUCCI (1989, 151), avverte che la vera opposizione non è quella tra *honestum* e *utile*, ma tra *honestum* e «ciò che "appare" utile in base a una prospettiva colpevolmente distorta» (cf. *Off.* 3, 34).

<sup>170</sup> Dell'*amicitia* in particolare, marca pertinente è la *voluntas* reciproca, che connotava la relazione alla pari tra i membri dell'élite senatoria, una relazione destinata a mutare e a essere sostituita da un tipo di *benevolentia* che, con Cesare, ad esempio, era esercitata dall'alto verso il basso: cf. CITRONI MARCHETTI (1999, 82).

<sup>171</sup> Cf. *non recipit; aspernatur; repellit*, in *Off.* 3, 119: [...] *quo magis reprehendendos Calliphontem et Dinomachum iudico, qui se dirempturos controversiam putaverunt, si cum honestate voluptatem tamquam cum homine pecudem copulavissent. Non recipit istam coniunctionem honestas, aspernatur, repellit. Nec vero finis bonorum [et malorum], qui simplex esse debet, ex dissimillimis rebus misceri et temperari potest. Sed de hoc (magna enim res est) alio loco pluribus; nunc ad propositum*, «a maggior ragione ritengo che si debbano biasimare Callifonte e Dinomaco, i quali ritennero che avrebbero posto fine alla controversia, se avessero unito piacere e morale come la bestia con l'uomo. Ma la morale non ammette una simile unione, la disprezza, la respinge. E in verità il confine del bene e del male, che deve essere semplice, non può essere l'esito della mescolanza di cose molto diverse tra loro. Ma di questo – è in effetti un argomento importante – ho detto molte più cose in un altro libro [*de finibus bonorum et malorum*]; ora torno al punto». Sul tema della *voluptas* in Cicerone, cf. LOTITO (1981, 84 ss.); per un'analisi della sua riflessione sull'*utile*, cf. *Id.*, 121 ss.

cui giustapposizione crea soltanto confusione e disordine (cf. l'uso di *misceri* e *temperari*, *ibid.*)<sup>172</sup>. È evidente che l'accezione ciceroniana della *voluptas*, in questo contesto, è quella edonistica di stampo epicureo, che, in quanto tale, è avversa alla *ratio* e va rigettata<sup>173</sup>. Siamo ancora lontani dalla risemantizzazione senecana, che ne farà uno dei perni della sua teoria di costruzione relazionale all'interno della prassi del *beneficium*. Nel *De beneficiis*, infatti, come abbiamo tentato di dimostrare, Seneca riconfigura la componente morfologica della *voluptas* nella forma di un un mutuo piacere interiorizzato che i due attori relazionali si scambiano e di cui gioiscono<sup>174</sup>. Per giungere a questa ricodifica, nel settimo libro (*Ben. 7, 2, 2-3*) Seneca distingue la *voluptas* dei sensi dalla vera *voluptas*: la prima è quella del ventre e della *libido*, che è fragile e breve, facile a ricadere nel disgusto (*fastidio*), buona solo a suscitare pentimento e vergogna e, proveniendo da parti del corpo indecorose e vili, bassa (*humilis*) e turpe (*foeda*), quasi bestiale; la seconda, invece, è degna degli esseri umani e degli uomini (*et homine et viro digna*), e consiste nel non avere alcun turbamento (*perturbatione carere*).

Così, se Cicerone ne fornisce una lettura negativa, tale da espungerla dal meccanismo virtuoso della *benivolentia*, Seneca offre della *voluptas* una duplice rappresentazione: da un lato come piacere equilibrato e imperturbabile (cf. *aequalis* e *intrepida*, *Ben. 7, 2, 4*), di chi è libero da ogni inquietudine ed esperto delle norme divine ed umane (*divini iuris atque humani peritus*); dall'altro, sul versante etico-relazionale, come forma di godimento virtuoso raggiungibile attraverso una corretta esecuzione delle dinamiche di reciprocità positiva.

---

<sup>172</sup> Seneca si allinea all'opinione espressa dall'Arpinate sull'inconciliabilità degli opposti in *Ben. 5, 12, 5*: [...] *mala bonaque dissentiant nec in uno eunt*, «il male e il bene sono in antitesi e non possono unificarsi»; e nel *De providentia (Dial. 1, 2, 1)*: *non miscentur contraria*, «non si mescolano i contrari».

<sup>173</sup> Sulla nozione di piacere in Cicerone come traduzione del greco ἡδονή, cf. BORGIO (1993, 200-201), che sottolinea come per l'Arpinate si possa parlare di *voluptas* sia in relazione al corpo sia in relazione all'*animus*, mentre la gioia (*laetitia* o *gaudium*), correlata al piacere, non può riferirsi a entrambi.

<sup>174</sup> Seneca fornisce una definizione di *voluptas* in *Ep. 59, 1*, che BORGIO (1998, 200 ss.) parafrasa così: «*voluptas* è definito correntemente tutto ciò che ci rallegra mentre sul piano filosofico, e soprattutto nell'ambito dello stoicismo, il termine designa propriamente ogni piacere condannabile». Si oppone a *voluptas* come piacere coincidente al concetto di ἡδονή epicurea il latino *gaudium*, che ne marca un'accezione positiva. Tuttavia, Seneca adopera il termine anche in senso eticizzato. Per un'analisi senecana del piacere rispetto alla speculazione di Epicuro, cf. *Const. sap. 15, 4* ed *Ep. 21, 11*.

La stessa operazione è eseguita per la categoria dell'*utilitas*, smaterializzata e ricondotta all'ambito spirituale della benevolenza. L'intero libro quarto del *De beneficiis*, del resto, è teso a dimostrare come fare il bene e donare senza garanzia di torna conto siano di per se stesse azioni "belle" e vantaggiose, non solo per il beneficiario ma anche per il benefattore. Secondo Seneca, infatti, in una dinamica ottimale, il beneficiario acquisisce un beneficio che gli è concretamente utile, ma anche il benefattore trae un profitto, un guadagno morale: la consapevolezza di aver agito secondo il bene.

#### 3.4. *Res inter animos geritur*: i due livelli del *beneficium*<sup>175</sup>

La sintesi perfetta dell'operazione culturale che Seneca porta avanti con il suo *De beneficiis* è racchiusa nell'efficace espressione di *Ben. 2, 34, 1*, in cui la pratica benefica è definita come una *res inter animos*, una prassi concreta che si realizza nell'interazione degli *animi* di benefattore e beneficiario<sup>176</sup>.

Nella prassi del *beneficium*, dunque, *res* e *animus* sono strettamente legati. Tuttavia, in più punti del *De beneficiis* (in particolare in *Ben. 6, 2, 2-3*), Seneca ne sottolinea la distinzione: l'*animus* concerne la disposizione benevola, essenza stessa del *bene facere*, e riguarda la sfera dell'intenzione e della volontà; la *res*, invece, rappresenta l'azione concreta o l'oggetto del dono, lo strumento con cui il beneficio viene concesso, ma in cui non si esaurisce la complessa dinamica di scambio del *bene facere*<sup>177</sup>.

Il beneficio, dunque, si compone di questi due livelli: un livello dell'interiorità e un livello dell'esteriorità. Per comprendere appieno in che cosa consista il beneficio per Seneca, occorre approfondire l'esame di questi "livelli strutturali", che convogliano i diversi significati cui la parola *beneficium* rimanda. Infatti, così come ciascun *verbum* comprende in sé potenzialmente una molteplicità di *res*, anche il *beneficium* ha un solo *nomen*, ma diversi significati (*Ben. 2, 34, 2-4*). Se il livello dell'interiorità concerne la *voluntas*, la *mens* e la disposizione benevola (l'*animus*), il livello dell'esteriorità riguarda ciò in cui si traduce concretamente l'intenzione positiva di "fare il bene". In altre parole, la disposizione benevola (livello interiore) si esprime attraverso una *actio benefica*, che consiste in un

<sup>175</sup> Su questo tema, cf. SCOLARI (2013-2014, 107-109).

<sup>176</sup> Cf. *Ben. 1, 5, 2: res animo geritur*. Al riguardo, vd. DE CARO (2009, 125-28).

<sup>177</sup> Diremo con DE CARO (2009, 127-28) che la *res* può essere considerata come l'enunciato (la cosa che si dona) e l'*animus* come l'enunciazione (il come si dona).

favore, un consiglio, una prestazione, o, più concretamente, nell'oggetto materiale che si dà con l'intento di beneficiare (*quod datur per illam actionem*)<sup>178</sup>: la *materia beneficii* (*Ben. 6, 2, 2*).

Tale distinzione serve a marcare il discrimine tra la parte eticamente significativa del *beneficium* e i suoi *signa*, l'insieme degli elementi materiali che costituiscono lo strumento del beneficiare, la sua veste formale e percettibile: il segno, la traccia fenomenica lasciata dal beneficio (*beneficii vestigium et nota*, *Ben. 1, 5, 5*)<sup>179</sup>. Al riguardo, per indicare la cosa donata, Seneca usa diffusamente *munus* e si serve pochissimo del termine *donum*<sup>180</sup>. Questa scelta si potrebbe spiegare alla luce della concezione senecana del dono come strumento per attivare o rinnovare relazioni di reciprocità: la parola *munus*, infatti, come abbiamo già osservato, fa emergere più chiaramente l'aspetto che Seneca ritiene essenziale nel dono: il suo essere uno strumento che promette reciprocità, un oggetto di scambio, atto a indicare l'"impegno" degli interagenti ad avviare o alimentare nel tempo una relazione. Un simile obiettivo (instaurare una relazione), non si raggiunge attraverso un beneficio quantitativamente considerevole, ma dimostrando volontà e attenzione alle necessità del destinatario (*Ben. 1, 7, 1*).

Il beneficio vero e proprio, infatti, non è tangibile (*non potest beneficium manu tangi*, *Ben. 1, 5, 2*), non si identifica con ciò che può essere quantificato o scambiato (*non est beneficium ipsum, quod numeratur aut traditur*, *Ben. 1, 6, 3*)<sup>181</sup>, bensì con ciò che accade *inter animos*, e dunque col legame che si instaura tra disposizioni interiori.

---

<sup>178</sup> *Ben. 2, 34, 5: sic beneficium est et actio, ut diximus, benefica et ipsum, quod datur per illam actionem, ut pecunia, ut domus, ut praetexta; unum utriusque nomen est, vis quidem ac potestas longe alia*, «allo stesso modo, il beneficio è, come abbiamo detto, un'azione benefica e anche la cosa che si dà per mezzo di quell'azione, come il denaro, una casa, una pretesta; il nome è uno per entrambi, ma significato e ambito di spettanza sono ben diversi». Sulla distinzione tra *res* e *actio*, cf. DEGAND (2015, 71-72; 78).

<sup>179</sup> Cf. RACCANELLI (2009, 333). A questo proposito, GOUX (1996, 125; 130) osserva che i piani su cui Seneca si muove nella descrizione del *beneficium* sono tre: oggetto, *signum* e senso. Infatti, l'oggetto materiale è segno di un'intenzione e di una buona volontà, dunque di un significato invisibile che concerne l'animo. Sulla *materia beneficii*, vd. anche DEGAND (2015, 68-71).

<sup>180</sup> La parola *donum*, usata nella sua accezione concreta, occorre soltanto quattro volte nel trattato, e per ben due volte all'interno dell'espressione *dona militaria* (*Ben. 2, 9 e 3, 32, 4*), con cui si indicano le onorificenze militari. Negli altri due casi, *donum* si riferisce ai doni che si offrono agli dèi (*Ben. 7, 4, 6*) e solo in *Ben. 6, 3, 3* all'oggetto dono in senso più generico.

<sup>181</sup> «Il vero beneficio non è ciò che si può contare o consegnare». L'espressione recupera il lemma verbale *tradere* di *Ben. 1, 5, 1*, dove "quanto si dà e si possiede" (*quod traditur possideturque*) attira l'attenzione degli *imperiti*, che si illudono di riconoscere nell'oggetto il vero beneficio.

Così, rendendo preminente il ruolo dell'*animus*, Seneca fa un passo avanti rispetto a Cicerone, il quale, nella valutazione dei benefici, stabiliva che un maggiore sentimento di debito si dovesse ai benefici di maggior valore (*Off.* 1, 49). Questo assunto veniva successivamente limato attraverso la considerazione della modalità con cui la prestazione era stata resa: secondo Cicerone, infatti, occorre stimare non solo il peso materiale del dono, ma anche e soprattutto l'*animus*, lo *studium* (l'impegno) e la *benivolentia* del benefattore. L'Arpinate si mostra dunque consapevole dell'importanza dell'intenzione e della disposizione interiore per la valorizzazione etica del beneficio, ma li subordina alla regola secondo la quale al beneficio maggiore si deve maggiore riconoscenza (*maximo [...] plurimum debeatur, ibid.*).

Per Seneca, invece, il parametro di valutazione del dono non è la quantità materiale o la qualità concreta della *res*, ma la *bene faciendi voluntas*, vale a dire l'intenzione e l'atteggiamento che accompagna l'azione del dare<sup>182</sup>. Il sentimento di *obligatio* scaturisce in risposta a un donatore dall'*animus magnificus*, che si fa autore di una forma di *dare* corrispettiva (cf. *magnifice*), anche se l'oggetto dell'elargizione è esiguo o di poco conto. L'*animus* e la spontaneità del *tribuere* agiscono sul reale e attraverso la loro forza di inversione scompaginano la scala valutativa: è per azione dell'*animus* che anche i piccoli benefici possono eguagliare le "ricchezze dei re": «spesso, infatti, ci fa sentire maggiormente obbligati chi ci ha dato piccole cose ma munificamente, chi "ha eguagliato le opere dei re con il suo animo"», *non numquam enim magis nos obligat, qui dedit parva magnifice, qui "regum aequavit opes animo"* (*Ben.* 1, 7, 1).

Nel passo riportato, Seneca cita un verso tratto da Virgilio, *Georg.* 4, 132 (*regum aequabat opes animis*), facente parte di un racconto più ampio (*Georg.* 4, 125-48), la narrazione del vecchio di Corico (il *Corycius senex*), il quale, nonostante avesse solo pochi iugeri di terreno, peraltro improduttivi, inadatti al pascolo delle greggi e inadeguati alla coltivazione della vite, riuscì a renderli ugualmente fruttuosi con la sua *cura* e il suo *animus*, fino a "eguagliare le ricchezze dei re". In Seneca, il verso virgiliano è collocato all'interno di un discorso volto a segnalare verso quali benefattori il legame di debito viene avvertito con maggiore intensità<sup>183</sup>. L'esempio del vecchio di Corico si adatta

<sup>182</sup> Anche Cicerone sottolinea il ruolo sostanziale della *gratificandi liberalis voluntas* (*Off.* 2, 52), ma non la antepone all'elemento concreto della *materia*.

<sup>183</sup> PICONE (2013, 126). La citazione si inserisce implicitamente all'interno della metafora agricola e inaugura la serie di citazioni tratte dalle *Georgiche* e dalle *Bucoliche* virgiliane, di cui il trattato è costellato, probabilmente secondo un progetto riguardante lo sfruttamento di analogie ed *exempla*

bene allo scopo parenetico del trattato, poiché segnala come dall'*animus* e dalla scrupolosità individuale dipenda il buon esito della prassi benefica. Seneca, dunque, riconfigura il senso del *beneficium*, antepoendo la disposizione che lo sottende (l'*animus* e la *voluntas* che lo originano) all'oggetto concreto che ne consente tuttavia il compimento<sup>184</sup>. Quest'ultimo, in linea con la teoria stoica degli *adiaphora* (o *indifferentia*), è un elemento di per se stesso neutro, *nec bonum nec malum*<sup>185</sup>. Spetta alla disposizione interiore la funzione di connotare la *res* secondo una polarità etica, positiva o negativa:

Ma che vi sia una grande differenza tra queste cose lo si può capire dal fatto che il beneficio è in ogni caso un bene, mentre ciò che si fa o si dà non è un bene né un male. È la disposizione d'animo che esalta le piccole cose (*parva extollit*), che ingentilisce le cose squallide (*sordida inlustrat*), e che rende disonorevoli (*dehonestat*) le cose grandi e tenute in conto (*magna et in pretio habita*); perfino le cose che desideriamo hanno una natura neutra, né tipica del bene né del male: importa in che direzione le spinge colui che le governa, che dà forma alle cose<sup>186</sup>.

L'*animus* ha una forza "pertinentizzante" rispetto al beneficio e agli strumenti di cui si serve, poiché imprime loro una marca valoriale. La sua azione è talmente determinante sul piano della definizione etica da poter invertire i tratti specifici dei singoli oggetti su cui si esercita: i *parva* possono essere innalzati e accresciuti (*extollit*); i *sordida* vengono messi in lustro e ingentiliti (*inlustrat*), e quanto è grande e tenuto in conto può essere privato dell'onorabilità e involgarito (*dehonestat*). Il valore dell'oggetto o della *actio benivola* è dunque stabilito a

---

utili a richiamare l'attenzione sul modello agricolo come importante paradigma esemplificativo della pratica del beneficiare.

<sup>184</sup> Sulla scia di PICONE (2013, 101-102), ACCARDI (2015, 113 ss.) parla di «smaterializzazione del dono». GOUX (1996, 123-25) si esprime sul tema dei livelli strutturali del beneficio, distinguendo tra oggetto del dono e azione, tra realtà materiale e realtà immateriale, che Seneca individua nell'intenzione ed esprime attraverso i lemmi *voluntas*, *animus* e *mens*. Su quest'ultimo punto, cf. *supra*, p. 59.

<sup>185</sup> Sulla teoria stoica degli *adiaphora*, cf. GRIFFIN (2013, 125, n. 1); INWOOD (2005, p. 101 e n. 19; 119 *et passim*), che cita Stobeo (*Ecl.* 2, 57, 18 – 58, 4); PICONE (2013, 110-11); SETAIOLI (2014, 252, n. 102) e ACCARDI (2015, 117).

<sup>186</sup> *Ben.* 1, 6, 2: *Magnum autem esse inter ista discrimen vel ex hoc intellegas licet, quod beneficium utique bonum est, id autem, quod fit aut datur, nec bonum nec malum est. Animus est, qui parva extollit, sordida inlustrat, magna et in pretio habita dehonestat; ipsa, quae adpetuntur, neutram naturam habent, nec boni nec mali: refert, quo illa rector impellat, a quo forma rebus datur.*

partire dall'inclinazione dell'*animus*, che si delinea come *rector* capace di dar forma alle realizzazioni concrete della *mens* tramite la disposizione dalla quale è sospinto<sup>187</sup>.

Per spiegare meglio la distinzione tra *res* e *actio*, Seneca usa un'altra coppia contrastiva, quella rappresentata da *munus* e *donatio*, dove *munus* indica il dono concreto (la *res*), e *donatio* designa l'azione del donare, impossibile da annullare o sottrarre (*Ben.* 6, 2, 1). Il beneficio senecano, infatti, incorporeo ed essenzialmente spirituale, non è affatto deperibile<sup>188</sup>. A essere deperibile e soggetta alla sottrazione, nonché al passaggio da un *dominus* all'altro, è la *materia*, che conferma così la sua inadeguatezza come parametro valutativo del dono.

Il beneficio, invece, una volta donato, non può essere invalidato né annullarsi (*inritum non fit*, *Ben.* 6, 2, 2); esso si conserva nel tempo come prassi passata che esercita i suoi effetti nel presente: infatti, anche quando l'effetto materiale del dono venga interrotto o sospeso, il *beneficium* continua a sussistere come azione collocabile nel "tempo che è stato". Anzi, la *pars certissima beneficium* è proprio quella che è stata compiuta, e così, custodita nel passato, risulta ormai intaccabile<sup>189</sup>. È dunque necessaria un'ulteriore distinzione, quella tra *beneficium* e *usus beneficium*<sup>190</sup>: l'impedimento di godere del bene ricevuto (l'*usus*) non può annullare l'azione che l'ha suscitato.

<sup>187</sup> Cf. PICONE (2013, 113-14).

<sup>188</sup> *Ben.* 6, 2, 2: *illud incorporale est, inritum non fit; materia vero eius huc et illuc iactatur et dominum mutat. Itaque cum eripis materiam, non eripis ipsam rem. Ipsa rerum natura revocare, quod dedit, non potest. Beneficia sua interruptit, non rescindit: qui moritur, tamen vixit; qui amisit oculos, tamen vidit. Quae ad nos pervenerunt, ne sint, effici potest, ne fuerint, non potest; pars autem beneficium et quidem certissima est, quae fuit, «il beneficio è incorporeo, non può essere vanificato; ma la sua materia si dissemina di qua e di là e cambia padrone. Pertanto, quando sottrai la materia, non sottrai la realtà stessa del beneficio. Perfino la natura non può riprendersi ciò che ha dato. Interrompe i suoi benefici, non li annulla: chi muore, tuttavia ha vissuto; chi ha perso la vista, tuttavia un tempo vedeva. Si può far in modo che le cose pervenuteci non siano più con noi, ma non si può fare in modo che non lo siano state. Una parte del beneficio, e senza dubbio la più sicura, riguarda il passato».*

<sup>189</sup> Per un'analisi della categoria temporale in Seneca e all'interno della riflessione sui *beneficia*, cf. GRIMAL (1968), ARMISEN-MARCHETTI (1995) e DUCCI (2009).

<sup>190</sup> *Ben.* 6, 2, 3: *non numquam usu beneficium longiore prohibemur, beneficium quidem ipsum non eraditur. Licet omnes in hoc vires suas natura advocet, retro illi agere se non licet. Potest eripi domus et pecunia et mancipium et quidquid est, in quo haesit beneficium nomen; ipsum vero stabile et immotum est; nulla vis efficiet, ne hic dederit, ne ille acceperit, «spesso ci viene impedito un uso più durevole del beneficio, ma il beneficio in quanto tale non è cancellato. Anche se la natura radunasse tutte le sue forze per farlo, non potrebbe tornare indietro. Può essere sottratta la casa, il*

Nella sua dimensione *incorporale*, in altre parole, il beneficio è *stabile et immotum* (*Ben.* 6, 2, 3), un possesso perenne che nessuna forza può annullare o portar via (*Ben.* 6, 2, 2)<sup>191</sup>.

Ma se non c'è perdita che possa intaccare il *beneficium* reale, non può dirsi lo stesso rispetto ai *signa beneficiorum*. Due sono gli agenti principali in grado di portarci via l'oggetto-dono: la *fortuna* e l'*iniuria*, nel cui accostamento si rivela un legame da analizzare<sup>192</sup>. Si tratta di due diverse forze, capaci di provocare la perdita dell'elemento esteriore del *beneficium*, non della *voluntas* che lo ha realizzato. La loro efficacia in qualità di strumenti di sottrazione può esercitarsi solo contro la veste formale del dono, contro la sua espressione concreta, *id per quod (beneficium) datum est*. Questa parte del beneficio che possiamo toccare e guardare è infatti caduca e destinata a svanire. Ciò la rende suscettibile di esserci sottratta (*auferre*), poiché essa non costituisce un possesso sicuro. Ma se la *materia* può subire perdite e disfacimento, il vero beneficio permane nel tempo per via della sua natura perenne, opposta alla caducità dei suoi *signa*, effimeri e dunque corruttibili. Il vero beneficio, invece, inteso come quell'atto con cui si è manifestata la volontà di fare il bene, non subisce l'azione corrosiva del tempo: col suo trascorrere, esso non incrina né vanifica la *voluntas benefica*, che è la sostanza del beneficio, ma la corrobora, rinsaldando il vincolo sociale. Soltanto le sue manifestazioni esteriori possono essere strappate via: dalla sorte o dall'ingiustizia.

Al fine di dimostrare l'inefficacia di qualsiasi *vis* contro l'atto virtuoso del fare il bene, Seneca utilizza due *exempla* coi quali evidenzia il persistere del beneficio anche quando l'oggetto specifico con cui tale volontà è stata manifestata si è perso:

Ho riscattato un amico dai pirati, ma un altro nemico lo ha preso e condotto in carcere: è stato privato non del mio beneficio, ma della possibilità di

---

denaro, uno schiavo e ogni cosa a cui si apponga il nome di beneficio; ma questo è stabile e immoto; nessuna forza può fare in modo che l'uno non l'abbia dato e l'altro non l'abbia ricevuto».

<sup>191</sup> Cf. PICONE (2013, 105-106); LI CAUSI (2008, 98-99) e LI CAUSI (2012, 74 ss.).

<sup>192</sup> *Ben.* 1, 5, 3: *haec, quae tenemus, quae aspicimus, in quibus cupiditas nostra haeret, caduca sunt, auferre nobis et fortuna et iniuria potest; beneficium etiam amisso eo, per quod datum est, durat; est enim recte factum, quod inritum nulla vis efficit*, «queste cose che teniamo in mano, che guardiamo, in cui riponiamo la nostra bramosia, sono caduche ce le può portare via la sorte o un'ingiustizia; il beneficio, anche se si perde la cosa attraverso la quale è stato concesso, perdura; si tratta infatti di qualcosa che viene fatto, e che nessuna forza può rendere nullo». Su *fortuna* e *iniuria* come agenti di sottrazione del *beneficium*, cf. PICONE (2013, 103-105). Un dettagliato esame dell'*iniuria* e del suo meccanismo di reciprocità sarà condotto nel Cap. 2.

usufruirne. Dopo averli strappati a un naufragio o a un incendio, ho restituito a un tale i suoi figli, ma un malanno o una qualche sventurata ingiustizia (*aliqua fortuita iniuria*) glieli ha portati via: rimane, anche senza di loro, ciò che è stato dato con loro<sup>193</sup>.

Un evento casuale o una *iniuria* possono mettere a rischio la possibilità di usufruire del beneficio (*usus beneficium*), ma non possono eliminare quell'atto benevolo frutto di un *animus* virtuoso e predisposto al dare. Nel brano riportato, i due fattori della *fortuna* e dell'*iniuria* vengono ricongiunti nell'espressione *fortuita iniuria*, con cui si fa riferimento a una situazione imprevista e ingiusta che porta via con violenza (*eripuit*) quello che un beneficio precedente aveva preservato<sup>194</sup>. Nonostante la perdita dell'oggetto del dono, il gesto benevolo che si è espresso tramite quello strumento permane (*manet sine illis, quod in illis datum est*). Ancora una volta si pone l'accento sulla persistenza del beneficio rispetto alla deperibilità della cosa donata, sulla continuità del suo valore e sulla natura deteriorabile dei suoi *signa*. Essi ne usurpano il *nomen*, lo assumono in modo improprio, ma il *beneficium* non risiede in questi *ministeria beneficium* (*Ben.* 1, 5, 5), bensì nella *voluntas amica*, che ne ha bisogno per esprimersi ed essere recepita<sup>195</sup>:

*Putat enim aliquem donare voluisse nec donasse: animum quidem habeo, sed beneficium non habeo, quod consummat et res et animus.*

Considera che qualcuno abbia voluto farmi un dono, ma non l'abbia fatto: di certo io ho la sua intenzione, ma non ho il suo beneficio, che consiste sia nella cosa sia nella disposizione d'animo<sup>196</sup>.

Voler donare non equivale ad aver donato. La sola *voluntas*, infatti, non realizza il *beneficium*, che consta di entrambi i livelli, quello materiale e quello spirituale. Pertanto, nonostante la preminenza etica che Seneca riconosce al livello spirituale

<sup>193</sup> *Ben.* 1, 5, 4: *amicum a piratis redemi, hunc alius hostis excepit et in carcerem condidit: non beneficium, sed usum beneficium mei sustulit. Ex naufragio alicui raptos vel ex incendio liberos reddidi, hos vel morbus vel aliqua fortuita iniuria eripuit: manet etiam sine illis, quod in illis datum est.*

<sup>194</sup> Cf. anche *Sen. Ep.* 98, 11: *Rem nobis eripit casus, usum fructumque apud nos relinquit, quem nos iniquitate desiderii perdidimus.* Sull'azione combinata di *fortuna* e *iniuria*, cf. PICONE (2013, 103-105).

<sup>195</sup> Sulla categoria di *voluntas amica*, cf. BELLINCIONI (1984, 131-37).

<sup>196</sup> *Ben.* 6, 11, 3.

del *beneficium*, è la “cosa donata” lo strumento concreto (il *ministerium*, dice Seneca) che permette la creazione di un legame tra donatore e donatario. In qualità di oggetto percettibile ai sensi, essa rende visibile e manifesta la dimensione dell'interiorità e si fa foriero di un messaggio relazionale che non potrebbe essere trasmesso né condiviso senza la sua mediazione.

La “cosa donata”, dunque, messaggera dell'intenzione del donatore, è il significante della sua benevolenza, l'*agente* capace di mettere in effettiva comunicazione gli animi di coloro che sono coinvolti nello scambio di doni<sup>197</sup>. Ma il paradosso senecano dell'essenzialità della *voluntas* e del *libenter accipere* come espressioni compiute di riconoscenza annulla solo apparentemente il livello materiale per dimostrare la preminenza di quello dell'intenzione e segnalare infine la complementarità dei due livelli: Seneca mostra così la sua preoccupazione rispetto a una società gerarchica con drammatiche disparità di benessere e potere, nella quale i cittadini mostrano un certo disagio nel farsi carico di legami spesso gravosi. La paradossale sufficienza dell'*animus* come strumento di contraccambio serve dunque a incoraggiarli ad accettare rapporti di indebitamento sociale con spirito più leggero<sup>198</sup>. Pertanto, assegnando priorità all'*animus* rispetto alla sfera della materialità, Seneca non opera soltanto una ricodificazione semantica e concettuale del *beneficium*, ma anche un'inversione di valore dei suoi livelli strutturali, realizzando così, all'interno delle riflessioni antiche sullo scambio e sul dono, una vera e propria “rivoluzione culturale ed etica”.

#### 4. Dare, ricevere, ricambiare: fasi e attori del *beneficium* in Seneca

##### 4.1. «Diamo così come vorremmo ricevere»

La pratica del beneficio si articola in tre fasi interdipendenti, che rimandano rispettivamente a una serie di norme etico-comportamentali funzionali al successo del meccanismo: la prima è la fase del *dare*, che innesca la dinamica ed è

---

<sup>197</sup> Cf. BELLINCIONI (1984, 122 ss.) e GOUX (1996, 125).

<sup>198</sup> Al riguardo, cf. INWOOD (1995, 261-63), che cita *Ep.* 81, 13, in cui lo scambio materiale di beni non morali si qualifica come *simulacrum* dello scambio virtuoso di beni spirituali, e *Ben.* 2, 35, 1: *itaque, quamvis rettulisse illum gratiam dicamus, qui beneficium libenter accipit, iubemus tamen et simile aliquid ei, quod accepit, reddere*, «pertanto, anche se diciamo che chi ha accolto di buon animo il beneficio ha contraccambiato, prescriviamo tuttavia che gli renda qualcosa che sia simile a ciò che a ricevuto».

incipitaria rispetto a questo particolare sistema di reciprocità; segue la fase dell'*accipere*, che corrisponde al secondo momento, quello della ricezione del *beneficium* da parte del beneficiario; in ultima istanza, dal corretto svolgimento dell'*accipere* dipende l'ultima fase del meccanismo, quella della restituzione e del tributo di riconoscenza, in grado di rilanciare il circuito e riattivarlo a favore della prosecuzione del legame, che si configura come l'elemento essenziale della morfologia del *bene facere*<sup>199</sup>.

La fase iniziale del *beneficium*, che coincide con l'*actio* del *dare*, è affidata alla figura del benefattore, il *dans* o *tribuens*. Per indagarne caratteristiche, peculiarità comportamentali e modelli di rappresentazione è necessario affrontare il quesito etico su “come” si debba concedere un *beneficium*:

Esaminiamo attentamente, mio ottimo Liberale, ciò che ancora ci rimane del discorso precedente, e cioè in che modo si debba concedere un beneficio, di cui mi sembra di poterti dare la via più spedita: diamo così come vorremmo ricevere<sup>200</sup>.

Alla fine del primo libro, Seneca avvia un'ampia sezione relativa alla modalità di elargizione dei benefici, volta a descrivere – e a prescrivere – la figura del benefattore ideale. Il secondo libro si apre così con una dichiarazione di intenti che recupera le fila dell'ultimo argomento trattato per completarne la definizione: in che modo si concede un beneficio?

Cicerone se ne era già occupato nel *De officiis* (1, 49), e aveva concluso che sono grandi (*magna*) quei *beneficia* conferiti con costanza di giudizio e ponderazione (cf. *iudicio, considerate constanterque*), che valutino cioè *dignitas*, *virtus*, condizione e merito degli *accipientes* e non siano loro di ostacolo o nocumento (*Off.* 1, 42; 45-47).

Nel *De beneficiis*, invece, la *via expeditissima* del *dare* è indicata con una regola lapidaria: «diamo nello stesso modo in cui vorremmo ricevere». Con questa affermazione, Seneca instaura un rapporto diretto tra la condotta del benefattore e quella del beneficiario: per essere un *optime tribuens*, ovvero un benefattore rispondente ai precetti morali e alle norme etiche del *bene facere*, è

<sup>199</sup> DEGAND (2015, 155-67), che si occupa della prassi benefica esaminandone le varie fasi (o tempi), inserisce nelle tre fasi, anche quella del *debere*, il sentirsi in debito.

<sup>200</sup> *Ben.* 2, 1, 1: *Inspiciamus, Liberalis virorum optime, id quod ex priore parte adhuc superest, quemadmodum dandum sit beneficium; cuius rei expeditissimam videor monstraturus viam: sic demus, quomodo vellemus accipere.*

utile calarsi nei panni del soggetto cui il beneficio è rivolto, cioè spostarsi virtualmente dal punto di vista del *dans* a quello dell'*accipiens*, in modo da assumere le modalità più adeguate del beneficiare.

Così, dopo aver suggerito una direttrice comportamentale del *dare* analogica rispetto a quella dell'*accipere*, Seneca passa rapidamente in rassegna le caratteristiche dei *beneficia ingrata* (*Ben.* 2, 1, 2) e dei *beneficia gratissima* (*Ben.* 2, 1, 3), dal momento che lo scopo del beneficio è di riuscir graditi al destinatario del dono.

#### 4.2. Prontezza e *opportunitas*, volontà e dimenticanza: come rendere *gratissimum* un *beneficium*

Nei già citati *Schemata lexeos*, Rutilio Lupo fornisce delle brevi linee guida per rendere gradito un beneficio: «è gradito (*gratum*) quel beneficio che si dà in tempo e a chi lo desidera. L'utilità, infatti, e la volontà di ricevere, conferiscono maggior onore a colui che dà. Ma quello che si dà in ritardo e a chi non lo voglia, è sgradito (*ingratum*). Infatti, una volta che si è lasciato sfuggire il tempo dell'utilità, si perde anche il desiderio di ricevere»<sup>201</sup>. Anche Seneca, che tuttavia non cita mai Rutilio Lupo, sentirà l'esigenza di definire i criteri che distinguono un beneficio gradito da uno malaccetto:

Sono graditissimi i benefici pronti, agevoli, che accorrono, nei quali non vi fu altro indugio se non nel ritegno del destinatario. Ottimo è anticipare il desiderio di ognuno o assecondarlo subito dopo. È meglio prevenirlo prima che ci venga richiesto, perché, siccome a un brav'uomo, nell'atto di chiedere, si chiude la bocca e si diffonde il rossore, chi gli risparmia questo tormento moltiplica il suo dono<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> Rut. Lup. 1, 1: *Nam quod beneficium tempore et cupienti datur, gratum est; utilitas enim ac voluntas accipiendi honorem dantis facit amplioem. At quod sero et non desideranti datur, ingratum est; amisso enim tempore utilitatis cadit accipiendi cupiditas.* Cf. anche *supra*, p. 54.

<sup>202</sup> *Ben* 2, 1, 2: *gratissima sunt beneficia parata, facilia, occurrentia, ubi nulla mora fuit nisi in accipientis verecundia. Optimum est antecedere desiderium cuiusque, proximum sequi. Illud melius occupare antequam rogemur, quia, cum homini probo ad rogandum os concurrat et suffundatur rubor, qui hoc tormentum remittit, multiplicat munus suum.*

Secondo Seneca, per poter assurgere al titolo di *gratissimum*<sup>203</sup>, il *beneficium* deve essere concesso prontamente (*paratum*) e agevolmente (*facile*), quasi “corresse incontro” all’esigenza del donatario cui offre rimedio (*occurrentia*). Pertanto, affinché un beneficio sia correttamente erogato non deve esserci altra *mora*, se non quella causata dal pudore del beneficiario (*accipientis verecundia*), vale a dire dalla sua «inerzia timorosa [...] nell’esplicitare le proprie richieste e i propri bisogni»<sup>204</sup>. È chiaro che simili prestazioni cooperano a diminuire drasticamente l’attesa nel destinatario del dono e a facilitare il costituirsi di un rapporto in cui nessuno dei soggetti possa avvertire sentimenti di fastidio.

In linea con questa rappresentazione, il beneficio è in prima istanza la risposta a un *desiderium* del beneficiario, a una mancanza più o meno grave che attende di essere supplita dall’azione benevola del *tribuens*. Rientra quindi in una condotta moralmente ottimale (*optimum*) tentare di prevedere e anticipare il bisogno espresso dall’interlocutore (*desiderium antecedere*) o di provvedere al più presto alle sue necessità con un *munus* che le soddisfi (*proximum sequi*). Le azioni di *antecedere* e *proximum sequi* sono funzionali a contrarre il tempo di attesa e a sollevare l’*homo probus* – che si immagina il donatario sia – dal peso del *rogare*, il quale non solo rappresenta un grave tormento, ma ne marca anche la *condicio* in termini di netta subordinazione. Il *dans* deve anche astenersi dal creare una cesura tra il momento della manifestazione del bisogno da parte del potenziale destinatario e quello dell’ottemperanza della richiesta, che, se esplicitata, rischia di arrecare imbarazzo e sofferenza a chi si trovi nella condizione spiacevole di *rogare*<sup>205</sup>. Il benefattore ideale si impegnerà dunque a soddisfare le necessità del bisognoso, prevenendo l’esplicitazione della richiesta, mostrando il massimo della

<sup>203</sup> Come nota MOUSSY (1966, 153-61), l’aggettivo *gratus* è utilizzabile ora in senso attivo (‘riconoscente’, ‘grato’) per qualificare persone, ora in senso passivo (‘gradito’, ‘ben accolto’) per connotare oggetti o situazioni. Questo secondo caso rispecchia il significato di *gratissimus* in *Ben.* 2, 1, 3. Per il senso passivo di *gratus* in epoca repubblicana, inteso in accezione politica come ‘provvisto di *gratia*’, e dunque ‘ben visto’, ‘popolare’, cf. HELLEGOUARC’H (1963, 206-207).

<sup>204</sup> MARCHESI (2016, 141). Accanto a questa interpretazione, che riconduce *verecundia* all’idea del disagio e dell’imbarazzo che il beneficiario prova nei confronti del proprio stato di bisogno, MARCHESI (2016, 140) propone anche un’alternativa, subito scartata sul piano della logica grammaticale, ma che fornisce un’utile suggestione speculativa: il riferimento alla *verecundia accipientis* introduce tra i compiti e le responsabilità del buon donatore anche la «“tutela” dell’espressione pubblica del destinatario del beneficio», la «necessità di non mancare di rispetto al donatario».

<sup>205</sup> Cf. *Ben.* 2, 2, di cui si trova una puntuale analisi in MARCHESI (2008, 152).

spontaneità e riducendo al minimo il rischio che la donazione elargita sia frutto di preghiere e insistenze<sup>206</sup>.

Perché il meccanismo del *bene facere* si realizzi virtuosamente, è dunque opportuno dare in modo corretto, e cioè «innanzitutto ben volentieri, presto e senza alcuna esitazione» (*ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione*, *Ben.* 2, 1, 2). Seneca insiste costantemente sull'importanza del *dare libenter* e di un'azione in linea con la libera *voluntas* di chi la compie, poiché il benefattore costretto a dare da qualche circostanza esterna rischia di diventare un cattivo esattore e di riunire intorno a sé uomini ingrati e ostili, inclini a covare rancore più che a manifestare gratitudine (*Ben.* 1, 7, 1).

Oltre al *dare libenter*, il secondo suggerimento di Seneca è quello di beneficiare *cito* e *sine ulla dubitatione* (*Ben.* 2, 1, 2). Questi accorgimenti, volti a rendere più fluida la relazione, consentono di garantire il giusto ritorno di *gratia*, che è inversamente proporzionale al tempo di attesa. La riconoscenza sarà infatti maggiore se minima sarà l'attesa del beneficio. Così, agendo in modo tempestivo, il benefattore moltiplica il valore immateriale del suo *munus*. Seneca pone infatti l'accento sulla possibilità di valorizzare l'azione del *bene facere* attraverso una gamma di atteggiamenti relazionali e di condotte etiche che nulla (o poco) hanno a che vedere con il valore concreto ed economico dell'oggetto donato o della prestazione resa. La spontaneità, la buona disposizione e il rispetto della categoria temporale fanno parte di questo sistema di atteggiamenti corretti, funzionali alla valorizzazione del legame che il beneficio alimenta o attiva. Essi dipendono, ad ogni modo, dalla volontà del donatore (la *tribuentis voluntas*), elemento imprescindibile del sistema-*beneficium*, quello che spinge il benefattore a donare e che suscita nell'interlocutore la riconoscenza.

L'esitazione (*cunctatio*, *Ben.* 2, 1, 3), al contrario, segnala un *difetto di volontà* da parte del donatore, facendo del beneficio il frutto di una debole resistenza all'"esortazione" più che di un dono spontaneo<sup>207</sup>.

*Omnis benignitas properat et proprium est libenter facientis cito facere; qui tarde et diem de die extrahens profuit, non ex animo fecit. Ita duas res*

---

<sup>206</sup> *Ben.* 1, 7, 1: *non numquam enim magis nos obligat, [...] qui occasionem, qua prodesset, et occupavit et quaesivit*, «spesso infatti ci fa sentire maggiormente obbligati, [...] chi ha prevenuto e cercato l'occasione per cui essere utile».

<sup>207</sup> *Ben.* 2, 1, 2: *non dedit, sed adversus ducentem male retinere*, «non ha dato, ma, di fronte a chi tirava a sé, ha mal trattenuto». LO PICCOLO (2009, 234) parla di «libero atto di volontà» cui il benefattore è chiamato, e confronta il passo citato e *Ben.* 1, 5, 2 con *ad Pol.* 10, 2, in cui viene definito *iniquus* chi non lascia al donatore la piena disponibilità del proprio dono.

*maximas perdidit, et tempus argumentum amicae voluntatis; tarde velle nolentis est.*

La benignità si affretta ed è tipico di colui che agisce volentieri agire presto; colui che ci fa del bene in ritardo e procrastinando di giorno in giorno, non lo fa di buon animo. Così ha perso le due cose più importanti: tempo e la possibilità di dimostrare una volontà amichevole; è proprio di chi non vuole, volere in ritardo<sup>208</sup>.

Nella precettistica senecana del buon benefattore, la *benignitas* è pronta e spontanea e coincide con una benevola disposizione d'animo. Il *tarde velle*, invece, specifico di chi temporeggia, è la marca di riconoscimento dell'assenza di volontà<sup>209</sup>. Quando l'aspirante beneficiario è costretto a pregare e ottiene con la forza un beneficio, quasi lo strappasse al suo benefattore (cf. *exprimere*, *Ben.* 1, 1, 7), la gratitudine sarà irrimediabilmente compromessa, così come quel libero e spontaneo sentimento di debito che le si accompagna in una dinamica corretta (*libenter debere*, *ibid.*). In un simile caso, infatti, l'elemento distintivo del *beneficium*, cioè la cooperazione di due individui che entrano volontariamente in rapporto l'uno con l'altro, viene alterata, poiché la responsabilità delle azioni si sbilancia in direzione del beneficiario, il quale, strappando il favore o il dono, non partecipa a un vero e proprio legame, ma ne costruisce uno imperfetto, che si configura in senso unilaterale e quasi forzoso.

Questa categoria di benefattori disfunzionali derivano la loro *liberalitas* da fattori esterni, come la *fors*. La loro benevolenza è dunque un caso, spia dell'incapacità di auto-determinare se stessi e le proprie decisioni; essa non è un merito né una scelta consapevole e spontanea, ma un percorso ineluttabile che tali *liberales invitati* si trovano loro malgrado a imboccare. Pertanto, i loro benefici non potranno suscitare alcuna gratitudine, dal momento che vengono a mancare le componenti fondamentali in grado di infonderla: volontà, disponibilità e prontezza.

In *Ben.* 2, 2, 2, Seneca istituisce un'analogia tra un *beneficium leve e vulgare*, ma che sia subito a disposizione del bisognoso, e un cibo comune o l'acqua, che, se somministrati secondo *opportunitas* e in modo tempestivo (*tempestive dare*) riquaificano la loro funzione e la loro natura divenendo essi stessi *salutares*, al

<sup>208</sup> *Ben.* 2, 5, 4.

<sup>209</sup> Sull'assenza di *voluntas* dei soggetti «*vitiosi*», che minano il corretto funzionamento della dinamica benevola, cf. MARCHESE (2009, 247 ss.).

pari di effettivi *remedia*<sup>210</sup>. In questo caso, un beneficio il cui valore materiale è stimato come scarso e di poco conto viene riabilitato in virtù dei criteri di prontezza (*parate facere*) e disponibilità (*libenter facere*), che ne segnalano la potenza salvifica<sup>211</sup>. Nel passo citato, il soggetto analogico con cui il beneficiato è messo a paragone è l'*aeger*, il malato, che necessita di un *remedium* fornito prontamente, giacché anche il minimo ritardo potrebbe essergli fatale. Allo stesso modo, anche ciò che non viene neppure annoverato fra i medicinali, come l'acqua o il semplice cibo, può svolgere il ruolo di *remedium*, se concesso al momento favorevole. A chi sarà grato l'*aeger*? All'acqua tempestivamente assunta, che lo ha salvato, o a un farmaco mai ricevuto o giunto tardivamente e dopo molte richieste? Senza dubbio, osserva Seneca, si assicura la gratitudine chi concede un beneficio nel momento opportuno e tempestivamente. La prontezza è infatti indizio di spontaneità e volontà, e la riconoscenza che da essa scaturisce supera quella che si prova per un dono prezioso, ma tardivo, sul quale troppo a lungo il donatore ha rimuginato.

L'azione tempestiva del benefattore è dunque prova della sua disponibilità a fare il bene, che si palesa nella *laetitia*, al punto che l'*animus* del *tribuens* si riflette sul suo volto, rendendo visibile e manifesta la sua disposizione interiore (*itaque laetus facit et induit sibi animi sui vultum*, «quindi agisce con gioia e sul suo volto traspare la sua disposizione d'animo», *Ben.* 2, 2, 2).

A proposito dell'*opportunitas*, sarà utile ricordare le osservazioni di *Ep.* 81, 14 riguardo al *beneficium opportune datum*:

Spesso, infatti, le ricchezze riversate in una casa non poterono ciò che poterono mille denari dati al momento opportuno. Molta differenza infatti esiste tra l'aver donato e l'aver soccorso, se la tua liberalità l'abbia salvato o

---

<sup>210</sup> *Ben.* 2, 2, 2: [...] *quemadmodum in aegris opportunitas cibi salutaris est et aqua tempestive data remedii locum obtinuit, ita, quamvis leve et vulgare beneficium est, si praesto fuit, si proximam quamque horam non perdidit, multum sibi adicit gratiamque pretiosi sed lenti et diu cogitati muneris vincit. Qui tam parate facit, non est dubium, quin libenter faciat; itaque laetus facit et induit sibi animi sui vultum*, «come per gli ammalati è salutare la somministrazione di cibo al momento opportuno e l'acqua data tempestivamente acquisisce la funzione di una medicina, così, per quanto modesto e ordinario sia un beneficio, se è subito messo a disposizione, se non ha perso tempo, aggiunge a sé molto e vince il favore di un dono prezioso ma tardivo e pensato lungo. Chi agisce così prontamente, non c'è dubbio che abbia agito volentieri; pertanto, agisce lieto e riveste di questa disposizione il suo volto».

<sup>211</sup> Sulla tempestività di intervento secondo il modello del *remedium* somministrato in tempo al malato, cf. DUCCI (2009, 163 ss.).

lo abbia equipaggiato; spesso ciò che si dà è poco, ma ciò che ne consegue è grande<sup>212</sup>.

Anche oggetti di poco conto o gesti insignificanti, al momento favorevole e in una circostanza specifica, assumono un valore relativo maggiore. Ancora una volta Seneca opera una riconfigurazione del *beneficium* e del suo valore, creando un rapporto di dipendenza di quest'ultimo dalla categoria dell'*opportunitas* e dalla situazione specifica in cui risulta necessario. L'importanza sostanziale del *munus*, pertanto, non risiede nel suo valore materiale, ma dipende dal contesto nel quale è inserito.

Per accrescere il valore del dono, quindi, uno strumento essenziale risiede nelle modalità della sua concessione. Seneca insiste su questo punto anche in *Ben.* 2, 6, 1, quando specifica come in ogni *negotium* un ruolo non da poco sia rappresentato dal «modo con cui si fa o si dice qualcosa» (*quomodo quidque aut dicatur aut fiat*). Nel caso del beneficio, la modalità ottimale di erogazione è quella che esclude qualsiasi aspettativa di contraccambio:

*Quam dulce, quam pretiosum est, si gratias sibi agi non est passus, qui dedit, si dedisse, dum dat, oblitus est!*

Quanto è dolce, quanto è prezioso il beneficio, se chi ha donato non ha permesso che lo si ringraziasse, se, mentre donava, si dimenticava già di aver donato!<sup>213</sup>.

L'atteggiamento ideale del benefattore consiste nel trascurare la fase della restituzione e dimenticare il bene compiuto o il dono offerto<sup>214</sup>. Il modello di condotta qui suggerito per il *dans* pone l'accento sulla necessità di non gravare sul destinatario del dono con il peso del debito che questi assume al momento dell'*accipere*. L'atteggiamento proposto è infatti *dulce* e *pretiosum*, poiché rende particolarmente gradito il dono a chi lo riceve e si delinea come un guadagno interiore per entrambi i soggetti della relazione. In tal modo, Seneca arricchisce il vocabolario del beneficio riqualificando termini a esso estranei, come *pretiosus*, che si carica di una valenza spirituale e subisce così uno slittamento semantico

<sup>212</sup> *Saepe enim hoc <non> potuere divitiae in domum infusae quod opportune dati mille denarii. Multum enim interest donaveris an succurreris, servaverit illum tua liberalitas an instruxerit; saepe quod datur exiguum est, quod sequitur ex eo magnum.*

<sup>213</sup> *Ben.* 2, 6, 2.

<sup>214</sup> Sulla categoria della dimenticanza in rapporto al benefattore, cf. LI CAUSI (2012, 62-65).

dalla sfera “economica” a quella della “disposizione interiore”. Una simile riscrittura viene operata anche per la categoria della dimenticanza, solitamente concepita come qualcosa di negativo, ma che, in relazione al benefattore, assume una valenza prettamente positiva, addirittura ideale<sup>215</sup>. Lo stesso vale per la “dimenticanza di sé”: in *Ben.* 1, 7, 1 si pone infatti l'accento sulla capacità di accantonare la propria *paupertas* dinanzi al bisogno dell'*accipiens*, vale a dire dimenticare se stessi di fronte al bisogno altrui e far prevalere le ragioni del legame e della *benivolentia* sul proprio interesse e sulla propria *condicio*<sup>216</sup>.

Dimenticarsi della possibilità di ricevere (o evitare di esigere) un contraccambio è indizio di un animo propenso alla *benevolentia*: «è proprio del beneficio non pensare per nulla alla restituzione», *beneficium, cuius proprium est nihil de reditu cogitare* (*Ben.* 2, 31, 3). Il benefattore che seguirà questa norma etica potrà godere della *gratia* e del *gaudium* del beneficiato. Dimostrerà invece di non essere affatto interessato al *beneficium*, ma solo ai suoi elementi esteriori, il *dans* che non si mostri soddisfatto delle manifestazioni di riconoscenza e anteponga loro la speranza di un guadagno materiale (*emolumentum*). Seneca fornisce così una breve descrizione degli atteggiamenti ottimali del beneficiare:

È ottimo il donatore che ha dato senza difficoltà, che non ha mai preteso, che ha gioito del contraccambio, che in buona fede ha dimenticato l'aiuto che aveva prestato, colui che ha accolto il contraccambio con la disposizione d'animo di chi riceve per la prima volta<sup>217</sup>.

<sup>215</sup> PICONE (2013, 59-60; 93-94) e LI CAUSI (2008, 96) evidenziano come la soluzione etica prospettata da Seneca consista in un'inversione di tendenza del binomio memoria/oblio, il cui esercizio scorretto ostacola il buon funzionamento della dinamica e rischia di determinare lo slittamento del beneficio in credito. Ancora LI CAUSI (2012, 64-66) ravvisa nella prescrizione a dimenticare i benefici concessi un'operazione atta a risemantizzare lo scambio in ogni sua fase «non più secondo la logica del dovere sociale e della reciprocità obbligatoria, bensì nel senso di una continua riapertura spiraliforme dell'interazione libera fra i due partner», nella misura in cui oblio e de-pertinentizzazione del dono consentano al beneficiato di diventare a sua volta futuro benefattore, perché il contro-dono verrà infine percepito a tutti gli effetti come un dono. Tuttavia, Seneca stesso mette in guardia, ad esempio in *Ben.* 5, 20, 7, sull'eventualità che si verificino casi “limite”, nei quali sia necessario per il benefattore stimolare la memoria del beneficiato. Siamo dunque di fronte a dei *praecepta* modellabili, non a degli inflessibili *dogmata*, come avverte ARMISEN-MARCHETTI (2004, 16 ss.).

<sup>216</sup> *Ben.* 1, 7, 1: *non numquam enim magis nos obligat, [...] qui paupertatis suae est oblitus, dum mea respicit*, «spesso infatti ci fa sentire maggiormente obbligati, [...] chi si è dimenticato della sua povertà, mentre rivolgeva lo sguardo alla mia». Per un esame della *paupertas* nella Roma arcaica, cf. VIGLIETTI (2011, 139 ss.). Sulla figura del *pauper*, si tornerà *infra*, p. 75.

<sup>217</sup> *Ben.* 2, 17, 7: *optimus ille, qui facile dedit, numquam exegit, reddi gavisus est, bona fide, quid praestitisset, oblitus, qui accipientis animo recepit*.

Il benefattore ideale concede agevolmente il beneficio (*facile dedit*) e lo spoglia di qualsiasi forma di costrizione: il verbo *exigere*, che rilegge il legame in termini di debito da assolvere, è spia di una condotta estranea alla dinamica positiva del *bene facere*, tale da dover essere scartata. L'*optime dans*, invece, è pronto a gioire del contraccambio elargitogli spontaneamente e dunque è anche in grado di rispondere eticamente al *reddere* del suo beneficiato, quasi si trattasse di un nuovo beneficio sciolto da qualsiasi obbligazione precedente. Egli infatti è “*bona fide* [...] *oblitus*”, dimentico in buona fede dei suoi meriti: detto altrimenti, dimenticherà di aver donato e non si preoccuperà se l'altro osserverà o meno i suoi doveri, dimostrando così di avere fiducia in lui, di credere nell'affidabilità (*fides*) dell'altro<sup>218</sup>. Pertanto, colui che non intenderà il contraccambio come qualcosa che gli sia dovuto, si rivelerà capace di ricevere la controprestazione *animo accipientis*, estrapolandola in qualche modo dalla concatenazione della dinamica cui appartiene e di cui rappresenta il secondo momento.

#### 4.3. Il ritratto del beneficiato ideale: il modello dell'*inops* e quello del *locuples*

Nel primo libro, Cicerone si interroga sui parametri valutativi più idonei a orientare la scelta del beneficiato ideale. Nello specifico, esaminate le prime *cautiones* (che la *benignitas* non sia dannosa per nessuno<sup>219</sup>, né superiore alle personali risorse), conclude che si debba donare secondo il merito (*pro dignitate*): un buon benefattore valuterà quindi i comportamenti individuali e sociali del potenziale beneficiato, e soprattutto il modo in cui quest'ultimo si sia comportato con lui; considererà in altre parole se quello gli sia stato utile in passato, ad esempi con favori e servizi, e ancora se abbia avuto una buona disposizione d'animo nei suoi riguardi<sup>220</sup>. Pertanto, si donerà di più (cf. *plurimum tribuamus*) a quelli che più ci amano o verso i quali siamo obbligati (*Off.* 1, 47).

Più avanti nel trattato, Cicerone ritorna sulla questione in modo più analitico, affermando che la scelta del donatario è in genere guidata da due criteri antitetici: il comportamento, che dipende dai singoli individui, oppure la condizione sociale e patrimoniale, che deriva da una serie di condizionamenti esterni che spesso sfuggono al controllo umano (*Off.* 2, 69). Chi intende beneficiare qualcuno, lo fa

<sup>218</sup> Sul paradosso della prescrizione a dimenticare, cf. *infra*, pp. 209 s.

<sup>219</sup> Su questo torneremo *infra*, spec. pp. 137 ss., 173 s..

<sup>220</sup> Cf. *Off.* 1, 42 e *Off.* 1, 45.

dunque esercitando uno (o più raramente entrambi) questi due parametri di giudizio.

Nell'ambito dell'assegnazione dei benefici (*in beneficiis collocandis*, *Off.* 2, 69), risulterebbe più onorevole osservare i costumi del potenziale beneficiario (i suoi *mores*) piuttosto che la sua ricchezza o la sua condizione sociale (la *fortuna*) ed eleggere a criterio selettivo quello del bisogno e dell'indigenza<sup>221</sup>, non diversamente da quanto teorizzava già Aristotele (*EN* 1163a 16-21)<sup>222</sup>. Ma – continua Cicerone – chi non anteporrebbe alla causa di un *inops et optimus vir* la possibile riconoscenza di un uomo *fortunatus et potens*? La scelta del beneficiato da parte del benefattore, infatti, è il più delle volte influenzata dalla possibilità di ottenere una sicura *remuneratio*. Ciò, tuttavia, contrasta con i precetti dell'*honestas* e determina uno squilibrio non solo tra beneficiato *inops* e beneficiato *potens*, ma anche tra *mores* e *fortuna* come fonti dalle quali trarre gli strumenti della riconoscenza. Sebbene una riflessione lucida e moralmente onorevole spingerebbe a optare per una selezione sulla base del merito e dell'*animus*, i benefattori – osserva Cicerone – finiscono per scegliere come beneficiati quegli individui in grado di garantire la circolarità materiale di beni e favori. Infatti, il povero che sia anche *bonus* non potrà *referre gratiam*. No, ma potrà *gratiam habere* (*Off.* 2, 69)<sup>223</sup>. Ciò che gli è precluso è l'accesso a risorse economiche che possano tradurre sul piano materiale la sua riconoscenza, ma poiché tale ostruzione è opera della *fortuna*, essa non inficia il valore della sua gratitudine, che riguarda l'ambito dell'interiorità e non dipende da nessun altro se non da lui stesso.

In modo adeguato si è espresso, chiunque sia, colui che ha affermato: “il denaro, chi ce l'ha, non lo ha restituito, e chi lo ha restituito, non ce l'ha; la

---

<sup>221</sup> Cf. D'AGOSTINO (1959, 57) e MIGNINI (1994, 42). Cf. anche Cic. *Off.* 1, 49: *sed in collocando beneficio et in referenda gratia, si cetera paria sunt, hoc maxime officii est, ut quisque maxime opis indigeat, ita ei potissimum opitulari; quod contra fit a plerisque; a quo enim plurimum sperant, etiamsi ille iis non eget, tamen ei potissimum inserviunt*, «nel conferire un beneficio e nel manifestare gratitudine, se le altre cose sono pari, questo soprattutto deve essere fatto, che quanto più ciascuno ha bisogno, tanto più bisogna prestargli preferibilmente aiuto. La maggior parte degli uomini opera invece al contrario: si comportano in modo servile con colui dal quale sperano di ottenere di più, anche se questi non ha bisogno di loro».

<sup>222</sup> Sul dono ai poveri nel mondo greco e sulla prassi dell'evergetismo, cf. CECCHET (2014) e COLPAERT (2014).

<sup>223</sup> Come avverte NARDUCCI (1989, 131), Cicerone starà qui pensando non alla plebe, ma ai ceti medi e medio-piccoli. Per la distinzione tra *referre gratiam* e *gratiam habere*, cf. *infra*, § 1.4.6.

gratitudine, invece, chi ha contraccambiato ce l'ha, e chi ce l'ha, ha contraccambiato<sup>224</sup>.

Se la restituzione operata attraverso la *pecunia* provoca un impoverimento di chi la concede, al punto che Cicerone può affermare che chi si mantiene ricco non ha davvero ricambiato, la *gratia* è un elemento che non conosce *deminutio* nel momento in cui viene espressa, poiché riguarda la sfera dell'interiorità e consente un legame positivo con il benefattore, senza che il contraccambio comporti alcuna forma di perdita. La *gratia* è dunque la manifestazione virtuosa del sentimento di debito, che permette di tramutare quest'ultimo in un contraccambio e non in mera restituzione<sup>225</sup>.

Anche in questo caso, però, Cicerone assume come criterio di giudizio un parametro di tipo utilitaristico più che morale, sebbene rivisitato: il povero che ha ricevuto un beneficio e che sa di essere stato scelto non in vista della sua *fortuna*, ma per il valore della sua persona, si impegnerà al fine di mostrarsi *gratus* non solo al suo benefattore, ma anche agli altri, e la motivazione di questa apertura viene riscontrata nel suo personale bisogno (*Off.* 2, 70). L'*inops*, in altre parole, necessita di aiuto da parte di molti (cf. *egret enim multis*), e dunque a molti tenterà di dare prova della sua virtù attraverso l'esternazione della *gratia*. Inoltre, il povero potrà sempre conferire al benefattore ciò cui quello, secondo Cicerone, è bene che aspiri: la *gloria*, riconoscenza e riconoscimento sociale. Infatti, un uomo *opulentus fortunatusque* che riceve un beneficio procura al benefattore la *gratia* di un solo uomo, per quanto illustre; ma l'aiuto portato a un solo povero che sia anche *probus* e *modestus* permette al benefattore di acquisire la gratitudine di tutti gli *humiles non improbi*, che in quell'unico rappresentante si identificano. In tal modo, il *tribuens* vedrà riconosciuta e valorizzata la sua capacità di beneficiare osservando i meriti e non le risorse economiche o la posizione sociale<sup>226</sup>. In questa capacità di soccorrere gli uomini sostituendo il criterio utilitaristico di

<sup>224</sup> Cic. *Off.* 2, 69: *Commode autem, quicumque dixit, "pecuniam qui habeat, non reddidisse, qui reddiderit, non habere, gratiam autem et, qui rettulerit, habere et, qui habeat, rettulisse"*. È più che probabile che la paternità del passo sia dello stesso Cicerone, come si legge in PICONE – MARCHESE (2012, 344 n. 81).

<sup>225</sup> Al riguardo, cf. MIGNINI (1994, 40), che osserva come Cicerone ritenga eticamente positiva la *remuneratio benivolentiae* (*Lael.* 49), che si colloca sul versante del mutuo scambio di devozione e servizi (*vicissitudo studiorum officiorumque*), rispetto alla quale non c'è nulla di più gradevole.

<sup>226</sup> È bene evidenziare con ACCARDI (2015, 33-34) che, secondo Cicerone, la *gloria* non deve essere perseguita per se stessa, ma sempre in vista della *communis utilitas*. GRIFFIN (2003, 97) identifica il soggetto *inops, probus* e *modestus* qui descritto da Cicerone con un «hereditary client».

selezione con uno più strettamente etico, gli *humiles* scorgono un *praesidium*, un baluardo contro gli affondi della *fortuna*. Non si donerà dunque ai poveri indistintamente, principio proprio di quello che Hénaff chiama “dono di supporto”<sup>227</sup>, ma a coloro che sono “buoni”, dunque meritevoli: *quam ob rem melius apud bonos quam apud fortunatos beneficium collocari puto*, «io credo che sia meglio conferire i propri benefici alle persone perbene, piuttosto che a coloro che godono di una buona posizione sociale» (*Off.* 2, 71).

Ciò non significa che Cicerone consideri inopportuno il beneficio rivolto agli uomini favoriti dalla sorte: qualora ci si trovi dinanzi alla necessità di operare una scelta, si segua il modello di giudizio di Temistocle, il quale esortava a ricercare, come destinatario di un beneficio, non un ricco serbatoio di risorse senza *voluntas* né *virtus*, ma un *vir*, di cui la *pecunia* è solo lo strumento materiale del contraccambio: “*ego vero*” *inquit* “*malo virum, qui pecunia egeat, quam pecunia quae viro*”, «“Io senza dubbio” disse “preferisco un uomo che sia privo di ricchezza, piuttosto che una ricchezza che sia priva dell'uomo”» (*Off.* 2, 71).

Poco prima della lapidaria *sententia* di Temistocle, si trova l'unico passaggio della sezione interessata in cui Cicerone usa la parola *pauper*. Prima, infatti, ha parlato di *inopes*, *tenues*, *humiles*, ma mai di *pauperes*. Lo fa solo quando riferisce la domanda fatta a Temistocle su chi quest'ultimo preferisse come potenziale genero: un uomo per bene (*vir bonus*) ma povero (*pauper*, per l'appunto) o uno meno specchiato (*minus probato*) ma ricco? Le scelte lessicali di Cicerone non sono un fatto di poco conto. Il *pauper*, infatti, nella cultura romana, come ha messo bene in luce Cristiano Viglietti, non è un indigente, un uomo senza mezzi e bisognoso, come saremmo portati a pensare, ma chi, pur avendo poco (*Sen. Ep.* 87, 40), è contento di quel che ha e «accetta positivamente la sua condizione»<sup>228</sup>. La *paupertas*, in altre parole, era ben distinta dall'*inopia* e dalla *egestas*: secondo Marziale (11, 32, 1-4) ad esempio, un tale di nome Nestore, pur definendosi *pauper*, non aveva né toga, né focolare, né schiavi, né letto: insomma, era troppo indigente per essere chiamato *pauper*<sup>229</sup>. Ma qui Cicerone fa riferimento a una categoria di “poveri” privi di mezzi e di risorse, e non a quel tratto virtuoso peculiare, di parsimonia, autosufficienza e dignità, che i Romani si sarebbero

---

<sup>227</sup> Cf. *supra*, p. 21. Sulla prassi di beneficenza come forma più alta del dono in ragione della sua “gratuità”, vd. ACCARDI (2015, 48).

<sup>228</sup> VIGLIETTI (2011, 160). Nel volume, l'illuminante analisi della figura del *pauper* in rapporto a *parsimonia* e *moderatio*, si estende per un intero capitolo (pp. 139-224).

<sup>229</sup> Per l'esempio di Nestore, e per le considerazioni sulla distinzione tra *paupertas* e *inopia/egestas*, sono ancora debitrice a VIGLIETTI (2011, 158).

tramandati, di generazione in generazione, come mette in luce Viglietti, fino agli inizi del II sec. a.C.<sup>230</sup>

Se dunque il punto di forza del *pauper* della tradizione romana è la sua dignitosa capacità di contentarsi del suo, quello del beneficiato indigente di cui parla l'Arpinate nel *De officiis* è la *gratia*. Cicerone la considera la *virtus maxima*, madre di tutte le altre<sup>231</sup>, e ciò lo porta a prediligere, con Temistocle, un *accipiens inops* ma virtuoso rispetto a un uomo ricco ma privo di virtù.

Anche Seneca rivaluta la posizione dei poveri nella prassi benefica, confutando uno dei principi valutativi correnti per la scelta del beneficiato: quella che Godbout chiamerebbe «garanzia di restituzione»<sup>232</sup>, estranea alla categoria del dono, e che Seneca definisce *spes recipiendi*, 'aspettativa di restituzione':

*nam si recipiendi spe tribueremus, locupletissimo cuique, non dignissimo daremus; nunc vero diviti importuno pauperem praeferam. Non est beneficium, quod ad fortunam spectat.*

infatti, se attribuissimo i benefici nella speranza di ricevere un contraccambio, li daremmo a uomini ricchissimi, non ai più degni; ora, in realtà a un ricco intrattabile preferirò un povero. Non è beneficio, quello che guarda alla fortuna del beneficiato (*Ben.* 4, 3, 1).

Seneca, che non esita a usare la parola *pauper*, ritorna sul tema della possibilità o meno di ricevere il contraccambio in *Ben.* 4, 10, 4-5:

Nella fase della scelta non ci sarà nulla che considererò meno di quello di cui tu tieni conto, cioè da chi potrò ricevere la restituzione. Infatti, io scelgo colui che sia grato, non che mi potrà restituire, perché spesso anche chi non restituirà è grato ed è ingrato chi ha restituito. La mia valutazione si rivolge alla disposizione d'animo; perciò tralascierò un uomo ricco, ma indegno e darò a un uomo povero, ma dabbene; infatti, lui sarà grato anche al colmo della povertà, quando gli mancherà ogni cosa, gli rimarrà il suo animo<sup>233</sup>.

<sup>230</sup> Cf. VIGLIETTI (2011, 159).

<sup>231</sup> Cf. Cic. *Planc.* 80 e l'analisi di D'AGOSTINO (1959, 56) sulla riconoscenza in Cicerone, che trae spunto dalla sua personale gratitudine nei confronti di Gneo Plancio, il quale l'aveva ospitato a Tessalonica durante l'esilio.

<sup>232</sup> GODBOUT (1992, 30).

<sup>233</sup> *In electione nihil minus quam hoc, quod tu existimas, spectabo, a quo recepturus sim; eligo enim eum, qui gratus, non qui redditurus sit, saepe autem et non redditurus gratus est et ingratus,*

Quand'anche il *pauper vir bonus* difetti delle risorse per contraccambiare, la sua mancanza riguarda una sfera caratterizzata dalla deperibilità e dalla caducità, mentre la sua disposizione alla *gratia* è del tutto esente dall'azione rovinosa della *fortuna*; perciò, anche in *summa inopia* e dopo aver perso ogni avere, l'*animus*, sede e motore principale della riconoscenza, non verrà meno, poiché attinente all'ambito imperituro dell'interiorità (cf. *supererit animus*). Seneca propone quindi un criterio di giudizio che si basi sulla valutazione della *gratia* come elemento etico, e non sui già citati *signa beneficiorum*, i quali non sempre sono spia di un effettivo sentimento di riconoscenza. Al contrario di questi ultimi, la *gratia* del *pauper vir bonus* non ha legami di dipendenza con la sorte o la materia corruttibile, ma trae origine dall'*animus*, che non è soggetto a nessuna forza esterna. Si deve dunque individuare un simile destinatario, se si vuol dare inizio a una prassi benefica corretta, in grado di plasmare un legame duraturo. Il suo successo dipende, infatti, in prima istanza, dalla scelta degli atteggiamenti virtuosi che il benefattore assume nella fase precipua della dinamica, quella della concessione.

Allo scopo di costruire l'*identikit* dell'ottimo beneficiario è quindi indispensabile ricorrere al punto di vista del benefattore, che in *Ben.* 4, 11, 1 fornisce un elenco di qualità morali delle quali l'*accipiens* virtuoso non può difettare:

*Eligam virum integrum, simplicem, memorem, gratum, alieni abstinentem, sui non avare tenacem, benevolum; hunc ego cum elegero, licet nihil illi fortuna tribuat, ex quo referre gratiam possit, ex sententia gesta res erit.*

Sceglierò un uomo irreprensibile, genuino, memore, grato, che si tenga lontano dai beni altrui, non avaramente attaccato alle sue cose, benevolo; e quando io avrò scelto costui, anche se la fortuna non gli assegnerà nulla con cui possa manifestare la sua riconoscenza, la mia azione sarà compiuta secondo i miei desideri.

La prima caratteristica del buon beneficiario è l'*integritas*, che rappresenta il tratto relativo all'irreprensibilità morale. Questa virtù è necessaria per evitare di intrecciare un rapporto con un uomo *improbis*. Il destinatario di un beneficio, al contrario, deve dimostrarsi moralmente integerrimo, al pari del benefattore dal

---

*qui reddidit. Ad animum tendit aestimatio mea; ideo locupletem sed indignum praeteribo, pauperi viro bono dabo; erit enim in summa inopia gratus et, cum omnia illi deerunt, supererit animus.*

quale accetta il dono. I due attori della dinamica saranno dunque caratterizzati da una somiglianza per virtù, non dissimile da quella su cui insiste Aristotele come condizione preminente dell'amicizia "ideale"<sup>234</sup>. Pertanto, l'unico strumento di difesa contro soggetti inadeguati e improbi è la facoltà di scelta (o *iudicium*), che va esercitata anche al fine di preservare l'individuo da qualsiasi forma di "corruzione sociale".

Il secondo tratto pertinente del beneficiato ideale è la *simplicitas*, con cui si fa riferimento all'onestà e alla trasparenza, indispensabile per un legame che non risulti ambiguo o finalizzato a scopi "esterni" rispetto al beneficio stesso. Il senso dell'attributo *simplex* può essere più chiaramente compreso in opposizione ai suoi contrari concettuali: *duplex* o *multiplex*, che pertengono all'ambito della rappresentazione dell'inganno e della simulazione. Ciò che è doppio o molteplice rischia di essere fraudolento e ambiguo, ma anche confuso e contaminatore. L'*accipiens* modello deve invece essere schietto e identificare se stesso nella categoria della *simplicitas*.

Segue una precisazione sul comportamento più idoneo rispetto agli averi: il buon beneficiato non deve mostrare eccessivo attaccamento ai beni, né suoi né altrui, poiché il legame interpersonale al quale accederà consiste principalmente in una disposizione d'animo, ma chi è troppo attento alle ricchezze finirà per mirare all'utile materiale, rischiando così di trascurare la relazione, elemento principale del sistema benefico. Pertanto, anche in Seneca la scelta lessicale di *pauper* acquista senso alla luce delle considerazioni sul suo significato originario. Il nostro adopera questo termine per veicolare un modello etico virtuoso, di moderazione e *continentia*, in cui è assente qualunque morale giudizio negativo o di deprecabilità<sup>235</sup>. D'altra parte, il comportamento tipico dell'*avarus* non è compatibile con il codice di condotta etica del beneficiato, cui si richiede di essere *benevolus*, incline cioè all'apertura verso l'altro. Colui che riceve, infatti, deve mostrarsi pronto a ricambiare i doni di cui ha goduto, confermando non solo la sua attitudine a fare il bene, ma anche una maggiore cura nei confronti dell'interagente piuttosto che di se stesso.

Le ultime due caratteristiche morali individuate da Seneca possono essere associate, dal momento che rimandano l'una all'altra: la memoria e la gratitudine.

---

<sup>234</sup> EN 1155b 30 ss.

<sup>235</sup> Al riguardo, cf. Sen. *Helv.* 10, 1-2, già citato in VIGLIETTI (2011, 175). Sulla rivalutazione senecana della *paupertas* rispetto alla posizione stoica, in particolare nella *consolatio*, cf. RAMPULLA (2008, 319 ss.). Più in generale, sulla dimensione etica positiva della *paupertas* nella rappresentazione romana, si veda ancora VIGLIETTI (2011, 176 e n. 138).

Il beneficiario ideale deve essere *memor*, perché la memoria è la categoria essenziale e propedeutica alla *gratia*: solo chi conserva il ricordo del beneficio ricevuto potrà essere *gratus*, provare riconoscenza e quindi manifestarla. In altre parole, è la memoria a rendere riconoscenti (*memoria gratum facit*, *Ben.* 3, 4, 2): *nec referre potest gratiam, nisi qui meminit, et, qui meminit, eam refert*, «non può fornire un contraccambio di riconoscenza nessuno se non chi ricorda, e chi ricorda, fornisce un contraccambio di riconoscenza» (*Ben.* 2, 24, 1). Si tratta, detto altrimenti, del rovesciamento concettuale di quanto esposto da Cicerone in *Off.* 2, 63, in cui si evidenziava come l'*ingratus* non fosse altro che un *immemor beneficium*<sup>236</sup>. Seneca, però, si spinge oltre, poiché sostiene, in forma paradossale ma retoricamente efficace, che chi ricorda non solo è riconoscente, ma addirittura contraccambia. Nel brano citato, infatti, non si parla di *gratiam habere* ('essere riconoscente', 'provare gratitudine') ma di *referre gratiam*, espressione con cui già nel *De officiis* (2, 69) si fa riferimento al contraccambio materiale o concreto. In questo modo, come è stato osservato<sup>237</sup>, Seneca "universalizza" la possibilità del beneficiario di mostrarsi riconoscente a prescindere dalla *fortuna* e dalle sue reali possibilità economiche, il che permette di eleggere anche i *pauperes* al soglio dei beneficiari ideali. Del resto, Seneca ha impiegato forse l'intero trattato per delineare una riconfigurazione profonda del ritratto dell'*accipiens* ideale, dimostrando che la fonte alla quale attingere i mezzi del *referre gratiam* si trova proprio nell'*animus*<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> Cf. PICONE (2013, 60).

<sup>237</sup> LENTANO (2009, 21-23). Secondo lo studioso, Seneca superare la posizione di Cicerone, che in *Inv.* 2, 66 e 2, 162 segnalava il ruolo preliminare, ma non esaustivo, della memoria rispetto all'effettivo contraccambio. Bisogna tuttavia ricordare che anche Seneca tornerà più volte nel trattato a evidenziare la necessità del contraccambio concreto, secondario rispetto alla manifestazione della *gratia* e alla *memoria* del beneficio, ma complementare e inscindibile da queste (vd., ad esempio, *Ben.* 2, 35, 1: *voluntati voluntate satis fecimus, rei rem debemus*, «rispondendo alla volontà con la volontà abbiamo fatto abbastanza, ora siamo in debito di un oggetto concreto che risponda all'oggetto concreto del dono»). Utile, a questo proposito, la puntualizzazione di LI CAUSI (2008, 97-98): «Quello che accade [...] è che nel momento stesso in cui il *beneficium* viene – per così dire – spiritualizzato, la dimensione della materialità, lungi dall'essere del tutto ripudiata (come invece accade per i seguaci del platonismo), viene di fatto relegata in secondo piano, dal momento che alle *res* scambiate o elargite si assegna la funzione strumentale di *significanti* per mezzo dei quali "comunicare" il beneficio vero e proprio, che viene identificato con la *voluntas* di beneficiare». A questo proposito, cf. anche LI CAUSI (2012, 42 ss.; 83-84).

<sup>238</sup> Un'esemplificazione figurata di questa innovativa posizione è rappresentata dal caso di Eschine, su cui cf. *infra*, § 1.4.8.

## 4.4. «Da chi dunque accetteremo un beneficio?»: un'inversione di prospettiva

Secondo Cicerone (*Off.* 1, 49 ss.), se il benefattore può e deve esercitare l'*electio* nella manifestazione sociale della sua *benivolentia*, il beneficiario non ha *potestatem* nella selezione dei benefattori, ma può solo valutare quali siano i benefici cui tributare una maggiore gratitudine. Seneca, rispetto a queste considerazioni, fa ancora una volta un passo ulteriore, ponendo l'accento sull'opportunità che anche l'*accipiens* sappia da chi accettare il beneficio ed eserciti *iudicium* ed *electio* con saggezza. Pertanto, diversamente da Cicerone e Aristotele, che descrivono la relazione, sul piano dei compiti e della libertà di scelta, come fortemente sbilanciata a favore del benefattore, Seneca cerca di riscrivere il rapporto nel segno dell'*aequalitas* tra i due attori sociali, limitatamente ai ruoli relazionali e alla loro pari dignità<sup>239</sup>. È a partire da questo dato che si può comprendere una delle più importanti implicazioni innovative dell'opera senecana, volta a riqualificare il ruolo dell'*accipiens* rendendolo meno vincolato e riscrivendo il “debito” del donatario secondo una forma meno opprimente e gravosa. Pertanto, anche il beneficiario ha il diritto e il dovere di scegliere le persone dalle quali accettare favori e aiuto:

Questa [la *ratio*] per prima cosa decreterà che non da tutti si deve accettare.  
Da chi dunque accetteremo?<sup>240</sup>

Una delle attività in cui la *ratio* va esercitata è l'*inventio* di quei soggetti adatti al ruolo di benefattori, dal momento che non tutti i benefici vanno accolti: bisogna infatti considerare la natura di colui che offre il dono e valutare se quello sarà degno della nostra riconoscenza. I parametri che Seneca suggerisce di considerare nella scelta del beneficiario ideale sono più o meno gli stessi utili a individuare un ottimo benefattore. È opportuno dunque esaminare le qualità e le caratteristiche dei potenziali *bene facientes*. Da chi quindi accetteremo? Ecco che la regola di

---

<sup>239</sup> Come segnala RICOTTILLI (2009, 402), uno degli aspetti più significativi dello scarto senecano rispetto ai modelli della riflessione sullo scambio di benefici è quello di aver superato l'impostazione verticale che relegava il destinatario a una posizione di inferiorità irrimediabile rispetto al donatore: Seneca propone un modello relazionale in cui lo scambio dei *beneficia* si basi su un rapporto simmetrico o che, quantomeno, si presenti come tale.

<sup>240</sup> *Ben.* 2, 18, 2: *Haec autem hoc primum censebit non ab omnibus accipiendum. A quibus ergo accipiemus?*

parità e simmetria viene subito applicata: «da coloro ai quali noi stessi avremmo dato un beneficio» (*ab his, quibus dedissemus, Ben. 2, 18, 3*).

È dunque consigliabile una corrispondenza etica tra benefattore e beneficiario che ponga l'accento su un criterio di valutazione morale specifico: la scelta ricada su chi avrebbe potuto validamente svolgere il ruolo inverso nella dinamica, su chi avremmo scelto come destinatario della nostra benevolenza, se ci fossimo trovati nella posizione del *dans*.

Sia nel caso del benefattore sia nel caso del beneficiario, ciò che in realtà si sta selezionando è un interlocutore relazionale, qualcuno, cioè, con cui interessare un rapporto sociale. Pertanto, l'importanza della posta in gioco impone un vaglio critico, preliminare all'instaurazione di un rapporto benefico. Ma per l'individuazione di una persona cui essere in debito – precisa Seneca – occorre maggiore riflessione e maggior discernimento di quanto ne occorra per la scelta di un beneficiario (*Ben. 2, 18, 3*). Quand'anche non subentrino *incommoda* nel rapporto che la donazione avvia (ma Seneca avverte che ve ne sono di frequente e in numero non irrilevante), il debito verso un benefattore non gradito (*debere, cui nolis*) genera un *grave tormentum*<sup>241</sup>. Quest'ultima è una condizione interiore opposta rispetto al piacere (cf. *iocundissimum*) che suscita ricevere un beneficio da un amico cui vorresti bene (cf. *amare*) anche se ti avesse rivolto un'offesa (*iniuria*). Il legame più bello sul piano morale è quello in cui il peso del debito viene alleggerito dalla gioia che la relazione suscita e dalla spontaneità che l'ha creata.

Così, accanto al piacere e all'*amicitia*, emerge un altro sentimento che lega benefattore e beneficiario: l'*amor*, che, in rapporto al legame di *amicitia* e in linea con la concezione stoica, non è niente affatto slegato dalla *ratio*<sup>242</sup>. Esso deve dimostrarsi volontario, spontaneo e scevro di costrizione, perché per un *homo verecundus et probus* è una sciagura essere costretto ad amare chi non gli risulti gradito.

---

<sup>241</sup> DE CARO (2009, 148-49) osserva che nel passo in questione (*Ben. 2, 18*) Seneca sta pensando con ogni probabilità alla figura del *tyrannus crudelis*: accettare i suoi doni è pericoloso quanto rifiutarli.

<sup>242</sup> Cf. *Ben. 2, 18, 3* e l'analisi di MORANA (1999, 69), il quale non solo definisce l'*amor amicitiae* come una razionalizzazione dell'amore, ma osserva anche che questo tipo di sentimento non è né amore in senso stretto, né *amicitia*, pur aspirando a essa come suo fine ultimo. In generale, come segnala HELLEGOUARC'H (1963, 146), il termine *amor* si può applicare a situazioni che descrivono un legame esistente tra due persone, d'amicizia o meno: «Cicéron qui définit l'*amor* comme une *adfectio animi*, constate qu'il est la manifestation concrète de l'état d'*amicitia*, lequel peut d'ailleurs être à son tour le résultat de l'*amor* existant entre deux personnages».

## 4.5. «Come accetteremo?»

Affrontata la tematica dell'*electio*, è il caso di rivolgerci a un altro punto essenziale della fase di *accipere*: la sua modalità, la manifestazione esteriore e la disposizione che l'accompagna. Detto altrimenti, il *quomodo*.

Dopo aver giudicato opportuno accettare un beneficio da un donatore meritevole e idoneo, in *Ben. 2, 22* Seneca prescrive all'*accipiens* un atteggiamento che esprima *gaudium*, in modo da proiettarsi sin dall'inizio al terzo momento della dinamica, quello del *reddere*<sup>243</sup>. La gioia deve essere palesata (cf. *profitentes; manifestum; testemur*) e offerta al *dans*, di modo che al benefattore sia evidente quanto gradito sia quel dono che è stato elargito. È un giusto motivo di *laetitia*, infatti, vedere l'amico al colmo della gioia, ma è un motivo ancora più valido (*iustior*) l'averlo reso tale. La *laetitia* del benefattore si specchia così nella *laetitia* del beneficiato e la visione (cf. *videre*) è il primo canale di percezione di quel sentimento, che affiora tramite l'espressività e l'insieme di atteggiamenti gestuali e verbali<sup>244</sup>. Il piacere del beneficio consiste infatti nella consapevolezza di aver infuso nel beneficiato una disposizione gioiosa.

A questo punto, sarà compito dell'*accipiens* dar mostra della propria *hilaritas* nell'atto della ricezione del beneficio, non solo in presenza del benefattore, ma anche in pubblico, facendosi *testis* della benevolenza di cui ha goduto. In una dinamica virtuosa, del resto, la gioia deriverà non solo dal dono materiale in sé, ma anche e soprattutto dall'occasione di poter contraccambiare subito, seppur parzialmente, con un atteggiamento lieto. Una simile risposta gioiosa al *beneficium* elude il *periculum* dell'ingratitudine, in cui il *casus* può indurre il beneficiato (*Ben. 2, 35, 4*). La possibilità di esprimere nel momento del dono la propria *gratia* significa infatti alleviare il sentimento di dipendenza, avvertito come una forma di *servitus* capace di gettare nello sconforto l'*accipiens*<sup>245</sup>.

<sup>243</sup> Sul valore della risposta gioiosa del beneficiato, cf. LI CAUSI (2009a, 242): «Oltre che un meccanismo di liberazione del beneficiato, 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 donatore».

<sup>244</sup> Per un esame del passo di *Ben. 2, 22* alla luce degli studi di pragmatica della comunicazione, cf. RICOTTILLI (2009, 421-22), che evidenzia nel suo contributo il valor comunicativo, informativo e interattivo della gestualità.

<sup>245</sup> Sull'intersezione del tema della schiavitù con le dinamiche di elargizione, cf. Arist. *EN* 1132b 31 – 1133a 3.

Ma la relazione del beneficio non è una *servitus*. Il rischio di alterazione peggiorativa della sua natura in una dipendenza lunga e sofferta viene stornato anticipando parte della restituzione alla fase dell'*accipere*; quello che si rende accettando con gioia il dono è un “contraccambio di volontà”<sup>246</sup>: alla *bona voluntas* del benefattore, il beneficiato risponde con un atteggiamento di gratitudine, che dimostra il suo impegno a ricambiare il bene col bene. Pertanto, lo statuto etico del *gratus* si rivela sin dalla fase di *accipere* e si mantiene per tutta la durata del legame, marcandolo in modo costante.

#### 4.6. *Reddere o referre gratiam?* Il linguaggio del contraccambio

La figura del beneficiato è responsabile di due momenti specifici della prassi del beneficio, quello della ricezione del dono e quello del contraccambio. La coincidenza attoriale che lega la fase di *accipere* a quella di *reddere* garantisce la contiguità fra questi due momenti della relazione: l'esito virtuoso della restituzione, infatti, come si è già osservato, è predisposto sin dall'atto in cui il beneficiato accoglie il dono del suo benefattore.

Pur configurandosi come stadio conclusivo della dinamica tripartita di *dare*, *accipere* e *reddere*, la fase del contraccambio, se eseguita in modo corretto, funziona come strumento di rilancio del meccanismo benefico<sup>247</sup>. In altre parole, il *reddere* è un secondo inizio della pratica del beneficio, a patto che si delinei non come mera restituzione, bensì come contraccambio di gratitudine interiore completato da un atto concreto di dono. Per chiarire i termini di questa specificazione, e prima di affrontare l'esame delle modalità idonee del contraccambio nel *De beneficiis*, è opportuno fornire una breve analisi terminologica del lessico della restituzione secondo Seneca:

Così senza dubbio siamo soliti dire: “quello gli ha contraccambiato” (*ille illi gratiam rettulit*). Ricambiare (*referre*) significa recare spontaneamente ciò che si deve. Non diciamo: “ha restituito” (*gratiam reddidit*); restituiscono (*reddunt*) infatti anche coloro ai quali viene richiesta la restituzione e quelli che lo fanno contro voglia e in qualsiasi luogo e tramite un altro. Non diciamo: “Ha dato indietro il beneficio” o “lo ha ripagato” (*“reposuit*

---

<sup>246</sup> Sulla complessa questione della volontà di contraccambiare, che non si può imparare, e sulla distinzione tra volontà attiva e passiva, cf. DEGAND (2015, 172; 176) e INWOOD (2000, 50).

<sup>247</sup> GOUX (1996, 122).

*beneficium*” aut “*solvit*”): non ci piace nessun termine che si addica all’altrui moneta. 10. Ricambiare è dare una cosa a colui dal quale tu l’abbia ricevuta (*referre est ad eum a quo acceperis rem ferre*). Questa parola sta a indicare una restituzione volontaria: chi ha ricambiato, ha fatto appello in prima persona a se stesso<sup>248</sup>.

Nonostante nel trattato sui benefici Seneca adoperi in modo pressoché indistinto le due espressioni *gratiam reddere* e *gratiam referre*, nell’*Epistola* 81 dedica un breve ma significativo spazio alla loro distinzione semantica<sup>249</sup>. Secondo il filosofo, l’espressione *gratiam referre* si rivela più appropriata a rendere il senso del contraccambio inteso nella sua connotazione di dono o prestazione che risponde a un beneficio offerto spontaneamente dal donatore. Infatti, come osserva Seneca, il verbo *referre* equivale a dare di propria iniziativa (*ultra*), esercitando una libera e spontanea volontà. Con un’operazione di paretimologia, viene anche evidenziato il “movimento di ritorno” che *referre* sembra imprimere all’oggetto del contraccambio: infatti, la sua azione pertinente è quella di offrire una *res* (*rem ferre*) a colui che ce ne ha offerta una per primo, vale a dire al donatore<sup>250</sup>. Pertanto, la predilezione per questa *vox* è giustificata dal suo essere spia di una *voluntaria relatio*, di una restituzione spontanea che non scaturisce da costrizioni esterne né è gravata dal debito del dovere, ma origina semplicemente da un atto reciproco di volontà<sup>251</sup>.

<sup>248</sup> *Ep.* 81, 9-10: *Sic certe solemus loqui: “ille illi gratiam rettulit”. Referre est ultra quod debeas adferre. Non dicimus “gratiam reddidit”; reddunt enim et qui reposcuntur et qui invitati et qui ubilibet et qui per alium. Non dicimus “reposuit beneficium” aut “solvit”: nullum nobis placuit quod aeri alieno convenit verbum. Referre est ad eum a quo acceperis rem ferre. Haec vox significat voluntariam relationem: qui rettulit, ipse se appellavit.*

<sup>249</sup> Come fa notare MOUSSY (1966, 268; 275), Seneca, pur prediligendo l’uso di *gratiam referre*, si serve anche dell’espressione *gratiam reddere* in senso sinonimico (cf. *Ben.* 3, 2, 2; 5, 16, 4; e la stessa *Ep.* 81, 7). *Gratiam referre* indica la manifestazione della *gratia* attraverso atti, e in ciò si distingue da *gratias agere* che segnala il ringraziamento tramite le parole: su questo, vd. *Id.*, 43 e LI CAUSI (2012, 82).

<sup>250</sup> Sul gioco di parole intraducibile tra *referre* e *rem ferre*, di tradizione stoica, cf. GRIFFE (1994, 238) e BELLINCIONI (1984, 130), secondo cui Seneca fa riferimento a una paretimologia di origine popolare che contamina *refero* con *refert*. Sull’uso di *referre* come vocabolo del «rendimento volontario», cf. MIGNINI (1994, 45). Una puntuale analisi dell’intero passo di *Ep.* 81, 9-10 si trova in SPINA (1997, 370-71), che pone l’accento sull’uso marcato di *ultra* (cf. anche *Ben.* 5, 11, 1), su cui si basa la caratterizzazione di *referre gratiam* rispetto alle altre espressioni citate. Ancora, per un’analisi linguistica dell’espressione *gratiam referre*, cf. ACCARDI (2015, 21-24).

<sup>251</sup> MOUSSY (1966, 269) conferma che il tratto più rilevante su cui Seneca insiste è proprio quello della spontaneità del contraccambio di riconoscenza.

Il verbo *reddere*, invece, che Seneca parafrasa come un *dare rem pro re* (*Ben.* 6, 5, 2), sembra soddisfare le esigenze semantiche dello scambio. Esso si designa come significante più vicino a *reponere* e a *solvere*, afferenti al campo semantico del *creditum* piuttosto che a quello del *beneficium*<sup>252</sup>. La restituzione veicolata da *reddere*, infatti, è un atto di riequilibrio, di annullamento dell'asimmetria, di bilanciamento volto a sciogliere il sentimento di debito e dunque il legame ch'esso determina: *reddere*, infatti, per Seneca, significa «dare ciò che si deve a chi appartiene e lo vuole indietro» (*quod debeas, ei, cuius est, volenti dare, Ben.* 7, 19, 2). Spesso, pertanto, il soggetto peculiare del *reddere* non è attore di una *relatio voluntaria*, ma appare suscettibile di operare una restituzione di tipo opposto, concessa di malavoglia e dietro una qualche forma coercitiva. Il soggetto che si qualifica come *reddens*, nel senso specifico fornito in *Ep.* 81, 9, restituisce il favore dietro sollecitazione, azzerando il livello della spontaneità e trascurando di scegliere in modo opportuno modalità, tempi e luoghi. Può accadere che questo soggetto disfunzionale non si faccia neppure parte attiva della restituzione, ma deleghi ad altri o usufruisca delle altrui risorse. Diversamente, il soggetto *gratiam referens* non introduce nella dinamica altri attori a essa estranei, ma fa appello a se stesso e alle sue forze, assumendo su di sé e in prima persona – espressione, questa, di volontarietà d'azione – il carico del suo ruolo e la responsabilità del contraccambio.

Fornito tale chiarimento, in questa sede si è scelto per convenzione di adoperare il termine *reddens* per indicare il ruolo morfologico dell'*accipiens* che contraccambia e opera così la terza fase della dinamica, quella che Seneca stesso non esita a indicare più volte col verbo *reddere*. Tuttavia, per il senso specifico attribuito al contraccambio virtuoso nel trattato, si farà riferimento a quanto esplicitato nell'*Epistola* 81 e dunque alle connotazioni proprie di *referre* come espressione di *ultra quod debeas adferre* e istituyente la *voluntaria relatio*.

#### 4.7. *Beneficium grate accipere*: forme del contraccambio e tipologie di *grati viri*

Esistono in effetti due forme di liberalità, e una consiste nel dare un beneficio, l'altra nel restituirlo, ed è nelle nostre prerogative (*in nostra*

---

<sup>252</sup> LI CAUSI (2009b, 232 ss.) e DEGAND (2015, 186-88).

*potestate*) se dare oppure no, mentre non è lecito a un uomo perbene non restituire, purché possa farlo senza fare danno<sup>253</sup>.

A parlare è ancora una volta Cicerone. Secondo l'Arpinate, ricambiare il *beneficium*, tanto quanto concederlo, rientra nelle azioni tipiche della *liberalitas*, ma, rispetto alla fase dell'erogazione, che attiva la dinamica, quella del contraccambio rivela un certo carattere doveroso<sup>254</sup>. La differenza più importante tra dare e ricambiare, dunque, consiste nella libertà d'azione, almeno da un punto di vista etico: mentre è *in nostra potestate* la scelta di donare, il cui mancato verificarsi non implica una valutazione morale negativa né coincide con un atto ingiurioso, la mancata restituzione del beneficio non si addice al *vir bonus*, perché rischia di ricadere nella categoria dell'ingiustizia. Ciò striderebbe con l'identità stessa dell'uomo dabbene, che per definizione si astiene dal compiere un'*iniuria*, tranne se provocato<sup>255</sup>. Nel passo citato, l'uso del termine *potestas* segnala così l'asimmetria relazionale che la concessione del beneficio instaura, nella misura in cui chi dà mostra di essere dotato di una prerogativa di cui chi riceve è privo<sup>256</sup>. Questi assunti sulla necessità etica del contraccambio, distintivo dei *boni viri*, hanno radici profonde. Già il *Phormio* di Terenzio, nell'omonima commedia, dichiara che non voler restituire un sommo *beneficium* è da considerarsi alla stregua di un *maleficium* (*pro maleficio si beneficium summum nolunt reddere*, v. 336). Ma se il beneficio è assegnato a un *vir bonus*, esso non può che produrre frutto e garantire una corresponsione. Ciò è chiaro anche al parassita Ergasilo nei *Captivi* di Plauto, secondo cui è bene concedere benefici ai buoni, poiché la loro *gratia* è *gravida* (v. 358): non solo 'abbondante', ma anche 'fertile' e 'fruttuosa'.

Ma quali sono i termini e le modalità del contraccambio prescritti da Cicerone?

Se Esiodo<sup>257</sup> prescrive di restituire con una maggiorazione i beni che hai ricevuto per l'utilizzo, se solo ti è possibile, che cosa mai dovremmo fare

<sup>253</sup> *Off.* 1, 48: *Nam cum duo genera liberalitatis sint, unum dandi beneficium, alterum reddendum, demus necne, in nostra potestate est, non reddere viro bono non licet, modo id facere possit sine iniuria.*

<sup>254</sup> MIGNINI (1994, 41-42) evidenzia come Cicerone riconduca il contraccambio ai parametri morali dell'onestà, individuando nella giustizia la sua condizione etica di base.

<sup>255</sup> Cf. *Off.* 3, 64 e 3, 76, su cui si ritornerà *infra* in 2.3.2. Sulla necessità di ricambiare un favore per il *vir bonus* e in generale sul tema del contraccambio del beneficio, inteso da Cicerone come un dovere morale, cf. FEUVRIER PRÉVOTAT (1985, 271) e D'AGOSTINO (1959, 57).

<sup>256</sup> ACCARDI (2015, 38).

<sup>257</sup> Si tratta di *Opere e Giorni*, 349 ss., un passo che, come osserva Dyck (1996, *ad loc.*), Cicerone usa anche in *Brut.* 15 e in *Att.* 13, 12, 3. Sul ruolo della citazione per evidenziare la necessità di un

quando siamo messi alla prova da un beneficio? Forse imitare i fertili campi, che restituiscono molto di più di quanto hanno ricevuto? E infatti se non esitiamo a rivolgere prestazioni dovute a coloro che speriamo che ci potranno essere utili, come dobbiamo comportarci con coloro che ci hanno già giovato?<sup>258</sup>

In merito al sistema dei benefici, Cicerone consiglia di attenersi a una modalità di replica relazionale che si caratterizzi come *imitatio* di un paradigma comportamentale di tipo agricolo. Il modello analogico degli *agri fertiles* è certamente utile per pensare la relazione che il beneficio instaura e la natura della dinamica che attiva. Nel passo, si fa riferimento all'opera didascalica di Esiodo, il quale prescrive una restituzione "agricola" dei beni ricevuti tendente alla maggiorazione (*maiore mensura [...] reddere*), in rapporto alle effettive possibilità (*si modo possit*). Pertanto, se tale è il paradigma di contraccambio rurale, alla *provocatio* del beneficio non si dovrà forse rispondere raccogliendo la sfida onorevole che esso lancia?<sup>259</sup> Anche Seneca recupera l'esemplificazione agricola, ma inverte la prospettiva assumendola come modello comportamentale del *dans*, espressione del suo *labor* e della necessità che costui operi secondo i parametri della *aequalis cultura*, una cura incessante e stabile nei riguardi del donatario:

*Deinde adicienda omnis humanitas. Perdet agricola, quod sparsit, si labores suos destituit in semine; multa cura sata perducuntur ad segetem; nihil in fructum pervenit, quod non a primo usque ad extremum aequalis cultura prosequitur. 5. Eadem beneficiorum condicio est.*

---

contraccambio maggioritario, cf. D'AGOSTINO (1959, 57). Al riguardo, cf. anche PICONE – MARCHESI (2012, 322, n. 54): «Evidentemente il passo esiodico risultava di grande utilità per far risaltare la distanza tra modello di reciprocità equivalente e modello della *beneficentia*, nel quale l'operatore della *gratia* consente a chi ha ricevuto un bene o una prestazione di scegliere con libertà quando e come ricambiare, proprio come fanno i campi coltivati, che restituiscono sempre qualcosa a chi li semina, ma ora più ora meno».

<sup>258</sup> *Off.* 1, 48: *Quodsi ea, quae utenda acceperis, maiore mensura, si modo possis, iubet reddere Hesiodus, quidnam beneficio provocati facere debemus? an imitari agros fertiles, qui multo plus efferunt quam acceperunt? Etenim si in eos, quos speramus nobis profuturos, non dubitamus officia conferre, quales in eos esse debemus, qui iam profuerunt?*

<sup>259</sup> Per l'analogia del sistema del *beneficium* con l'*ager fertilis* e in particolare per il valore del termine *provocatus* nel passo in questione, cf. PICONE – MARCHESI (2012, XXVII): «Come lascia intravedere l'uso del verbo *provocare*, in certa misura la concessione di un beneficio si configura come una sfida rivolta dal benefattore al beneficiario».

Inoltre, si deve aggiungere ogni forma di cordialità. Il contadino perderà quello che ha seminato, se è venuto meno alle sue fatiche dopo la semina; ci vuole molta *cura* perché le piante seminate arrivino al raccolto; niente dà frutto, se non è coltivato in modo costante dal primo momento fino alla fine. E le stesse condizioni sussistono per i benefici (*Ben.* 2, 11, 4-5)<sup>260</sup>.

Rispetto a Cicerone, Seneca non si sofferma su *quanto* contraccambiare, ma su *come* farlo. Secondo il Cordovese, infatti, la modalità più corretta di *grate beneficium accipere* (*Ben.* 2, 22) – lo abbiamo già visto – consiste nel manifestare la propria *laetitia* sin dal momento della ricezione del *munus*. Questo comportamento si configura come una prima rata del contraccambio dovuto, un primo passo per assolvere al debito di riconoscenza<sup>261</sup>. Così, l'*animus* che è entrato in relazione con un altro *animus par sibi* ha già portato a termine il proposito della sua *voluntas*. Spesso, però, il sentimento di gratitudine con cui un buon destinatario risponde al beneficio rischia di essere erroneamente valutato dall'interagente come *nihil facere* (*Ben.* 2, 34, 11). Questa scorretta valutazione offre a Seneca l'opportunità di chiarire la natura della *gratia* come disposizione che non rientra necessariamente nel *facere* pragmaticamente connotato, ma che si configura come una relazione spontanea e benevola tra due *animi* che rispondono alle reciproche disposizioni amicali da pari a pari, come prescrive la natura peculiare dell'*amicitia* (*quod est amicitiae, ex aequo, Ben.* 2, 34, 1). La gratitudine si delinea infatti nell'incontro spontaneo di volontà ben disposte che vivono un rapporto di equità relazionale tra simili posti su un piano di parità. In altre parole, i soggetti interessati sono in grado di instaurare un vincolo amicale, inteso come legame *ex aequo* per eccellenza<sup>262</sup>. Il rapporto reciproco tra disposizioni interiori e spontanee volontà è sufficiente e necessario a ricambiare l'intenzione benevola del *tribuens*, il quale darà maggior prova di *humanitas* se sarà in grado di ascoltare ascoltando colui che ci dice parole di ringraziamento

<sup>260</sup> Un commento al passo ciceroniano in rapporto alla ricezione senecana si trova in BELLINCIONI (1984, 110 ss.). Sul modello analogico della semina, cf. MARCHESE (2009, 250). Sulla semina della virtù come dogma stoico, riscritto da Seneca in termini di semina giudiziosa dei benefici, cf. ARMISEN-MARCHETTI (1989, 149).

<sup>261</sup> RICOTTILLI (2009, 402-403).

<sup>262</sup> Su questo, cf. RACCANELLI (2009, 341): «Chi è grato dunque corregge e riequilibra il processo interattivo innestando elementi di simmetria anche in un quadro in cui permane il debito materiale».

(*gratias agentem*) come se stesse contraccambiando (*non aliter, quam si referat*)<sup>263</sup>.

Accogliere in modo benevolo il beneficio ricevuto (*benigne accipere*) significa accettarlo non diversamente da come il donatore vorrebbe: questa è la condizione necessaria e indispensabile per manifestare la propria riconoscenza<sup>264</sup>. Seneca, dunque, sottolinea la necessità di una corrispondenza simmetrica tra *voluntas dantis* e *voluntas accipientis* come chiave di funzionamento del meccanismo di contraccambio:

Certamente, perché io sia riconoscente, devo voler fare la stessa cosa che quello deve aver voluto fare per darmi un beneficio<sup>265</sup>.

Per mostrarsi riconoscente e poter contraccambiare, bisogna porsi nella stessa disposizione di colui che ci ha beneficiato. L'aderenza dell'*animus accipientis* al codice etico e alla disposizione interiore del *dans* è la forma più adeguata e pertinente del *reddere*. Pertanto, la stessa "commutabilità" di ruoli che Seneca predica in merito alla *electio* è attiva anche nella fase del contraccambio, anzi, già in quella dell'*accipere*: «quello che ho ricevuto, l'ho ricevuto con la disposizione d'animo con cui me lo si donava: dunque ho reso il contraccambio» (*quod accipiebam, eo animo accepi, quo dabatur: reddidi, Ben. 2, 31, 4*); e ancora in *Ben. 2, 33, 1*: «mi ha dato un beneficio, l'ho ricevuto non diversamente da come quello voleva che io lo ricevessi: ha già avuto ciò che cercava, e la sola cosa che cercava, dunque io sono stato riconoscente» (*beneficium mihi dedit, accepi non aliter, quam ipse accipi voluit: iam habet, quod petit, et quod unum petit, ergo gratus sum*)<sup>266</sup>. L'*animus* che il destinatario del beneficio esprime nell'atto di *accipere* è il fattore distintivo dell'intera dinamica, perché ricevere con lo stesso atteggiamento benevolo di chi ha elargito equivale a *reddere*, o almeno alla sua "prima rata". Ciononostante, questa corresponsione non consente da sola di sciogliere il proprio debito di riconoscenza, ma di portarlo avanti senza

---

<sup>263</sup> *Ben. 2, 17, 6*.

<sup>264</sup> Cf. *Ben. 2, 33, 1*. Sul tema dell'intenzione in rapporto alla *gratia*, cf. MIGNINI (1994, 44-45).

<sup>265</sup> *Ben. 6, 9, 1: Nempe, ut gratus sim, velle debeo idem facere, quod ille, ut beneficium daret, debuit*.

<sup>266</sup> Cf. GRIFFE (1994, 240). Su questo e sugli altri paradossi del dono che Seneca fornisce in *2, 35, 2*, noti già alle speculazioni greca (*SVF 3, 567, 578-79; 3, 593; 3, 662-63*), cf. GRIFFIN (2013, 203).

preoccupazioni, grazie alla consapevolezza di aver già superato il rischio dell'ingratitudine<sup>267</sup>.

Il motto lapidario del *reddere* che Seneca fornisce in *Ben. 2, 31, 5* (*sufficit animus animo*) necessita di essere chiarito. Accettare il dono di buon animo è il primo stadio del contraccambio, ma non è sufficiente.

Dunque, quando il beneficio è stato accolto in modo benigno, colui che l'ha dato ha già ricevuto in cambio il sentimento di gratitudine, non ancora il compenso materiale; pertanto, gli devo ciò che è l'esteriorità del beneficio; il beneficio in quanto tale, di certo l'ho ripagato ricevendolo bene<sup>268</sup>.

La *gratia* intesa come sentimento di riconoscenza si distingue dalla *merx*, l'oggetto materiale con cui quella si esprimerà. Malgrado la *merx* non sia stata ancora ricambiata, il *beneficium* come disposizione può esserlo stato, e ciò si verifica nel modo migliore attraverso una modalità di ricezione del dono che esprima piacere, quel *libenter accipere* che si raccomanda in *Ben. 1, 4, 3*<sup>269</sup>. Il paradosso stoico dell'equivalenza tra *libenter accipere* e *beneficium reddidisse* (*Ben. 2, 31, 1*), a parere di Seneca, è quello meno sorprendente, poiché cela un'evidenza logica: dal momento che ogni atto, per essere valutato, va ricondotto all'*animus* che lo ha avviato, si evince che ogni azione corrisponde alla *voluntas*, giacché tutti agiamo secondo volontà («ciascuno ha fatto quanto ha voluto», *quisquis fecit, quantum voluit*)<sup>270</sup>; quindi, ciò che la volontà compie acquisisce un valore sul piano della realtà relazionale, specie laddove la *voluntas* coincida con una disposizione virtuosa<sup>271</sup>. Ogni forma di *virtus*, infatti, come la *pietas*, la *fides* e la *iustitia*, è *intra se perfecta*, anche qualora ne sia precluso l'esercizio pratico. Allo stesso modo un *homo* può essere *gratus* anche soltanto entro la sfera della *voluntas*, poiché la *gratia* è suscitata in primo luogo dal volere, che ne è un tassello indispensabile. D'altronde, essa è uno degli elementi pertinentizzante del dono in antitesi alle altre forme di transazione, anche negli studi dell'antropologia

<sup>267</sup> *Ben. 2, 35, 5: vis reddere beneficium? Benigne accipe; rettulisti gratiam, non ut solvisse te putes, sed ut securior debeas*, «vuoi ricambiare un beneficio? Accettalo in modo benigno; hai restituito con la riconoscenza, non in modo da ritenere di aver pagato il tuo debito, ma perché tu possa essere debitore con meno affanni». Al riguardo, cf. RACCANELLI (2009, 341).

<sup>268</sup> *Ben. 2, 33, 3: Itaque cum benigne acceptum est beneficium, qui dedit, gratiam quidem iam recepit, mercedem nondum; debeo itaque, quod extra beneficium est, ipsum quidem bene accipiendo persolvi*.

<sup>269</sup> Cf. GOUX (1996, 127).

<sup>270</sup> Cf. INWOOD (1995, 258-59).

<sup>271</sup> Cf. LI CAUSI (2009a, 241).

moderna e delle scienze sociali<sup>272</sup>. Applicando questi modelli alle culture classiche, e a quella greca in particolare, Seaford parla di reciprocità (sia essa positiva che negativa) come «the principle and practice of *voluntary* requital»<sup>273</sup>, rimarcando la diversità tra la reciprocità tipica del dono e quella del commercio, in cui il contraccambio non è volontario, dal momento che «if you do not pay, I can invoke a third party (the law) to force you to do so [...]».

Ma anche se l'*accipiens* senecano si sia sdebitato sul versante dell'*animus*, è ancora debitore della parte esteriore del beneficio (*quod extra beneficium*, *Ben.* 2, 33, 3), la prestazione concreta o l'oggetto che serve a ricambiare. Malgrado l'insistenza sulla priorità della dimensione spirituale, l'*officium* dell'*accipiens* (il suo dovere morale conforme al giusto) non consiste soltanto nell'accogliere il beneficio con somma benevolenza, ma anche nel far corrispondere al beneficio concreto una controparte di egual natura, ricambiando così l'oggetto-*beneficium* con qualcosa di simile o di maggiore<sup>274</sup>. La modalità di manifestazione della *gratia*, infatti, segue un modello di tipo agonistico, il cui compimento si configura non già come ripristino dell'uguaglianza, bensì come *plus debere* (*Ben.* 1, 4, 3), dal quale scaturisce l'istanza al superamento del beneficio ricevuto<sup>275</sup>. Si deve dunque partecipare a una forma di *aemulatio* nei confronti di coloro ai quali si è obbligati per ribaltare i poli del disequilibrio e in tal modo rilanciare la dinamica di dono<sup>276</sup>.

Seneca insiste molto su questo punto: se accettare adeguatamente il dono significa avere assolto virtuosamente al primo debito di gratitudine (*bene accipiendo persolvi*, *Ben.* 2, 33, 3), tuttavia la *res*, la parte materiale del dono, deve essere ancora contraccambiata, nel rispetto delle disponibilità del beneficiario

---

<sup>272</sup> Cf. ad es. GODBOUT (1996, 121 ss.), TESTART (1993, 82) e ZANARDO (2007, 535 ss.), secondo la quale il dono si colloca «nell'orizzonte dell'intenzionalità» (p. 537), «medio-simbolico dell'intenzionalità donante» (p. 536).

<sup>273</sup> Cf. SEAFORD (1998, 1-2). Il corsivo in citazione è mio.

<sup>274</sup> La gratitudine è un processo che sembra recuperare la tripartizione del meccanismo del beneficio, essa infatti, come osserva MIGNINI (1994, 22-23), consiste in tre fasi: quella del sentire, del dire e dell'agire.

<sup>275</sup> *Ben.* 1, 4, 3: *qui referre gratiam debet, numquam consequitur, nisi praecessit*, «chi deve contraccambiare, non consegue mai questo fine, se non ha superato il beneficio ricevuto». Come nota MIGNINI (1994, 22), la gratitudine non esige la parità della restituzione.

<sup>276</sup> MARCHESI (2009, 264-65) fornisce un esame del modulo del *certamen* in *Ben.* 1, 4, 2-3 e del principio di alternanza virtuosa. Esso non cancella la verticalità del rapporto, poiché non incrina la disuguaglianza sostanziale dei ruoli, ma agisce secondo il modello del superamento virtuoso reciproco: chi dà non deve rinfacciare o mettere in conto, chi riceve assume un sentimento di debito maggiore rispetto all'effettivo beneficio ottenuto (*plus debere*).

(*Ben.* 2, 32, 1-4). Ma occorre fare attenzione. Infatti, si unisce caoticamente una *pessima condicio* a un'*optima res* qualora si subordini la possibilità di mostrarsi *gratus* ai capricci della *fortuna* (*Ben.* 2, 31, 1; 4-5), dal momento che la dipendenza della gratitudine dalle sole risorse economiche è una caratteristica disfunzionale del meccanismo di contraccambio<sup>277</sup>. Mostra di saperlo bene anche Medea, protagonista dell'omonima tragedia senecana, quando, pronta a contraccambiare l'offesa con la vendetta, afferma: *fortuna opes auferre, non animum potest*, «la sorte può togliermi i mezzi, ma non può togliermi l'intenzione» (*Med.* 146). Non è soltanto la sfera delle disposizioni positive a non lasciarsi dissuadere dai colpi della *fortuna*, ma anche quella di un *animus furens*. La sorte può ostacolare l'*homo gratus* nel compimento del suo dovere di riconoscenza in termini di materialità, ma la sua azione è ininfluenza sul versante della *voluntas*, specie in una pratica etica, che, in quanto tale, è di diretta spettanza della *virtus* (cf. *Ben.* 4, 21, 3). Virtuosa e funzionale, invece, è quella prima manifestazione della *gratia* che si attua *sine assis inpendio* e *sine opera* (*Ben.* 2, 30, 1) e che consiste nel *grate accipere*. Questo è già in prima istanza un *reddere* interiorizzato, con cui non si conclude l'azione del contraccambio, ma dal quale emerge la sua *pars prima ac optima*, la fase precipua e indispensabile.

Anche se impossibilitato materialmente a *reddere*, il beneficiario si dimostra riconoscente quando rispecchia le attitudini e le caratterizzazioni tipiche della gratitudine, che vengono così enumerate: *amat, debet, referre gratiam cupit*<sup>278</sup>. Ancora una volta, l'*amor* si accompagna al sentimento di *obligatio* e alla *voluntas* positiva rivolta al *referre gratiam* (cf. l'uso marcato di *cupere*, preferito qui a *velle*). Infatti, è principalmente la disposizione volontaria al contraccambio l'elemento che caratterizza la *gratia*, cui si aggiungono l'*amare* e il *debere*, a formare una triade di tratti pertinenti necessari alla definizione senecana del soggetto morfologico del *gratus*.

<sup>277</sup> Cf. LI CAUSI (2009a, 241): «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)».

<sup>278</sup> *Ben.* 4, 21, 2: *atqui hic, etiam si ultra facere nil potest, gratus est. Amat, debet, referre gratiam cupit; quidquid ultra desideras, non ipse deest*, «eppure costui, anche se non può fare niente di più, è grato. Ama, si sente in debito, desidera contraccambiare; manca qualsiasi cosa tu desideri oltre a questo, ma lui c'è».

Al pari di un *artifex sine instrumenta* (*Ben.* 4, 21, 3)<sup>279</sup> e di un esperto di canto di cui non si è ancora udita la voce, anche il *gratus* che non ha contraccambiato per mancanza di mezzi o di occasioni mantiene il suo statuto di riconoscente in virtù del *velle referre gratiam*, nel quale non si esaurisce di certo il suo obbligo, ma che gli è sufficiente per essere annoverato tra i riconoscenti. L'elargizione del contraccambio, dunque, non è indispensabile per la qualifica di *homo gratus*, ma si rivela funzionale allo scioglimento del debito. Spesso, però, coloro che hanno fretta di ricambiare rivelano la loro ingratitudine, poiché con il contro-dono cercano di affrancarsi dal debito e dal legame, che percepiscono come gravoso<sup>280</sup>. Al contrario, Seneca colloca nell'ambito della *virtus* la *gratia* paziente, capace di attendere il momento o l'opportunità per ricambiare.

*Duo genera sunt grati hominis. Dicitur gratus, qui aliquid pro eo, quod acceperat, reddidit; hic fortasse ostentare se potest, habet, quod iactet, quod proferat. Dicitur gratus, qui bono animo accepit beneficium, bono debet; hic intra conscientiam clusus est.*

Ci sono due generi di uomini grati. Si dice grato colui che ha restituito qualcosa al posto di quello che aveva ricevuto; costui probabilmente può mettersi in mostra, ha di che vantarsi, ha da esibire. Si dice grato anche colui che con buona disposizione riceve il beneficio, e con buona disposizione ne è debitore; questi rimane chiuso nell'ambito della sua coscienza (*Ben.* 4, 21, 1).

I soggetti che rientrano nella tipologia virtuosa della riconoscenza possono essere classificati in due *genera*, che individuano due diversi aspetti di manifestazione della *gratia*, quello materiale del contraccambio e quello interiore del *bonus animus*. Il *gratus homo* del primo genere si riconosce per la sua azione finalizzata al contraccambio concreto. Il suo contro-dono consiste infatti nel rendere qualcosa in cambio di qualcos'altro (*reddere aliquid pro aliquo*), gesto che gli permette di far vanto di sé, di mostrare a sua volta la propria condizione. Il secondo *genus grati hominis* aderisce a una tipologia di contraccambio che si esprime sul piano

---

<sup>279</sup> LI CAUSI (2008, 101) osserva come l'ideale senecano del *bene facere* sia in qualche modo un principio «poietico» capace, attraverso l'azione dell'*animus*, di adoperare le *res* come «materiali neutri cui dare valore al fine di realizzare qualcosa che somiglia, per certi versi, ad un'opera d'arte».

<sup>280</sup> RACCANELLI (2009, 332). Come osserva MARCHESE (2009, 254) il tratto precipuo del buon beneficiato è il riconoscimento della propria dipendenza e dunque del legame con il benefattore.

dell'interiorità e che si manifesta tanto nell'*accipere* quanto nel *debere*. L'azione del *reddere* materiale non è necessariamente compresa all'interno delle pertinenze morfologiche di questo tipo di beneficato, poiché la sua *gratia* viene palesata attraverso una disposizione virtuosa e un sentimento di debito non forzato, ma riconoscente e memore. L'*animus* di questo *gratus homo* si contrappone alla *res* contraccambiata del *genus* precedente: egli mantiene la sua virtù nascosta *intra conscientiam*, senza dunque potersene servire come strumento di *iactatio*, e pertanto realizza compiutamente l'*honestum* e partecipa in modo pieno alla *virtus*, non ottenendo dal suo comportamento benevolo alcun vantaggio ulteriore rispetto alla consapevolezza della sua buona disposizione<sup>281</sup>.

#### 4.8. Eschine e il dono di sé<sup>282</sup>

Il miglior esempio di quanto fin qui illustrato è fornito in *Ben.* 1, 8 dal caso di Eschine, utile a far emergere in che modo la disposizione interiore sia l'elemento distintivo della *gratia* e le ricchezze siano strumenti secondari per affermare un rapporto di *benivolentia* e gratitudine.

Di Eschine ci parlerà anche Diogene Laerzio in 2, 60-64; ma è in 2, 34, nella *Vita di Socrate*, che ne viene inserito l'aneddoto:

Αἰσχίνου δὲ εἰπόντος, “πένης εἰμι καὶ ἄλλο μὲν οὐδὲν ἔχω, δίδωμι δὲ σοὶ ἑμαυτόν,” “ἄρ’ οὖν,” εἶπεν, “οὐκ αἰσθάνη τὰ μέγιστα μοι διδούς;”.

Poiché Eschine gli disse: “Sono povero e non ho nient'altro, perciò ti dono me stesso”, Socrate rispose: “E dunque non ti rendi conto della grandissima cosa che mi stai donando?”.

L'apologo riqualifica non tanto il valore del dono quanto quello di qualsiasi essere umano, a prescindere dalla sua condizione economico-sociale. Eschine è *πένης*<sup>283</sup>:

<sup>281</sup> BELLINCIONI (1984, 127-28) sottolinea il valore della consapevolezza come fondamento conoscitivo della gratitudine e giusta impostazione gnoseologica utile per agire spontaneamente in linea con il dinamismo etico del *beneficium*. Viceversa «chi non sa distinguere il bene vero da tutti gli innumerevoli beni apparenti» inevitabilmente dispone il proprio animo in un atteggiamento di ingratitudine.

<sup>282</sup> Approfondisco qui un tema di cui mi sono occupata in SCOLARI (2018b, c.s.)

non può dare altro a Socrate, se non se stesso. Ma, ribaltando la prospettiva materialistica del giovane, Socrate gli segnala come un tale dono sia il più grande che si possa ricevere (τὰ μέγιστα), anche se il donatore non ne ha percezione cognitiva (οὐκ αἰσθάνη).

Già Seneca aveva usato questo racconto della tradizione, di cui ci darà conto anche Diogene, facendo di Eschine l'esempio per antonomasia di come sia possibile trovare in se stessi le risorse più preziose per esprimere la propria riconoscenza<sup>284</sup>.

In Seneca, infatti, Eschine è un discepolo indigente di Socrate (o meglio, *pauper*<sup>285</sup>) che tuttavia desidera donare al maestro qualcosa degno della sua levatura, che possa palesare la riconoscenza verso gli impagabili insegnamenti di quello ed eguagliare i molti *munera* degli altri *iuvenes* più ricchi di lui.

A Socrate, poiché ciascuno offriva molti doni in proporzione alle proprie ricchezze, Eschine, un discepolo povero, disse: “Non trovo nulla degno di te che io possa darti, e solo per questo limite sento di essere povero. Quindi, ti faccio dono dell'unica cosa che possiedo: me stesso. Questo mio dono, qualunque sia la sua qualità, ti prego di prenderlo per buono e considera che gli altri, per quanto ti abbiano dato molto, ancor di più hanno tenuto per loro stessi”<sup>286</sup>.

I discepoli di Socrate misurano i loro *munera* in relazione alle loro *facultates*, offrendo dei *beneficia* la cui selezione si basa su un criterio di proporzione quantitativa. Scoraggiato da un simile parametro valutativo, Eschine prende parola: non vi è alcun dono che possa essere adeguato a Socrate, nulla che il

---

<sup>283</sup> Sulla povertà di Eschine, figlio del salsicciaio Carino, vd. D. L. 2, 60. Sul recupero senecano di questo apologo, e per un breve confronto con la variante che ne offrirà Diogene, cf. GRIFFIN (2013, 182, *ad* 1, 8, 1). In merito al ruolo di *pauperes* e *inopes* nella dinamica dei benefici, vd. § 4.3.

<sup>284</sup> Un'efficace lettura dell'apologo di Eschine come gesto etico e spiritualizzato si trova in LI CAUSI (2008), che evidenzia la funzione niente affatto marginale degli *exempla* senecani e la loro «valenza perlocutiva». Ancora LI CAUSI (2012, 85 ss.) arricchisce la sua lettura dell'episodio di Eschine esaminando la ristrutturazione del personaggio da *pauper accipiens* a beneficiario memorabile, capace di porsi sullo stesso piano virtuoso del suo benefattore. Un esame del passo, forse il più studiato tra gli apologhi del *De beneficiis*, si trova anche in PICONE (2013, 129 ss.) e ACCARDI (2015, 119-21).

<sup>285</sup> Cf. *supra*, p. 78 s.

<sup>286</sup> *Ben.* 1, 8, 1: *Socrati, cum multa pro suis quisque facultatibus offerrent, Aeschines, pauper auditor: “Nihil” inquit “dignum te, quod dare tibi possim, inuenio et hoc uno modo pauperem esse me sentio. Itaque dono tibi, quod unum, habeo, me ipsum. Hoc munus rogo, qualecumque est, boni consulas cogitesque alios, cum multum tibi darent plus sibi reliquisse”*.

*pauper auditor* possedga e sia degno del maestro. L'operazione che Seneca realizza in questo breve racconto simbolico è una ricodifica del tema della *dignitas* rispetto alla pratica dei *beneficia*: da considerazione di livello esteriore, essa diviene riflessione sull'adeguatezza individuale come capacità di trovare la *materia beneficiorum* anche quando i mezzi scarseggino<sup>287</sup>. Eschine avverte la sua povertà dinanzi agli altri *auditores* solo nel momento in cui sperimenta come il limite economico gli impedisca di donare, ma, pur nel disagio, trova la via per eguagliare gli altri compagni più fortunati attraverso il suo *animus*<sup>288</sup>. Il contro-dono di Eschine, pertanto, è scelto sulla base di un criterio indipendente dalle ricchezze, con l'intenzione di esprimere contro ogni ostacolo la propria gratitudine. Se è vero, come ha evidenziato Godbout, che «ogni dono è anche dono di sé»<sup>289</sup>, quello del discepolo povero dell'*exemplum* senecano, che davvero dà in cambio tutto se stesso, ne è la forma pura e perfetta: massima manifestazione di riconoscenza e massimo contraccambio possibile. In realtà, quindi, Eschine è l'unico a offrire a Socrate qualcosa che davvero, in qualche modo, gli appartiene: se stesso; un "possesso perenne"<sup>290</sup> o "inalienabile", come nella felice definizione di Gregory e, più recentemente, di Weiner<sup>291</sup>. Già Seneca propone la questione del possesso perenne, partendo però da un assunto opposto alla teoria della Weiner: dal momento che ogni cosa appartiene agli dèi, gli esseri umani sono soltanto amministratori (*procuratores*) degli oggetti che credono di possedere e che in realtà hanno solo in deposito (*Ben.* 6, 3, 1). Che cos'è, dunque,

<sup>287</sup> Come evidenzia DE CARO (2009, 150), Eschine misura non solo la propria adeguatezza al donare, ma principalmente la *dignitas* e l'identità di Socrate, e sceglie un contro-dono che stabilisca una «equivalenza di legame». La sua riconoscenza verso il maestro, dunque, è in primo luogo un atto di riconoscimento del valore di Socrate e dei suoi insegnamenti, per i quali l'unico dono adeguato è quello di se stesso.

<sup>288</sup> AVERNA (2009, 11 ss.) segnala la relazione contrastiva tra *fortuna* e *virtus* nel trattato senecano. In *Ben.* 4, 40, 1, Seneca tornerà sul tema della gratitudine e dell'*infelicitas* che le si oppone: *animum praestare gratum debeo, ceterum aliquando me referre gratiam non patitur mea infelicitas, aliquando felicitas eius, cui debeo*, «io ho il dovere di manifestare un animo riconoscente, per il resto talvolta la mia triste condizione, talvolta la felice situazione di chi ha beneficiato non mi permettono di esternare la mia riconoscenza». La necessità di mostrarsi riconoscente si esplica in modo perentorio sul piano della disposizione interiore, al punto che il beneficiato ha il dovere morale di esprimere un *animus gratus* nei confronti del suo benefattore anche in opposizione a una *condicio* inadeguata al *reddere* concreto, quale l'*infelicitas* del beneficiato, che esclude la possibilità di un contraccambio materiale, o la *felicitas* del benefattore, che rende quest'ultimo superfluo.

<sup>289</sup> GODBOUT (1996, 269). Vd. *supra*, n. 8.

<sup>290</sup> Cf. *supra*, p. 64.

<sup>291</sup> Vd. i già citati (*supra*, *Premessa*, nn. 24 e 25) GREGORY (1982b) e WEINER (1992).

che possediamo realmente e non ci può essere tolto? Solo la possibilità di donare. A conferma di questa tesi, Seneca (*Ben.* 6, 3, 1) cita il poeta Rabirio (fr. Blänsdorf 2, Hollis 231): *hoc habeo, quodcumque dedi*, «io possiedo tutto quello che ho donato»<sup>292</sup>. Il frammento riecheggia in Marziale (5, 42, 7-8):

*Extra fortunam est, quidquid donatur amicis:  
Quas dederis, solas semper habebis opes.*

Qualsiasi cosa si doni agli amici, è fuori dalla sfera di influenza della *fortuna*. Solo i beni che avrai donato, li possiederai per sempre.

Anche Seneca è dello stesso parere: *quaeris, quomodo illa tua facias? dona dando*, «ti chiedi in che modo rendere tue quelle cose [*che hai solo in deposito, n.d.t.*]? Dandole in dono» (*Ben.* 6, 3, 3). È la stessa conclusione cui, secoli dopo, perverrà James Joyce nel suo dramma *Exiles*:

RICHARD. [...] Capisci che significa donare una cosa?

ARCHIE. Donare? Sì.

RICHARD. Mentre hai una cosa, ti può essere portata via.

ARCHIE. Dai ladri? No?

RICHARD. Ma quando la doni, l'hai donata. Nessun ladro può portartela via [...]. Ed è tua per sempre una volta che l'hai donata. Sarà tua sempre. Questo è donare<sup>293</sup>.

Dunque, l'unico modo per rendere proprie e inalienabili le cose che riteniamo nostre è donarle. Eschine, pertanto, riacquisisce pienamente se stesso solo quando si dona al suo maestro. Gli altri discepoli danno molto, ma tengono per loro stessi di più: il rapporto tra ciò che si dà e ciò che si possiede si sbilancia a favore del secondo termine. Il dono di sé, invece, non segue una proporzione materiale o un criterio di valutazione economica<sup>294</sup>; esso è il dono per antonomasia, dopo il quale

---

<sup>292</sup> Rabirio, poeta d'età augustea, avrebbe scritto un poema sulla battaglia di Azio. La frase si riferirebbe alla sconfitta di Antonio nella battaglia contro Ottaviano, come avverte GRIFFIN (2018, 289 *ad* 6, 3, 1).

<sup>293</sup> J. Joyce, *Exiles*, Acte II: RICHARD. [...] *Do you understand what it is to give a thing?* / ARCHIE. *To give? Yes.* / RICHARD. *While you have a thing it can be taken from you.* / ARCHIE. *By robbers? No?* / RICHARD. *But when you give it, you have given it. No robber can take it from you. [...] It is yours then for ever when you have given it. It will be yours always. That is to give.*

<sup>294</sup> Cf. LI CAUSI (2008, 104): «Il *beneficium* di Eschine dunque rende il suo gesto trascendente rispetto al piano irrazionale ed aleatorio della *fortuna* (che coincide con il piano delle *res*: cf. *Ben.*

chi ha dato non conserva niente per sé, perché non ha pensato al suo interesse, ma esclusivamente al beneficio e al destinatario, donando l'unica cosa di cui è in possesso.

La relazione tra quello che si offre e quello che si conserva è totalmente squilibrata a favore del primo elemento. Così, se gli altri discepoli offrono a Socrate tanto, sul piano quantitativo, ma in proporzione alle loro disponibilità, Eschine offre a Socrate tutto ciò che possiede e, consapevole della sua buona intenzione, domanda al maestro di valutare da un lato l'*animus* e dall'altro le sue risorse, certamente inferiori a quelle degli altri *iuvenes*.

La risposta di Socrate è emblematica, perché non solo manifesta il gradimento del dono, ma si colloca allo stadio successivo, quello della replica al dono di riconoscenza attraverso il reperimento di un nuovo contro-dono equivalente:

Socrate gli rispose: “Perché non dovrebbe essere un grande dono quello che mi offri, tranne se forse non valuti te stesso roba di poco conto? Avrò quindi cura di renderti migliore a te stesso di quanto tu lo fossi quando ti ho accolto”. Eschine vinse con questo dono l'animo di Alcibiade, pari alle sue ricchezze, e ogni altra opera di munificenza dei giovani ricchi<sup>295</sup>.

Socrate riconosce la magnificenza del dono di Eschine, un *munus magnum* che è in grado di mostrare il valore della persona che lo elargisce. Proprio in ragione di ciò, una simile offerta è invincibile. Infatti, il *beneficium* è un sistema che guarda principalmente al legame con l'altro; pertanto, quando l'oggetto-dono – che è strumento di legame – è sostituito dal soggetto stesso, che sceglie di *donarsi*, non c'è più bisogno di filtri e schermi, né di mezzi esteriori o materiali<sup>296</sup>. Siamo di

---

1, 5, 3), e proprio per questo – dal momento che de-pertinentizza il dato economico e quantitativo – si va a collocare decisamente all'interno dell'orizzonte della *qualità* che contraddistingue l'universo della *beneficentia*». Anche RACCANELLI (2009, 338) segnala come il dono di Eschine assurga a massimo strumento di munificenza per la sua esclusione dal «circuito commerciale del prezzo». GOUX (1996, 114-16), al riguardo, evidenzia come Seneca si impegni a sottrarre il dono alla logica mercantile, nella convinzione che ogni comparazione finanziaria sia esempio della perversione del beneficio, del modo in cui esso non debba essere fatto. Ancora LI CAUSI (2009a, 232) sottolinea la necessità di “eticizzare” e “spiritualizzare” il dono, espungendolo dalla sfera economica.

<sup>295</sup> Ben. 1, 8, 2: *Cui Socrates: «Quidni tu» inquit «magnum munus mihi dederis, nisi forte te parvo aestimas? Habebo itaque curae, ut te meliorem tibi reddam, quam accepi». Vicit Aeschines hoc munere Alcibiadis parem divitiis animum et omnem iuvenum opulentorum munificentiam.*

<sup>296</sup> A tal proposito, DE CARO (2009, 150) parla di un «processo di smaterializzazione del *beneficium*» a favore del valore della relazione, e di una ridefinizione identitaria dello stesso Eschine, il quale da *pauper* si fa autore del dono più grande.

fronte a una delle forme più pure di dono e di riconoscenza, attenta al legame amicale e non ai suoi *signa*. Ugualmente, Socrate si impegna ad aver cura di quel *munus*, al fine di restituirlo a chi l'ha elargito maggiore non per numero, ma per qualità<sup>297</sup>. L'atteggiamento che Seneca descrive nell'apologo è davvero esemplare: prototipo ideale – e irraggiungibile – della virtuosa partecipazione alle dinamiche del *dare* e del *referre gratiam*.

Ma ciò che permette a Eschine, *ingeniosus adulescens* (*Ben.* 1, 9, 1), di eccellere tra i suoi compagni è la sua capacità di discernimento, il suo *boni consulare*, che gli consente di comprendere come sia la volontà di ricambiare, e non la possibilità concreta, lo strumento peculiare della pratica del contraccambio<sup>298</sup>. Eschine, dunque, grazie al suo particolare *ingenium* relazionale, si oppone ai disegni della *fortuna*, trovando in se stesso i mezzi che quella gli ha precluso, ed è questo che lo rende non *inops*, ma un *pauper* straordinario, capace di affrancarsi dal peso di una condizione marginale<sup>299</sup>:

“*Nihil egisti, fortuna*<sup>300</sup>, *quod me pauperem esse voluisti; expediam dignum nihilo minus huic viro munus, et quia de tuo non possum, de meo dabo*”.

---

<sup>297</sup> Come osserva LI CAUSI (2008, 105), Socrate è un benefattore ideale, poiché dichiara e manifesta la sua gratitudine come se svolgesse il ruolo di *accipiens*, e di fatto come se avesse dimenticato di aver beneficiato per primo. Quello di Eschine è già un “dono di ritorno”, ma il modello comportamentale di cui Socrate si fa paradigma segue la regola della dimenticanza del bene fatto per favorire la fluidità e la virtuosità della relazione. Ancora LI CAUSI (2012, 86-87) segnala parimenti il ruolo di «beneficato memorabile» che Eschine riveste, il quale compie una scelta etica tale da trasformare il suo gesto in «oggetto del ricordo collettivo» che viene segnalato come *mos* da imitare. Il dono di Eschine, dunque, è «un potente gesto di ‘riconoscimento’ dell’altro, vale a dire una identificazione che assegna al partner della relazione uno *status* e, più in generale, una serie di risorse simboliche di segno positivo».

<sup>298</sup> Come ha illustrato in modo convincente BELLITTI (2016, 150-52) nella sua dissertazione di laurea magistrale, partendo dai lavori di psicologia cognitiva di GOLEMAN (1995) e di SALOVEY – MAYER (1990), Eschine sarebbe dotato, di «intelligenza emotiva», e cioè delle seguenti capacità etico-relazionali: «conoscenza delle proprie emozioni» e «consapevolezza di sé»; controllo di quelle stesse emozioni, utili alla «padronanza di sé»; auto-motivazione; empatia, intesa come capacità di «riconoscere le emozioni altrui» come proprie; capacità di *problem-solving*, e in ultimo, ma non per importanza, «gestione delle relazioni».

<sup>299</sup> Sulla capacità virtuosa di sottrarre il *beneficium* all'arbitrio della *fortuna*, cf. AVERNA (2009, 13). Su *beneficium* e *fortuna* nell'apologo di Eschine, vd. PICONE (2013, 138-39).

<sup>300</sup> L'espressione *nihil egisti, fortunam* ha dei paralleli in Sen. *Ep.* 24, 7, 2, in cui a parlare è Catone: “*nihil*” *inquit* “*egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando*, «Fortuna, non hai ottenuto nulla contrastando i miei tentativi»; e, benché in forma meno aderente, in Sen. *Tranq.* 8, 7, in cui a parlare è Diogene: *age tuum negotium, fortuna, nihil apud Diogenem iam tui est*, «fa’ pure il tuo lavoro, fortuna, ormai presso Diogene non c’è più nulla di tuo». Al riguardo, cf. DEL GIOVANE (2015, 36 ss.).

Non hai concluso nulla, sorte, a volere che io fossi povero; ciononostante, troverò un dono che sia degno di quest'uomo, e poiché non posso dal tuo, darò dal mio (*Ben.* 1, 9, 1).

Ma è davvero così? Davvero Eschine “prende dal suo” la materia del dono? Anche l'*anima*, in realtà, è rappresentata come un deposito che non ci appartiene. Seneca lo dice chiaramente in *Tranq.* 11, 3, quando, immaginando che la *natura* richieda indietro quanto precedentemente abbia dato in credito (*quae prior nobis credidit*), configura la risposta del *sapiens* in questi termini: «ecco, riprenditi il mio animo migliore di come me lo hai dato», *recipe animum meliorem quam dedisti*<sup>301</sup>. La risposta del *sapiens* è molto simile a quella che Socrate dà a Eschine: *habebo itaque curae, ut te meliorem tibi reddam, quam accepi*. In questa simmetria, Socrate equivale al *sapiens* come Eschine equivale all'*animus*. Se dunque il *sapiens* non ha alcuna *potestas* sulla propria anima, allo stesso modo Socrate, pur ricevendo Eschine “in dono”, non ha, né vuole, alcun potere su di lui. Ne avrà tuttavia cura, come il saggio ha cura del suo *animus*<sup>302</sup>.

È dunque evidente che Eschine e Socrate rappresentano, nella visione senecana, due «figure del ricordo»<sup>303</sup> e due modelli ideali: quello dell'ottimo beneficiato e quello dell'ottimo benefattore.

## 5. *Beneficium commune vinculum est*

### 5.1. Il beneficio tra *amicitia*, debito e “valore di legame”

L'analisi della morfologia del *beneficium*, della sua prassi e dei suoi attori specifici fa emergere un elemento essenziale, connaturato alla finalità stessa di ogni tipo di dono: il legame. *Beneficium* e dono, infatti, nella società romana, rappresentano due prassi di relazione, spesso connesse, consistenti principalmente

<sup>301</sup> Vd. anche, perlomeno, *Ep.* 98, 10.

<sup>302</sup> Nel VII libro (*Ben.* 7, 5, 1; 7, 6, 2) Seneca descrive il paradosso stoico di matrice bionea secondo cui tutto appartiene al sapiente, benché ciascuno mantenga il diritto di proprietà sui propri averi. Come spiega bene DEL GIOVANE (2015, 65 ss.), Seneca distingue così tra un possesso universale, concernente l'*animus*, e uno individuale e privato.

<sup>303</sup> L'applicazione di questa categoria elaborata da ASSMANN (1997, 13) alla prassi didascalica senecana di inserire all'interno dell'argomentazione alcuni *exempla* che rendano il contenuto “personificato” e memorizzabile si deve a PICONE (2009, 289-91) e *Id.* (2013, 176).

nella costruzione di legami attraverso i quali stringere i nodi della rete civica<sup>304</sup>. Il *beneficium*, dunque, come qualunque altra donazione di beni e servizi eseguita secondo i parametri fin qui esaminati, rivela una sua capacità intrinseca a «creare e riprodurre relazioni sociali», una funzionalità che sembra poter essere letta alla luce del parametro valutativo del «valore di legame»<sup>305</sup>. Ma prima di Godbout, già Malinowski aveva individuato nel dono uno strumento volto a creare relazioni – benché gerarchiche e gerarchizzate – e Mauss, su questo assunto, aveva impiantato gran parte del suo studio sul dono. Al riguardo, Gregory ha chiarito bene come la funzione precipua del dono sia quella di creare relazioni tra le persone, determinandone una «reciproca dipendenza»<sup>306</sup>, e più di recente, Susy Zanardo, tirando le fila delle riflessioni antropologiche e filosofiche intorno al tema del dono, ha evidenziato come l'inclinazione ad associarsi con altri e il legame che il dono istituisce non siano altro che l'esito della richiesta e dell'offerta di riconoscimento<sup>307</sup>.

Come il dono della riflessione moderna, anche il *beneficium* senecano è un importante strumento di riconoscimento (del ruolo e del valore del soggetto che dona e del ruolo e del valore del soggetto che riceve), il cui scopo principale è quello di instaurare relazioni<sup>308</sup>. Il suo sistema ha infatti una fisionomia “sociale”, nel senso che concerne in primo luogo la tessitura di rapporti interpersonali all'interno della comunità. Possiamo dunque dire con Giliberti<sup>309</sup> che il beneficio è «un fattore di socializzazione destinato a regolare effettivamente i rapporti umani».

Già Cicerone – lo abbiamo visto – presentava *beneficentia*, *liberalitas* e *benignitas* come attitudini particolarmente appropriate alla natura umana (*Off.* 1,

---

<sup>304</sup> *Ben.* 1, 4, 2: *de beneficiis dicendum est et ordinanda res, quae maxime humanam societatem adligat*, «bisogna parlare dei benefici e regolare una pratica che ha soprattutto il compito di creare legami nella società umana».

<sup>305</sup> AIME (2002<sup>3</sup>, XIII). Per la definizione del «valore di legame» e del dono come sistema di obbligazione reciproca e antiutilitaristica, cf. CAILLÉ (1998, 51-52; 79-80); per il «valore di legame» come capacità delle cose e dei beni di «esprimere, veicolare e nutrire i legami sociali» e sulla sua forza di trasformazione dei protagonisti di quei legami, cf. GODBOUT (1992, 217-20). Già WOLKENHAUER (2014, 224 ss) ha messo in risalto la funzione di legame del beneficio senecano.

<sup>306</sup> GREGORY (1982a, 42 s.). La reciproca dipendenza si misura sul parametro della parentela, e pur condizionata da questo dato, avvia relazioni continue, destinate a durare nel tempo, e fortemente personalizzate, soprattutto se intra-clan.

<sup>307</sup> ZANARDO (2007, 10).

<sup>308</sup> AIME (2002<sup>3</sup>, VIII ss.) e GODBOUT (1992, 14). RACCANELLI (2009, 307) rilegge il tema del dono alla luce degli studi di pragmatica di comunicazione e lo descrive come «un'invocazione di relazione», la sua «espressione simbolica» (312).

<sup>309</sup> GILIBERTI (1984, p. 1846).

42), la cui funzione preminente è quella di mantenere la coesione sociale attraverso la loro tendenza a favorire e alimentare il costituirsi delle relazioni interpersonali (*devincire hominum inter homines societatem*, *Off.* 1, 22). Al riguardo, Cicerone confuta la posizione epicurea, vicina a quella aristotelica, secondo la quale gli *homines* avvertirebbero l'esigenza di riunirsi in società per colmare dei bisogni; quello che li spinge, al contrario, è un istinto alla *societas* proprio di ogni essere animale, che nell'uomo è sostenuto dalla consapevolezza e dalla *ratio*<sup>310</sup>.

Parlare di benefici, quindi, significa affrontare un tema cardine rispetto alla possibilità di mantenere unita l'*humana societas*<sup>311</sup>. Il beneficio, infatti, è una *socialis res*<sup>312</sup> che pone i suoi attori davanti a una scommessa che si gioca in termini di relazione. Su queste basi, si spiega sempre meglio il percorso riflessivo che ha portato, in tempi recenti, alla definizione del cosiddetto «paradigma del dono»<sup>313</sup>, che fa di quest'ultimo (il dono) lo strumento attraverso il quale la società crea e alimenta se stessa. Già nella rappresentazione senecana, la funzione di tessuto connettivo che il beneficio riveste è evidenziata dal verbo *adligare* (*Ben.* 6, 41, 2), simmetrico al *devincire* ciceroniano: *beneficium commune vinculum est inter se duos adligat*, «il beneficio è un vincolo di comunione che lega tra di loro due persone». In tal modo, si marca il ruolo di strumento di legame e di nodo della rete di vincoli comunitari che la prassi benefica rappresenta. Anzi, non uno degli strumenti, ma il massimo strumento di legame (*maxime humanam societatem adligat*, *Ben.* 1, 4, 2): sociale, ma anche civile e politico, nel senso più stretto del termine<sup>314</sup>. Per la classe dirigente romana, infatti, la pratica del *beneficium* da un lato consisteva in una forma di aiuto scambievole, dall'altro era legata all'esercizio del potere e al controllo sociale<sup>315</sup>. In ogni caso, aveva a che fare con forme per lo più *asimmetriche* di relazione.

Al di fuori della relazione, infatti, il beneficio non può esistere, perché la sua ragion d'essere risiede nel passaggio da uno all'altro degli attori della dinamica.

<sup>310</sup> LOTITO (1981, 119).

<sup>311</sup> Vd. GRIFFIN (2003, 101) e LENTANO (2005, 129), il quale cita opportunamente *Ep.* 19, 11, in cui Seneca segnala la funzione relazionale dei benefici *ad conciliandos animos*.

<sup>312</sup> *Ben.* 5, 11, 5: *beneficium dare socialis res est, aliquem conciliat, aliquem obligat*, «dare benefici è una prassi sociale: uno lo rende amico, un altro lo obbliga».

<sup>313</sup> Cf. *supra*, p. 11.

<sup>314</sup> Per una recente analisi antropologica del *vinculum* che il beneficio rappresenta nella cultura romana, vd. GIAMBROCONO 2013.

<sup>315</sup> Cf. SAMPINO (2008, 283) e DE CARO (2009, 122). FEUVRIER PRÉVOTAT (1985, 265) segnala come la *mutatio officiorum* abbia l'importante funzione di salvaguardare i rapporti sociali, ma anche di permettere a una classe l'esercizio del dominio e del controllo sociale.

Nessuno dà se non a un altro, nessuno è debitore se non a un altro, nessuno restituisce se non a un altro; non si può svolgere in una sola persona ciò che in tutti questi casi ne esige due<sup>316</sup>.

Non si può dare a se stessi o restituire se non a un altro diverso da sé, a un interlocutore relazionale. Il beneficio è un vincolo che unisce, di cui si è responsabili insieme, una pratica che esige, per sua stessa connotazione, l'impegno e la compresenza di tutti i soggetti che vi prendono parte<sup>317</sup>. Il principio che regola la natura di una simile relazione è quello della reciprocità, la biunivocità del legame che il beneficio innerva.

Il beneficio e la manifestazione di riconoscenza devono muoversi da una parte e dall'altra; in un solo essere umano non ci può essere un rapporto di reciprocità<sup>318</sup>.

Il *beneficium* consiste dunque nella *vicissitudo*, nel movimento di scambio in cui si alternano i soggetti della relazione (cf. *ultra citra*). La stessa oscillazione pendolare qualifica la *gratiae relatio*, che si conferma come uno stadio di riproposizione del legame e non di chiusura del meccanismo di dono.

La coincidenza tra *vicissitudo* e beneficio sottolinea il ruolo principale che il legame assolve in questo particolare meccanismo di scambio: la relazione tra i due attori del beneficio è la componente più importante, senza la quale non può esserci alcun atto benefico, nessuna prestazione di beni o servizi che sia volontaria e spontanea manifestazione di benevolenza.

Anche secondo Cicerone la pratica del dare e del ricevere benefici in un meccanismo scambievole (*ultra et citra*, *Off.* 1, 56), che funziona cioè secondo il movimento di prestazioni o beni da un polo all'altro della dinamica, ha una funzione poetica rispetto alla *communitas*: la crea, la nutre e la determina, garantendone la grandezza e l'unità<sup>319</sup>. L'armonia delle parti all'interno della

---

<sup>316</sup> *Ben.* 5, 9, 4: *Dat nemo nisi alteri, debet nemo nisi alteri, reddit nemo nisi alteri; id intra unum non potest fieri, quod totiens duos exigit.*

<sup>317</sup> GOUX (1996, 120-21).

<sup>318</sup> *Ben.* 5, 11, 1: *Beneficium et gratiae relatio ultra citra ire debent; intra unum hominem non est vicissitudo.*

<sup>319</sup> *Cic. Off.* 1, 56: *magna etiam illa communitas est, quae conficitur ex beneficiis ultra et citra datis acceptis, quae et mutua et grata dum sunt, inter quos ea sunt, firma devinciuntur societate, «grande è inoltre quella comunità che nasce dal conferimento e dalla ricezione di atti benefici, che*

società civile è favorita dai *beneficia*, specie se elargiti secondo quelle dinamiche di mutualità che cementano i legami sociali e stringono i nodi della rete comunitaria in modo saldo e duraturo (cf. *firma devinciuntur societate*). In altre parole, il beneficio crea società e socialità, rinsalda i rapporti secondo vincoli di interdipendenza spontanea e intesse fitte reti di corrispondenza biunivoca. Ma il tipo di relazione che attiva è, almeno fino alla riflessione ciceroniana, una relazione di dipendenza, verticale e asimmetrica, che si instaura in genere tra un superiore (il benefattore) e i “molti” a questo sottoposti e debitori.

Di fronte a questa asimmetria sociale, che si inasprisce nel passaggio dalla repubblica al principato, Seneca insisterà fortemente sulla preminenza del *legame* (per lo più “duale” o “bipersonale”) rispetto all’oggetto materiale del dono o al profitto che il beneficio può veicolare, tentando di riequilibrare i termini del rapporto almeno sul livello delle funzioni relazionali e delle disposizioni interiori. Con l’avvento e il consolidarsi del principato neroniano, infatti, in un momento storico in cui si assiste al pericoloso accentramento del potere nelle mani di uno solo e a un profondo cambiamento delle dinamiche socio-politiche e dei fenomeni di scambio e relazione su cui si basa l’intera struttura civica<sup>320</sup>, Seneca sente il dovere di regolamentare questa pratica e di definire l’ordine al quale essa deve attenersi come strumento di un possibile riequilibrio sociale e politico. La scelta che beneficiato e benefattore operano selezionando i loro specifici interlocutori, con cui attivare rapporti ispirati alla parità sul versante del legame, tende sì ad assicurarsi il successo della prassi nella quale essi si calano e agiscono, ma mira soprattutto a garantire una salda costruzione relazionale libera quanto più possibile dal tormento della dipendenza.

Per comprendere meglio la natura del rapporto che il beneficio può determinare, occorre ritornare brevemente al tema dell’*amicitia* con cui esso spesso coincide, ma dal quale è in generale distinto<sup>321</sup>. Per i Greci e per i Romani, secondo forme e articolazioni diverse, l’amicizia è incorporata nella società e, come tale, inscindibile dall’esame dei comportamenti individuali assunti al suo interno. D’altro canto, la dimensione privata, in cui noi “(post-)moderni” tendiamo a inserire e *pensare* l’amicizia, nel mondo antico non è mai

---

finché sono mutui e graditi, connettono in una relazione sociale stabile coloro tra i quali si verificano».

<sup>320</sup> Cf. GRIFFIN (2013, 10 ss.) e l’ampia dissertazione storico-culturale in WOLKENHAUER (2014, 147 ss.).

<sup>321</sup> Sulla categoria dell’*amicitia*, si rimanda a RACCANELLI – BELTRAMI (2014). MOTTO – CLARK (1993, 91) ricordano che Seneca compose un trattato sull’amicizia, di cui si conservano solo pochi frammenti.

perfettamente scindibile dalla dimensione pubblica. Come ci ricorda Raccanelli, ad esempio, Cicerone, che affronta distesamente il tema dell'*amicitia* nel *Laelius*, considera il vero amico come «il primo e il più vero *exemplar*, lo specchio privilegiato che permette una visione veritiera del proprio sé e una profonda condivisione esistenziale e affettiva, *consensus* e *convictus*, in una società in cui comunque l'uomo costruisce la propria idea di sé attraverso lo sguardo degli altri»<sup>322</sup>. All'interno di questa rappresentazione, *merita* e scambio di *beneficia*, espressione dell'*amor amicitiae*, sono il segno tangibile di un impegno relazionale che si sviluppa attraverso la *consuetudo*<sup>323</sup>. Tuttavia, lo scambio di *beneficia*, a Roma, non è necessariamente connesso all'*amicitia*. Anzi, sappiamo bene che esso tende a creare gerarchie sociali (tra *patronus* e *cliens*, tra Roma e i suoi alleati, tra *princeps* e sudditi, etc.). In questo quadro, Seneca tenta di riscrivere il rapporto tra *beneficia* e *amicitia*, attribuendo agli agenti della dinamica il titolo di *amici*. Come per Cicerone, infatti, anche per lui l'*amicitia* è un legame che congiunge i *similes* (*Ben. 2, 21, 2*), una relazione tra due *animi* che rispondono alle reciproche disposizioni positive da pari a pari (cf. *quod est amicitiae, ex aequo, Ben. 2, 34, 1*). Ma per il Cordovese, nella relazione che i *beneficia* realizzano, tale *aequitas* si configura tendenzialmente come tratto peculiare del legame, da raggiungere sul piano interiore della virtù, non su quello materiale, economico o sociale<sup>324</sup>. Pertanto, Seneca compie una rivoluzione speculativa di grande impatto quando, ripensando la relazione di *amicitia* nel *De beneficiis*, la ripertinentizza come legame fra soggetti diseguali per posizione socio-economica, eppure simili sul versante dell'*animus*<sup>325</sup>. La *summa amicitia*, infatti, consiste nell'atto di *amicum sibi aequare* (*Ben. 2, 15, 1*), con cui si ricerca l'equità sul versante dei ruoli relazionali e delle reciproche funzioni, sempre in rapporto al

---

<sup>322</sup> Cf. Raccanelli in RACCANELLI – BELTRAMI (2014, 190), la quale avverte come le teorie antiche sull'amicizia siano sia ontologiche sia politiche, si propongano cioè di spiegare sia come un individuo definisca la proprie identità in base ai legami di amicizia, sia come tale legame sociale si instauri fra concittadini.

<sup>323</sup> *Ead.*, 191.

<sup>324</sup> Ciononostante, GRIFFIN (2013, 38) evidenzia come Seneca consideri spesso l'*amicitia* come il risultato dello scambio di benefici, piuttosto che la sua causa, ad es. in *Ben. 2, 18, 5; 2, 21, 2*, e *Clem. 1, 9, 11*.

<sup>325</sup> Sulla natura dell'*amicitia* nella riflessione di Seneca, che nasce a partire dall'armonia dei caratteri e dei costumi, e non esclusivamente in base alle posizioni sociali, cf. MOTTO – CLARK (1993, 93-96). Questa posizione senecana è rivoluzionaria rispetto all'idea "politica" dell'*amicitia* nella cultura romana. Al riguardo, cf. anche SAMPINO (2008, 293), che osserva come in Seneca l'*amicitia* tenda a configurarsi «quasi ossimoricamente, come rapporto [...] tra individui di differente condizione».

tipo di legame che unisce. Dunque, lo scopo supremo della riflessione senecana intorno ai benefici è quello di tracciare la via per la costruzione di un legame equilibrato – almeno sul versante della relazione – tra *dans* e *accipiens*, ovvero tra due *amici* uniti sul versante dell'*animus*. In questo senso, i due interagenti hanno pari dignità: chi dà e chi accetta assume la medesima valenza sul piano del «valore di legame», dell'uguaglianza relazionale tra i due soggetti interessati<sup>326</sup>. La portata di questa operazione culturale è davvero rivoluzionaria: significa rielaborare forme, attori, e natura di una prestazione profondamente radicata nella società romana, riasestandone l'obiettivo: quello di generare, alimentare, e tenere unita la società.

Ma Seneca sapeva troppo bene che i rapporti di *amicitia* e le relazioni che i benefici attivano non sono esattamente identici. Così, al fine di chiarire la natura del legame di *amicitia* che lega benefattore e beneficiario, ricorre a un modello contrastivo, quello del credito<sup>327</sup>. In questa forma di “reciprocità simmetrica”, il momento della restituzione è conclusivo rispetto al rapporto, lo scioglie in modo definitivo, per cui chi è in debito, una volta ripagata la somma, è *solutus ac liber* (*Ben.* 2, 18, 5), sciolto dal vincolo di *obligatio*. Nel sistema creditizio, infatti, non conta il legame, bensì lo strumento del legame: la *pecunia*, che, una volta restituita, esaurisce e chiude anche il rapporto. Esiste, pertanto, una differenza sostanziale tra beneficio e credito in termini di natura del legame. Il contraccambio dovuto a un “*creditor beneficium*” deve configurarsi come un “pagamento maggiorato” (*plus solvendum est*, *Ben.* 2, 18, 5), un superamento positivo e non conflittuale, ma volto a rinsaldare il vincolo e riattivarlo rovesciando lo squilibrio: *at illi et plus solvendum est, et nihilo minus etiam relata*

<sup>326</sup> Se l'*amicus* è *similis*, gli indegni e coloro che non garantiscono la “somiglianza virtuosa” non verranno accolti né come amici né come benefattori (cf. *Ben.* 2, 21, 1-2). La selezione sulla quale Seneca a lungo insiste deve basarsi sul criterio dell'adeguatezza e della *dignitas* per evitare che il rapporto in questione si tramuti in un canale di contaminazione [cf. DE CARO (2009, 149)]. Nei riguardi dei soggetti infami e infamati, dunque, Seneca sconsiglia l'accettazione non solo di un dono, ma anche di un prestito, nella cui categoria prescrive di rileggere quello che l'altro intende come beneficio. In tal modo si esclude la possibilità che esso si traduca in vincolo di amicizia. Pertanto, un simile beneficio non è riconosciuto come tale, perché, come direbbe GODBOUT (1992, 16): «[...] il dono è rifiutato o non è riconosciuto come dono, perché accettarlo significherebbe riconoscere l'istituzione di un rapporto personale che per l'appunto non si vuole o non si vuole più».

<sup>327</sup> Il sistema del *creditum* in rapporto al *beneficium* è stato studiato da LENTANO (2005) e LI CAUSI (2009a). Al riguardo, particolarmente utili anche i contributi di RACCANELLI (2010, 141-42) e PICONE (2013, 36-40). GRIFFIN (2013, 39) segnala come Seneca utilizzi spesso in senso metaforico le prassi del credito e del debito per parlare di *beneficia*, benché si soffermi a distinguere con cura queste due pratiche, come ad esempio in *Ep.* 81, 9.

*gratia cohaeremus*, «a quello [il benefattore] devo rendere anche di più, e nondimeno anche dopo aver contraccambiato, rimarremo legati» (*ibid.*). Come già anticipato, il contraccambio del beneficio è un *referre gratiam*, non un mero *reddere*; pertanto, una volta ricambiato il dono e manifestata la gratitudine, il vincolo non si dissolve come nel caso del debito, ma permane, e tale continuità viene espressa da Seneca con un termine fortemente connotato: *cohaerere*<sup>328</sup>. A questo riguardo, Alain Testart, studiando le prassi del dono, si sofferma sul tema della triplice obbligazione maussiana, criticandola aspramente come frutto di un fraintendimento del vero significato di obbligazione:

Que signifie donc notre terme d'obligation? L'étymologie, je crois, est ici encore éclatante: *obligare*, en latin, c'est lier. Lier dans tout les sens du mot, physiquement, juridiquement, moralement. Aussi une obligation n'est-elle étymologiquement rien d'autre qu'un lien social, non autrement précisé. C'est un rapport social, objet général des sciences sociales et c'est bien pourquoi il est chargé de sens si divers: il peut être appliqué à des rapports sociaux tous différents<sup>329</sup>.

Testart, in altre parole, rifacendosi a studi precedenti (in particolare, a un gruppo di ricerca sul debito in India e in Estremo Oriente, sotto la direzione di Malamoud, che aveva prodotto degli interessanti contributi scientifici sull'argomento tra il 1980 e il 1988), individuava nel debito «la forma prototipica del legame sociale»<sup>330</sup>, e affermava l'esistenza di due forme diverse di “debito” da tenere in considerazione: il “debito morale” e il “debito giuridico” o obbligazione vera e propria. Se quest'ultima consiste in «un lien de droit entre deux personnes en vertu duquel l'une peut exiger quelque chose de l'autre»<sup>331</sup>. Il debito morale, proprio come il sentimento di debito senecano, riguarda l'ambito dell'interiorità, quel sentirsi in dovere di contraccambiare che, se non assecondato, tormenta solo la coscienza, ma non è legalmente esigibile o perseguibile<sup>332</sup>.

Come il dono secondo Testart, anche il sistema del beneficio si distingue dalle altre forme di scambio per il tratto della continuità, o meglio della *ricorsività*, la tendenza a riattivare il meccanismo del dare attraverso un contraccambio (cf. *debeo enim, cum reddidi, rursus incipere*), nel segno del superamento, in modo da

<sup>328</sup> Su questo passo, cf. il commento di GRIFFE (1994, 244 ss.).

<sup>329</sup> TESTART (1993, 85).

<sup>330</sup> *Id.*, p. 10.

<sup>331</sup> *Id.*, p. 84.

<sup>332</sup> *Id.*, pp. 83-84 e TESTART (2007, 8).

consentire la continuità del legame amicale. L'*amicitia* tra benefattore e beneficiario, dunque, in questa prospettiva, ha origine proprio da ciò che il *beneficium* crea, quel *sacratissimum ius* (*Ben.* 2, 18, 5) che Seneca identifica con un privilegio inviolabile, tale da iscriversi nella sfera del diritto e della “conformità” alla giustizia.

## 5.2. Il modello “critico” delle Grazie come figure di legame

Nel primo libro del trattato, Seneca chiama in causa le figure mitiche delle *Gratiae* criticando il modello “allegorico” della loro rappresentazione, tipico della speculazione stoica, e in particolare di quella crisippea<sup>333</sup>. Si tratta infatti di un modello irenico, che incarna in modo icastico e forse eccessivamente “statico” le fasi morfologiche del *beneficium*, finendo per tralasciare, secondo Seneca, l'argomento più importante, vale a dire la relazione (*Ben.* 1, 3, 3)<sup>334</sup>.

Accostate alle Cariti greche<sup>335</sup>, queste divinità della bellezza, legate anche alla vitalità della natura, fungono da esemplificazione non solo della fisionomia del *beneficium bene conlocatum*, ma anche dell'importanza del tritico necessario al buon funzionamento del legame che il dono instaura. Le Grazie sono tre, numero che viene caricato di una valenza simbolica, poiché rimanda alle tre fasi della prassi del *beneficium*: una di esse dà il beneficio, la seconda l'accetta e la terza lo ricambia. Il loro rapporto e la loro essenza sembrano essere simbolo dell'articolarsi del tempo all'interno del processo di scambio, della necessità del ritorno dopo la donazione e del corretto susseguirsi delle fasi del beneficio<sup>336</sup>.

<sup>333</sup> Cf. WIND (1958, 28 ss.). Le Grazie sono tradizionalmente legate al tema del dono, come segnala ad es., tra gli altri, Diodoro Siculo (5, 73). Sulla tradizione iconografica delle Grazie, cf. MANACORDA 2012.

<sup>334</sup> Come segnala MANACORDA (2012, 464), per Seneca ciò che caratterizza le Grazie è la norma morale che esse esprimono. Sulla critica al motivo iconografico delle Grazie, cf. PICONE (2013, 68 ss.), che individua inoltre il rapporto tra questo posizionamento critico e la «problematizzazione della reciprocità», di cui Seneca avverte la preminenza. SETAIOLI (1988, 287-93) sostiene che Seneca, in merito alla citazione sulle Grazie, si sia servito tanto di Ecatone quanto di Crisippo. L'uso delle Grazie e della loro valenza mitica e iconografica è stato motivo di dibattito tra gli studiosi, specie in rapporto alla questione dell'allegorismo stoico e di una sua riconsiderazione.

<sup>335</sup> Per un approfondimento sulla figura delle Cariti, personificazioni divine chiamate a regolare il rapporto che il dono costituisce, cf. CHIRASSI COLOMBO (1994, 91-92) e MANACORDA (2012 e 2015)

<sup>336</sup> Sul peso dell'invenzione stoica e sull'allegoria delle Cariti come espressione di un dono o di un beneficio (dato o restituito) che causa gioia, cf. GRIFFIN (2013, 101). L'iconografia delle Grazie, tuttavia, finisce per fornire un *ordo beneficiorum* che non dà giustizia della complessità del

Un'altra interpretazione che Seneca riporta subito dopo spiegherebbe le tre divinità come rappresentazioni di *tria beneficorum genera*, di tre tipologie diverse di uomini benefici: quelli che hanno dei meriti verso qualcuno (*promerentes*), quelli che ricambiano (*reddentes*) e quelli che, mentre ricevono, danno il contraccambio (*simul accipientes reddentes*). Seneca, però, esprime il suo disinteresse rispetto alle speculazioni intorno al numero delle Grazie e in genere a questo tipo di discussione, scarsamente utile rispetto allo scopo di pararsi al *bene facere*. Più importante e degna di nota, piuttosto, a parere del filosofo, è la rappresentazione delle dee in un circolo danzante, che ci ricorda come il beneficio concesso correttamente passi di mano in mano e per poi ritornare in forma di gratitudine e contraccambio a colui che l'ha donato (*Ben.* 1, 3, 4). L'intreccio delle mani delle Grazie rivela l'essenzialità della compiutezza del circolo<sup>337</sup>. Ma anche, come osserverà Servio (*ad Aen.* 1, 720), l'indissolubilità del vincolo di riconoscenza: essere strettamente legate l'una all'altra comunica il senso dell'intreccio relazionale, cui non ci si può impunemente sottrarre: *ideo conexae, quia insolubiles esse gratias decet*<sup>338</sup>. Già Seneca segnala come il sistema perda l'aspetto di interezza in assenza di una delle sue fasi, l'ultima in particolare. Se, al contrario, questo avvicinarsi si conserva (cf. *vices servat, ibid.*), allora l'atto è *pulcherrimum*, e il ritorno del bene registra un giudizio etico positivo del sistema-*beneficium*. La dinamica del *beneficium*, infatti, si configura proprio nella circolarità del gesto, che deve ritornare nelle mani del *dans*, di colui che dà inizio alla catena e che deve presentarsi quale suo anello conclusivo.

Il beneficio, d'altronde, obbedisce a un corretto meccanismo che in gran parte dipende dalla successione dell'oggetto-dono, il quale parte dal benefattore e,

---

meccanismo di relazione e del suo "dinamismo", ma appare sganciata rispetto alla prassi quotidiana: «L'allegoria delle Grazie, dunque, se si fa a meno delle tentazioni di iperinterpretazione di tutti i dettagli più insignificanti, può fornire un modello di azione per le persone coinvolte nella relazione benefica. E tuttavia, dal punto di vista senecano, sono proprio i tratti simbolicamente più significativi di questa allegoria che rischiano di costituire un problema, proprio perché si collocano nella dimensione di un *ordo beneficium* la cui bellezza e il cui fascino derivano da una compiutezza e da una coerenza che rischiano di rimanere irreali» [PICONE (2013, 72)].

<sup>337</sup> Per un esame dell'allegoria del circuito del dono, a partire dall'immagine del *chorus* delle Grazie, cf. WIND (1958, spec. 33 ss.) PICONE (2013, 72-73) e RACCANELLI (2009, 326): «[...] la danza delle tre dee sintetizza una consapevole riflessione sulla circolarità del processo interattivo, che non può essere spezzato nei suoi singoli elementi senza perdere significato». RICOTTILLI (2009, 409) sottolinea il valore del gesto delle mani intrecciate, già presente con ogni probabilità presso i filosofi greci, «un gesto che esprime con tale efficacia il legame, proprio trattando di una materia come lo scambio dei benefici che è fondamentale per la vita sociale».

<sup>338</sup> Cf. WIND (1958, 30).

passando per le mani del beneficiario, ritornerà – possibilmente accresciuto – a colui che lo ha concesso. È in tal modo che la dinamica è compiuta e che si gettano le basi del legame a due, ma anche dei vincoli comunitari<sup>339</sup>.

Nella prassi del beneficio, il punto di arrivo e il punto di ritorno coincidono, e il cerchio trae significato dalla sua circonferenza<sup>340</sup>: fuor di metafora, ciò che conta è il processo che comporta la costruzione del legame, la linea che unisce i singoli punti, e non la puntualità della sua conclusione. Se, nell'interpretazione tradizionale, specie quella di matrice stoica, la maggiore delle Grazie gode di una certa considerazione (*dignatio*), colei cioè che avvia l'inizio del rapporto concedendo un beneficio<sup>341</sup>, Seneca sembra porre maggiore attenzione al legame tra le fanciulle. Nella danza non è la singola *performance* ad avere rilievo, ma l'insieme dei danzatori nella loro fluidità, l'unione e l'armonia della relazione che intrattengono tramite la loro arte. Allo stesso modo, nel *chorus* del beneficio, l'essenza si ricava non dalle singole fasi, ma dalla loro *vicissitudo*, dalla successione armoniosa dei movimenti, per quanto il primo conservi un valore preminente, in quanto stadio di avvio. Ma nel corso del trattato Seneca cerca di riqualificare la figura dell'*accipiens*, rappresentandolo come colui che, ricambiando, dona a sua volta, e tale riscrittura rende in modo più convincente la realtà quotidiana della prassi del *beneficium* e la complessità del suo significato relazionale<sup>342</sup>.

In *Ben.* 1, 3, 4-5 sono sottolineate alcune caratteristiche fisiche delle Grazie, relative alla loro rappresentazione iconografica e utili a rivelare alcuni aspetti della natura del *beneficium*. Le Grazie sono *hilares*, *iuvenes* e *virgines*. La gioia indica la caratteristica dell'*animus* che deve essere assunto dal benefattore e

<sup>339</sup> Cf. MARCHESE (2009, 264).

<sup>340</sup> La figura più idonea a descrivere questo sistema di dono non è tanto il cerchio, quanto la spirale, per la quale cf. GODBOUT (1992, 166-71). Del resto, già Servio (*ad Aen.* 1, 720) segnala come la restituzione non sia equivalente al dono (secondo il modello circolare) ma doppia, come mostrerebbe, secondo MANARCODA (2012, 464) lo schema iconografico delle Grazie, che le riproduce una di spalle e due di fronte, a indicare che il «beneficio offerto da ciascuno di noi (*gratia a nobis profecta*) ci sarà restituito dalle Grazie in misura doppia, secondo quella che è la natura propria del legame che unisce il favore alla riconoscenza, cioè a quel sentimento e pratica della gratitudine che incarna la natura stessa delle Grazie».

<sup>341</sup> Cf. WIND (1958, 33). A tal proposito, SAMPINO (2008, 291) svolge un'approfondita analisi del passo in questione, ed evidenzia come l'andamento circolare *consertis manibus* delle Grazie e della loro danza sia espressione figurata dell'*ordo beneficiorum*.

<sup>342</sup> La fase del dare, come asserisce GODBOUT (1992, 125), è quella che «fonda il sistema», che ne definisce logica e natura. Tuttavia, lo studioso sottolinea anche il valore fondamentale della fase del contraccambio come nuova forma di dono.

dall'*accipiens* in ciascuno dei tre momenti della prassi benefica<sup>343</sup>; la giovinezza esorta alla freschezza della memoria, che non deve invecchiare (*non debet beneficiorum memoria senescere*); e infine la verginità fa riferimento alla natura del beneficio, il quale è *incorruptum, sincerum et sanctum*. Per mezzo di questa aggettivazione si sottolinea l'inviolabilità del beneficio e la sua purezza, che non deve essere contaminata da avidità, ingratitudine o desiderio di profitto.

Nessun vincolo opprime queste divinità o grava sul loro aspetto: le vesti delle Grazie, infatti, sono *solutae* e *perlucidae*, libere da costrizioni, a evidenziare la spontaneità che esemplificano e la loro trasparenza: allo stesso modo, il beneficio non deve nascere come obbligo o vessazione, ma da libera volontà, e deve essere ben visibile e trasparente, «perché i benefici vogliono essere guardati» (*quia beneficia conspici volunt*, *Ben.* 1, 3, 5). A tal proposito, si pensi che in gran parte della tradizione iconografica e letteraria (ad es. in *Hor. Carm.* 4, 7, 5-6), le Grazie sono nude, e Servio (*ad. Aen.* 1, 720) spiega la loro nudità come garanzia di trasparenza e, in qualche modo, di "sincerità": *ideo autem nudae sunt, quod gratiae sine fuce esse debent*<sup>344</sup>.

Non sappiamo se Servio, nel suo commento, abbia tenuto conto del testo senecano. Quel che è certo è che la lettura di Seneca ebbe un peso notevole nella storia iconografica di questo gruppo scultoreo e più in generale nella sua rappresentazione<sup>345</sup>. Pur criticando l'eccessiva attenzione dedicata da Crisippo e dagli altri filosofi greci alle (superflue) questioni mitiche intorno alla figura delle Grazie, Seneca si serve del loro schema iconografico per marcare quell'argomento che rimprovera a Crisippo di aver trascurato: il legame di reciprocità, quella circolarità gioiosa fra colui che dà e colui che contraccambia, di cui le *Gratiae* si fanno simbolo e significante<sup>346</sup>.

---

<sup>343</sup> Sul tema del sorriso delle Grazie come gestualità comunicativa e sulla *hilaritas* che affiora sul volto, cf. RICOTTILLI (209, 409-11) e ancora SAMPINO (2008, 291).

<sup>344</sup> Cf. WIND (1958, 30) e MANACORDA (2015, spec. 88-84, e 88).

<sup>345</sup> *Id.*, spec. pp. 34-35

<sup>346</sup> Cf. *Ben.* 1, 3, 8. MARCHESE (2009, n. 27 a p. 263) propende per un'interpretazione delle Grazie che non metta in discussione il sistema dell'allegoria crisippea – per quanto certamente tenda a limarne il metodo e a ridimensionarne l'utilità – ma sia volta a ripensare il significato e il contenuto attribuito per tradizione al modello mitico delle Cariti, che Seneca giudica improprio per rappresentare la reale natura dello scambio benefico.

## Cap. II

### *Iniuria e vendetta*

#### 1. Modelli teorici e categorie culturali dell'offesa

##### 1.1. La reciprocità negativa

Dopo aver esaminato nel primo capitolo il legame “positivo” instaurato dal beneficio, rivolgeremo la nostra analisi alle prassi comportamentali e ai paradigmi culturali della dinamica opposta, quella di offesa e vendetta, caratterizzata da una disposizione malevola e da un intento nocivo. Per affrontarne lo studio in modo consapevole, risulterà utile un'analisi preliminare dei modelli antropologici e delle categorie culturali sottese alla rappresentazione di questi sistemi di “relazione conflittuale”, al fine di delineare un modello interpretativo di riferimento, di certo non esaustivo, ma che potrà rivelarsi utile per esaminare la rappresentazione di *iniuria* e vendetta nella cultura romana, e in particolare nella riflessione di Seneca.

Offesa e vendetta afferiscono, in linea generale, a una forma di reciprocità che è detta *negativa*<sup>1</sup>. Infatti, i rapporti che si instaurano tra singoli o gruppi possono essere suddivisi in tre tipologie di base, connotate da atteggiamenti e azioni corrispettive: rapporti di tipo “positivo” (di amicizia, affetto e benevolenza), di tipo “negativo” (di inimicizia, ostilità e malevolenza) e di genere “neutrale” (indifferenza, assenza di legame e di interazione umana)<sup>2</sup>. Accantonando la terza tipologia menzionata – che di fatto esprime il grado zero della relazione, ovvero la sua assenza – ci soffermeremo su dinamiche e pratiche di interazione umana che si identificano con l'offesa, il danneggiamento e la vendetta, o – per usare un'espressione latina – col *male facere*. Ma prima di affrontare l'analisi del campo semantico e culturale dell'offesa, sarà opportuno chiarire in cosa consista un sistema di reciprocità di tipo negativo e che cosa intenderemo in questa sede ogni qual volta vi si farà riferimento.

---

<sup>1</sup> SEAFORD (1998, 1).

<sup>2</sup> Questa articolazione dei rapporti umani in tre *genera* recupera la suddivisione operata da Aristotele (*Poet.* 1453b 15-16), secondo il quale esistono tre categorie di legami possibili: la *philia*, l'inimicizia e la neutralità. Al riguardo, cf. BELFIORE (1998, 143).

Due sono le definizioni di *reciprocità negativa* più diffuse, ed entrambe ribaltano le caratteristiche della reciprocità cosiddetta *positiva*: nel primo caso, si qualifica come *negativa* quella forma di reciprocità in cui il fattore distintivo è la ricerca di un guadagno personale, anche a scapito degli interagenti, cosicché la relazione si trasforma in un rapporto unilaterale, in cui la considerazione nei confronti dell'altro come soggetto sociale e umano è del tutto azzerata. In questa accezione, la reciprocità negativa riguarda quelle specifiche forme di interazione che sono apertamente motivate dall'interesse individuale e che comportano, da una sola delle parti interessate o da entrambe, la ricerca di un profitto, che si qualifica come componente distintiva del rapporto<sup>3</sup>. In questo modello teorico, dunque, è l'atteggiamento dei partecipanti alla relazione che viene valutato come "negativo": infatti, gli oggetti della transazione di per se stessi non sono ritenuti offensivi o dannosi: sono gli attori di questa forma di scambio a comportarsi da egoisti, rivelando una spiccata inclinazione all'avidità e alla grettezza<sup>4</sup>.

La seconda definizione di *reciprocità negativa* fa riferimento a una forma di scambio finalizzata al nocumento. Si tratta del significato che Gouldner assegna all'espressione, individuandone il tratto distintivo nello scambio di ingiurie: Gouldner, infatti, inserisce la *reciprocità negativa* all'interno della categoria di «*homeomorphic reciprocity*», vale a dire di una forma di reciprocità in cui gli scambi si configurano come simili o identici sia in rapporto agli oggetti sia in rapporto alle circostanze in cui la transazione avviene; nello specifico, la reciprocità negativa è descritta come «sentiments of retaliation where the emphasis is placed not on the return of benefits but on the return of injuries, and is best exemplified by the *lex talionis*»<sup>5</sup>. Rispetto a questa forma di reciprocità, quindi, non è tanto l'atteggiamento degli attori a essere valutato come negativo, quanto la natura degli oggetti scambiati: offese, ingiurie, oltraggi (è comunque evidente che, nello scambio di offese e oltraggi, l'atteggiamento e la disposizione reciproca degli interagenti non sarà certamente intesa come "positiva").

L'offesa, in particolare, è un'azione che determina un danno materiale o morale e che implica una trasgressione. Essa crea una vittima nella quale genera paura, collera, odio, ma anche una forza reattiva «per curare la ferita, recuperare

---

<sup>3</sup> Per questa accezione di "reciprocità negativa", cf. SAHLINS (1965, 195) e GARAVAGLIA (1980, 689): «La reciprocità *negativa* comporta l'intenzione di venir in possesso, in forma aperta, di un bene a spese dell'altra parte. La ricerca di un "guadagno" è, dunque, l'elemento che definisce questo tipo di rapporto. All'interno di questa forma si possono comprendere certe specie di "baratti", che avrebbero come situazioni limite il furto e la rapina».

<sup>4</sup> VAN WEES (1998, 24).

<sup>5</sup> GOULDNER (1960, 169).

le forze, restaurare il proprio equilibrio vitale»<sup>6</sup>. Nelle società antiche e in quelle “tribali”, molto più che in quelle moderne, qualunque tipo di torto costituisce un fatto comunitario, che interessa non solo il singolo oltraggiato, ma anche i suoi congiunti e il gruppo cui quello appartiene<sup>7</sup>, nella misura in cui «in assenza di un potere sovraordinato, l’equilibrio sociale è basato sull’equilibrio fra gruppi»<sup>8</sup>. L’offesa, dunque, come il dono, rappresenta, nel mondo antico e nelle suddette comunità “tribali”, un fatto sociale che avvia un meccanismo di reciprocità – positivo per il dono e negativa per l’offesa. Quest’ultima consiste dunque in un elemento disfunzionale della relazione, che ha a che fare con l’ingiustizia e il danneggiamento, e che porta alla vendetta.

## 1.2. La vendetta nell’antropologia contemporanea

L’attribuzione volontaria di un’offesa che non sia la replica a un torto precedente costituisce, come illustra Verdier<sup>9</sup>, il momento inaugurale del «*systeme vindicatoire*», al quale seguirà la fase di ritorsione (la contro-offesa), e infine, auspicabilmente, una conclusione riparatrice, che coincide nel migliore dei casi con la riconciliazione delle parti avverse. Non sempre, però, la terza fase, quella della riconciliazione delle parti, ha luogo. Più spesso, la contro-offesa è una vendetta che funziona come risarcimento per il torto patito o compensazione dell’oltraggio subito senza che vi sia soluzione del conflitto, il quale tende alla continuità. Da questa prospettiva, la vendetta rientra nei cosiddetti «sistemi autonomi», sistemi dotati di “vita propria”, che hanno «la capacità di perpetuarsi, di rigenerarsi grazie al prodotto della propria attività»: essa infatti «si perpetua perché produce, attraverso la sua stessa azione, gli assassini su cui essa opera, in una sorta di regressione infinita [...] invece di annullare il passato, essa continua a riprodurlo [...] guarda perennemente indietro e il risultato è una corsa sfrenata in avanti»<sup>10</sup>.

E infatti è sulla categoria della temporalità che si snoda un’altra importante distinzione tra sistema del dono e sistema della vendetta. Il dono guarda infatti al futuro, mentre la vendetta al passato:

---

<sup>6</sup> VERDIER (2004a, 182).

<sup>7</sup> VERDIER (1980a, 16).

<sup>8</sup> CANTARELLA (2002, 26).

<sup>9</sup> VERDIER (1980a) e (1980b).

<sup>10</sup> ANSPACH (2002, 15). Sui sistemi autonomi, vd. DUPUY (1982) e VARELA (1979).

Un primo atto di vendetta è sempre già la risposta a un'offesa precedente.

Un primo dono, invece, non potrebbe essere la risposta a un dono precedente: può solo essere la risposta anticipata a un dono futuro<sup>11</sup>.

Pur nella medesima circolarità, propria di entrambe le dinamiche, se la vendetta implica un ripiegamento, il dono è invece uno sguardo futurale, un fenomeno o un gesto che «*anticipa* la reciprocità»<sup>12</sup>. La vendetta invece, non si rassegna all'irreversibilità dell'offesa ricevuta, all'impossibilità di annullarla; allora, rivolge la sua attenzione al tentativo di annichilire l'offensore, pensando così di poter ristabilire l'equilibrio perturbato.

Anche nel sistema di reciprocità negativa, dunque, assistiamo a un movimento “pendolare” nel quale a un torto ricevuto si replica con un'azione più o meno simmetrica di danneggiamento<sup>13</sup>. Si tratta di un meccanismo alterno di azione e reazione che piuttosto che cementare il legame amicale fra i soggetti interessati, lo deforma riscrivendone i tratti nel segno dell'ostilità e del conflitto. La vendetta, infatti, innesca una relazione di inimicizia: la vittima (e spesso anche il suo gruppo) si oppongono al gruppo dell'offensore. Si tratta pur sempre di una forma di legame, ma di tipo conflittuale.

Il modello antropologico della vendetta si articola in tre momenti (offesa / risentimento o accoglimento dell'offesa da parte della vittima / vendetta o ritorsione), non diversamente dalla dinamica del *beneficium*, che si compone di tre fasi morfologiche (*dare / accipere / reddere*). Oltre a questa tripartizione, Verdier assegna al «sistema della vendetta» altri tre principi costitutivi. Il primo è il «principio di reciprocità» secondo il quale il male subito implica un'azione di ritorno, che ha un ruolo difensivo o preventivo, volto cioè a scoraggiare un ulteriore attacco alla vittima e al suo gruppo. Verdier, infatti, la definisce come il potere di preservare e di restaurare l'identità e l'integrità di un gruppo rispetto a un gruppo avverso<sup>14</sup>. Il secondo principio è quello di «solidarietà», secondo il quale l'offesa ricevuta da un membro del gruppo è un oltraggio al gruppo stesso ed esige una vendetta di tipo collettivo. Questa vendetta sarà perpetrata e

---

<sup>11</sup> ANSPACH (2002, 26).

<sup>12</sup> ANSPACH (2002, 17 e 25).

<sup>13</sup> Sul reciproco scambio di ostilità, cf. VAN WEES (1998, 20).

<sup>14</sup> VERDIER (1980b, 11) e *Id.* (1980a, 30).

appoggiata dall'intera comunità solo se il destinatario sarà un gruppo avverso, secondo il terzo principio, quello della «distanza sociale»<sup>15</sup>.

È evidente che l'offesa costituisce una frattura dell'ordine vigente, e richiede un intervento riparatore, finalizzato a ristabilire l'ordine infranto e funzionante secondo i meccanismi di scambio e reciprocità. In tal senso, la prassi della vendetta può essere percepita come una forma di "scambio" negativo estremamente vicina, sul piano formale, e quasi sovrapponibile alla prassi del dono e a quella del debito. Come nella dinamica del dono l'oggetto donato determina un'obbligazione al contraccambio, e come nel sistema creditizio il debitore è chiamato a rendere al suo creditore quanto gli deve, così, nel circuito di oltraggio e vendetta, spetta all'offeso replicare al torto ricevuto con una forma di restituzione, di pagamento del "debito", di controprestazione adeguata: è quello che Verdier chiama «debito dell'offesa»<sup>16</sup>. L'offeso, infatti, esige riparazione, spesso indipendentemente dalla responsabilità dell'offensore, dal momento che il torto subito si delinea al pari di un "debito negativo" che va saldato: la riparazione, che costituisce il pagamento del debito, può configurarsi come reazione vendicatrice oppure, nell'ambito della giustizia, come sanzione penale<sup>17</sup>. Nel primo non è raro che i "vendicatori", travolti dalle passioni dell'ira e del rancore, si sentano trasportati verso la vendetta da una forza superiore, che percepiscono come qualcosa che li domina dall'esterno<sup>18</sup>.

Questa rappresentazione del sistema di reciprocità negativa come sistema di "riparazione e compensazione" emerge più chiaramente dallo studio del lessico e delle categorie di offesa e vendetta tipiche delle culture antiche, e in particolare di quella greca. Lo aveva ben chiaro Gernet quando evidenziava, in un passo erodoteo (Hdt. 5, 82), l'uso dell'espressione προφειλομένη ἔχθρη, per indicare quel 'debito di inimicizia' con cui lo storico di Alicarnasso indicava i termini della relazione di ostilità generatasi tra Egina e Atene, esempio emblematico di come le relazioni di reciprocità negativa costruite su scambi di offese e vendette

---

<sup>15</sup> VERDIER (1980b, 7).

<sup>16</sup> VERDIER (1980a, 16 ss.). Sul debito dell'offesa, cf. anche VERDIER (1980b, 12). GERNET (1951, 182 e n. 16), che interpreta la vendetta come il pagamento di un «debito di inimicizia», sottolineava già lucidamente come l'obbligo del dono fosse esattamente correlativo al dovere della vendetta. Su dono e offesa come due forme di relazione che inseriscono colui che li riceve nel meccanismo dello scambio, cf. BOURDIEU (1972, 25).

<sup>17</sup> VERDIER (1980a, 14-15).

<sup>18</sup> ANSPACH (2002, 111).

siano rappresentate – nel mondo antico come in quello “contemporaneo” – in modo non dissimile dalle forme di obbligazione e di reciprocità positiva<sup>19</sup>.

È quello che tenteremo di fare anche noi in questo capitolo, in cui osserveremo come le dinamiche di reciprocità negativa costituite dallo scambio di ingiurie e ritorsioni rivelino una conformazione morfologica simmetrica e contraria a quella dei meccanismi di reciprocità positiva avviati da dono e beneficio.

## 2. Lessico e rappresentazione di offesa e vendetta nella cultura greca

### 2.1. Le parole dell'offesa nella cultura greca: l'analisi di Aristotele

#### 2.1.1. L' *ἀδικία*

Le categorie dell'offesa e della vendetta, nel mondo greco, rientrano in un ambito di spettanza caratterizzato dall'opposizione tra giusto e ingiusto. La parola greca con cui potremmo “tradurre” il nostro generico ‘offesa’ è infatti *ἀδικία*, che rappresenta la negazione del giusto regolato dalla *δίκη*, e indica la frattura di un equilibrio che comporta un riassetamento, una compensazione<sup>20</sup>.

Aristotele, cui si farà costantemente riferimento in questo paragrafo per la sua attenzione classificatoria alle categorie dell'offesa e della vendetta, in un'ampia sezione dell'*Ethica Nicomachea* dedicata al binomio di giustizia e ingiustizia, definisce l' *ἀδικία* – a partire dall'antitesi con *δικαιοσύνη* – come una *ἔξις*, uno stato abituale, che spinge a essere ingiusti (*ἀδικοῦσι*) e a desiderare cose ingiuste (*τὰ ἄδικα*)<sup>21</sup>. L'*ἀδικία* non si configura soltanto come un aspetto o una componente del “male”, ma come il “male” nella sua totalità (*ὅλη κακία*)<sup>22</sup>, che si manifesta concretamente attraverso il comportamento sociale e individuale dell'uomo ingiusto<sup>23</sup>. Quest'ultimo è descritto da tre termini qualificativi che ne sottolineano gli aspetti pertinenti: è *ἄδικος* l'uomo che ‘trasgredisce la legge’

<sup>19</sup> GERNET (1951, 182 e n. 16), cit. in SCHEID-TISSINIER (1994a, 177).

<sup>20</sup> Su questo tema e per un esame di *ἀδικία* e *ἀδίκημα*, cf. SCHEID-TISSINIER (2005, 398) e *Ead.* (2006, 99).

<sup>21</sup> Arist. *EN* 1129a 6-10. Anche COURTOIS (1984a, 91-92) segnala l'importante ruolo assunto da Aristotele nell'evidenziare il peso politico della questione dell'offesa, della collera e soprattutto della vendetta.

<sup>22</sup> Arist. *EN* 1130 a 8-10.

<sup>23</sup> Sull'oltraggio come complesso evento sociale, cf. KONSTAN (2003a, 103).

(παράνομος) e che si rivela ‘cupido’ (πλεονέκτης) e ‘iniquo’ (ἄνισος)<sup>24</sup>, poiché possiede o pretende più di quanto gli spetti. Questo, in particolare, è il significato etimologico del termine πλεονέκτης, che viene ricondotto all’espressione ὁ πλεόν ἔχων: ‘colui che ha più degli altri’<sup>25</sup>. Ma l’ingiustizia non si manifesta necessariamente attraverso la compresenza di questi tre stati abituali o difetti dell’animo: può accadere, ad esempio, che un individuo compia azioni ingiuste o malvagie, prive però del tratto della cupidigia<sup>26</sup>. La raffigurazione dell’ingiusto coincide quindi con uno stato o una condotta connessi all’idea di “sbilanciamento”, un “disequilibrio” rispetto a una situazione di equità, di convenienza o di “dover essere”<sup>27</sup>, nella misura in cui egli ottiene o esige qualcosa di più rispetto a quanto dovrebbe avere.

Non sempre lo “scompenso” si colloca sul versante della maggiorazione. Per cogliere appieno la rappresentazione culturale dell’ingiustizia secondo il modello del disequilibrio, occorre tornare brevemente alla definizione di ἀδικία:

Al contrario, l’azione ingiusta è propria dell’ambito dell’ingiusto, e quest’ultimo è eccesso o *difetto* di utilità e di dannosità, in modo sproporzionato<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> EN 1129a 31-1129b 1: εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται. δοκεῖ δὴ ὁ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ [ὁ] δίκαιος ἔσται ὁ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ’ ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον, «quindi si comprenda in quanti sensi si possa parlare di uomo ingiusto. Sembra infatti che sia ingiusto chi viola la legge, chi è avido e iniquo, sicché risulta evidente che è giusto chi rispetta la legge ed è equo. Ciò che è giusto infatti è legale ed equo, ciò che è ingiusto è illegale e iniquo». Non tutti gli editori accettano il terzo elemento del tritico (καὶ τὸ ἄνισον), che viene espunto in ragione dell’asimmetria rispetto alla delineazione caratteriale del “giusto”, descritto con due soli termini. GAUTHIER – JOSIF (1970<sup>2</sup>, 334-35 *ad* 1129a 32) ne suggeriscono l’espunzione non solo per motivi di simmetria, ma per via del suo carattere pleonastico: infatti l’opposizione πλεονέκτης-ἴσος era un dato implicito nel linguaggio corrente del tempo; ciò porta a pensare che la presenza di ἄνισος sia un’interpunzione del copista, che, partendo dalla definizione di “giusto” come “equo”, sente l’esigenza di completare la descrizione di “ingiusto” aggiungendovi il tratto dell’iniquità (EN 1129a 34). Sulla rappresentazione del πλεονέκτης come ἄδικος, cf. anche EN 1129b 1-2. Per un esame delle forme di ingiustizia secondo Aristotele e per una fisionomia caratteriale del tipo umano dell’ingiusto, vd. MILLER (1995, 68 ss.).

<sup>25</sup> Cf. DELG, s.v. πλείων, πλέων. Sul concetto di giusto come qualcosa di legale, che ha di mira l’interesse comune, cf. ZANETTI (1993, 21) e SHOREY (1924), il quale però avverte come non sempre ciò che è legale sia anche giusto.

<sup>26</sup> Cf. EN 1130a 14-1130b 5.

<sup>27</sup> Al riguardo, MILLER (1995, 72 ss.) individua l’essenza del giusto per Aristotele nella tendenza a riequilibrare ciò che è iniquo.

<sup>28</sup> EN 1134a 6-8: ἡ δ’ ἀδικία τὸναντίον τοῦ ἀδίκου. τοῦτο δ’ ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὠφελίμου ἢ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον.

È ingiusto sia chi prende troppo di ciò che è bene, sia chi prende troppo poco di ciò che è male, vale a dire colui che tenta di sottrarsi ai mali che arrecano danno (valutando questa diminuzione come un bene), oppure cerca di accaparrarsi una porzione maggiore di vantaggi rispetto al bene dovuto. L'ingiustizia sembra dunque derivare dallo scarto tra ciò che *dovrebbe* essere e ciò che *è*: subirla significa avere troppo di quanto è dannoso e troppo poco di quanto è utile, mentre compiere un'ingiustizia ai danni di qualcuno equivale a prendere troppo di vantaggioso per sé, a scapito dell'altro; in tal modo, l'ingiusto e il suo interlocutore relazionale non si pongono su un piano asimmetrico: uno ha di più, l'altro ha di meno, e tale disequilibrio, già per Aristotele, è una forma di sproporzione (EN 1131b 16-23).

A tal proposito, lo Stagirita si distanzia dal pensiero dei Pitagorici, che identificavano il giusto con il contraccambio che ciascuno riceve o subisce per quanto ha compiuto, secondo il "motto" di Radamanto, mitico giudice infernale (EN 1132b 27): «se si subisse quello che si è compiuto, sarebbe perfetta giustizia», εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο. Ma per Aristotele il contraccambio perfettamente simmetrico non coincide con la piena giustizia, dal momento che è necessario tener conto di una serie di fattori, dallo stato dei soggetti interessati (che possono ricoprire una carica ufficiale o essere cittadini comuni) alla loro effettiva intenzione di nuocere o meno, dal momento che «c'è molta differenza tra ciò che è volontario e ciò che è involontario»<sup>29</sup>. È opportuno, dunque, tenere presente due aspetti: chi compie l'azione e a quale scopo. Detto altrimenti, l'atto in se stesso è neutro, non ha un valore etico: lo caricano di significato la volontà di colui che lo esegue, il suo ruolo e la sua identità<sup>30</sup>.

Il tema della volontà dell'azione è un nodo centrale del discorso su giusto e ingiusto, e, nella definizione dell' ἀδικία, ha un peso maggiore rispetto alla natura o all'identità di chi compie l'ingiustizia<sup>31</sup>. La disposizione interiore costituisce

---

<sup>29</sup> EN 1132b 31: ἔτι τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον διαφέρει πολὺ.

<sup>30</sup> Sull'opportunità di considerare la scelta (προαίρεσις), piuttosto dell'azione in se stessa (πρᾶξις), al fine di valutare la bontà e la natura di una condotta etica, cf. Arist. *Rhet.* 1374b 10 ss.

<sup>31</sup> EN 1132a 2-6: οὐδὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικῆς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ, οὐδ' εἰ ἐμοίχευσεν ἐπιεικῆς ἢ φαῦλος· ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος, καὶ χρῆται ὡς ἴσοις, εἰ ὁ μὲν ἀδικεῖ ὁ δ' ἀδικεῖται, καὶ εἰ ἔβλαψεν ὁ δὲ βέβλαπται, «non fa alcuna differenza se un uomo perbene abbia derubato un uomo dappoco o il contrario, né se sia stato un uomo perbene a compiere adulterio o uno dappoco; la legge guarda solo la differenza provocata dai danni causati, e tratta gli individui con equità, valutando se l'uno compia l'ingiustizia e l'altro la subisca, e se l'uno abbia danneggiato e l'altro sia stato danneggiato».

pertanto il parametro da considerare per discernere un atto ingiusto da un'azione nociva compiuta senza l'intenzione di danneggiare. Infatti, il danneggiamento da solo non è sufficiente a decretare l'effettuarsi dell'offesa, sebbene ne sia una componente imprescindibile. Il valore di ogni azione è dunque individuato dalla disposizione che l'ha mossa (*EN 1135a 15 ss.*): se colui che compie un'ingiustizia (ἀδίκημα) non agisce intenzionalmente (ἐκόν), bensì suo malgrado (ἄκων) e per coincidenza (κατὰ συμβεβηκός), allora non potrà dirsi ingiusto, né l'azione che ha compiuto potrà dirsi tale, dal momento che l'ἀδίκημα si qualifica propriamente come "l'azione ingiusta intenzionale", e dunque come la "colpa" che ne deriva<sup>32</sup>. Sia quest'ultima, sia il δικαιοπράγημα (l'azione giusta) si riconoscono dal consenso che li ha generati<sup>33</sup>: della piena volontarietà sono spie l'iniziativa personale con cui l'azione si intraprende, la consapevolezza rispetto al comportamento tenuto, e la conoscenza delle sue cause, dei mezzi e degli scopi<sup>34</sup>.

Volontariamente si compie quanto si fa con consapevolezza e non perché costretti. Di certo, da un lato non tutto ciò che si fa consapevolmente è frutto di una preferenza, mentre, dall'altro, tutto quanto è frutto di una preferenza si fa consapevolmente; nessuno, infatti, ignora ciò che preferisce. E le cause

<sup>32</sup> Sul tema della colpa, specie in rapporto all'universo compositivo delle tragedie, cf. SAID (1978, 11-16; 41-74).

<sup>33</sup> *EN 1135a 19-23*: ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὄρισται τῷ ἐκούσιῳ καὶ ἀκούσιῳ· ὅταν γὰρ ἐκούσιον ᾖ, ψέγεται, ἅμα δὲ καὶ ἀδίκημα τότε ἐστίν· ὅστ' ἔσται τι ἄδικον μὲν ἀδίκημα δ' οὐπω, ἂν μὴ τὸ ἐκούσιον προσῆ, «la colpa e l'azione giusta si definiscono tali a partire dal loro essere volontarie o involontarie: quando infatti l'azione ingiusta sia volontaria, è biasimata, e allo stesso tempo è riconosciuta come colpa: cosicché un'azione sarà ingiusta ma non del tutto una colpa, se non le appartiene il tratto della volontarietà». Aristotele, dunque, distingue tra "azione nociva" e "intenzione offensiva", ad esempio in *Rhet.* 1374a 11. Al riguardo e sulla collera che origina da atti che mirano a oltraggiare, cf. COURTOIS (1984a, 93) e KONSTAN (2003a, 106).

<sup>34</sup> *EN 1135a 23-1135a 28*: λέγω δ' ἐκούσιον μὲν, ὡς περ καὶ πρότερον εἴρηται, ὃ ἂν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδῶς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττη μῆτε ὄν μῆτε ᾗ μῆτε οὐ <ἐνεκα>, οἷον τίνα τύπτει καὶ τίνι καὶ τίνος ἕνεκα, κάκεινων ἕκαστον μὴ κατὰ συμβεβηκός μηδὲ βία (ὡς περ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τύπτει ἕτερον, οὐχ ἐκόν· οὐ γὰρ ἐπ' αὐτῷ), «chiamo "volontario", come si è detto anche prima, cioè che uno compia consapevolmente tra le cose che dipendono da noi e non ignorando quello che fa, in che modo, a quale scopo, per esempio chi colpisca, con che cosa e per quale motivo, e ciascuna di queste azioni le compia non per accidente né per costrizione (come se uno, presa la mano di un tale, colpisse un altro, pur quello non volendolo: infatti quell'azione non dipende da lui)». Sulla volontarietà come concetto più "debole" rispetto a quello della scelta, e sulla questione della responsabilità del vizio, cf. KOSMAN (1999, 268 ss.).

per le quali si preferisce danneggiare e compiere cattive azioni contro la legge sono il vizio e l'intemperanza<sup>35</sup>.

Anche l'intenzione di danneggiare e fare il male (βλάπτειν καὶ φαῦλα ποιεῖν) ha origine da una disposizione interiore connotata in negativo dalla malvagità (κακία) e dall'intemperanza (ἀκρασία)<sup>36</sup>, che impediscono il controllo su se stessi e compromettono la capacità dell'individuo di frenarsi rispetto al compimento di azioni ingiuste, contrarie alla virtù e alla legge.

### 2.1.2. Le tre forme del disdegno: καταφρόνησις, ἐπηρεασμός e ὕβρις

Insieme all' ἀδικία, Aristotele inserisce nella categoria dell'offesa e del "fare il male" le tre forme del disdegno (εἶδη ὀλιγωρίας, *Rhet.* 1378b 14 ss.): 'il disprezzo' (καταφρόνησις), 'la vessazione' (ἐπηρεασμός) e 'l'oltraggio' (ὕβρις). Tutte e tre queste forme di negligenza verso l'altro si qualificano come espressione di spregio e dunque come fattori disfunzionali rispetto a una corretta relazione sociale<sup>37</sup>. La καταφρόνησις, infatti, si rivolge nei confronti di tutto ciò che viene ritenuto privo di credito o di valore (*Rhet.* 1378b 15-18)<sup>38</sup>. Aristotele pone subito questa forma di disdegno in relazione diretta con il secondo termine della sua speculazione, l'ἐπηρεασμός, nella misura in cui chi opprime o nuoce (ἐπηρεάζειν) necessariamente disprezza (καταφρονεῖν)<sup>39</sup>. L'ἐπηρεασμός, infatti, agisce come impedimento della libera volontà altrui, dei progetti e delle intenzioni della vittima della vessazione, non per un bisogno o un vantaggio dell'offensore,

---

<sup>35</sup> *Rhet.* 1368b 9-14: ἐκόντες δὲ ποιῶσιν ὅσα εἰδότες καὶ μὴ ἀναγκαζόμενοι. ὅσα μὲν οὖν εἰδότες, οὐ πάντα προαιρούμενοι, ὅσα δὲ προαιρούμενοι, εἰδότες ἅπαντα· οὐδεὶς γὰρ ὁ προαιρεῖται ἀγνοεῖ. δι' ἃ δὲ προαιροῦνται βλάπτειν καὶ φαῦλα ποιεῖν παρὰ τὸν νόμον κακία ἐστὶν καὶ ἀκρασία [...].

<sup>36</sup> Su quest'ultima categoria nella riflessione di Aristotele, si veda MELE (1999).

<sup>37</sup> COURTOIS (1984a, 92-95) descrive il disprezzo come una «contestazione di valore», un danneggiamento all'onore personale fondato sulla considerazione sociale, un segno volontario finalizzato a contrastare, per azione o astensione, l'affermazione del valore altrui o il suo movimento verso il bene desiderato. A partire dalla lettura di alcuni passi aristotelici, KONSTAN (2003a, 112) fornisce dell'offesa una definizione che la pone in rapporto diretto con la mancanza di considerazione che l'offensore dimostra nei confronti dell'offeso: «A slight [...] consists in a word or gesture that activates the belief or doxa - that is, manifests the belief in the form of an act or ergon - that one is of no account».

<sup>38</sup> KONSTAN (2003a, 108).

<sup>39</sup> L'idea del disprezzo e dello sdegno è sottesa anche alla formazione del termine latino *contumelia*, come osservato *supra*.

ma al fine puro e semplice di nuocere alla sua vittima<sup>40</sup>. Il disprezzo di questo tipo di offensore nei riguardi dell'offeso si esplica in due forme: in primo luogo, ó ἐπιηρέαζων (l'oppressore) non ritiene possibile che l'offeso possa nuocere a sua volta, e in seconda istanza, ritiene impossibile che dal rapporto con quest'ultimo si possa acquisire una qualche forma di utilità o profitto, cosa che lo rende del tutto disinteressato a costruire con la sua "vittima" un rapporto amicale. Non diversamente "colui che oltraggia" (ó ὑβρίζων), mostra nei riguardi dell'oltraggiato tutta la sua disistima:

Anche chi oltraggia disprezza: l'oltraggio, infatti, consiste nel fare o dire cose che facciano provare vergogna a chi le subisce, per nessun altro fine che questo, e per puro piacere: infatti, quelli che ricambiano un'offesa, non oltraggiano, ma si vendicano. Il motivo di piacere per quelli che oltraggiano è il fatto che ritengono che, facendo del male, spicchi di più la loro superiorità. Per questo i giovani e i ricchi sono superbi, poiché pensano che oltraggiando dimostrino di essere superiori<sup>41</sup>.

Anche la ὕβρις è una tipologia di offesa, rapportabile all'ἀτιμία<sup>42</sup>, che rientra nell'ambito del "fare il male" (cf. κακῶς δρῶντες). Essa si evidenzia in quei comportamenti che implicano una disposizione verso l'altro priva di rispetto, fondata sulla convinzione dell'inferiorità dell'interlocutore relazionale; la sua finalità specifica è dunque quella di infliggere un sentimento di vergogna (αἰσχύνη) nella vittima affermando così dominio e superiorità all'interno della relazione<sup>43</sup>. Lo ὑβρίζων si serve indifferentemente di atti o parole per infondere

<sup>40</sup> Per la definizione di ἐπιηρεασμός, cf. *Rhet.* 1378b 19: «impedimento della volontà altrui non al fine di ottenere qualcosa, ma per impedire che altri l'ottenga», ἐμποδισμός ταῖς βουλήσεσιν μὴ ἵνα τι αὐτῷ ἄλλ' ἵνα μὴ ἐκείνῳ. Sulla figura dello «sprezzante disinteressato» (*méprisant désintéressé*), che arreca danneggiamento senza perseguire un proprio interesse o profitto, cf. COURTOIS (1984a, 96).

<sup>41</sup> *Rhet.* 1378b 23-29: καὶ ὁ ὑβρίζων δὲ ὀλιγορεῖ· ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ πράττειν καὶ λέγειν ἐφ' οἷς αἰσχύνη ἔστι τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γίγνηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅ τι ἐγένετο, ἀλλ' ὅπως ἡσθῆ· οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὑβρίζουσιν ἀλλὰ τιμωροῦνται. Αἴτιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὑβρίζουσιν, ὅτι οἴονται κακῶς δρῶντες αὐτοὶ ὑπερέχειν μᾶλλον. Διὸ οἱ νέοι καὶ οἱ πλούσιοι ὑβρισταί· ὑπερέχειν γὰρ οἴονται ὑβρίζοντες.

<sup>42</sup> *Rhet.* 1378b 29 ss. Cf. KONSTAN (2003a, 113) e GASTALDI (1990, 19), che evidenzia la gravità degli effetti lesivi sull'immagine pubblica di chi subisce un atto di tracotanza.

<sup>43</sup> KONSTAN (2007, 46) e COURTOIS (1984a, 93). Sulla categoria della vergogna nella cultura greca antica, e in Aristotele in particolare, la bibliografia è sterminata. In questa sede, ci si limiterà a segnalare, oltre agli studi imprescindibili di DODDS (1951) e di WILLIAMS (1993), i contributi di GASTALDI (1990, 19; 24-26), che ne sottolinea l'azione di emarginazione sociale; di KONSTAN

vergogna e creare un legame verticale con la vittima, di sottomissione o inferiorità, dal quale trae piacere. In linea con la morfologia dell'offesa, anche la ὕβρις è un'azione incipitaria, che avvia una pratica di danneggiamento o vessazione, piuttosto che configurarsi come risposta a un torto ricevuto, caratteristica pertinente della vendetta<sup>44</sup>. Quest'ultima, infatti, è l'approdo cui giunge l'animosità di chi ritiene di essere stato vittima della ὕβρις di un altro o in generale di scarsa considerazione (ὀλιγοψία)<sup>45</sup>. La ὕβρις, infatti, come sostiene Aristotele nella *Politica* (1311a 33-36), è πολυμερής, 'di forma molteplice', ma qualunque aspetto assuma, finisce per provocare ira, al punto da essere annoverata come sua causa principale (αἴτιον [...] τῆς ὀργῆς): l'offeso colpisce colui che ha suscitato la sua ira con l'intento di vendicarsi, e infatti l'ὀργή costituisce la fase preliminare nella prassi della τιμωρία<sup>46</sup>.

---

(2007, 91-110), che evidenzia il rapporto intercorrente tra αἰδώς e αἰσχύνη: rispetto al primo termine, più ambiguo e complesso, il secondo, che Aristotele sceglie di esaminare nella sua *Rhetorica*, indica non solo la "vergogna" come emozione, ma anche il "senso del pudore" come tratto etico (*Id.*, 95 ss.). THOMAS (2012, 26) distingue tra αἰδώς come «sentiment de l'honneur» e αἰσχύνη come «sentiment de honte» e in nota 53 cita lo stesso Aristotele (*EN* 1128b), che individua in αἰδώς una sorta di paura di dare una cattiva opinione di sé, mentre in αἰσχύνη riscontra una vergogna estranea all'uomo perbene, poiché frutto del compimento di azioni perverse. Anche presso gli stoici, l'αἰσχύνη intesa come vergogna nasce dalla cattiva coscienza per aver compiuto un atto biasimevole o degno di condanna. Su questo, vd. CAIRNS (1993, 415-16).

<sup>44</sup> *Rhet.* 1378b 25-26: οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὕβριζουσιν ἀλλὰ τιμωροῦνται, «coloro che contraccambiano, infatti, non offendono, bensì si vendicano».

<sup>45</sup> *EN* 1149a 32-34: ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγοψία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιοῦτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς, «La ragione o l'immaginazione hanno dimostrato che c'è stato oltraggio o disprezzo, e l'animo, come se arguisse che si deve combattere una cosa di tal genere, si irrita subito». Sul tema della φαντασία in Aristotele, cf. LORIES – RIZZIERO (2003), MOSS (2012) e COOPER (1998, 416). Per un'analisi dei tre tipi di ὀλιγοψία e per una definizione della stessa, cf. KONSTAN (2007, 45 ss.): «Literally, the Greek term indicates a lessening or belittlement, from the root *oligos* meaning "small" or "few". Aristotle defines a slight as "the activation [or activity: *energeia*] of a belief about something seeming worthless"» e COURTOIS (1984a, 92 ss.).

<sup>46</sup> Sulla collera come anticipazione della vendetta in atto, cf. COURTOIS (1984a, 97). Aristotele riconosce alla "collera giusta" un valore prettamente sociale: essa può e deve manifestarsi nell'individuo oltraggiato, il quale dovrà tuttavia frenare la tentazione di farsi giustizia da solo e accettare di rimettersi al giudizio del tribunale; al riguardo, cf. SCHEID-TISSINIER (2006, 106). Sulla differenziazione tra la categoria dell'ira aristotelica e quella "moderna", cf. KONSTAN (2003a, 99), che cita a sua volta SOLOMON (1984, 242). Sull'ira nella cultura greca, con particolare attenzione all'opera di Aristotele, cf. ancora KONSTAN (2007, 41-76), il quale la descrive come «the desire to restore the state of affairs prior to the insult by depreciating the offender in turn» (*Id.*, 55). Ancora per la differenza e i rapporti tra ὀργή (*anger*) e θυμός ("spirited" *desire*), cf. COOPER (1998, 421).

## 2.2. Le parole della vendetta nella cultura greca

Dalle fonti documentarie della Grecia arcaica, e soprattutto dalle rappresentazioni epiche, emerge come la vendetta sia per lo più intesa come soluzione di un debito, il che ci permette di ricondurre il comportamento vendicativo agli stessi principi dello scambio: negativo se si tiene conto del punto di vista della vittima (chi subisce la ritorsione), positivo se si legge la dinamica come “beneficio” di cui profitta la parte lesa<sup>47</sup>.

In linea con la possibile giustapposizione formale dei sistemi di reciprocità positiva e negativa, Saintillan ha individuato l'esatto simmetrico del sistema vendicatore, inteso come «scambio di rappresaglie», nello scambio di doni, pur negando una perfetta corrispondenza tra χάρις (pertinente allo scambio positivo) e τιμωρία, che costituisce il momento di controprestazione dello scambio negativo<sup>48</sup>.

I principali lemmi greci che individuano concetti assimilabili alla moderna idea di vendetta ruotano infatti attorno alla sfera della compensazione e del pagamento equivalente. I più frequenti sono ἀντιλύπησις, νέμεσις, ποινή, τιμωρία e τίσις, cui possono essere accostati κόλασις, con cui si indica la ‘punizione’ o la ‘correzione’, ed ἐκδίκησις, la ‘vendetta’ come ‘riparazione dei torti’, apertamente connessa a δίκη<sup>49</sup>. Ciascuno di questi termini evidenzia un diverso aspetto o una diversa connotazione della vendetta. Nel caso di ἀντιλύπησις, l'aspetto marcato è quello del tormento e del dolore: in questo caso, la vendetta è rappresentata come un’“afflizione di ritorno”, un atto con cui chi è stato colpito da un’offesa che gli ha causato tormento, replica con un’azione di simile natura infliggendo lo stesso dolore.

Particolarmente interessante il caso di νέμεσις, la ‘vendetta divina’. Il termine rinvia alla ‘distribuzione di ciò che è dovuto’, a un principio di assegnazione che

<sup>47</sup> SVENBRO (1984, 54-55). POLY (1984, 8) si serve delle tesi espresse da Svenbro per sottolineare come il carattere di obbligazione che la vendetta rivela sia un elemento di contiguità rispetto allo scambio di doni e contro-doni: la vendetta, infatti, agisce come «un système d'échange à rebours, d'échanges en négatif, particulièrement nets dans le cas de compensation, où la partie adverse accepte de s'appauvrir d'un équivalent, de s'affaiblir d'autant». Sulla funzione numericamente compensativa della vendetta nell'epos omerico, ad esempio nella descrizione della guerra come «serie di vendette tra i combattenti nelle opposte schiere», cf. CANTARELLA (2002, 26-28).

<sup>48</sup> SAINTILLAN (1987, 180-83).

<sup>49</sup> MILANI (1997, 3-9) accosta a tali sostantivi anche il verbo μνησικακεῖν, ‘ricordare le ingiurie passate’, da cui deriva μνησικάκος, ‘memore del male’, ‘vendicativo’. Su questo, cf. BETTINI (2000, 423).

si basa su un parametro di giustizia. L'idea della ripartizione è quindi alla base del senso di 'castigo' espresso da questa parola: la forma di vendetta che νέμεσις veicola, infatti, consiste in un riequilibrio compiuto mediante un'attribuzione autorevole di pena. Il sentimento che la muove coincide con un biasimo collettivo, l'indignazione per un atto di ὕβρις, o per qualcosa di ingiusto o immeritato che pone νέμεσις in relazione con il pudore (αἰδώς). Tale vendetta interviene infatti in seguito allo sdegno o al sentimento di vergogna per un'azione vile o iniqua<sup>50</sup>. Questo, in particolare, è il significato che νέμεσις assume nei poemi omerici, dove si configura come la 'giusta ira' che si oppone a un'ingiustizia. In Omero, infatti, non vi è traccia di νέμεσις come personificazione della vendetta degli dèi, ai quali non risulta associata. In Esiodo, Pindaro e soprattutto nei tragici, invece, il termine figura per lo più come 'vendetta divina', e anche in questi contesti compositivi appare fortemente legato all'idea della distribuzione di ciò che spetta, in positivo e soprattutto in negativo. Pertanto, la nozione distributiva che il *nomen actionis* eredita dal lemma verbale νέμω avvicina il termine in modo trasparente alla sfera della compensazione e del bilanciamento, i quali obbediscono al principio di scambio equivalente<sup>51</sup>.

Si tratta dello stesso meccanismo di scambio e reciprocità che è sotteso al concetto espresso da ποινή, sostantivo che tendiamo a tradurre come 'pena', 'vendetta', ma che designa in primo luogo il 'prezzo del sangue versato'. L'idea del "pagamento per un delitto perpetrato", espressa in greco dal verbo τίνω ('far pagare', 'far espiare'; al medio 'farsi pagare') rimanda così, ancora una volta, all'ambito della vendetta intesa come debito, riparazione a un atto cruento<sup>52</sup>. La ποινή, infatti, è l'espiazione o la compensazione di un crimine di sangue, che

---

<sup>50</sup> Cf. STAFFORD (2005, 195 e *passim*) e DELG, s.v. νέμω, sulla cui famiglia semantica è ancora di riferimento il lavoro di LAROCHE (1949). Per la relazione linguistica tra αἰδώς e νέμεσις, vd. RICCIARDELLI APICELLA (1994); TURPIN (1980) e MILANI (1997, 7).

<sup>51</sup> BENVENISTE (1969, I, 61-62), che segue LAROCHE (1949), riconduce νέμω e la radice νεμ- alla sfera della «spartizione legale» regolata non già da decisioni di tipo arbitrare, bensì dalle norme giuridiche, dal costume o da parametri di convenienza e adeguatezza. Per uno studio recente sulla νέμεσις in Aristotele, si veda BONANNO (2017).

<sup>52</sup> Il sostantivo ποινή si forma sul grado zero della radice \*kwei- con un antico suffisso nasale già presente in τίνω. In generale, sul rapporto linguistico tra ποινή e τίνω, vd. SCHEID-TISSINIER (1994a, 184) e MILANI (1997, 4). Su ποινή come compensazione, in particolare come «retribuzione destinata a compensare un omicidio» e sul suo discusso rapporto con τιμή, cf. BENVENISTE (1969, I, 49-50; II, 321-26); lo studioso evidenzia anche l'uso del termine come castigo e riparazione rispetto alla violazione di un giuramento (*Id.*, II, 325). Infine, per il senso di 'prix du sang', e poi 'châtiment', 'paiement pour un crime', e infine 'vengeance' cf. DELG, s.v., dove si indica in τίνω il verbo corrispondente.

richiede altro sangue perché vi sia un bilanciamento: l'assassino può quindi pagare il suo debito morendo (e dando così soddisfazione ai parenti della vittima), oppure offrendo un vero e proprio risarcimento in denaro (espresso in greco sempre da *ποινή*), quel «*dédommagement matériel*» che permette al colpevole di evitare di subire la vendetta della famiglia della vittima e di sciogliere il debito negativo<sup>53</sup>.

Al verbo *τίνω*, è connesso, secondo una dipendenza più diretta, anche il sostantivo *τίσις*, 'la vendetta o il castigo come pagamento di una colpa', presente nel nome di una delle divinità greche della vendetta del sangue: l'Erinni Tisifone. Il termine, infatti, indicherebbe anche il potere permanente di vendetta posseduto dagli dèi<sup>54</sup>. Ancora al verbo greco che significa 'far pagare' si tende a ricondurre la *τιμωρία*, che viene spiegata come un composto di *τιμή*, nel senso più ampio di 'valore' o 'prezzo', e di un secondo termine apparentato a *ὄρομαι / ὄράω* ('vegliare su'), che configura tale forma di vendetta come 'protezione', 'vendetta di chi viene in aiuto': il *τιμωρός*, infatti, è il 'protettore', 'colui che guarda e salvaguarda l'onore' di qualcuno, quindi il 'vendicatore' nel senso di 'colui che dà aiuto o soccorso'. La parola *τιμωρία* significherebbe pertanto 'vendetta' come *protezione* di qualcuno o della sua *τιμή*<sup>55</sup>. Essa fa dunque riferimento all'intenzione di salvaguardarne l'"onore" e la considerazione di cui qualcuno (un parente, un prossimo) gode nella comunità. In tal senso, la *τιμωρία* designerebbe la 'vendetta' come forma di "penalità" distinta dall'idea di 'punizione correttiva' che, ad esempio, *κόλασις* esprime:

διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιούντος, ἵνα πληρωθῆ.

Ma c'è differenza tra vendetta e punizione: infatti il fine della punizione risiede in chi la subisce, mentre il fine della vendetta è in chi la compie, il quale ne trae soddisfazione (Arist. *Rhet.* 1369b 11-15).

<sup>53</sup> Su questi due usi di *ποινή*, pena e compensazione della morte, legati alla sfera del debito di sangue, cf. SCHEID-TISSINIER (1994a, 184-86). Più in generale, sulla *ποινή* come compensazione e sul delicato rapporto tra vendetta e diritto, cf. CANTARELLA (2002, spec. 200-202).

<sup>54</sup> Per *τίσις* nel senso di 'compensazione', 'vendetta', cf. ancora MILANI (1997, 4-5). Come potere permanente e divino, e come 'dovuto' che appartiene alla vittima, vd. SCHEID-TISSINIER (1994a, 184).

<sup>55</sup> DELG, s.vv. *τιμή*, e *τιμωρός*, 1120 e BENVENISTE (1969, II, 326).

Sul piano diacronico, l'uso dei termini τιμωρός e τιμωρεῖν, legati all'azione del vendicatore incaricato di compiere la vendetta di sangue, diminuisce nettamente tra V e IV sec. a.C., mentre tendono a farsi più frequenti la forma media del verbo (τιμωρεῖσθαι) e il sostantivo τιμωρία, che rinviano alla posizione della vittima che si vendica o aspetta di godere della vendetta che è in diritto di ricevere<sup>56</sup>.

Utile, a questo punto, la definizione di 'ira' (ὄργη) che Aristotele ci fornisce nella *Rhetorica* – sulla quale torneremo – e che ci consente di mettere in rapporto la vendetta espressa da τιμωρία con la collera e con l'idea di un'ingiusta scarsa considerazione (ὀλιγωρία):

L'ira (ὄργη) è la propensione alla vendetta (ὄρεξις [...] τιμωρίας) che si accompagna a un manifesto dolore a causa del sopravvenire di una forma di disprezzo verso noi stessi o qualcuno dei nostri, un disprezzo immeritato<sup>57</sup>.

Secondo lo Stagirita, dunque, l'ira è una ὄρεξις<sup>58</sup>, un impulso che, non senza dolore, ricerca una vendetta esplicita come contro-prestazione rispetto a una manifestazione di disprezzo o di scarsa considerazione altrettanto esplicita e avvertita dal soggetto che la subisce come immeritata e contraria a quanto sia conveniente. L'oltraggio che suscita ira assume così un valore pubblico, di portata sociale, che comporta, dal punto di vista dell'irato, l'esigenza di un atto di

---

<sup>56</sup> Cf. MILANI (1997, 6). Sulla distinzione storica tra punizione e vendetta, cf. SCHEID-TISSINIER (2006, 97): «Le développement de l'État prive nécessairement la vengeance de sa légitimité et la contraint à s'effacer pour céder la place à la punition. Dès lors, ce n'est plus à sa victime ou à ses parents que se trouvent confrontés l'agresseur ou le meurtrier, mais à l'État dont ils ont violé les lois. La relation verticale qui met face à face le délinquant et les représentants autorisés de la loi, vient supplanter la relation horizontale qui liait dans la pratique vindicative l'agresseur et ses victimes». La studiosa (*Ead.*, 103) segnala inoltre come il verbo τιμωρεῖσθαι, in diatesi media, veicola un duplice significato, quello di 'vendicarsi' e quello di 'punire'.

<sup>57</sup> Arist. *Rhet.* 1378a 30-32: Ἔστω δὴ ὄργη ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. Cf. anche Arist. *Rhet.* 1380b 17-18: οὐ γὰρ ἔτι παρὰ τὸ προσήκον νομίζουσι πάσχειν, ἢ δ' ὄργη τοῦτο ἦν, «e infatti la collera consiste in questo, nel ritenere di patire una sofferenza immeritatamente». Sulla presenza della categoria del dolore nella definizione dell'ira, cf. KONSTAN (2007, 42), che giustifica questa precisazione a partire dalla necessità di distinguere il desiderio della vendetta, costitutivo dell'ira, da impulsi affini, non necessariamente legati al dolore.

<sup>58</sup> Sulla concezione aristotelica delle ὄρεξεις, cf. GASTALDI (1990, 18) e COOPER (1998, 239): «[...] Such a desire is taken by Aristotle (and in this the Stoics are in complete agreement) as more than merely an inclination to want to have or experience or do something; is a fully fledged, completed such want – an active psychological movement toward getting in an appropriate way, or experiencing or doing, whatever it is the desire for». In questa tipologia di «appetitive desires» rientra il desiderio collerico di rivalersi sulle offese che si ritiene di aver subito (*Ibid.*).

compensazione che restauri la posizione sociale incrinata<sup>59</sup>. Soltanto due cose sono in grado di sedare la collera di un animo offeso: il tempo (Arist. *Rhet.* 1380b 5-6) e, per l'appunto, la vendetta (τιμωρία, *Rhet.* 1380b 6-8). Rispetto al primo, che pone fine alla collera senza dare soddisfazione all'irato, la seconda placa la rabbia perché al risentimento (λύπη) sostituisce il piacere (ἡδονή) che la consapevolezza di essersi vendicati o la speranza di vendicarsi infondono<sup>60</sup>. Infatti, come avverte ancora Aristotele (*EN* 1126a 30), questa tendenza alla vendetta è connaturata nell'uomo (ἀνθρωπικότερον γὰρ τὸ τιμωρεῖσθαι), il cui compimento ha in sé qualcosa di dolce, mentre è doloroso non riuscire ad ottenere soddisfazione da chi ci ha offesi:

[...] gli uomini soffrono quando si adirano, e provano piacere quando si vendicano; ma quelli che lottano per queste cose sono battaglieri, e non valorosi; infatti non per il bello né secondo la ragione, ma per passione agiscono; eppure, hanno un qualche aspetto che si avvicina al valore<sup>61</sup>.

La τιμωρία acquisisce così una certa approvazione da parte di Aristotele in quanto giusta e “virtuosa” risposta all'oltraggio ricevuto, anzi, una delle virtù più alte, attinenti al bello morale:

<sup>59</sup> Sulla collera che ha origine dall'offesa, e sulla perdita di credito che quest'ultima comporta, cf. KONSTAN (2003a, 114 ss.) e anche GASTALDI (1990, 19): «L'oltraggio, collocato sempre nella dimensione pubblica, produce nell'immagine di sé una lesione che solo la vendetta, attuata anch'essa nello spazio pubblico, è in grado di reintegrare».

<sup>60</sup> Cf. Arist. *EN* 1126a 21-22: ἡ γὰρ τιμωρία παύει τῆς ὀργῆς, ἡδονὴν ἀντὶ τῆς λύπης ἐμποιοῦσα, «[...] la vendetta fa cessare l'ira, suscitando piacere al posto del dolore»; Arist. *Rhet.* 1378b 1-2: [...] καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπρεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι, «[...] e ad ogni attacco d'ira segue un qualche piacere, che deriva dalla speranza di vendicarsi»; Arist. *Rhet.* 1370b 30-32: καὶ τὸ τιμωρεῖσθαι ἡδύ. οὗ γὰρ τὸ μὴ τυγχάνειν λυπηρόν, τὸ τυγχάνειν ἡδύ· οἱ δ' ὀργιζόμενοι λυποῦνται ἀνυπερβλήτως μὴ τιμωρούμενοι, ἐλπίζοντες δὲ χαίρουσιν, «anche vendicarsi è piacevole. Infatti ciò che è doloroso non poter ottenere, è piacevole ottenerlo: coloro che si adirano soffrono estremamente quando non possono vendicarsi, ma traggono piacere dalla speranza di vendicarsi». Su questo tema, vd. BURNETT (1998, 91 ss.). Sul campo semantico del dolore e del piacere in Aristotele, cf. COOPER (1998, 415-16). Sulla speranza della vendetta, cf. Arist. *EE* 1129b 30-32. Per un commento ai passi indicati e per un esame della vendetta come rimedio al dolore in quanto strumento di soddisfazione, cf. SCHEID-TISSINIER (2006, 105 ss.); KONSTAN (2007, 42 ss. e 2003 100-101) e COURTOIS (1984a, 97).

<sup>61</sup> Arist. *EN* 1117a 5-9: καὶ οἱ ἄνθρωποι δὴ ὀργιζόμενοι μὲν ἀλγοῦσι, τιμωρούμενοι δ' ἡδονταί· οἱ δὲ διὰ ταῦτα μαχόμενοι μάχιμοι μὲν, οὐκ ἀνδρείοι δέ· οὐ γὰρ διὰ τὸ καλὸν οὐδ' ὡς ὁ λόγος, ἀλλὰ διὰ πάθος· παραπλήσιον δ' ἔχουσι τι.

[tra le virtù più alte c'è] il vendicarsi dei nemici piuttosto che riconciliarsi con loro; perché è giusto contraccambiare, e ciò che è giusto è bello, ed è proprio del valoroso non essere da meno<sup>62</sup>.

Ma se la vendetta è valutata positivamente dallo Stagirita, al punto da essere ascritta alla dimensione delle virtù, sull'ira, che corrisponde alla fase precedente, la questione è più articolata. Aristotele distingue tra l'ira lodevole e giusta e quella smodata, biasimevole tanto quanto l'assenza di reazione davanti a un'offesa patita<sup>63</sup>. L'offesa, infatti, determinando un debito "negativo", esige una forma di restituzione appropriata, una restituzione gestita, però, dalla disciplinata volontà dell'individuo offeso, che, se capace di controllare la sua emotività ferita, potrà colpire in modo opportuno e tempestivo. Ma la vendetta potrà dirsi completa solo quando la vittima della stessa saprà da chi e per quale ragione ha ricevuto tale forma di ritorsione (Arist. *Rhet.* 1380b 22)<sup>64</sup>.

La soluzione proposta è dunque lontana dall'incoraggiamento alla riconciliazione, che mette in primo piano il valore di legame<sup>65</sup>. Una condotta troppo mite e incline al perdono piuttosto che alla vendetta ottiene il biasimo di Aristotele, che la interpreta come incapacità di difendere se stessi e i propri cari, difetto suscettibile di essere assimilato a un atteggiamento servile. Collera e vendetta, intesa come desiderio di rendere il male ricevuto, si configurano dunque come fondamenti della condizione civile e politica dell'essere umano, perché impediscono al libero cittadino di cadere in una condizione di schiavitù, vale a dire nella stessa posizione di chi sopporta di essere oltraggiato e tollera che lo siano i propri cari (Arist. *EN* 1126a 1-8)<sup>66</sup>. Al contrario, ogni tentativo di offesa e la collera stessa retrocedono dinanzi al timore che incute l'uomo pronto a vendicarsi (*Rhet.* 1370b 13-15), il quale scoraggia il suo interlocutore dall'infliggergli un affronto.

L'attitudine alla vendetta è pertanto una forma di difesa, una promessa implicita e preventiva di contraccambio dell'oltraggio. Quest'ultimo perdura

---

<sup>62</sup> Arist. *Rhet.* 1367a 20-23: καὶ τὸ τοὺς ἐχθροὺς τιμωρεῖσθαι καὶ μὴ καταλλάττεσθαι· τὸ τε γὰρ ἀνταποδιδόναι δίκαιον, τὸ δὲ δίκαιον καλόν, καὶ ἀνδρείου τὸ μὴ ἡττᾶσθαι.

<sup>63</sup> Tale complessità viene sottolineata da FILLION-LAHILLE (1984, 207-208) e da SETAIOLI (1988, 148), soprattutto in rapporto alla rilettura che ne farà Seneca nel *De ira*. Sulla categoria del castigo e della giusta vendetta, che procedono dalla virtù, cf. Arist. *Pol.* 1132a 10-18.

<sup>64</sup> Cf. BURNETT (1998, 2 ss.).

<sup>65</sup> Il perdono e la dimenticanza – lo vedremo *infra* § 2.5.7 – sono le soluzioni proposte da Seneca, specie in *Ep.* 81.

<sup>66</sup> Cf. COURTOIS (1984a, 98).

nell'offeso attraverso la categoria della memoria, che acuisce il dolore e lo tiene presente, fino al momento in cui esso non venga restituito. Per questo la vendetta è 'dolce', perché appaga e, allo stesso tempo, affranca<sup>67</sup>. Per Aristotele è infatti necessario ricambiare i danni così come si ricambiano i benefici: senza la restituzione del danno si rischia di percepire se stessi in uno stato di subalternità assimilabile alla schiavitù; mentre, senza il contraccambio del beneficio non avviene la ripartizione (μετάδοσις), per mezzo della quale è possibile mantenere stabile l'unità politica e sociale<sup>68</sup>.

Potremmo dunque concludere che la vendetta, nella rappresentazione greca, è un impulso non biasimevole, suscitato dalla collera e dal dolore per un'offesa umiliante o lesiva di cui si è stati vittime, e, una volta compiuta, essa equivale al pagamento di un debito: un debito di sangue, di giustizia (come nel caso della violazione di un dovere o di un giuramento) o di reputazione<sup>69</sup>. E nella cultura romana?

### 3. Lessico e rappresentazione dell'offesa nella cultura romana

#### 3.1. *Iniuria*

I Romani avevano diversi modi per *dire* le azioni del "fare il male". Uno di questi, particolarmente caro alla trattazione senecana, è *iniuria*.

Studiare gli aspetti pertinenti dell'*iniuria* e della reciprocità negativa nella cultura latina significa in primo luogo chiedersi quali categorie e significati siano coinvolti nella delineazione del lessico del *male facere* e quale sia la loro rappresentazione letteraria e culturale, ma anche giuridica. Pertanto, per una definizione il più possibile esaustiva di *iniuria* non si potrà prescindere dal supporto documentario costituito dai *Digesta*, che ci forniscono delle informazioni di tipo giurisprudenziale sul termine in questione. Ma il significato giuridico di *iniuria*, studiato per l'età repubblicana da Manfredini (1977), non si distacca particolarmente dal senso comune e letterario del tempo. Esso ricopriva un ambito piuttosto vasto, e concerneva per lo più le lesioni personali<sup>70</sup>. La

<sup>67</sup> Cf. KONSTAN (2003a, 111).

<sup>68</sup> Arist. *EN* 1132b 34-1133a 2. Per un esame del passo e della legge del contraccambio del bene e del male in Aristotele, cf. BELLINCIONI (1984, 109-110).

<sup>69</sup> Cf. VERDIER (1980b, 12), che parla di «dette de sang» ma anche di «dette d'honneur».

<sup>70</sup> KRAUSE (2004, 83).

speculazione giuridica della tarda età repubblicana individuava l'*iniuria* ora come *contumelia*, ora come colpa o iniquità, a seconda dei casi specifici<sup>71</sup>. L'oggetto pertinente della nostra ricerca, tuttavia, non afferisce al campo del diritto e della giurisprudenza, quindi in questa sede ci si limiterà a un esame dei significati e degli aspetti culturali di *iniuria* e della sua famiglia lessicale, senza approfondire i termini delle questioni giuridiche.

L'etimologia di *iniuria* rinvia a un'azione o a un fatto eseguito *non iure*, ovvero che nega o elude il rispetto dello *ius*: «si dice “*iniuria*” ciò che si fa in modo non conforme al diritto: infatti, ogni cosa fatta in modo non conforme al diritto, si dice che sia un'*iniuria*», *iniuria ex eo dicta est quod non iure fiat: omne enim quod non iure fit, iniuria fieri dicitur* (Dig. 47, 10, 1). Il lemma *iniuria*, quindi, non riconduce a un atto compiuto *contra ius*, cioè «in violazione di una norma giuridica espressa», bensì a un'azione eseguita *non iure*, vale a dire «ingiustamente»<sup>72</sup>. Per comprendere appieno il senso del lemma in esame e della sua sfera di spettanza, occorre definire brevemente che cosa i Romani intendessero con la parola *ius*, dalla cui negazione ha origine l'*iniuria*.

Lo *ius* attiene al campo istituzionale e semantico del diritto e si configura come 'ciò che è vincolante e obbligatorio' secondo le leggi umane. Più propriamente designa la «formula che fissa la norma», che enuncia la condotta cui ci si deve attenere e la regola alla quale uniformarsi<sup>73</sup>. Quanto viene compiuto *non iure* si qualifica come «difforme dal dover essere», quindi risulta opportuno descrivere l'*iniuria* come «l'ingiustizia di un fatto, la sua difformità dal dover essere»<sup>74</sup>. Aderiamo, dunque, alla definizione di Manfredini: «con *iniuria* si esprime l'idea del non dover essere, che, calata nei singoli contesti cui è riferita, può

<sup>71</sup> MANFREDINI (1977, 1-3).

<sup>72</sup> MANFREDINI (1977, 3). Per una collocazione semantica del lemma *iniuria* cf. DELL, s.v. *ius, iuris*, che ne sottolinea il rapporto con ἀδικία (vd. DELG, s.v. δίκη), la quale richiama una violenza compensatrice – su cui, vd. SCHEID-TISSINIER (2005, 398) – che si qualifica come negazione o violazione del giusto sancito dalla δίκη, la cui azione specifica è quella di ripristino di un assetto infranto. Sulla corrispondenza linguistica tra *iniuria* e ἀδικία, cf. MANFREDINI (1977, 134). Sul tema della giustizia, ancora imprescindibile il lavoro di HAVELOCK (1978, 354 ss.) che di δίκη evidenzia la peculiarità di principio della retribuzione, «sinonimo della regolarità nell'ordine delle cose». SCHEID-TISSINIER (2005, 396 ss.), seguendo GLOTZ (1904), definisce la δίκη «justice interfamiliare, une justice qui repose sur le principe de la vengeance», ma non trascura di riconoscere in essa anche un ordine naturale e umano. Nel primo significato si distingue da θέμις, la «justice intrafamiliale [...] basée sur la punition». Ancora sulla distinzione tra δίκη e θέμις e sull'impiego di δίκη con i verbi δίδοναι, λαμβάνειν e il più raro τυγχάνειν per designare la riparazione che la vittima ha il diritto di ottenere, cf. SCHEID-TISSINIER (2006, 98-100).

<sup>73</sup> BENVENISTE (1969, II, 367-75).

<sup>74</sup> Questo il «valore unitario di base» di *iniuria* secondo MANFREDINI (1977, 134).

adeguatamente tradursi con torto, danno in senso lato, offesa grave». Lo studioso segnala anche l'idea negativa della riprovevolezza cui *iniuria* si accompagna, di contro all'idea del giusto e del dover essere che marca lo *ius*<sup>75</sup>. Poco più avanti<sup>76</sup>, aggiunge una precisazione sulla natura dell'*iniuria*: essa non coincide con la violenza in se stessa, nel suo senso più astratto, né con il semplice atto violento, ma rappresenta il torto o l'ingiustizia che da quelle azioni derivano. In altre parole, l'*iniuria* è l'offesa o il torto che si infligge a qualcuno colpevolmente, arrecandogli danno, e in quanto tale rappresenta una difformità da ciò che è giusto.

Il *damnum* rientra così a pieno titolo nel campo semantico del *male facere*, ma anche nel vocabolario del dono e dello scambio<sup>77</sup>. Esso indica «ciò che viene tolto con la forza da quello che uno possiede», e dunque è il risultato di una spesa, non fastosa e opulenta, ma che costituisce una perdita. In senso proprio può anche indicare il «denaro dato senza contropartita»<sup>78</sup>. Infatti, il verbo *damnare*, prima ancora di significare 'condannare', ha a che fare con la multa, ovvero con l'obbligo di spendere a vuoto, senza ricevere nulla in cambio. Si evince, dunque, nel concetto di *damnum*, il risultato di un atto di elargizione che non viene colmato da una resa, ma che supera il limite causando una diminuzione degli averi di colui che ha elargito. Pertanto, *damnare* significa 'provocare un danno' a qualcuno, sottraendo qualcosa dalle sue risorse o costringendolo a una spesa superflua per via più o meno giuridica, con un'ammenda o per punizione. Quando, però, il *damnum* è arrecato colpevolmente (*damnum culpa datum*, Ulp. *Dig.* 47, 10, 1), si parla di *iniuria*, di cui è possibile individuare diverse modalità e forme di manifestazione.

L'*iniuria* dispone di due canali per colpire la sua vittima: un canale verbale e uno più concreto. In altre parole, si può offendere con le parole o con i gesti e la violenza<sup>79</sup>. Le offese verbali (*iniuriae verbis*) si distinguono in insulti (*maledicta*)

<sup>75</sup> MANFREDINI (1977, 135).

<sup>76</sup> *Id.*, 138.

<sup>77</sup> BENVENISTE (1948-1949, 16-18).

<sup>78</sup> BENVENISTE (1969, I, 55; II, 456). Sul rapporto tra *damnum* e *δαπάνη*, vd. BENVENISTE (1969, II, 455) e BENVENISTE (1948-1949, 16), in cui lo studioso osserva che *damnum* risale alla stessa formazione di *δαπάνη*, attraverso un antico \**dap-nom* e la stessa radice suffissata in *-n*.

<sup>79</sup> *Dig.* 47, 10, 1-2: *iniuriam autem fieri Labeo ait aut re aut verbis: re, quotiens manus inferuntur: verbis autem, quotiens non manus inferuntur, convicium fit. Omnemque iniuriam aut in corpus inferri aut ad dignitatem aut ad infamiam pertinere: in corpus fit, cum quis pulsatur: ad dignitatem, cum comes matronae abducitur: ad infamiam, cum pudicitia adtemptatur*, «Labeone afferma che l'ingiuria può essere inflitta o con i fatti o con le parole: con i fatti, ogniqualvolta si mettano le mani addosso; invece con le parole, ogniqualvolta non si mettano le mani addosso, e si

e invettive (*convicia*). Se il primo termine riguarda in modo trasparente la sfera del dire (ciò che “si dice malamente” o per fare il male), il secondo (*convicium*) è meno esplicito. Si tratta di un nome collettivo che designa propriamente lo schiamazzo, il fatto di emettere urla. Tale clamore può essere indirizzato a rimproverare qualcuno ad alta voce, da qui il significato di ‘biasimo’, ‘invettiva’ o ‘scherno’. A quest’ultimo senso rimanda la pratica romana di comporre opere o canzoni oltraggiose e di riunirsi davanti alla casa della vittima per offenderla pubblicamente<sup>80</sup>. In ogni caso, le *iniuriae verbis* consistono in frasi dette in modo ingiusto che rischiano di danneggiare la *dignitas* individuale o lederne l’onore per via dell’infamia che comportano<sup>81</sup>. L’altra tipologia di offesa è caratterizzata da azioni violente e inique (*iniuriae re*), per lo più corporali e fisicamente lesive, che offendono il corpo, fra le quali di norma rientrano le violenze fisiche e le percosse.

Se fin qui si è offerta una “definizione operativa” e certamente riduttiva del concetto di *iniuria*, prima di passare a esaminare le altre parole romane dell’offesa, sarà opportuno approfondire, seppur brevemente, la riflessione etica intorno a questa forma del “fare il male”. A tal proposito sarà utile – e in qualche modo imprescindibile – esaminare la rappresentazione che Cicerone ci offre di questa categoria, prima di affrontare l’analisi proposta da Seneca nei suoi trattati, e nel *De beneficiis* soprattutto, oggetto specifico di questa ricerca.

### 3.2. Ancora sull’*iniuria*: forme di ingiustizia e offesa in Cicerone

Al tema della *iustitia* e del suo opposto, Cicerone dedica un’ampia sezione del *De officiis*. Dopo aver indicato *fides*, *constantia* e *veritas* come *fundamenta iustitiae* (*Off.* 1, 23), il nostro si sofferma sull’articolazione e sulla natura dell’ingiustizia:

Esistono due tipi di ingiustizia (*genera iniustitiae*): il primo è proprio di chi la commette, il secondo di coloro che non stornano l’offesa (*iniuria*) da coloro che la ricevono, pur avendone la possibilità. Infatti chi assale qualcuno ingiustamente, incitato dall’ira o da qualche altro turbamento dell’animo, dà l’impressione di mettere quasi fisicamente le mani addosso a

---

tratta di insulto. Ciascuna ingiuria o colpisce il corpo, o pertiene alla sfera della dignità o dell’infamia: riguarda il corpo, quando qualcuno viene percosso; la dignità, quando si porta via il compagno alla matrona; l’infamia, quando si attenta alla pudicizia».

<sup>80</sup> KRAUSE (2004, 84).

<sup>81</sup> KRAUSE (2004, 85).

un compagno; colui che invece non lo difende, né si oppone, pur potendolo, all'offesa (*iniuriae*), commette una colpa pari a chi abbandona i genitori, o gli amici o la patria<sup>82</sup>.

Secondo Cicerone, l'*iniustitia* ha due forme: una riguarda l'azione, l'altra l'omissione; detto altrimenti, non è solo colui che offende ad agire ingiustamente, ma anche chi, pur avendone facoltà, non si frappone tra l'offensore e l'offeso prendendo le difese di quest'ultimo (*non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae*)<sup>83</sup>. Anzi, sono ritenuti *fortes* e *magnanimi* proprio coloro che stornano l'offesa dagli altri (*qui propulsant iniuriam, Off. 1, 65*). L'*iniuria* si conferma così come un atto ingiusto, cui è necessario opporsi e tenersi lontani.

In particolare, delle *iniuriae* escogitate appositamente per nuocere, Cicerone individua le origini e le motivazioni nel *metus* e nell'*avaritia*:

Le offese che vengono inflitte appositamente per nuocere spesso hanno origine dalla paura, come nel caso di colui che medita di nuocere ad un altro, e teme, se non lo farà, di trovarsi personalmente colpito da qualche danno. Ma, per la maggior parte, gli uomini aggrediscono per offendere allo scopo di ottenere gli oggetti dei loro desideri; in questo tipo di vizio occupa un ruolo di rilievo l'avidità<sup>84</sup>.

La prima motivazione che spinge a *inferre iniuriam* sembra poter essere parafrasata come una sorta di "timore simmetrico" di subire la stessa azione ingiusta che si è in procinto di compiere. Così, per prevenire un eventuale

---

<sup>82</sup> *Off. 1, 23: sed iniustitiae genera duo sunt, unum eorum, qui inferunt, alterum eorum, qui ab is, quibus infertur, si possunt, non propulsant iniuriam. Nam qui iniuste impetum in quempiam facit aut ira aut aliqua perturbatione incitatus, is quasi manus afferre videtur socio; qui autem non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae, tam est in vitio, quam si parentes aut amicos aut patriam deserat.*

<sup>83</sup> Su questo passo, cf. LOTITO (1981, 120), MARCHESE (2016, 60 ss.) e il commento di DYCH (1996, 115, ad 1, 23b). Parallela l'idea espressa in *Off. 1, 28: nam alterum iniustitiae genus assequuntur, in inferenda ne cui noceant iniuria; in alterum incidunt: discendi enim studio impediti quos tueri debent, deserunt*, «io penso che essi conseguano un primo tipo di giustizia col fatto che non nuocciono ad alcuno mediante l'offesa, ma cadono in una diversa forma di ingiustizia: impediti dalla passione del conoscere, lasciano nell'abbandono coloro che sono chiamati a proteggere».

<sup>84</sup> *Off. 1, 24: atque illae quidem iniuriae, quae nocendi causa de industria inferuntur, saepe a metu proficiscuntur, cum is, qui nocere alteri cogitat, timet, ne, nisi id fecerit, ipse aliquo afficiatur incommodo. Maximam autem partem ad iniuriam faciendam aggrediuntur, ut adipiscantur ea, quae concupiverunt; in quo vitio latissime patet avaritia.*

*incommodum*, l'offensore anticipa il suo interagente attaccandolo, e questo attacco rappresenta una difesa preventiva. Ma la seconda tipologia di aggressione relativa al meccanismo di *iniuriam facere* è di certo quella più comune: essa nasce dalla *cupiditas* e dell'*avaritia*, vale a dire dal desiderio, spesso irrazionale o smodato, di ottenere ciò che si desidera. In entrambi i casi, l'offesa ha come suo fattore originario un sentimento che mina la prassi relazionale e crea come effetto principale chiusura e isolamento: se infatti la paura di essere colpiti genera aggressione, il desiderio di ottenere quanto si desidera accentua il ripiegamento sull'io e distoglie dal legame con l'altro. Non occorre dunque sottolineare la forte autoreferenzialità cui conducono *timor* e *avaritia*, che finiscono per assegnare una pericolosa priorità all'interesse individuale, scalzando l'attenzione al bene comune.

Le ingiurie che nascono da *metus* e da *avaritia* rientrano nella tipologia dell'offesa *de industria*, cui un peso notevole è assegnato alla volontà di "fare il male" e alla premeditazione. Questo genere di "offesa ben ponderata" (*iniuria consulta et cogitata*, *Off.* 1, 27) ha un livello di gravità maggiore sul piano etico, perché non si rivela frutto di un errore, ma di un progettato intento nocivo (*meditata et preparata*)<sup>85</sup>. *Leviora*, invece, sono le *iniustitiae* che derivano da un perturbamento temporaneo e improvviso dell'animo, destinato presto a svanire; simili offese non rischiano di essere reiterate, perché il sentimento che le provoca si attenua col passare del tempo fino a scomparire. Al contrario, se è un'attitudine radicata al male e una finalità malevola a lungo covata a spingere all'offesa, la consapevolezza e la libera scelta di nuocere aggravano sul piano morale la posizione dell'offensore.

Accanto al fattore della "consapevolezza", un'altra componente accresce il biasimo rivolto verso l'*iniuriam faciens*: la simulazione. Cicerone, infatti, riconduce la realizzazione dell'*iniuria* a due diversi strumenti: la violenza (*vis*) e l'inganno (*fraus*)<sup>86</sup>. Di queste due forme del nuocere, la *fraus*, nella cui

---

<sup>85</sup> Sulla distinzione tra *error* e *culpa*, cf. Cic. *Marc.* 13 e Ov. *Met.* 3, 142. Per un'analisi di questa dicotomia, vd. PICONE (2008b, 70-72) e BIANCO (2017, 485 ss.). Sul versante, greco, cf. CANTARELLA (2002, 182-84).

<sup>86</sup> *Off.* 1, 41: *cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur: utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore. Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur*, «in effetti in due modi si verifica l'offesa, e cioè o con la violenza o con l'inganno, e la frode è per così dire propria della volpe, la violenza del leone: entrambi animali ben diversi dall'uomo, ma l'inganno è degno di maggiore odio. Di ogni forma di ingiustizia nessuna è più

realizzazione l'*iniuriam faciens* si finge *vir bonus*, è *odio digna maior*, una forma di ingiustizia 'maggiormente meritevole d'odio'. Essa tenta di fondere due posizioni etiche estreme e inconciliabili, quella del *vir bonus* (emblema di trasparenza, correttezza e *virtus*) e quella del *fraudator*, soggetto dell'inganno e di una simulazione che giustappone due piani per natura antitetici, quello del bene simulato e quello dell'effettivo intento malevolo.

### 3.3. *Malevolentia* e *malevolus*

Sul piano delle disposizioni interiori, il lessico latino del *male facere* annovera il sostantivo *malevolentia* e l'aggettivo *malevolus*, che segnalano un sentimento ostile, al quale non segue necessariamente un atto lesivo. La *malevolentia*, infatti, è una disposizione sfavorevole verso l'altro, che si manifesta per lo più con le parole e che rivela una frequente analogia con la malignità e l'invidia (*obtreectatio* e *invidia*)<sup>87</sup>.

Per una definizione più precisa dobbiamo rivolgerci ancora a Cicerone, che la colloca all'interno delle *voluptates*, in opposizione alla *delectatio*: se quest'ultima infatti è una forma di "piacere" suscitata da *suavitas*, la cui funzione è quella di lenire l'animo, la *malevolentia* è invece un «piacere che trae origine dal male di un altro, pur non ricevendone alcun giovamento»<sup>88</sup>. Questa descrizione, come anticipato, accomuna la *malevolentia* all'*invidia*: *invidere*, infatti, per Cicerone è una *aegritudo* che consiste nel «cogliere il piacere della gioia dai mali altrui (in *malis* [...] *alienis voluptatem capere laetitiae*)» (*Tusc.* 4, 66). Ciò che dunque la *malevolentia* – come l'*invidia* – determina è l'accostamento di *voluptas* e *malum*, che si legano secondo un rapporto di causa-effetto. In altre parole, la cattiva disposizione che la *malevolentia* costituisce si esprime nella soddisfazione ricavata dalla sventura altrui. Quanto colpisce di questo sentimento negativo è l'assenza di un vantaggio immediato per il *malevolus* stesso. Questi si compiace del danno o della disgrazia che ha colpito il suo interlocutore senza che vi sia per lui alcun *emolumentum*. In tal senso, il *malevolus* desidera la rovina altrui, sebbene non ne ricavi alcun preciso vantaggio.

---

capitale di quella di coloro che, nel momento in cui ingannano, fanno in modo di apparire uomini perbene».

<sup>87</sup> HELLEGOUARC'H (1963, 199).

<sup>88</sup> Cic. *Tusc.* 4, 20: *voluptas ex malo alterius sine emolumento suo*.

Come l'*iniuria*, anche la *malevolentia* può essere “gratuita”: infatti, non costituisce necessariamente la risposta a un oltraggio o a un torto precedenti, ma rappresenta una *voluptas* suscitata da un fattore negativo, di danneggiamento e sventura, che colpisce chi ci è vicino. Come nel caso dell'*invidia*, si tratta di atteggiamenti e sentimenti che minano profondamente la relazione con l'altro creando una distanza di disposizioni e di “sentire” che rende impraticabile il legame, nella misura in cui la gioia che il *malevolus* prova non può essere condivisa con il soggetto che la suscita, poiché si fonda proprio sull'infelicità di quello. Si viene così a creare una forma di “disordine” sul piano della relazione, perché alle gioie e ai successi dell'interagente – ai suoi *bona* – si reagisce con dispiacere e fastidio, mentre davanti ai *mala* che lo colpiscono, si risponde con gioia e godimento. Questo *caos* relazionale ostacola la creazione di un rapporto virtuoso e duraturo, e fa del *malevolus* un attore “disfunzionale” della relazione, il cui comportamento compromette il legame interpersonale o lo sovverte nel segno della conflittualità e dell'inimicizia.

Oltre a *iniuria*, *malevolentia* e *malevolus*, nel campo semantico del *male facere* troviamo anche il composto *malefactum* (da *malefacio*) che fa riferimento all'ingiuria come espressione specifica del “fare il male”, una cattiva azione compiuta ai danni di qualcuno<sup>89</sup>. Ma all'interno della stessa famiglia lessicale, di certo la parola dallo spettro di significati più ricco è *maleficium*.

### 3.4. *Maleficium*

A partire dalla definizione di *beneficium* come *actio benivola* (*Ben.* 1, 6, 1), saremmo spinti a spiegare *maleficium* come una *actio malevola* di grave entità, anch'essa responsabile e volontaria. Nel *De beneficiis*, tuttavia – lo vedremo meglio nel capitolo terzo – Seneca individua nell'*iniuria*, non nel *maleficium*, l'*actio contraria* al *beneficium* (*Ben.* 3, 22, 3 *et passim*), per lo più confortato dalla tradizione linguistica e letteraria precedente<sup>90</sup>. L'uso di questa opposizione potrebbe risultare inattesa, perché è indubbio che il contrario lessicale e formale di

---

<sup>89</sup> Il lemma è attestato più frequentemente nei testi teatrali: le più numerose occorrenze si hanno in Plauto, una sola in Terenzio. Anche Ennio lo adopera: *benefacta male locata malefacta arbitror*, «i benefici mal collocati li reputo malefici», citato da Cicerone (*Off.* 2, 62). Seneca lo usa una sola volta, in *Ira* 2, 28, 1, e Cicerone lo ripete in *Inv.* 2, 108.

<sup>90</sup> Cf. anche Cic. *Quir.* 22; *Verr.* 2, 3, 214; *Prov.* 47; *Att.* 1, 9, 21; *Off.* 2, 26; *Liv.* 4, 44, 4; *Val. Max.* 2, 8, 4; *Tac. Hist.* 1, 1, 4.

*beneficium* sia *maleficium*<sup>91</sup>, così come l'espressione *male facere* costituisce l'antitesi di *bene facere*, oggetto del trattato senecano. Eppure, nell'opera di Seneca intorno ai benefici non si trova alcuna occorrenza dell'espressione verbale *male facere*<sup>92</sup> (sostituita per lo più dai sinonimi *nocere*, *offendere*, *laedere*, etc.), e *maleficium* compare soltanto una volta, al plurale, in *Ben.* 3, 6, 2, dove viene utilizzato come elemento analogico rispetto al *crimen* dell'ingratitudine. Nel passo, *maleficium* si qualifica come categoria più ampia volta a segnalare quei delitti contro i quali le comunità umane e le loro costituzioni procedono legalmente: *homicidium*, *veneficium*, *parricidium* e *violata religio*<sup>93</sup>. Ciascuna di queste azioni malevole individua uno specifico ambito del *male facere* e ne sottolinea la natura molteplice e varia. In altre parole, è possibile fare il male in molti modi e su diversi piani, ciascuno dei quali viola differenti sfere di spettanza, da quella parentale a quella religiosa.

Il *maleficium* dimostra così di afferire a un ambito semantico e culturale piuttosto esteso e complesso, come appare chiaro anche a partire dai termini cui viene associato: Cesare lo accomuna più volte a *iniuria*<sup>94</sup>, Cicerone lo usa di frequente con il valore di *scelus*<sup>95</sup>, opponendolo alle condotte ispirate alla *iustitia* (*Off.* 2, 40), oppure lo inserisce, nel senso generico di 'misfatto', 'cattiva azione', in una rassegna di delitti e condotte eticamente negative tra le quali annovera la *fraus*, il *facinus* e lo stesso *scelus*<sup>96</sup>.

*Maleficium* e *maleficus*, inoltre, non sono estranei alla sfera delle arti occulte, della contaminazione e del veleno, come ci dimostra l'uso che ne fa Plinio il Vecchio nella sua *Naturalis historia*.

<sup>91</sup> L'opposizione tra *beneficium* e *maleficium* emerge in Ter. *Phorm.* 336; Cic. *Inv.* 2, 75 e *Cael.* 74; Sall. *Jug.* 31, 28; P. Caes. *Hisp.* 42, 5; Liv. 5, 3, 8; 7, 20, 8.

<sup>92</sup> Non rientrano nella categoria gli esempi di *Ben.* 6, 37, 2: *quid tibi [...] mali feci*, dove 'mali' è genitivo partitivo; e di *Ben.* 7, 17, 2 e *Ben.* 7, 19, 5 in cui occorre l'espressione *malum facere* nel senso di 'rendere cattivo'.

<sup>93</sup> HELLEGOUARC'H (1963, 166).

<sup>94</sup> Ad esempio in Caes. *Gall.* 1, 7, 5; 9, 4; 2, 28, 3.

<sup>95</sup> Cic. *S. Rosc.* 8; 62; *Caec.* 100; *Phil.* 5, 15; *Off.* 2, 40.

<sup>96</sup> *Off.* 3, 75. *Maleficium*, *fraus* e *scelus* sono coordinati per asindeto in Cic. *Vat.* 28.

### 3.5. *Maleficium* e *vis malefica* in Plinio il Vecchio

Per Plinio sono *malefici* quegli animali pericolosi e nocivi per la loro aggressività, come i lupi, le volpi e gli orsi (*Nat.* 8, 228; 8, 131; 9, 50)<sup>97</sup>, quelli che si rivelano capaci di nuocere per difesa personale [*propter metum maleficis* (sott. *animalibus*), «animali pericolosi per paura», *Nat.* 11, 183], e infine quelli i cui *ictus* richiedono un antidoto o un rimedio (*Nat.* 20, 143: *contra maleficorum animalium ictus*, «contro i colpi degli animali nocivi») <sup>98</sup>. Infatti, accanto all'esempio del *canis rabiosi morsus*, che necessita di un antidoto, Plinio menziona le punture di scorpione, di vespa, di ape e calabrone, e i morsi dei ragni e di altri animali dannosi che vengono senza distinzione chiamati *malefici* (*Nat.* 20, 133). Un altro esempio significativo di dannosità in relazione alla qualità venefica è dato dall'*urina tabifica* del riccio, che viene chiamata *maleficium*, in quanto liquido velenoso (*Nat.* 8, 134).

La pericolosità di questi animali, dunque, non è sempre legata al livello di aggressività, ma anche alla “velenosità” e al potere infettivo dei loro *ictus*. In tal senso, *malefici* per eccellenza sono i serpenti. In *Nat.* 8, 229, infatti, Plinio parla degli *angues* delle rive dell'Eufrate, i quali non presentano una tendenza aggressiva: qualora mordano gli abitanti, lo fanno solo se calpestati, e in quel caso il loro morso non risulta velenoso. Per questo motivo, Plinio nega che si possano definire *malefici* o percepire come tali (*non sentiuntur malefici*). Quindi, l'assenza di pericolo e di velenosità esclude il titolo di *maleficus*, la cui particolarità risiede nell'intento nocivo o nel carattere venefico.

---

<sup>97</sup> Dell'orso, Plinio sottolinea la “prontezza” nel fare il male (*in maleficio*), a causa della facilità con cui aggredisce gli altri animali o l'uomo stesso: *nec alteri animalium in maleficio stultitia sollertior*, *Nat.* 8, 131; in *Nat.* 9, 153 si parla di *bestia malefica* in relazione allo squalo e in *Nat.* 9, 50 vengono esplicitati anche i destinatari del suo essere “pericoloso”: i pesci, sue prede. Lo squalo, infatti, è *bestia piscibus malefica*. La sua natura aggressiva è indicata come *maleficientia*, suscettibile di manifestarsi anche nell'aspetto esteriore (*Nat.* 9, 34); l'animale è definito *monstrum* ancora in *Nat.* 9, 153: per la sua abilità nello spostarsi sotto le imbarcazioni e resistere alla cattura combattendo da una posizione riparata, diventa origine di pericolo (*malum*).

<sup>98</sup> Cf. anche *Nat.* 17, 267, in cui, con l'espressione *malefico pastu*, Plinio segnala il carattere dannoso dei morsi degli animali che si cibano delle piante, deturpandole. In un significato non dissimile, ritroviamo l'aggettivo in forma sostantivata in *Nat.* 12, 120, dove indica gli insetti parassiti delle piante. Più avanti (*Nat.* 12, 73), la capra è indicata come *maleficum alias frondibus animal*, «animale che danneggia le fronde delle altre piante» [“altre” (*alias*) rispetto a quella che produce il ladano, una particolare resina d'Arabia]. L'espressione mostra una costruzione di *maleficus* che ricalca quella di *male facere* (*aliquid alicui*).

La natura dell'azione "malefica" è dunque varia e complessa. Essa può anche rientrare nella sfera del soprannaturale. *Malefica*, infatti, è detta la strega<sup>99</sup>, così come *maleficium* (o *maleficum*) può assumere il significato di 'stregoneria', 'incantesimo'<sup>100</sup>.

Ancora nella *Naturalis historia* si leggono due occorrenze di *maleficus* con accezione soprannaturale: in entrambe, l'aggettivo concorda con il sostantivo *vis* e marca così la "forza malefica", le proprietà occulte di ciò a cui si riferisce. Il primo caso si trova in *Nat.* 31, 18:

Giuba racconta che nella terra dei Trogoditi il lago chiamato "Insano" per le sue proprietà malefiche (*malefica vi*) diventa tre volte al giorno amaro e salato e poi dolce altrettante volte al giorno e di notte; esso pullula di bianchi serpenti lunghi una ventina di cubiti<sup>101</sup>.

La proprietà "malefica" del lago di cui Plinio ci dà testimonianza è legata al mutamento soprannaturale: l'acqua del bacino, infatti, cambia natura tre volte di giorno e tre di notte, invertendo la sua qualità e passando da amara a dolce. La presenza dei serpenti bianchi, simbolo di trasformazione e rinascita, non fa che confermare, del lago Insano, la proprietà magica di metamorfosi<sup>102</sup>. L'aggettivo *maleficus*, pertanto, non segnala necessariamente una condizione di pericolo o uno stato nocivo, ma può indicare la proprietà di qualcuno o di qualcosa in grado di cambiare la propria natura, di uscire dall'ordinario per attingere al soprannaturale e alle arti occulte. L'inversione di natura, quindi, è una delle capacità che ci consentono di individuare un oggetto come *maleficus*. D'altronde, anche la *strix*, *malefica* per eccellenza nella tradizione antica e soggetto tipico dei *maleficia*, è descritta da Festo come una "cambia-pelle", capace cioè di mutare forma e natura, trasformandosi nell'uccello notturno da cui prende il nome<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> Fest. p. 414, 25 L; sulla dicitura di *maleficae mulieres* per indicare le *striges*, cf. CHERUBINI (2008, 159) e *Ead.* (2010, 10).

<sup>100</sup> Esempio, al riguardo, l'uso che ne fa Apuleio nel suo *Apologia* (cf. §§ 9; 25; 28). Cf. anche Tac. *Ann.* 2, 69.

<sup>101</sup> [...] *Iuba in Trogodytis lacum Insanum malefica vi appellatum ter die fieri amarum salsumque ac deinde dulcem totiensque et nocte, scatentem albis serpentibus vicenum cubitorum.*

<sup>102</sup> Sul valore del serpente come simbolo di virtù terapeutiche, cf. MARTORANA (2003, 20): «Siffatto animale raffigura simbolicamente la rinascita: dalla morte alla vita, per il fatto che ogni anno ad esso cade l'intera sua pelle e nasce una pelle nuova».

<sup>103</sup> CHERUBINI (2010, 17).

Il secondo passo di Plinio in cui occorre l'espressione *vis malefica* riguarda un'intrinseca proprietà dell'oro, che gli permette di essere usato nei sortilegi e nei rimedi contro i malefici:

*Aurum pluribus modis pollet in remediis vulneratisque et infantibus adplicatur, ut minus noceant quae inferantur veneficia. est et ipsi superlato vis malefica, gallinarum quoque et pecuvariorum feturis. Remedium abluere inlatum et spargere eos, quibus mederi velis.*

L'oro in più modi ha efficacia nei rimedi e si applica ai feriti e ai bambini, perché i malefici che gli sono rivolti nuocciano loro di meno. Ed esso stesso ha un potere maligno, se posto al di sopra, anche contro i pulcini e i cuccioli di bestiame. Il rimedio sta nel lavare e aspergere quelli che si intende curare aggiungendovi dell'oro<sup>104</sup>.

Nel brano è preponderante il lessico delle arti magiche e dell'occulto (*remedium, veneficia, vis malefica*) e quello della sfera medica (*vulneratus, mederi, etc.*). La *vis malefica* dell'oro è dunque la sua "forza occulta", che lo rende strumento idoneo per i *veneficia*, ma anche antidoto applicabile contro di essi. Qui l'espressione oggetto di studio non è neutra, ma individua il carattere specificatamente nocivo della sua azione. Da un lato, infatti, l'oro ha un suo potere (*pollet*) che agisce nei *remedia* come freno al *nocere* dei malefici (*ut minus noceant*), dall'altro rivela la sua *vis malefica* quando esso stesso è adoperato per quei *veneficia* che ha la facoltà di combattere.

Infine, in *Nat.* 37, 182, *maleficium* viene adoperato come sinonimo di *veneficium*, dunque nel senso di 'sortilegio', 'maleficio'. Nel passo si descrive il possibile uso malefico della siderite, corrispondente al nostro omonimo minerale: «la siderite è simile al ferro; se usata in un maleficio, qualcuno finirà per litigare» (*sideritis ferro similis est; maleficio inlata aliquis discordiam facit*). Il *maleficium*, quindi, nella rappresentazione che ne emerge, è pensato come una "forza" che agisce non solo sulla natura e sulla salute delle persone, ma anche sulle relazioni interpersonali, per lo più causando discordia, cioè arrecando del male al legame tra due o più persone, che finisce per essere compromesso. Pertanto, anche in rapporto alla sfera dell'occulto, *maleficium* e *maleficus* confermano come propria la componente del danneggiamento, e vi aggiungono il

---

<sup>104</sup> *Nat.* 33, 84.

tratto distintivo del mutamento innaturale, del cambiamento di natura o di *status*, che diventa l'elemento condiviso e pertinente.

### 3.6. *Maleficium* o *iniuria*?

Il *maleficium* è dunque un'azione malevola, violenta o fraudolenta, valutata come tale a prescindere dal suo successo; essa mira ad arrecare un danno, generalmente per il profitto di chi la compie, e spesso comporta una qualche "adulterazione" nociva o un mutamento soprannaturale, tanto da finire per iscriversi nella sfera delle arti occulte e dei *venena*, assumendone il significato.

Nell'uso comune, la componente dell'intenzione e della disposizione a fare il male si rivela distintiva, come accade per *iniuria*. Non così nel campo lessicale del "diritto criminale", in cui lo spettro semantico di *maleficium* appare meno ampio, e finisce per segnalare l'atto delittuoso, il misfatto, e non lo spirito che lo anima. Hellegouarc'h<sup>105</sup>, che esamina il termine nel lessico d'età repubblicana, parla di senso più largo, morale e sociale, di *iniuria* rispetto a *maleficium*. Il primo rientra dunque nel vocabolario "politico", mentre il secondo sembrerebbe appartenere al lessico "penale". A sostegno della sua tesi, Hellegouarc'h cita *Ben.* 6, 8, 3: *beneficium ab iniuria distinguit non eventus, sed animus*, «non un risultato, ma una disposizione interiore distingue il beneficio dall'ingiuria». Nel passo, però, non si fa menzione di *maleficium*, per cui appare difficile desumere che l'*iniuria* si riconosca dall'*animus* diversamente dal *maleficium*, come invece sembra affermare lo studioso. Nel brano, Seneca non sta argomentando la differenza tra i due termini del "fare il male". Se nel linguaggio giuridico è l'*eventus* a contare per l'individuazione di un *maleficium*, nell'uso comune e non tecnico si è avuto modo di dimostrare che il *maleficium* è tale anche soltanto in relazione all'intenzione e alla sfera della volontà. Infatti, anche la *mens* può essere *malefica*<sup>106</sup>, a prescindere dall'esito di un'azione o di un comportamento. Pertanto, non ci sembra di poter condividere l'affermazione di Hellegouarc'h riguardo allo spettro semantico più limitato di *maleficium* in rapporto a *iniuria*. Entrambi individuano campi semantici particolarmente ricchi, che riguardano l'azione concreta, materiale, e la sfera della disposizione interiore. Ciò che li distingue è il fatto che dell'*iniuria* si evidenzia la sua difformità dalla sfera dello

<sup>105</sup> HELLEGOUARC'H (1963, 166).

<sup>106</sup> Come ad esempio in Sen. *Troad.* 754.

*ius* e il danno causato colpevolmente, del *maleficium* la natura di azione “cattiva” o “soprannaturale”, che ha un intento nocivo o un interesse fraudolento, o che rivela un effetto velenoso o perturbante.

### 3.7. *Offensio, ignominia, contumelia*

Accanto a *iniuria* e al meno usato *malefactum*, esistono altre parole latine che indicano l'offesa, come *offensio*, *ignominia* e *infamia*. Queste ultime due si formano come negazioni o violazioni del *nomen* e della *fama* intesa in senso positivo. L'*ignominia*, in particolare, costituisce una marca di disonore, un elemento peculiare dei *dehonestamenta* (Sen. *Const. sap.* 1, 19) spesso ricondotta a situazioni di *egestas* e *paupertas*, e, in termini civili, legata al disonore inflitto pubblicamente tramite la *nota censoria* o, in contesto militare, attraverso il congedo biasimevole. L'*infamia* designa in modo non dissimile una macchia nella reputazione, un'offesa legata per lo più all'ambito verbale, che mette in discussione la nomea di colui che ne è colpito<sup>107</sup>.

Proprio l'idea del “colpo” inferto sembra evidenziata nel termine *offensio*, che segnala l'offesa più o meno grave, sia fisica sia morale, arrecata attraverso le parole più che attraverso le azioni, e indicante un atteggiamento di ostilità o di irritazione, dunque in senso generico di cattiva disposizione<sup>108</sup>. L'*offensio* presenta un significato “attivo” e uno “passivo”: nel primo, coincide con «le fait de choquer», da cui «l'impopularité»; nel secondo caso, costituisce «le fait d'être heurté, choqué», da cui «l'“offense” e surtout l'“hostilité” qui en résulte»<sup>109</sup>. Diversamente da *odium*, cui spesso si accompagna, *offensio* è intesa come un sentimento momentaneo e non come uno stato tendenzialmente duraturo o addirittura permanente<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Il termine ha il suo parallelo greco in ἀδοξία, che designa l'idea della ‘cattiva fama’ o ‘cattiva reputazione’ a partire dall'opinione che altri ha di qualcuno (δόξα), ma che rivela una complessità di significati e sfumature segnalate già in DELG, s.v. δοκέω.

<sup>108</sup> *Offendo* è un composto della forma inusata \**fendo* (cf. Prisc., GLK II 435.4). Il suo significato di ‘urtare’, ‘attaccare’ rimanderebbe originariamente al lessico militare. Il lemma in esame è poi passato al vocabolario politico con il senso debole di ‘urtare’, ‘offendere’, in particolare attraverso le parole. A tal proposito, cf. HELLEGOUARC'H (1963, 194).

<sup>109</sup> HELLEGOUARC'H (1963, 195).

<sup>110</sup> *Ibid.* Su *odium*, il cui senso generale primario non coincide con il nostro concetto di ‘odio’, piuttosto con l'idea di ‘avversione’, cf. *Ivi*, 191-94.

All'interno dell'ambito di spettanza del *nocere*, Cicerone traccia un netto discrimine tra *offendere e violare*:

*Est autem quod differat in hominum ratione habenda inter iustitiam et verecundiam. Iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime vis perspicitur decori.*

Nella considerazione che bisogna avere degli uomini c'è differenza tra giustizia e rispetto. Compito della giustizia è non fare violenza fisica agli uomini, mentre prerogativa del rispetto è non offendere, e soprattutto in questo si distingue il significato specifico di ciò che è decoroso (*Off.* 1, 99).

*Violare e offendere* si distinguono per via dei rispettivi ambiti di appartenenza e per i principi etici che finiscono per ledere: infatti, la condotta espressa da *violare* (con cui si designa l'atto di 'fare violenza a', 'ingiuriare', 'oltraggiare') infrange i limiti imposti dalla *iustitia*, la quale, di contro, ha il compito di frenarne l'azione: *non violare homines* è un codice comportamentale di astensione dal male che si ispira alle norme di "ciò che è giusto", mentre *non offendere* è una prerogativa della *verecundia* (il 'rispetto', lo 'scrupolo'), e riguarda una sfera di spettanza più strettamente legata al *decorum*, con cui Cicerone traduce il greco *πρέπον*<sup>111</sup>. *Decorum*, come *decus*, ha a che fare con la nozione della *dignitas*, l'onore a cui ha diritto chi ha dato prova di *virtus*<sup>112</sup>, e, come la *verecundia*, categoria etica il cui compito è quello di vegliare sulla morale, svolge un ruolo di autocontrollo sull'individuo. *Verecundia*, del resto, si lega a un aspetto di razionalità che comporta la giustificazione del biasimo che si riceve: Cicerone la spiega come un dono della natura agli esseri umani (*natura homini dedit*) in virtù del suo ruolo correttivo di «timore di un ingiusto rimprovero (*vituperationis non iniustae*

---

<sup>111</sup> Cf. Cic. *Off.* 1, 27; 1, 35; *Or.* 21, 70. Al riguardo, vd. PICONE (2012, XIX) e MARCHESE (2016, 66). Un esame del *decorum* nella rappresentazione romana si trova in DEGL'INNOCENTI PIERINI (2012) e in MARCHESE (2017, 562 ss.).

<sup>112</sup> Cf. HELLEGOUARC'H (1963, 414), che mette in rapporto *decus* con *dignitas*: quest'ultima, atta a designare lo "stato", la "qualità"; il primo, connesso in modo diretto alla radice \**dec-*, indica invece l'azione «de celui "qui agit comme il convient"» ed esprime «le comportement de celui dont les actes sont inspirés par la *virtus*», come sottolinea Cicerone stesso in *Fam.* 10, 12, 5: «senza dubbio il decoro è riposto nella virtù», *verum decus in virtute positum est*. Dunque, *decus* è l'onore a cui ha diritto chi ha dato prova di *virtus*; esso esprime più comunemente il senso di «bienséance», «décence», cui può anche seguire l'idea di 'bellezza', sviluppatasi nella forma *decor*. Sul *decorum* nella riflessione di Cicerone, cf. LOTITO (1981, 111 ss.) e MARCHESE (2016, 65 ss. *et passim*), che esamina in modo approfondito il passo citato *supra*.

*timorem*, Cic. *Rep.* 5, 6, 4)<sup>113</sup>. Una simile preoccupazione – come avverte Cicerone stesso e come è stato messo in luce da Marchese (2007, 71 ss.) – significa non trascurare il modo in cui ci si comporta con gli altri, e ripertinentizzare gli spazi sociali nel segno del rispetto: la *reverentia adversus homines*, che ha origine proprio dall'esercizio della *verecundia*<sup>114</sup>.

Entrambe queste categorie deputate alla prevenzione dell'offesa (*verecundia* e *decorum*, ma anche *reverentia*) attestano dunque la necessità di un freno etico, più che normativo o giuridico, che impedisca l'azione di *offendere*, la quale si configura come elemento estraneo alla dimensione di “ciò che si addice” e del *rispetto* nei confronti dell'altro.

Seneca, però, espunge *offendere* dal campo semantico del danneggiamento grave (cui rimandano ad esempio *laedere* e *violare*) attribuendogli un grado di nocività che lo accomuna in qualche modo alla *contumelia*. Nei testi latini in nostro possesso, quest'ultima, la *contumelia*, viene frequentemente accostata all'*iniuria* per via del loro significato sinonimico, che rende linguisticamente interscambiabili i due lemmi, sebbene distinti su una scala di intensità: è lo stesso Seneca a tracciare una demarcazione semantica tra i due sostantivi descrivendo l'*iniuria* come *natura gravior* rispetto alla *contumelia*, la quale appare *levior* e in grado di *offendere* piuttosto che *laedere*, azione pertinente della prima<sup>115</sup>. La *contumelia*, dunque, è un'offesa di minore entità, che può esprimersi attraverso i *verba* o le *res* (cf. *Ira* 3, 10, 4) e che non causa un danno né lede in modo grave<sup>116</sup>, ma può offendere sia fisicamente sia moralmente. Nel teatro di Plauto è spesso utilizzata con un significato riconducibile alla nostra idea di insulto<sup>117</sup>. La

---

<sup>113</sup> Cf. MARCHESE (2016, 24) e THOMAS (2012, 26-27). Sulla categoria del rispetto, utile il lavoro di SENNET (2004), cui fa riferimento MARCHESE (2009) e *Ead.* (2016).

<sup>114</sup> MARCHESE (2016, 71 ss.), che cita Cic. *Off.* 1, 98-99, in cui troviamo la prima attestazione del termine *reverentia*.

<sup>115</sup> *Ira* 3, 28, 4: «che dire del fatto che la maggior parte di quelle cose per le quali ci adiriamo, ci offendono più che danneggiarci?», *quid quod pleraque eorum propter quae irascimur offendunt nos magis quam laedunt*; per la segnalazione della difformità tra *iniuria* e *contumelia*, la prima tipica del *laedere*, la seconda dell'*offendere*, cf. Sen. *Const. sap.* 5, 1: *dividamus, si tibi videtur, Serene, iniuriam a contumelia: prior illa natura gravior est, haec levior et tantum delicatis gravis, qua non laeduntur homines sed offenduntur*, «dividiamo, se ti sembra opportuno, o Sereno, l'ingiuria dalla contumelia: la prima, per sua natura, è più pesante, questa più leggera, e pesante solo per le persone raffinate, dalla quale gli uomini non sono danneggiati, ma offesi».

<sup>116</sup> Cf. DELL, s.v. *laedo*. Su *laedere* indicante un danno fisico, ma anche morale, cf. PERPILLOU (1986, 73).

<sup>117</sup> MANFREDINI (1977, 144), nell'uso del linguaggio comune, opposto a quello giuridico, registra in età repubblicana una tendenza progressiva di spartizione delle sfere lessicali tra *iniuria* e

mancanza di *prudencia* e di *fiducia sui* che Seneca riscontra nella vittima della *contumelia* è un aspetto in linea con l'etimologia addotta per spiegare il senso del termine:

La parola *contumelia* deriva da *contemptus*, perché nessuno rivolge a un altro una simile ingiuria, se non lo disprezza; ma nessuno disprezza chi è maggiore o migliore, anche se fa qualche cosa che sono soliti fare coloro che disprezzano<sup>118</sup>.

Secondo i paradigmi etimologici antichi, di cui Seneca dà testimonianza, la *contumelia* è una *iniuria* non grave caratterizzata dal tratto del *contemptus* e compiuta da colui che dimostra noncuranza o disistima nei riguardi del suo interlocutore relazionale. Potremmo dunque definirla “l’offesa del disprezzo”<sup>119</sup>.

È bene segnalare, a questo punto, le frequenti oscillazioni semantiche dei termini legati alla sfera lessicale del *male facere* e dell’offesa, che assumono sensi affini, seppur con differenti connotazioni, e alle volte compaiono nei testi letterari con accezioni discordanti. È proprio il caso della relazione linguistica tra *contumelia* e *iniuria* (cui si accosta anche *aerumna*). Infatti, nel quadro dell’analisi del linguaggio comune e del suo riuso poetico, Cecilio Stazio e Pacuvio rovesciano la polarità tra i due termini, al punto da designare l’*iniuria* come maggiormente tollerabile, se scevra di qualsiasi forma di *contumelia*<sup>120</sup>. Ancora in seno alle scelte lessicali dei commediografi latini, Plauto adopera il lemma *iniuria* con una vasta gamma di accezioni e di gradazioni, compresa la “semplice offesa morale”, mentre in Terenzio il termine appare già documentato più frequentemente per segnalare azioni violente, come le percosse. In quest’ultimo autore è possibile osservare un uso più articolato di *contumelia*, che sembra segnalare il “sentimento dell’offesa”, di contro a un uso meno frequente del lemma da parte di Plauto, il quale se ne serve di rado e per lo più per

---

*contumelia*: la prima tenderebbe a specializzarsi nel significato di “torto grave” parallelamente a un uso di *contumelia* volto a indicare le offese più lievi.

<sup>118</sup> Sen. *Const. sap.* 11, 2: *contumelia a contemptu dicta est, quia nemo nisi quem contempsit tali iniuria notat; nemo autem maiorem melioremque contemnit, etiam si facit aliquid quod contemnentis solent.*

<sup>119</sup> Per il significato di «marca di disprezzo», cf. DELL, s.v.

<sup>120</sup> Pac. *Trag.* 279: *pator facile, iniuriam, si est vacua a contumelia*, «soporto facilmente l’ingiuria, se è scevra di contumelia»; Caec. *Com.* 4: *facile aerumnam ferre possum, si inde abest iniuria: / etiam iniuriam, nisi contra constat contumelia*, «posso tollerare facilmente una tribolazione, si vi manca l’ingiuria: anche l’ingiuria, tranne se resiste la contumelia».

esprimere l'idea dell'insulto verbale, ad esempio nella forma *dicere contumeliam*<sup>121</sup>.

Fin qui, l'esame della sfera lessicale dell'offesa si è limitato al campo d'indagine della lingua comune, lontano, quindi, dai tecnicismi giuridici, e al più filtrato dalla riscrittura poetica, che tiene conto delle singole esigenze formali e dello specifico genere letterario (*palliata, cothurnata, etc...*). In epoca imperiale, e in un contesto compositivo diverso, caratterizzato da una riflessione etica, ma anche politica, attenta ai modelli linguistici e concettuali filosofici, il carattere più spiccatamente nocivo di *iniuria* rispetto a *contumelia* viene ribadito ancora da Seneca<sup>122</sup>, il quale, come avremo modo di vedere, manifesta la necessità di ripensare il tema dell'offesa attraverso il tentativo di riconfigurarne il lessico per creare un vocabolario conforme al suo modello teorico, in linea con la sua riflessione filosofica e morale.

## 4. Lessico e rappresentazione della vendetta nella cultura romana

### 4.1. Esempi di legittima vendetta a Roma

Se per i Romani l'offesa è un atto ingiusto, irrispettoso e sconveniente, la vendetta è spesso rappresentata come una doverosa risposta a un danno immeritato. Cicerone, ad esempio, in *Top.* 90, afferma che il diritto naturale si articola in due prescrizioni (o *partes*): l'attribuzione a ciascuno di quanto gli spetta e il diritto di vendicarsi<sup>123</sup>, che corrispondono e obbediscono ai principi della *iustitia*. La *vindicatio* è infatti un 'diritto di natura' (*ius naturae*) per l'Arpinate, lo strumento per mezzo del quale si respinge un atto di violenza (*vis*) o un'offesa (*iniuria*) per proteggere o vendicare (*defendendo aut ulciscendo*) se stessi o i propri cari (*Inv.* 2, 161); il suo ruolo di baluardo contro le ingiustizie ne fa una prerogativa

---

<sup>121</sup> Sul differente uso di *iniuria* e *contumelia* in Plauto e Terenzio, cf. MANFREDINI (1977, 137-44).

<sup>122</sup> Sen. *Const. sap.* 10, 2. In generale, Seneca segue le innovazioni della filosofia stoica di cui si fanno portatori Panezio e Posidonio, introducendovi elementi di derivazione platonica e aristotelica, con un'apertura ad alcuni aspetti della filosofia epicurea. La sua non è dunque una passiva accettazione dello stoicismo, ma una rilettura critica che si adatta alle circostanze etico-culturali e politiche che le circostanze e la temperie romana in cui era calato sollecitavano. Per un'introduzione allo stoicismo di Seneca, cf. GRIFFIN – INWOOD (2011, XV-XIX).

<sup>123</sup> *Natura partes habet duas, tributionem sui cuique et ulciscendi ius*. Per un commento al passo, cf. CIULEI (1972, 39) e BRISSET (1980, 60), il quale segnala che anche in *Inv.* 2, 53 Cicerone colloca la *vindicatio* nel campo del diritto naturale.

dell'uomo equo, dal momento che qualsiasi atto compiuto per difendersi o per vendicarsi (*depellendi aut ulciscendi*) può dirsi giusto (*Part. orat.* 42)<sup>124</sup>.

Presso i Romani, infatti, la vendetta rientrava nelle pratiche di solidarietà sociale (familiare e amicale) al punto da essere regolamentata sul versante giuridico. Quella contro i crimini di sangue, ad esempio, rimase legittima fino alla fine dell'epoca repubblicana. Essa, così come la richiesta di intervento in difesa di un amico, anche tramite forme violente di rappresaglia, poggiava sul fondamento giuridico dell'obbligazione: la vittima di un oltraggio o di violenza poteva richiedere ai suoi amici e familiari un giuramento solenne che li vincolasse al dovere di vendicarla. È quanto racconta Tacito (*Ann.* 2, 69-71) in merito all'episodio di Germanico: questi, ritenendo di essere stato avvelenato da Pisone e di essere stato anche vittima di un "maleficio" da parte sua<sup>125</sup>, in punto di morte convocò i suoi cari e indicò loro colui che riteneva fosse il colpevole dei suoi mali, perché gli promettessero di vendicarsi (*vindicabitur vos*, *Ann.* 2, 71). L'episodio è particolarmente pregnante rispetto al tema dell'*iniuria* e della vendetta, perché in esso appaiono alcuni elementi ricorrenti della dinamica del "fare il male": il *malefìcium*, l'*ira* accompagnata dal timore e la vendetta stessa, che coinvolge nuovi attori, i "parenti" della vittima, i quali vengono vincolati al meccanismo di reciprocità negativa tramite un giuramento<sup>126</sup>. Ma prima di chiamare al suo capezzale i suoi cari e chiedere loro un solenne impegno alla vendetta, Germanico compie un gesto altamente significativo: con una lettera indirizzata a Pisone annuncia di rinunciare all'*amicitia* di quello (*Ann.* 2, 70). La preparazione alla vendetta necessita dunque di un "atto di rottura unilaterale del legame di *amicitia*"<sup>127</sup>. Solo dopo, radunati i propri familiari, Germanico può affidare loro il compito di vendicarlo, sigillando la promessa mediante il giuramento: «stringendo la mano destra del morente, gli amici giurarono che avrebbero perso la vita prima che l'occasione di vendicarlo», *iuravere amici*

<sup>124</sup> Cf. BRISSET (1980, 60), che pone i due passi citati in rapporto con *Part. orat.* 130-31, in cui si legge che l'*aequitas* ha una doppia valenza: consiste infatti da un lato nella *gratia* che si deve al *beneficium*, dall'altro nella *ultio* con cui si risponde all'*iniuria*. Al riguardo, cf. CIULEI (1972, 15 ss.).

<sup>125</sup> Quello di Germanico è un esempio storico di presunta morte magica per *defixio*, una pratica malefica con cui si scagliava una maledizione attraverso iscrizioni magiche su una tavoletta che veniva quindi consacrata agli spiriti inferi o alle anime dei morti. A tal proposito, cf. HUMMEL (2008, 50).

<sup>126</sup> In Svetonio (*Cal.* 3), tuttavia, non si fa menzione del giuramento solenne.

<sup>127</sup> THOMAS (1984, 73): «La vengeance suppose donc une dissolution préalable de l'*amicitia*, comparable à la répudiation du conjoint, au reniement du fils, ou à la dénonciation d'une alliance entre cités». Sull'uso del lessico della vendetta in Tacito, vd. NEWBOLD (2001-2002, s.i.p.).

*dextram morientis contingentem spiritum ante quam ultionem amissuros* (Ann. 2, 71).

Rivestiva una simile natura di obbligazione anche la vendetta in difesa di un ospite e in garanzia dei vincoli di ospitalità, o in tutela dell'onore delle figlie e delle mogli che fossero vittime di violenza sessuale da parte di qualcuno che non fosse il marito. Infatti, la violenza entro le mura domestiche non era avvertita come una lesione da vendicare e in generale i crimini di tipo sessuale erano estranei alla sfera penale, almeno fino all'avvento dell'età augustea. È sotto il regime augusteo che si farà dello stupro e del ratto un caso di *vis publica*, suscettibile di vendetta in genere da parte paterna<sup>128</sup>. Al più, sotto Diocleziano, si stabilì che una donna che avesse richiesto asilo al padre per sfuggire allo sposo non potesse essere costretta a tornare da lui<sup>129</sup>. Le percosse e i maltrattamenti (quella che oggi chiameremmo “violenza domestica”) venivano letti nel quadro dei castighi legittimi: soltanto un eccesso di percosse, a partire da Costantino, poteva giustificare un divorzio di tipo non consensuale<sup>130</sup>. Rispetto invece alla vendetta atta a punire l'adulterio, il *furor* del vendicatore era percepito come conseguenza di *iustus dolor*, istigatore della *iusta ultio*. A Roma si intendeva con *adulterium* «un rapporto sessuale di una donna sposata con un uomo estraneo»<sup>131</sup>. Esso esigeva la vendetta privata del marito tradito o, ancora più di frequente, del padre dell'adultera. L'*adulterium*, infatti, nella concezione romana, era avvertito come un “avvelenamento”, una forma di contaminazione della stirpe. Esso inseriva un elemento di confusione nel *genus*, colpevole di alterarne la purezza e l'autenticità, sicché la donna che commetteva adulterio era detta *venefica*, perché era la responsabile morale dell'iniezione di un *venenum* nella discendenza<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> THOMAS (1984, 68; 75-77; 83-85). Come nota KRAUSE (2004, 85), «spettava al capofamiglia portare in tribunale una *iniuria* od offesa inflitta a un membro della sua casa (figlio, moglie, o schiavo), anche se le difficoltà nel far accettare la denuncia differivano notevolmente».

<sup>129</sup> KRAUSE (2004, 111).

<sup>130</sup> KRAUSE (2004, 111-12) segnala come i maltrattamenti inflitti alle donne da parte dei mariti giungessero anche alle pene corporali con fruste e bastoni, le stesse assegnate agli schiavi. Alle volte, le liti fra sposi potevano provocare la morte di uno dei due coniugi (generalmente della donna); in tal caso, i moventi si riassumono in due categorie: l'ira o un qualche impulso irrazionale, oppure il tentativo di impossessarsi della dote, che non sempre era di facile accesso per il marito (*Id.*, 115-16). Per quanto riguarda le punizioni inflitte agli schiavi o ai figli, esse non risultavano in alcun modo perseguibili.

<sup>131</sup> KRAUSE (2004, 162).

<sup>132</sup> BELTRAMI (1998, 56): «Il significato ultimo di *venenum* sembra dunque essere quello di “qualcosa che modifica ciò (persona o cosa) con cui entra in contatto”, come pare potersi ricavare anche dalla testimonianza di Gaio: *qui 'venenum' dicit: adicere debet, utrum malum an bonum: nam et medicamenta venena sunt, quia eo nomine omne continetur, quod adhibitum naturam eius,*

La vendetta contro l'adulterio, che la *lex Iulia de adulteriis* tradusse in un sorta di punizione legale, veniva inflitta sotto forma di "pena di morte": il padre dell'adultera aveva il diritto di uccidere sia la figlia, sulla quale esercitava la sua *potestas*, sia l'uomo che aveva compiuto con lei adulterio, mentre al marito era lecito pretendere la vita del rivale soltanto. Anche un sospetto di adulterio poteva giustificare un omicidio come strumento di vendetta privata: quando infatti un uomo sospettava che qualcuno giacesse con sua moglie, dopo aver avvisato costui per lettera almeno tre volte di cessare gli incontri con lei senza successo, acquisiva automaticamente il diritto di ucciderlo, specie se lo avesse incontrato in casa propria, o della moglie, o in una taverna, perché l'adulterio appariva in quel modo tacitamente confessato<sup>133</sup>.

Ancora per mezzo della giustizia privata era punito il reato di stupro, indicato per lo più con il termine *stuprum*, che però significa anche 'adulterio', a segnalare il labile confine, nella cultura romana, tra la violenza sessuale, la seduzione e un rapporto di tipo consensuale tra individui liberi<sup>134</sup>.

L'esempio per antonomasia di *stuprum* punito con la vendetta è offerto dalla celebre storia di Lucrezia, raccontata da Livio (1, 57-60). Tarquinio viene qui rappresentato in preda a una *mala libido* che lo spinge allo stupro ai danni di Lucrezia (Liv. 1, 57). La violenza sessuale è indicata dall'espressione *libido Lucretiae per vim stuprandae*, dove l'occorrenza della formula *per vim* segnala in modo insindacabile il verificarsi di uno stupro, piuttosto che di un adulterio, frutto di un incontro consensuale. Mandati a chiamare il marito e i suoi, Lucrezia racconta il *malum* che ha subito identificandolo con la perdita della sua *puđicitia* (Liv. 1, 58) e, prima di suicidarsi, come il Germanico tacitano, esige la promessa

---

*cui adhibitum esset, mutat. (dig. 50, 16, 236: «Chi dice 'veleno' deve aggiungere se cattivo o buono: invero anche i medicinali son veleni, poiché con tale nome si comprende tutto quello che, applicato, modifica la natura di ciò cui lo si applica», trad. di Nardi, 1971, p. 355)». Ancora sull'*adulterium* come colpa femminile relativa alla confusione della stirpe, cf. BETTINI (2009, 212 ss.). È con la *lex Iulia de adulteriis* che si finirà per legittimare questo tipo di collera relativa alla sfera dello *stuprum* e promotrice di vendetta.*

<sup>133</sup> Questa formula inizia a essere valida con Giustiniano, come afferma KRAUSE (2004, 164). Se il rivale veniva incontrato in un luogo diverso da quelli citati, il marito tradito aveva comunque il diritto di trascinarlo in tribunale.

<sup>134</sup> KRAUSE (2004, 166-67) avverte che anche il rapporto sessuale con una donna non sposata era punito come *stuprum*. Similmente, nel caso di rapimento (*raptus*), spesso era difficile stabilire se la ragazza fosse accondiscendente o meno, e si tendeva a pensare a una forma di accordo tra il *raptor* e la fanciulla.

di una vendetta<sup>135</sup>. Tocca a Bruto pronunciare i termini del giuramento, con cui sigilla il proposito di punire l'*iniuria* di cui è stata vittima Lucrezia: così, estratta dal petto di lei la spada ancora grondante sangue, Bruto giura su quella e chiama a testimoni gli dèi del suo impegno ultore:

“Giuro” disse “per questo sangue, castissimo prima dell'affronto regio, e chiamo a testimoni voi, o dèi, del fatto che mi vendicherò di L. Tarquinio il Superbo, assieme alla sua moglie scellerata e a tutta la stirpe dei suoi figli, con ferro, fuoco e con qualunque altra forza io possa, né permetterò che quelli o qualcun altro regnino a Roma”<sup>136</sup>.

Anche nel caso della punizione contro uno *stuprum*, l'impegno preso con la stretta delle destre e il richiamo alla reciproca *fides* si configurano quali imprescindibili componenti della vendetta privata. Così, anche gli altri presenti si uniscono al giuramento («e giurarono come gli era stato ingiunto», *ut praeceptum erant iurant*, Liv. 1, 59) e la loro animosità si sposta dal *luctus* all'*ira*, passione pertinente alla *ultio*. La vicenda di Lucrezia viene narrata dallo stesso Bruto al Foro, in presenza dei Romani. Per pungolare l'animo del popolo alla vendetta, questi non solo descrive con accoramento lo *stuprum infandum*, mostrando il cadavere ancora caldo della sventurata, ma rievoca insistentemente gli antichi misfatti di Tarquinio al tempo dell'uccisione di Servio Tullio, accompagnando quei ricordi con l'invocazione degli dèi vendicatori dei congiunti (*ultores parentum di*). Bruto, quindi, si serve della memoria per accentuare la collera e istigare il popolo alla vendetta (cf. *memorata [...] memoratis*, in poliptoto, Liv. 1, 59), una vendetta contro un crimine sessuale e “di sangue” che offende e lacera un'intera comunità.

---

<sup>135</sup> Liv. 1, 58: *sed date dexteras fidemque haud impune adultero fore*, «ma datemi la mano destra e promettete che non rimarrà impunito l'adultero». Il termine *adulter* è volto a segnalare la sua azione contaminatrice, di adulterazione della stirpe. Ancora, più avanti, *ibidem*: *dant ordine omnes fidem*, «tutti, a turno, danno la loro parola».

<sup>136</sup> Liv. 1, 59: “*Per hunc*” *inquit* “*castissimum ante regiam iniuriam sanguinem iuro, vosque di, testes facio me L. Tarquinius Superbum cum scelerata coniuge et omni liberi stirpe ferro igni quacumque dehinc vi possim exsecuturum, nec illos nec alium quemquam regnare Romae passurum*”.

4.2. Le parole della vendetta: *ultio* e *vindicta*

La procedura di ripristino di un ordine violato che la vendetta rappresenta a Roma ha un lessico peculiare, oltre a una sua connotazione specifica.

Sono tre i termini latini riconducibili al referente della “vendetta”: *talio*, *ultio*, *vindicta* (o *vindicatio*). Il più antico è *talio*, termine giuridico di uso raro, attestato a partire dalle XII Tavole, che rimanda all’idea di compensazione e pagamento. Questo primo lemma della “vendetta” si iscrive chiaramente nella sfera del bilanciamento che tende a ricostituire un equilibrio e una parità perduta<sup>137</sup>.

Forse più complesse le questioni linguistiche sottese ai termini *ultio* e *vindicta*, dagli etimi ancora incerti<sup>138</sup>. *Ultio*, sostantivo adoperato a partire da Livio<sup>139</sup>, è spesso glossato in modo semplicistico con il greco τιμωρία. Facente parte dello stesso gruppo lessicale di *ulciscor* – ‘vendico’ (me stesso o un terzo), ‘punisco’ – assume un senso ora assoluto (‘vendicarsi’) ora transitivo (‘vendicarsi’ di qualcuno o ‘vendicare’ qualcosa o qualcuno)<sup>140</sup>. Sul versante etimologico *ultio* e il suo campo semantico sono stati ricondotti a *ulcus*, cosicché il lessico latino attingerebbe a una concezione della vendetta come pena fisica. La *ultio* sarebbe dunque legata all’idea della ferita o del «colpo ricevuto» cui si ribatte con la vendetta o la punizione. La nozione del “colpo ricevuto e inferto” sarebbe un tratto condiviso anche dalla famiglia lessicale di *vindicta*, *vindex* e *vindicatio*<sup>141</sup>.

<sup>137</sup> Cf. DELL, s.v. e MILANI (1997, 12-13), che riportano le forme in probabile relazione con *talio*: l’ant. irl. *taile*, ‘paga, pigione’, il gall. *talu* ‘pagare’, il cimr. *tāl* ‘compensazione’. Cf. Fest. 496, 15: «*talionem mentionem fieri in XII (8, 2) ait Verrius hoc modo: si membrum rup<s>it, ni cum eo pacit, talio est*», cui richiama probabilmente il fr. 81, 1 delle *Origines* di Catone (cf. Prisc. *GL* 2.254 K): *si quis membrum rupit aut os fregit, talione proximus cognatus ulciscitur*, dove la *talio* costituisce la modalità di vendetta (espressa con ‘*ulciscitur*’) effettuata dal parente più prossimo, a conferma del dispositivo “sociale” e “familiare” che oppone «*non pas deux individus sur le plan de l’inter-subjectivité mais deux groupes adverses séparés par une distance sociale, ni trop proche ni trop éloignée*», in VERDIER (1980b, 11).

<sup>138</sup> Sulla distinzione tra i due sostantivi, cf. VERDIER (1980a, 37, n. 6) che, seguendo COURTOIS (1984b), individua nella *ultio* la «vengeance indigne de la raison humaine» e in *vindicatio* la «vengeance conforme au droit naturel».

<sup>139</sup> Cf. Liv. 31, 24, 1. Nei documenti precedenti occorre più frequentemente il lemma *vindicta*.

<sup>140</sup> Il verbo incoativo *ulcisci* si impiega in modo reversibile, come nota THOMAS (1984, 68): *ulciscor te* può infatti significare sia ‘io ti vendico’ sia ‘io mi vendico di te’. Tale reversibilità dell’azione è quanto distingue *ulcisci* da *vindicare*.

<sup>141</sup> Cf. MILANI (1997, 13): «L’associazione di tutto il gruppo a *ulcus* “ferita” non è improbabile. I significati non sono lontani, poiché in origine la vendetta poteva essere stata concepita “come ferita, come pena fisica”». Cf. anche in DELL, s.v. *ulciscor*. THOMAS (1984, 68) osserva come *ulcisci* designi «le processus enclenché par la blessure (*ulcus*) infligée et reçue». Ancora sull’idea del “colpo ricevuto” come denominatore comune a *ultio* e *vindicta*, cf. GUAPELLA (2001, 16), che

Di *vindicta* ci parla Cicerone come una delle modalità (accanto alla via censuaria e a quella testamentaria) attraverso la quale gli schiavi potevano acquisire la libertà<sup>142</sup>. Essa era infatti una particolare procedura di affrancamento, in cui il padrone, lo schiavo e un terzo cittadino comparivano davanti al magistrato e simulavano un processo sullo stato civile dello schiavo<sup>143</sup>. Il terzo convenuto (*assertor libertatis*) ne rivendicava la libertà toccandolo con una piccola verga o con un bastone. Se il *dominus* non opponeva alcuna obiezione, il magistrato dichiarava lo schiavo libero. Con *vindicta* sembra fosse designata proprio la bacchetta (detta anche *festuca*) al tocco della quale lo schiavo veniva affrancato durante questa specifica cerimonia di manomissione; per metonimia il termine passò a indicare la 'rivendicazione', dal momento che la *festuca* serviva per l'appunto per "rivendicare" lo stato di uomo libero dello schiavo sottoposto alla procedura di *vindicta in libertatem*<sup>144</sup>.

Livio (2, 3-5) fornisce una spiegazione paretimologica dell'origine di questa pratica attraverso il racconto della congiura dei Vitelli e degli Aquili. Una volta esiliati, i Tarquini inviano dei messi a Roma per chiedere la restituzione dei loro beni. Ma nell'attesa che il senato decida il da farsi, gli ambasciatori fanno leva sul malcontento che dilaga tra alcuni giovani di buona famiglia perché appoggino il ritorno degli esuli e si impegnino nella congiura con una lettera che costituisca un *pignus fidei* (2, 4, 4): una garanzia della loro lealtà. Un servo dei Vitelli, però, accortosi già da tempo degli incontri furtivi tra i messi e i congiurati romani, decide di denunciare la congiura ai consoli, consapevole della prova inconfutabile che la lettera rappresenta. E così i traditori vengono condannati alla fustigazione, mentre il servo accusatore viene ricompensato con una somma di denaro versatagli dall'erario, la libertà e la cittadinanza (*praemium indicis pecunia ex aerario, libertas et civitas data*, Liv. 2, 5, 9):

Si dice che quello sia stato il primo a essere stato liberato con la pratica della *vindicta*; certuni ritengono perfino che il nome della *vindicta* sia stato tratto da lui; *Vindicio*, infatti, era il suo nome. Dopo di lui si conservò l'uso di

---

tuttavia non si esime dall'esprimere qualche dubbio sulla effettiva presenza di tale relazione linguistica, ancora non comprovata.

<sup>142</sup> Cic. *Top.* 2, 10: *si neque censu, nec vindicta nec testamento liber factus est, non est liber*, «se né per censo, né per *vindicta*, né per testamento è reso libero, non è libero».

<sup>143</sup> La cerimonia poteva anche riguardare una semplice rivendicazione del querelante su un oggetto e la contro-rivendicazione del difensore sullo stesso, cf. SCHIEMANN (2002).

<sup>144</sup> Cf. DELL, s.v., DÜRR (1994) che si occupa del processo di affrancamento in età imperiale, e MILANI (1997, 13).

considerare ammessi alla cittadinanza coloro che erano stati affrancati in quel modo (Liv. 2, 5, 9-10).

Al di là della correttezza dell'etimologia (Livio stesso si dimostra scettico) e della veridicità del racconto, la parte rilevante della storia del servo *Vindicio* è l'attestazione della *vindicta* come una prassi piuttosto antica presso i Romani, che garantiva il passaggio del *servus* dallo stato di schiavo a quello non solo di uomo libero ma anche di *civis Romanus*. Ma in che modo si passa dalla *vindicta* come 'bastone che affranca lo schiavo' alla *vindicta* come contraccambio dell'*iniuria*?

Per capirlo dobbiamo tenere in considerazione un'altra procedura giudiziaria in cui il bastone chiamato *vindicta* veniva adoperato: la *vindicatio*. Si tratta di un atto giuridico di rivendicazione, legato alla contesa in merito alla proprietà di un fondo o di un terreno, ma poi concernente per lo più questioni di tipo ereditario. I due contendenti si presentavano davanti al pretore sul terreno oggetto della lite e, secondo la procedura, toccavano con la *festuca* o *vindicta* una zolla del fondo contestato, detta *vindiciae*<sup>145</sup>. Pertanto, il significato dei due termini (*vindicatio* e *vindicta*) subisce uno slittamento da 'rivendicazione in un atto giudiziario' e 'strumento di questa rivendicazione' ad 'azione volta a infliggere una vendetta o una punizione', e la 'vendetta' e la 'punizione' medesimi.

Entrambi i sostantivi esaminati, inoltre, sono connessi con *vindex*, anch'esso termine della sfera giudiziaria, che significava originariamente 'protettore' o 'difensore' in un processo, quindi 'vendicatore' o 'punitore'. Il *vindex* era il rappresentante di chi veniva chiamato in causa, colui che attraverso la *manus iniectio* poteva fungere da garante per qualcuno e impedirne l'arresto<sup>146</sup>. Ad ogni modo, l'etimo è incerto, probabilmente connesso con *vim dicere*, e in tal senso indicante l'affermazione (in primo luogo verbale) di legittimo potere su una cosa<sup>147</sup>.

È possibile dunque inferire che la *vindicta* latina partecipi dell'idea di rivendicazione volta a tutelare un diritto trasgredito o un legittimo potere violato, e costituisca l'atto di affermazione forte di una *vis*.

La nozione di vendetta è spesso giustapposta o accostata a quella del castigo. D'altronde, dal punto di vista del vendicatore, la vendetta appare come una forma di punizione rispetto a un crimine patito, così come, dal punto di vista della

<sup>145</sup> Cf. Gell. 20, 10, 8; Fest. 516, 24 ss.

<sup>146</sup> Cf. Fest. 516, 19. Sul senso di *vindex* come 'garante', cf. THOMAS (1984, 68).

<sup>147</sup> Cf. SCHIEMANN (2002, 231). Cf. anche DELL, s.v., che chiarifica il senso dell'espressione *vim dicere* come atto di colui che «montre au juge la violence faite à son client».

vittima, può rivelarsi paragonabile a una pena da scontare, un castigo che si è ricevuto. A conferma dei labili confini tra vendetta e punizione nel mondo latino, nell'antica legislazione romana si riteneva che fossero gli dèi a comminare la pena corrispondente a una colpa, intervenendo come "vendicatori"<sup>148</sup>. Ecco che le due categorie, quella di vendetta e quella di punizione, che noi percepiamo come distinte, nella cultura latina sembrano sovrapporsi: i loro confini non sono netti, ma labili. Sul versante giuridico, uno dei termini che manifesta tale contiguità tematica è *poena*, antico prestito dal greco *ποινή*, che il latino adopera per significare l'idea (e i mezzi stessi) dell'espiazione, del castigo e della vendetta, ma anche la nozione di pena intesa come tormento e sofferenza fisica. Essa, secondo la definizione di Ulpiano, è la vendetta o punizione per una colpa<sup>149</sup> e costituirebbe il contraccambio o la retribuzione, imposta all'offensore, per l'offesa o per il danno arrecato<sup>150</sup>.

Si deve con ogni probabilità alla diretta dipendenza dal greco *ποινή* la prevalenza dell'idea di "compensazione" che accomuna due dei traduttori di *poena*, 'vendetta' e 'castigo'<sup>151</sup>. Il concetto di espiazione come atto mirante a riequilibrare una colpa attraverso un castigo è il suo tratto pertinente; ciononostante, la gamma dei suoi significati si estende alla sfera dell'interiorità, svincolandosi dalla nozione di bilanciamento: *poena* si presta anche a esprimere il significato di 'tormento dell'animo', e in questo senso marca l'aspetto della sofferenza, che passa dall'idea di patimento fisico e concreto a quella di 'pena interiore'.

In *Tusc.* 3, 11, Cicerone fornisce una definizione di *iracundia* (la propensione alla collera) utile ai fini della nostra ricerca: essa è indicata come *ulciscendi libido* (la 'bramosia di vendicarsi') e, in quanto tale, è parte integrante del desiderio<sup>152</sup>.

---

<sup>148</sup> Cf. BENVENISTE (1969, II, 427-28).

<sup>149</sup> Cf. *Dig.* 50, 16, 131: *poena est noxae vindicta*, su cui si esprime LAMACCHIA (1970, 136), che a partire dalla traduzione corrente di 'punizione per un danno recato', vi rintraccia il senso primitivo di 'liberazione da un vincolo contratto'.

<sup>150</sup> Cf. BELTRAMI (2008, 24). LAMACCHIA (1970, 135) sottolinea la marginalità dell'aspetto "afflittivo" della *poena* nell'antichità, che costituiva per lo più un tratto secondario. Cf. inoltre GUASTELLA (2001, 9-14) e BENVENISTE (1969, II, 325; 365).

<sup>151</sup> A questo proposito, interessante la prospettiva presentata da BELTRAMI (2008, 24) che spiega *poena* come «contenitore vuoto», dal momento che la natura della compensazione che essa effettua può essere differente e molteplice. Sul significato di *poena* come sanzione da pagare o pena corporale, cf. THÜR (2000).

<sup>152</sup> Cf. FILLION-LAHILLE (1984, 173) evidenzia come questa definizione dell'ira, che si trova tanto in Seneca quanto in Cicerone, non sia, come si è portati a credere, prettamente crisippea, ma appartenga al dominio comune.

In *Tusc.* 4, 21, alla componente della *libido*, Cicerone aggiunge l'elemento dell'offesa, che costituisce l'origine del desiderio di vendicarsi: in tal senso, l'ira è la *libido puniendi eius qui videatur laesisse iniuria*, «il desiderio di vendicarsi di colui che sembra ci abbia danneggiato con un oltraggio»<sup>153</sup>. L'incapacità di frenare la particolare *libido* che l'*iracundia* rappresenta è l'*insania*, di cui Cicerone sottolinea la differenza rispetto al *furor*, di maggiore intensità (*maius*). Quest'ultimo è una forma di *caecitas mentis* che si estende a ogni aspetto della vita e del reale e che è per lo più causata da una qualche irritazione, dalla paura o da un sentimento di profondo rancore (cf. *graviore vel timore vel dolore moveatur*). Per Cicerone, dunque, la vendetta è legata all'*iracundia* e al *dolor* (il risentimento): è la loro azione combinata a suscitare nell'animo di chi li prova il desiderio di vendicarsi; una *libido* che, se non frenata, può portare l'individuo alla pazzia e al furore. E Per Seneca, come stanno le cose?

## 5. Dall'*iniuria* alla *ultio*: forme di reciprocità negativa in Seneca

### 5.1. *Iniuria* e *contumelia*

Per definire l'*iniuria*, Seneca si serve della teoria dell'inconciliabilità dei contrari, applicandola al rapporto di opposizione tra *iniuria* e *iustitia*: come la *iustitia* non può subire nulla di *iniustum*, così l'*iniuria*, che attiene alla sfera delle azioni compiute “*non iure*”, «non può essere compiuta se non ingiustamente»<sup>154</sup>. Essa si qualifica, dal punto di vista dell'offensore e in quanto offesa inflitta, come un'azione il cui *propositum* è quello di *aliquem malo adficere*. Questo dato la lega indissolubilmente alla categoria di *malum* (*sine malo nulla est, Const. sap. 5, 3*) e di *turpe* (*malum nisi turpe nullum est, ibid.*). Considerata, invece, in quanto oggetto di ricezione e dal punto di vista dell'*accipiens* (l'offeso), essa equivale alla sopportazione di un qualche male, di una cattiva azione di cui si è vittime: *iniuria alicui mali patientia est*. Pertanto, l'offesa appartiene all'ambito del “fare il male” e del “riceverlo” ingiustamente.

<sup>153</sup> A valutare se l'*iniuria* sia effettivamente avvenuta o meno è il personale giudizio di colui che “sente” di averla subita. Lo stesso concetto è espresso da Aristotele in *EN* 1149a 32-34.

<sup>154</sup> Cf. *Const. sap. 8, 1*: *praeterea iustitia nihil iniustum pati potest, qui non coeunt contraria; iniuria autem non potest fieri nisi iniuste: ergo sapienti iniuria non potest fieri*, «inoltre la giustizia non può subire nulla di ingiusto, perché i contrari non si uniscono; ma l'ingiuria non può essere arrecata se non ingiustamente: dunque al saggio non si può arrecare ingiuria».

Il male che si riceve è per lo più un danno, che risulta essere un elemento essenziale nella delineaione semantica dell'offesa fornita da Seneca (*Const. sap.* 5, 4):

*Omnis iniuria deminutio eius est in quem incurrit, nec potest quisquam iniuriam accipere sine aliquo detrimento vel dignitatis vel corporis vel rerum extra nos positarum [...].*

Ogni ingiuria toglie qualcosa a colui contro il quale si indirizza, né alcuno può ricevere un'ingiuria senza qualche deterioramento o della dignità o del corpo e delle cose che si trovano fuori di noi.

L'*iniuria* è quindi ricondotta da Seneca all'ambito della *deminutio* e del *detrimentum*<sup>155</sup>, dunque all'idea di perdita o sottrazione che procura un danneggiamento. L'individuo cui si attribuisce la condizione di *iniuriam accipiens* patisce un nocimento che mina la sua rispettabilità, la sua incolumità o le *res* esteriori che gli pertengono, perciò questo tipo di offesa costituisce un attacco che toglie qualcosa alla sua identità, ai suoi averi o alla sua sicurezza.

Per quanto annoverata comunemente tra le *iniuriae*, la *contumelia* viene espunta da Seneca dal novero delle vere offese e intesa come *morsus* che tende a colpire le indoli per natura deboli ed effeminate (*ingenia natura infirma et muliebria*), dedite a un *otium* eccessivo che le intorpidisce e le rende maggiormente soggette al *vitium interpretantis*<sup>156</sup>. È infatti un errore di valutazione che spinge questo soggetto privo di buon senso (*prudencia*) e di fiducia in se stesso a interpretare come *iniuriae* le *contumeliae*, il cui *fructus* risiede nell'interpretazione soggettiva del *patiens*, nel suo *sensus* e nella sua

---

<sup>155</sup> Sull'*iniuria* come violazione della *dignitas* della vittima o del suo corpo, cf. GUASTELLA (2001, 17 n. 24) e GILIBERTI (1984, 1854).

<sup>156</sup> La *contumelia* è caratterizzata dalla «mancanza di una vera ingiuria (*inopia verae iniuriae*)», in *Const. sap.* 10, 3, sebbene altrove (*Const. sap.* 11, 2) sia annoverata come appartenente a questo tipo di offesa. Al riguardo, cf. anche *Const. sap.* 10, 3: *nimio otio ingenia natura infirma et muliebria et inopia verae iniuriae lascivientia his commoventur, quorum pars maior constat vitio interpretantis. Itaque nec prudentiae quicquam in se esse nec fiduciae ostendit qui contumelia afficitur; non dubie enim contemptum se iudicat, et hic morsus non sine quadam humilitate animi evenit supprimentis se ac descendentis*, «per troppa inattività, indoli per natura deboli ed effeminate e dedite a una vita licenziosa, in mancanza di una vera ingiuria, sono turbate da quelle cose, che per la maggior parte consistono in un difetto di interpretazione. Pertanto, chi è colpito da una contumelia non dimostra di avere né un po' di buon senso né stima di sé; infatti, senza esitazione giudica di essere stato disprezzato, e questa ferita si verifica non senza una qualche prostrazione dell'animo che si abbatte e sprofonda».

*indignatio* (cf. *Const. sap.* 17, 4)<sup>157</sup>. L'essenza della *contumelia* coincide dunque col punto di vista di chi la patisce:

[Contumelia] *est minor iniuria, quam queri magis quam exequi possumus, quam leges quoque nulla dignam vindicta putaverunt. Hunc affectum movet humilitas animi contrahentis se ob dictum factumque inhonorificum [...]*

La *contumelia* è minore dell'*iniuria*, e di essa possiamo lagnarci piuttosto che vendicarci, anche le leggi non la reputarono degna di alcuna vendetta. Questo sentimento, lo stimola l'umiliazione di un animo che si angustia per qualcosa di disonorevole che gli viene detto o fatto<sup>158</sup>.

L'attore della *contumelia*, un individuo *superbus* e *insolens* o più in generale incapace di sopportare la buona sorte altrui (cf. *male felicitatem ferens*, *Const. sap.* 11, 1), compie, come già osservato, un atto che pertiene all'offesa lieve, sicché alla vittima colpita si addice la *querimonia* più di quanto non si addicano la vendetta o la punizione<sup>159</sup>. La lamentela che la *contumelia* suscita e il sentimento di fastidio che da essa deriva sono frutto di umiliazione (*humilitas animi contrahentis se*) e di parole o azioni che Seneca riconduce al campo degli *inhonorifica*, *hapax* usato dal filosofo per indicare in forma decisamente marcata quei *dicta* e *facta* che causano disonore e che comportano la negazione o il perturbamento dell'*honos* individuale. Vendetta e castigo sono invece le risposte adeguate all'*iniuria*, in certi casi prescritte anche dalla legge<sup>160</sup>.

Nel *De ira*, Seneca cerca di dimostrare il carattere sacrilego delle azioni nocive rivolte contro i propri concittadini. A tal fine, parte dalla constatazione secondo la quale sia *nefas* nuocere alla patria (*Ira* 2, 31, 7); allo stesso modo, sarà *nefas* anche nuocere ai concittadini, che fanno parte della *patria*, dal momento che sono inviolabili (*sanctae*) le *partes* di una totalità che è già di per se stessa *venerabilis*. Se, come fa Seneca, si considera il mondo come una sorta di *maior [...]* *urbis* nel quale gli *homines* sono tra loro concittadini, risulterà sacrilego far del male a qualunque essere umano, perché il *nocere* si tradurrà in una sorta di attacco empio a se stessi e alla propria identità comunitaria (*ibid.*). A questo, Seneca aggiunge

<sup>157</sup> Seneca ammette anche nel *De ira* (2, 26 *et passim*) che offese triviali e di poco conto siano spesso all'origine della collera. Al riguardo, cf. NUSSBAUM (2016, 143 ss.).

<sup>158</sup> *Const. sap.* 10, 2.

<sup>159</sup> Più avanti nell'opera (*Const. sap.* 10, 2) le *contumeliae* citate come esempio sono definite *querellae nausiantis animi*, «lamentele di un animo schizzinoso».

<sup>160</sup> Cf. *supra*, § 2.4.

un ulteriore tassello: gli uomini non sono fatti per aggredirsi l'un l'altro, ma per aggregarsi (*ad coetus geniti sunt*) e dar forma alla *societas*, che potrà dirsi salva solo attraverso la salvaguardia e l'amore delle sue parti (*custodia et amor partium, ibid.*). Seneca, però, non nega la necessità del castigo e del *nocere*, ma ne riscrive le condizioni, facendo della vendetta uno strumento di prevenzione contro nuovi comportamenti nocivi: «dunque non faremo del male (*nocebimus*) a un uomo perché ha sbagliato (*quia peccavit*), ma perché non sbaglia più (*ne peccet*)» (*Ira* 2, 31, 88). In tal modo, la pena non è letta come un prodotto dell'ira, ma come un mezzo per esercitare una forma di tutela, per “prendersi cura” di chi sbaglia (*non enim irascitur, sed cavet*).

La *vindicta*, dunque, in questo orizzonte, è una risposta all'offesa come deviazione dal “dover essere”. Al contrario, il tratto pertinente dell'*iniuria* è la sua “gratuità”: l'offesa, infatti, si distingue dal castigo perché si configura come elemento di attivazione della dinamica, primo *step* di una catena di azioni e reazioni potenzialmente infinita<sup>161</sup>. Un danno inflitto come risposta a un torto precedente, invece, non è “ingiustificato”, poiché rappresenta sul piano formale una tappa secondaria: la fase di replica<sup>162</sup>. Ciò non esclude affatto una risposta in termini di ritorsione da parte dell'offeso contro l'offensore, ma se il “colpo” inflitto viene concepito da chi lo riceve come giusta punizione rispetto a una colpa, si perde la necessità di replicare in termini di contraccambio, poiché esso è interpretato come una compensazione che colma un dislivello: *laesus est: non est iniuria pati, quod prior feceris*, «è stato leso: non è ingiuria patire ciò che per primo hai fatto tu» (*Ira* 2, 30, 1)<sup>163</sup>. Pertanto, in termini morfologici, anche nella rappresentazione senecana l'*iniuria* designa l'atto incipitario del meccanismo del “fare il male”, cui l'oltraggiato può replicare con la vendetta o con il perdono

## 5.2. Il ruolo della *voluntas* nella vendetta

A indirizzare la persona colpita da *iniuria* verso il compimento della *ultio* non è il “primo turbamento (*agitatio*) dell'animo” che ha l'impressione di essere stato offeso, ma un *impetus* o *concitatio animi* che ha valutato il colpo ricevuto come effettiva iniuria e spinge in direzione della scelta consapevole della vendetta

---

<sup>161</sup> Cf. NUSSBAUM (2016, 20).

<sup>162</sup> Cf. VERDIER (1980b, 11).

<sup>163</sup> Su questo tema, cf. VAN WEES (1998, 20).

‘secondo volontà e giudizio’ (*voluntate et iudicio*)<sup>164</sup>. In essa, dunque, come nella prassi oppositivo-simmetrica del dono, *voluntas* e *iudicium* hanno un peso essenziale, e più in generale l'*animus*, di cui Seneca individua il ruolo propulsore: non c'è nulla che l'ira possa compiere senza la sua approvazione preliminare<sup>165</sup>.

Ci sembra opportuno che nulla l'ira osi di per se stessa, ma con l'approvazione dell'animo (*animo adprobante*); infatti, accogliere l'apparenza di un'ingiuria ricevuta, bramare la vendetta contro di essa e congiungere le due cose, il fatto che non si dovesse essere oltraggiati (*nec laedi se debuisse*) e che si debba dunque vendicarsi (*et vindicari debere*), non è tipico di quell'impeto che si infiamma a prescindere dalla nostra volontà. 5. Quello è semplice, questo composito e contiene in sé più fasi: ha compreso qualcosa, si è indignato, ha pronunciato la condanna, si vendica: ciò non può compiersi, senza che l'animo abbia acconsentito a quelle cose dalle quali veniva toccato<sup>166</sup>.

È il principio intellettuale e pensante (*animus*) che stima di aver ricevuto un'offesa e desidera vendicarsi, unendo così, attraverso un atto razionale, queste due convinzioni: l'inadeguatezza dell'oltraggio, che non avrebbe dovuto aver luogo (cf. *nec laedi se debuisse*) e il dovere morale della restituzione del danno attraverso la *ultio* (cf. *vindicari debere*)<sup>167</sup>.

L'*animus* agisce dunque come filtro razionale che attribuisce alle azioni di cui l'individuo è oggetto o soggetto un valore di opportunità o, viceversa, di ingiustizia. Le categorie del “dover essere” e del “non dover essere” (cf. *nec* [...])

<sup>164</sup> Cf. *Ira* 2, 3, 5: *ergo prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit non magis ira est quam ipsa iniuriae species; ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobavit, ira est, concitatio animi ad ultionem voluntate et iudicio pergentis*, «dunque quel primo turbamento dell'animo che l'impressione di un'ingiuria ha suscitato non è ira più di quanto quella stessa apparenza non sia ingiuria; l'impeto successivo, che non solo ha accolto l'impressione dell'ingiuria, ma l'ha anche confermata come tale, è ira, agitazione dell'animo che procede verso la vendetta secondo la propria volontà e il proprio giudizio».

<sup>165</sup> Come chiarisce COURTOIS (1984a, 108), Seneca articola l'*affectus* collerico in tre fasi, di cui solo la prima, l'agitazione dell'animo dovuta all'idea dell'offesa, è inevitabile e naturale, e incapace di discernere.

<sup>166</sup> *Ira* 2, 1, 4-5: *Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante; nam speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et vindicari debere, non est eius impetus qui sine voluntate nostra concitatur. 5 Ille simplex est, hic compositus et plura continens: intellexit aliquid, indignatus est, damnavit, ulciscitur: haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est.*

<sup>167</sup> Su *ira* e *animus* come “agenti” in grado di orientare l'impulso alla *ultio*, cf. *Ira* 2, 1, 3; 2, 2, 3; 2, 3, 4-5.

*debuisset, debere*) sono chiamate a segnalare la distinzione tra ciò che è *iniuria* e ciò che non lo è, e ci consentono di individuare nella *ultio* la fase che più frequentemente segue l'accoglimento dell'offesa. La capacità intellettuale precede di un passo lo scatenarsi della collera, poiché per esplodere quest'ultima deve necessariamente aver percepito un'offesa e aver operato una valutazione, per quanto soggettiva e opinabile, dell'inopportunità della stessa. Le tappe dell'*animus* colpito da *iniuria*, infatti, posso essere così riassunte: 1. ha compreso qualcosa; 2. si è indignato; 3. ha pronunciato la condanna; 4. si vendica. In primo luogo, viene avvertita una *deminutio* o un *detrimentum dignitas aut corporis*, e solo successivamente a questa percezione si reagisce con una disposizione interiore di sdegno, *ira* e risentimento, per poi passare alla replica di danneggiamento. Lo snodarsi di queste fasi morfologiche non può verificarsi senza l'intervento di raziocinio e volontà, senza cioè un preventivo *adsensus animi*. È pertanto appannaggio della *voluntas* lo slittamento dall'indignazione (cf. *indignatus est*) alla *ultio*. L'innescarsi dell'*ira*, in altre parole, funziona secondo un meccanismo di "accettazione volontaria"<sup>168</sup>, la quale fa sì che perfino la parvenza di un'offesa (*species iniuriae*), valutata e accolta come torto effettivo, possa scatenare questa passione sfrenata, che desidera più di ogni cosa la vendetta<sup>169</sup>.

Se dunque nella prassi del *beneficium* la *voluntas* è stata individuata come categoria pertinente senza la quale non è possibile effettuare alcuna *actio benivola*, non diversamente nel meccanismo dell'*iniuria* essa gioca un ruolo di massimo rilievo, centrale per l'attivarsi della dinamica che dall'offesa porta alla vendetta, passando attraverso l'*ira*<sup>170</sup>. *Voluntas*, *iudicium* e *consilium* innescano il meccanismo dell'*iniuria*. Senza di essi, nessuna prassi di offesa può essere attivata: è per questa ragione che gli oggetti inanimati o gli animali non possono

---

<sup>168</sup> Per l'*ira* come *voluntarium animi vitium*, cf. *Ira* 2, 2, 2. Seneca insiste molto sul ruolo attivo della volontà anche all'interno del meccanismo di offesa e vendetta: la collera, in particolare, che fa parte del meccanismo in questione, è un *impetus* che non può verificarsi *sine adsensu mentis e animo nesciente* (*Ira* 2, 3, 4). Sull'*ira* come movimento volontario dell'animo, che segue a una prima reazione involontaria, cf. VOGT (2006, 59-60 *et passim*).

<sup>169</sup> Cf. *Ira* 2, 1, 3: *iram quin species oblata iniuriae moveat non est dubium*, «non c'è dubbio che l'*ira*, la muova il presentarsi dell'apparenza di un'ingiuria».

<sup>170</sup> Sul fattore decisivo della volontà in Seneca come elemento determinante della vita morale, cf. BELLINCIONI (1978, 60-69); HADOT (1969, 162-64) e VOELKE (1973, 161 ss.), cit. in MAZZOLI (2008, 1874-75).

offendere, ma al più nuocere, poiché l'impossibilità di "voler" danneggiare impedisce loro di *facere iniuriam*<sup>171</sup>.

Le considerazioni offerte da Seneca nel suo trattato ci consentono di delineare una nuova opposizione tra le componenti proprie del nocimento: l'*iniuria* si conferma azione specifica del *male facere*, difforme dal dover essere, ma soprattutto volontaria e cosciente, e perciò distinta dalle forme di danneggiamento involontario. Si configurano come "soggetti" del *nocere* anche le cose senza vita e gli animali senza *ratio*, che tuttavia non possono arrecare offesa, dal momento che mancano dell'intenzione specifica di nuocere; pertanto è la "funzione etico-morfologica" della volontà che, nella cultura romana, e in particolare nella riflessione senecana, connota l'*iniuria* rispetto al generico danneggiamento<sup>172</sup>.

### 5.3. Dall'*ira* alla *ultio*

Con il suo trattato sull'*ira*, Seneca si inserisce nel solco di una lunga tradizione filosofica di matrice greca, particolarmente ricca rispetto alla penuria di quella latina, di cui si lamentava anche Cicerone<sup>173</sup>. Se quest'ultimo affronta brevemente

<sup>171</sup> Cf. *Ira* 2, 26, 4: *atqui ut his irasci dementis est quae anima carent, sic mutis animalibus, quae nullam iniuriam nobis faciunt, quia velle non possunt; non est enim iniuria nisi a consilio profecta. Nocere itaque nobis possunt ut ferrum aut lapis, iniuriam quidem facere non possunt, «ma come è proprio di un insensato adirarsi con queste cose che non hanno anima, così lo è adirarsi con gli animali privi di parola, che non ci arrecano alcuna ingiuria, perché non possono volerla; non esiste infatti ingiuria se non quella che è partita da un proposito. Pertanto possono nuocerci, come il ferro e la pietra, ma non possono compiere un'ingiuria».*

<sup>172</sup> Va segnalato che il verbo *nocere*, causativo dalla radice *\*nek-*, esprimeva originariamente il significato di 'provocare o preparare la morte di'; in seguito a un graduale indebolimento, si è imposto nella lingua corrente con il senso di 'nuocere', separato e ormai, al tempo di Seneca, ben distinto da 'uccidere', espresso in latino con *necare*. Al riguardo, cf. DELL, s.v.

<sup>173</sup> Tra i modelli senecani del *De ira*, gode di una posizione privilegiata Crisippo di Soli con il suo *περὶ παθῶν* (cui si rifarebbe gran parte del primo libro del trattato senecano), seguito da Posidonio. Seneca, inoltre, non trascura le teorie peripatetiche ed epicuree, destinatarie di un'aperta polemica. Il primo libro del trattato, infatti, è volto a confutare le tesi dei peripatetici, in particolare le posizioni di Aristotele. Al riguardo, il dibattito sulle fonti aristoteliche a disposizione di Seneca è stato particolarmente vivace. Due sono le opinioni correnti tra gli studiosi: secondo la prima, che gode di maggior favore, Seneca farebbe riferimento a una teoria peripatetica dell'*ira* che semplifica la posizione aristotelica esasperando l'indulgenza del filosofo greco rispetto alla collera; la seconda opinione, abbracciata ad esempio da FILLION-LAHILLE (1984, 208), ipotizza che la teoria aristotelica contro cui Seneca polemizza sia ricavata dalle letture di opere dello Stagirita a noi ignote, nelle quali il suo pensiero sulla collera non era ancora giunto a maturazione. In generale, sulla tesi aristotelica dell'*ira* nell'omonimo trattato senecano, cf. FILLION-LAHILLE (1984, 203-201); per un esame della tradizione trattatistica sull'*ira*, vd. *Id.*, 23 ss. e NUSSBAUM

il tema dell'*iracundia* e del *furor* nelle sue *Tusculanae*, il *De ira* senecano fornisce un approfondito esame della collera come tappa precipua in direzione della vendetta.

Abbiamo già avuto modo di vedere come l'ira, secondo la teoria stoica di Seneca, sia un *impetus* suscitato da una *iniuria* (*Ira* 2, 1, 3), la quale mette in moto un processo composito che conduce alla *ultio* e che implica l'approvazione dell'*animus* come fattore essenziale. Infatti, la dinamica dell'ira è costituita da tre momenti: nel primo, si assiste a una reazione involontaria all'offesa, un movimento per così dire "istintivo" dell'animo; in un secondo momento, intervengono i fattori della volontà e della scelta, che consentono all'individuo di stabilire se aver patito ingiustamente un torto o meno e, in caso affermativo, di propendere per il desiderio di vendetta. Una volta classificata l'azione subita come torto ingiusto degno di essere contraccambiato, l'accoglimento dell'ira apre la strada all'irrazionalità della passione e alla vendetta che l'asseconderà: infatti, colui che cede all'impressione che genera un'emozione collerica – e dunque un "impulso eccessivo" – perde ogni controllo su se stesso e su dove quell'assenso potrà condurlo<sup>174</sup>.

L'*ira* è dunque un *vitium detestabile e deforme* (*Ira* 1, 1, 5) che consiste nell'impeto dell'animo risentito a causa di un'offesa (*Ira* 1, 1, 31), una passione smodata che si prefigge il proposito di nuocere al proprio oggetto dell'odio<sup>175</sup>. Seneca recupera inoltre la definizione aristotelica dell'ira come ὀργὴ ἀντιλυπήσεως (*An.* 403a 30-31), traducendola con l'espressione *cupiditas doloris reponendi*, il "desiderio di ricambiare un atto che ha arrecato risentimento"<sup>176</sup>.

---

(2016, spec. 14 ss.; 142 ss.). Tra gli altri predecessori di Seneca è almeno il caso di annoverare l'epicureo Filodemo di Gadara con il suo *περὶ ὀργῆς*, per noi perduto; e ancora Platone, Teofrasto, Ieronimo, Sozione e Antipatro.

<sup>174</sup> Cf. VOGT (2006, 70 e *passim*), il quale sottolinea la tripartizione del meccanismo dell'ira e il carattere irrazionale non solo della passione oggetto d'analisi, ma anche dell'azione che promana da essa. Sul primo stadio dell'ira come movimento involontario, secondo il modello della *propatheia* di Posidonio, cf. *Id.*, 65, e sulla teoria stoica delle emozioni come impulsi eccessivi che avviano azioni di simile natura, *Id.*, 58.

<sup>175</sup> Cf. *Ira* 3, 5, 5. L'*ira* viene anche definita come *maximum malum* (*Ira* 2, 13, 6) e *delictum animi* (*Ira* 1, 16, 1). Sulle definizioni dell'ira in Seneca, sulla sua rappresentazione e sul rapporto con l'*iniuria* particolarmente utile risulta la rassegna ragionata dei passi (senecani e non) che si legge in BORGO (1998, 104-116).

<sup>176</sup> *Ira* 1, 3, 3. Cf. FILLION-LAHILLE (1984, 204). Come nota SETAIOLI (1988, 141-145), questa è la prima citazione aristotelica del trattato, benché indiretta. Nel passo, infatti, Seneca citerebbe Aristotele di seconda mano, attingendo a un contesto spiccatamente stoico, vale a dire a una fonte intermedia che rispecchia le posizioni dello stoicismo antico (cf. *supra*, n. 173, p. 149). Anche altrove, tuttavia, Aristotele descrive l'ira in termini analoghi, per esempio in *Rhet.* 1278a 30 e

Pertanto, *iniuria* e *ira* sono direttamente correlate, nella misura in cui la prima rappresenta quel colpo inflitto all'*animus* che mette in agitazione la seconda e che scatena il meccanismo della ritorsione nel segno del danneggiamento<sup>177</sup>.

Un'ulteriore definizione senecana dell'*ira* è offerta dalla testimonianza di Lattanzio, dal momento che i passi relativi (*Ira* 1, 2, 3-4) sono interessati da una lacuna. Secondo l'autore cristiano, Seneca descriveva l'*ira* in questi termini:

*ira est cupiditas ulciscendae iniuriae aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eum a quo te inique putes laesum. Quidam ita definirunt: ira est incitatio animi ad nocendum ei qui nocuit aut nocere voluit.*

L'*ira* è il desiderio di vendicare un'offesa, o, come sostiene Posidonio, il desiderio di punire colui dal quale si ritiene di essere stati ingiustamente lesi. Taluni così la definirono: l'*ira* è il pungolo dell'animo a nuocere a colui che ci ha danneggiato o voleva danneggiarci<sup>178</sup>.

L'appartenenza di questo *adfectus* alla sfera della *cupiditas* è evidenziata nelle prime due parti della definizione<sup>179</sup>. L'*ira* è un moto dell'animo, un'istanza passionale che ha come finalità specifica la vendetta o il castigo nei confronti di colui dal quale si ha l'impressione di essere stati offesi. In tal senso c'è un rapporto particolarmente stretto tra *ira* e *iniuria* – parafrasata come atto che lede ingiustamente (*inique laesum*) – dal momento che è quest'ultima, l'*iniuria*, a

---

1382a 14-15. Al riguardo, COURTOIS (1984a, 108) segnala come attraverso un atto deliberato e volontario di abbandono alla collera e alla vendetta l'emozione iniziale si trasformi in passione e *impetus*. Anche gli stoici descrivono l'*ira* come il desiderio di vendetta nei confronti di chi sembra aver compiuto un'ingiustizia sconveniente. Una simile definizione si trova in Stobeo (2, 91, 10 = *SVF* III 395) e in Diogene Laerzio (7, 113). Al riguardo, cf. VOGT (2006, 62).

<sup>177</sup> Cf. *Ira* 2, 2, 2. Così GUASTELLA (2001, 15-16) riassume la presentazione che Seneca fornisce nel *De ira* del meccanismo che dall'*iniuria* e dall'*ira* conduce alla *ultio*: «Secondo quanto esposto da Seneca nel suo trattato, l'*ira* si scatena quando un soggetto subisce (o anche solo prevede di dover subire) un'*iniuria*, e si abbandona a un'irritazione senza freni. Chi ha ceduto all'*ira* smania per il desiderio di ritorsione (*ultio*), e scavalcando tutte le mediazioni razionali previste dalla *iustitia*, si scaglia contro il suo nemico, preda di un incontrollabile impulso a nuocergli».

<sup>178</sup> *De ira dei*, 17, 13. Sulla testimonianza di Lattanzio, cf. VOGT (2006, 65)

<sup>179</sup> Sulla scelta lessicale di *cupiditas*, cf. SETAIOLI (1988, 146), che osserva come alcuni passi di Plutarco (*Virt. mor.* 3, 442 b e *Cohib. ira* 15, 463) testimoniano l'uso di chiosare il lemma ὀρεξίς delle definizioni "aristoteliche" con ἐπιθυμία; ciò spiegherebbe l'uso senecano di *cupiditas* come corrispettivo latino. La definizione dell'*ira* come un tipo di desiderio è di marca stoica. Ma poiché gli stoici negavano che l'*ira* potesse partecipare a più di una passione, rifiutavano di associarla al sentimento della pena, diversamente da Aristotele, che riconduceva l'*ira* al risentimento e al piacere stimolato dal desiderio e dalla speranza di vendicarsi. Su questo, cf. VOGT (2006, 58).

innescare la prima. Inoltre, il desiderio di vendicare il torto patito è la sostanza stessa della collera, che tende a quella soluzione e a essa mira ciecamente<sup>180</sup>. Pertanto, sono tre le *actiones* specifiche verso le quali l'ira incita l'*animus*: *ulcisci*, *punire* e *nocere ei qui nocuit*<sup>181</sup>. Si tratta, come è evidente, di tre azioni che si collocano su un versante di replica. La vendetta è risposta all'*iniuria*, la *poena* è percepita come il giusto castigo a un danno ingiustificato, e infine nuocere a chi ci ha nuociuto o avrebbe voluto farlo è la controprestazione specifica dell'offesa e del danneggiamento. L'ira dunque aderisce al principio di reciprocità negativa come canale di traduzione dell'offesa in desiderio di rivalsa. È utile notare che non è soltanto l'effettivo danneggiamento a suscitare l'ira dell'offeso, ma anche la semplice intenzione, sebbene priva di esito positivo. Il *nocere velle*, nella mente dell'irato, equivale al *nocere* effettivo, a prescindere dagli effetti concreti. Detto altrimenti, si può essere *nocens* pur non avendo mandato a termine un progetto di nocimento, dal momento che è la volontarietà all'azione nefanda a stabilire la *culpa* e a rendere compiuto in ogni sua parte (*perfectum*) qualunque *scelus*, prima ancora della sua esecuzione<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> Come osserva FILLION-LAHILLE (1984, 173 ss.), la prima parte della definizione trova dei paralleli nel già citato *Tusc.* 3, 11 e 4, 44, in cui si parla dell'ira come *ulciscendi libido*. È lo stesso Cicerone, infatti, a indicare in *Tusc.* 3, 24 *libido* e *cupiditas* come lemmi sinonimici, suscettibili di essere impiegati indifferentemente. La seconda parte, ricorrente tra gli stoici, e coincidente con la definizione che ne dà anche Stobeo, è stata messa in rapporto con *Tusc.* 4, 21. Seneca l'attribuisce a Posidonio, ma l'origine della formula sembra risalire più propriamente allo stoicismo antico, di cui Posidonio recupera l'eredità. Maggiormente complesso e ancora irrisolto il problema della terza parte della definizione (*ira est incitatio animi ad nocendum ei qui nocuit aut nocere voluit*, «l'ira è l'impeto dell'animo a nuocere a colui che ci ha danneggiato o avrebbe voluto danneggiarci»), per il cui modello si pensa ora a Posidonio ora, ma con argomenti piuttosto deboli, a Teofrasto (cf. *Id.*, 177).

<sup>181</sup> È opportuno evidenziare con FILLION-LAHILLE (1984, 178) che l'idea di *nocere* è estranea alla definizione peripatetica dell'ira così come la conosciamo.

<sup>182</sup> Cf. *Const. sap.* 7, 4: *potest aliquis nocens fieri, quamvis non nocuerit: si quis cum uxore sua tamquam cum aliena concumbat, adulter erit, quamvis illa adultera non sit; aliquis mihi venenum dedit, sed viam suam remixtum cibo perdidit: venenum ille dando sceleris se obligavit, etiam si non nocuit; non minus latro est, cuius telum obposita veste elusum est. Omnia scelera etiam ante effectum operis, quantum culpaesatis est, perfecta sunt*, «qualcuno può essere colpevole, anche se non abbia commesso alcun danno: se uno giace con la propria moglie come se giacesse con un'altra, sarà adultero, sebbene quella non sia adultera; qualcuno mi diede del veleno, ma, rimescolato al cibo, esso perse la sua efficacia: quello, col somministrare il veleno, si vincolò al delitto, anche se non compì alcun danno; non è meno brigante colui la cui arma è stata parata dall'opporci della veste. Tutti i delitti, anche prima che l'opera sia mandata a compimento, per quanto sia sufficiente alla colpa, sono compiuti».

L'intenzionalità è quindi la sostanza dell'offesa. Mai – afferma infatti Seneca – si può parlare di *ultio* o di *poena* all'insaputa dell'*animus*<sup>183</sup>. La prassi della vendetta, tuttavia, esclude il coinvolgimento della *ratio*, la quale si pone in aperta antitesi con l'ira, dal momento che mira a farla demordere. Pertanto, colui che, pur ritenendo di essere stato offeso, desisterà dal vendicarsi, non potrà essere ascritto nella casistica degli irati, poiché in lui sembra agire un «movimento razionale che obbedisce alla *ratio* (*motus animi rationi parens*)» (*Ira* 2, 3, 4). La vera collera, al contrario, travalica la ragione e la travolge<sup>184</sup>.

Abbiamo già avuto modo di osservare che Aristotele lega alla definizione dell'ira la categoria morfologica del dolore (λύπη). Anche per Seneca, il *delictum animi* (*Ira* 1, 16, 1) che la collera costituisce consiste in *impetu doloris* (*Ira* 1, 1, 1). Il *dolor* che la ferita dell'oltraggio procura, quel risentimento scatenato dall'*iniuria* e che si manifesta come *cupiditas doloris reponendi*<sup>185</sup>, necessita di un canale di sfogo che gli permetta di mitigarsi. Deve essere restituito perché al sentimento di rancore possa subentrare il piacere che suscita la soddisfazione della vendetta.

«Ma l'ira ha in sé qualcosa di piacevole ed è dolce restituire il dolore». Per nulla; infatti, se nei benefici è onorevole ripagare i meriti coi meriti, così non è ripagare le ingiurie con le ingiurie. Lì è vergognoso essere vinti, qui lo è vincere. Disumana parola eppure accettata come giusta è la vendetta, e la pena del taglione non è molto differente se non per una questione di ordine; chi ricambia il dolore, sbaglia solo con una maggiore giustificazione<sup>186</sup>.

Seneca rigetta decisamente la possibilità che *voluptas* e *dolor* possano intersecarsi al punto da conferire una dolcezza intrinseca alla pratica vendicativa come

<sup>183</sup> Cf. *Ira* 2, 3, 4: *ira non moveri tantum debet sed excurrere; est enim impetus; numquam autem impetus sine assensus mentis est; neque enim fieri potest ut de ultione et poena agatur animo nesciente*, «l'ira non solo deve essere eccitata, ma correre fuori; è infatti un impeto; ma mai c'è impeto senza assenso della facoltà razionale; infatti, non può succedere che si tratti di vendetta e pena, senza che l'animo lo sappia». Sul rapporto tra passioni e giudizio, cf. VOGT (2006, 66): «According to Stoic theory, emotions are beliefs, and these beliefs are generated through judgements about what is good and bad».

<sup>184</sup> Cf. *Ira* 2, 3, 4: *illa est ira quae rationem transilit, quae secum rapit*, «quella è ira, che balza oltre la ragione, che la porta via con sé».

<sup>185</sup> *Ira* 1, 3, 3. cf. *supra*, n. 176, p. 150.

<sup>186</sup> Cf. *Ira* 2, 32, 1: «*At enim ira habet aliquam voluptatem et dulce est dolorem reddere*». *Minime; non enim ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita iniurias iniuriis. Illic vinci turpe est, hic vincere. Inhumanum verbum est et quidem pro iusto receptum ultio, et talio non multum differt nisi ordine; qui dolorem regerit tantum excusatus pecca*.

restituzione della ferita di cui si è vittima<sup>187</sup>. La fase del *reddere* è lodevole solo se inserita all'interno della prassi opposta a quella dell'offesa: è *in beneficiis* che il bilanciamento delle prestazioni positive con contro-prestazioni del medesimo valore (cf. *merita meritis*) si configura come condotta etica pertinente all'*honestum*. Al contrario, la *ultio* è un *inhumanum verbum* anche quando viene considerata giusta. Replicare all'*iniuria* con l'*iniuria*, infatti, e ricambiare il *dolor* secondo le leggi del taglione è vergognoso (*turpe*). Seneca si distacca nettamente dalla posizione dei peripatetici e dall'elogio della ritorsione che si legge in Aristotele. Il meccanismo di "superamento nel male" e le pratiche che in esso si iscrivono sono da evitare, oltre a rivelarsi inutili. La collera stessa, infatti, si dimostra *vindicando inhabilis* (*Ira* 1, 12, 5), inadeguata alla realizzazione della *vindicta*. Prima di giungere a questa conclusione, però, Seneca discute la questione sulla collera come manifestazione dell'attitudine a difendere se stessi e i propri cari.

#### 5.4. *Irasci pro suis: pietas o infirmitas?*

La rappresentazione dell'ira come legittimo impulso alla difesa del proprio nucleo familiare era stata già offerta da Aristotele (*EN* 1126a 1-11)<sup>188</sup>. Dopo di lui, anche Cicerone riflette su questo tema. Secondo l'Arpinate (*Off.* 1, 23), quel che è giusto fare (*officium*) è in linea con una soluzione delle forme di scontro sociale che consista nell'astensione dai *genera iniustitiae*, e dunque dall'*iniuria*, ma anche nella difesa del proprio nucleo familiare e comunitario di appartenenza. Infatti, per il *vir bonus*, modello autorevole cui Cicerone rimanda costantemente, la tutela della propria *familia* e della cerchia di relazioni amicali si configura come principale dovere di responsabilità personale e sociale<sup>189</sup>. La partecipazione al consorzio umano e il sostegno che esso garantisce assicurano non solo uno scambio "intellettuale", ma anche l'offerta di *praesidia* contro l'assalto delle offese (*Off.* 2, 39). Già nel pensiero stoico, cui Cicerone si rifà nel suo *De officiis* – notoriamente ispirato all'opera di Panezio – difendersi dalle offese rientra nei

---

<sup>187</sup> Cf. NUSSBAUM (2016, 145).

<sup>188</sup> Cf. *supra*, pp. 131 s.

<sup>189</sup> Cf. CITRONI MARCHETTI (1999, 68-69). Al riguardo, MARCHESE (2016, 60 ss.) evidenzia bene come la *gradatio* tra le forme di *iniustitia* operata da Cicerone sia elaborata tenendo presente i principi naturali entro cui la società umana si inquadra, e come la mancata difesa della propria cerchia parentale sia rappresentata come un atto passivo più grave della rottura della *fides*.

“doveri particolari”, ascrivibili all’ambito più generale dell’obbedienza alle leggi di natura. La difesa di sé si coniuga al dovere di preservare la propria integrità, di “conservarsi”, in linea con la naturale sottomissione all’ordine razionale del mondo<sup>190</sup>. Se infatti un membro della comunità è colpito, lo è la comunità intera: non preoccuparsi della sua salvaguardia equivale ad abbandonare la patria o i propri congiunti; in altre parole, equivale ad abbandonare se stessi. Con l’oltraggiato, detto altrimenti, l’intera *societas* è stata offesa: l’*iniuria* provoca un *vulnus* che è necessario risanare, laddove non sia stato possibile prevenirlo. L’offesa dunque è un fatto sociale e collettivo, non una questione individuale: combatterla significa curarsi di proteggere la società cui si appartiene, la sua identità e la sua integrità, alle quali ogni membro partecipa<sup>191</sup>.

Anche l’interlocutore fittizio senecano di *Ira* 1, 12, 4 riconosce come plausibile e anzi opportuno che il *vir bonus* sia mosso all’ira qualora i suoi amici e congiunti vengano oltraggiati. Seneca, però, chiarisce che l’impulso iroso, anche in un simile contesto, non è un segnale di *pietas*, ma di *infirmitas*. La collera non è espressione di forza, baluardo che tiene lontani nemici e offensori, ma il sintomo di una debolezza dell’animo: pertanto, al ruolo di vendicatore è di gran lunga preferibile l’*officium* di effettivo *defensor* (*Ira* 1, 12, 5):

Adirarsi in difesa dei propri cari non è di un’indole devota, ma debole: questo, invece, è bello e degno: presentarsi in qualità di difensore dei genitori, dei figli, degli amici, dei concittadini, seguendo come guida ciò che è giusto fare, in modo volontario, con giudizio e prudenza, non spinti dall’impulso della rabbia. Nessuna passione, infatti, è più desiderosa di vendicarsi dell’ira, e proprio per questo motivo incapace alla vendetta: precipitosa e folle, come all’incirca lo è ogni bramosia, essa stessa è d’ostacolo a ciò verso cui si affretta<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> Per lo stesso principio di obbedienza all’*ordo rerum*, il saggio è portato ad adottare un atteggiamento di passività riguardo a ogni offesa, anche la più grave, come segnala BRISSET (1980, 58 ss.). Questa tematica è ampiamente ripresa da Seneca nel *De constantia sapientis* e nel *De ira*.

<sup>191</sup> Come nota VERDIER (1980b, 10 ss.), l’offesa unisce e oppone, crea due tipologie di legame, una coesiva all’interno del gruppo, l’altra conflittuale con un gruppo esterno. Infatti, tutto il gruppo dell’offeso partecipa «del suo sangue e del suo onore» e si mobiliterà in sua difesa, perché proteggere e vendicare un membro della comunità equivale a proteggere e vendicare la comunità stessa. La relazione che ne risulta non è dunque attiva tra due individui sul piano dell’intersoggettività, ma fra due gruppi comunitari.

<sup>192</sup> *Irasci pro suis non est p̄i animi sed infirmi illud: pulchrum dignumque, pro parentibus liberis amicis civibus prodire defensorem, ipso officio ducente, volentem, iudicantem, providentem, non inpulsum et rabidum. Nullus enim adfectus vindicandi cupidior est quam ira, et ob id ipsum ad*

La soluzione all'offesa che Seneca propone non è quella passiva della sottomissione, ma una forma di tutela di se stessi e dei congiunti come doverosa presa di posizione che sia anche 'cosciente, volontaria, previdente' (*volentem, iudicantem, providentem*) e capace di esercitare *iudicium*. Non leggiamo, dunque, nel *De ira*, una ferma condanna della *vindicta* come rivendicazione volta a preservare un diritto o a punirne la trasgressione, ma l'affermazione di un intervento riparatore che si riveli tale e non si affidi a un *adfectus* rabbioso. Del resto, Seneca chiarisce bene nel trattato come l'ira si scateni trascinandosi con sé l'*animus* che le si assoggetta, obnubilando le facoltà razionali e impedendo qualsiasi azione opportuna e lucida<sup>193</sup>. La sua appartenenza alla sfera del desiderio smodato (cf. *vindicandi cupidior*) la colloca su un livello di passionalità, che la rende inadeguata a svolgere la funzione di castigo che si propone: l'irato, infatti, agisce senza freni, *praerapidus* e *amens*. Il carattere di passione precipitosa e folle, nel senso specifico di 'priva di razionalità' (*amens*), l'accomuna alla natura delle *cupiditates* e ne fa un agente inadatto del *vindicare*, inteso come affermazione forte di una *vis* in opposizione a un potere o a un diritto violato. Pertanto, follia, desiderio, impetuosità e assenza di riflessione connotano la natura dell'*ira*, confermando la sua inadeguatezza in quanto *remedi genus*.

È un tipo di rimedio abominevole essere debitore della salute a una malattia. Similmente l'ira, anche se talvolta con ogni parere contrario è stata di giovamento, come il veleno, una caduta precipitosa o un naufragio, non per questo deve esser giudicata come salutare; spesso, infatti, furono di salvezza cose funeste<sup>194</sup>.

L'ira è così paragonata a un *morbus* al quale si richiede la stessa funzionalità di un *remedium*. Ma se è vero che il *morbus* è, secondo la definizione di Cicerone,

---

*vindicandum inhabilis: praerapida et amens, ut omnis fere cupiditas, ipsa sibi in id, in quod properat, opponitur.*

<sup>193</sup> Se è vero che *voluntas* e *iudicium* intervengono nella fase dell'accoglimento dell'offesa e della sua valutazione come ingiustizia immeritata, la collera, una volta scelta come replica più opportuna, bandisce ogni razionalità dalle sue condotte e dalle sue azioni. Essa dunque si qualifica come movimento volontario, perché scelto con l'assenso del proprio animo; ciononostante, ogni cosa provenga da lei agisce fuori dalle briglie del controllo razionale, come dimostra in modo convincente VOGT (2006, 74).

<sup>194</sup> *Ira* 1, 12, 6: *abominandum remedi genus est sanitatem debere morbo. Simili modo ira, etiam si aliquando ut venenum et praecipitatio et naufragium ex inopinato profuit, non ideo salutaris iudicanda est; saepe enim saluti fuere pestifera.*

*corruptio corporis*<sup>195</sup>, sarebbe una follia (cf. *abominandum*) pretendere di ottenere da esso la *sanitas*. I modelli analogici del *morbis* e del *venenum* ci forniscono quindi una chiave di lettura dell'ira come fattore di contaminazione privo di ogni elemento salvifico: la collera, infatti, non guarisce, ma distrugge; non è utile, ma rovinosa (*pestifera*); non è giudiziosa e previdente, ma precipitosa, incapace di fare la scelta giusta, sfrenata nella sua spasmodica ricerca di una rivalsa. Ma allora qual è il modo migliore per rispondere all'offesa?

### 5.5. I rimedi all'offesa: vendetta, sopportazione, prevenzione

Nel *De officiis*, in rapporto alla tutela dell'armonia sociale, Cicerone suggerisce a ciascuno di interessarsi personalmente alle rispettive *utilitates*, facendo attenzione a non arrecare offesa ad altri (*sine alterius iniuria*, *Off.* 3, 42). La ricerca della propria utilità non deve infatti collidere con altre sfere di interesse, né intaccare l'integrità altrui, che l'*iniuria* rischia di compromettere.

[...] è un uomo onesto chi giova a chiunque può senza nuocere a nessuno, e certo questo tipo di uomo onesto non lo incontriamo facilmente<sup>196</sup>.

L'uomo perbene si riconosce dalla tendenza a intrecciare legami positivi, che mirano ad agevolare gli altri e arrecano loro utilità; pertanto, le forme di relazione che instaura si sottraggono alle pratiche di danneggiamento e offesa (*nocet nemini*). D'altronde, coloro che vivono in armonia con le leggi di natura non possono che astenersi da qualsiasi forma di mutuo danneggiamento<sup>197</sup>. Cicerone prosegue la sua dissertazione osservando che *qui alterum violat* con l'intento di perseguire un proprio vantaggio spesso lo fa o perché ritiene di non agire *contra naturam* o perché con quell'azione pensa di poter sfuggire alla morte, alla povertà e al dolore o, ancora, di tutelare i propri cari; dunque giudica preferibile *facere cuiquam iniuriam* piuttosto che patire uno di questi mali (*Off.* 3, 26). L'*iniuria* è quindi nuovamente presentata come un atto di difesa di se stessi o del proprio gruppo di appartenenza, benché Cicerone, in questo passo, non la giustifichi del tutto, anzi, insista sulla priorità dell'*utilitas universorum* su quella dei singoli. Più

<sup>195</sup> Cic. *Tusc.* 4, 28.

<sup>196</sup> *Off.* 3, 64: [...] *vir bonus est is, qui prodest quibus potest, nocet nemini, certe istum virum bonum non facile reperimus.*

<sup>197</sup> *Off.* 3, 25: [...] *hominem naturae oboedientem homini nocere non posse.*

avanti nel trattato, però, il nostro sente di dover “limare” il modello di *Off.* 3, 64 per tracciare un paradigma etico più esaustivo. E così, in *Off.* 3, 76 la definizione di *vir bonus* viene recuperata con l’aggiunta di una precisazione finale:

Ma in verità, se qualcuno vorrà sviluppare la nozione complessa che ha nell’animo, dovrebbe ormai indicare che l’uomo onesto è colui che può giovare a molti, e non sa nuocere ad alcuno se non sia stato offeso a sua volta<sup>198</sup>.

Cicerone non esclude il compimento di un atto nocivo da parte dell’uomo dabbene, purché il *nocere* sia giustificato da un’*iniuria* precedentemente subita<sup>199</sup>. In questo caso, un’offesa provocata da un oltraggio ricevuto si rivelerebbe funzionale al ripristino di un equilibrio violato e così si distinguerebbe dall’offesa vera e propria per avvicinarsi maggiormente alla dimensione della pena o del castigo; in altre parole, questa tipologia di “*iniuria* di contraccambio”, secondo i principi di reciprocità, rappresenta una restituzione del dovuto in termini di “pagamento del fio”, cui è sottesa l’idea di giustizia come bilanciamento del male col male<sup>200</sup>. D’altronde, l’appartenenza del principio di “*nocere nemini, nisi lacessitus iniuria*” alla sfera della giustizia si trova già in *Off.* 1, 20, dove è segnalato come *iustitiae primum munus*, la prerogativa principale della giustizia e la sua funzione preminente<sup>201</sup>.

La posizione di Cicerone sottolinea pertanto la necessità di rispondere all’offesa con un atto paritario di bilanciamento: un simile modello etico non inficia lo statuto del *vir bonus*, ma ne convalida la partecipazione alla sfera del *iustum*, che, nell’argomentazione ciceroniana, combacia con *utile* e *honestum*.

Per Seneca, invece, l’offesa che suscita ira è per lo più il frutto del *peccare*, uno sbaglio che il *vir bonus* ha il dovere morale di correggere – non in modo collerico – laddove l’attribuzione del castigo sia nelle sue facoltà. La *castigatio*,

---

<sup>198</sup> *At vero, si qui voluerit animi sui complicatam notionem evolvere, iam se ipse doceat eum virum bonum esse, qui prosit quibus possit, noceat nemini nisi lacessitus iniuria.*

<sup>199</sup> BRISSET (1980, 60).

<sup>200</sup> Sul significato di *nocere* in questo passo e sul suo rapporto con la giustizia compensatrice, cf. FEUVRIER PRÉVOTAT (1985, 261-64).

<sup>201</sup> *Off.* 1, 20: *sed iustitiae primum munus est ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis*, «ma la prima prerogativa della giustizia consiste nel non nuocere ad alcuno se non si è provocati da offesa, poi nell’usare i beni comuni in quanto comuni, quelli privati in quanto personali». DYCK (1996, 109, *ad* 1, 20) osserva che nel passo in questione *munus* è usato come *variatio* per *officium*, con cui spesso è in rapporto sinonimico. Per un commento al passo, si veda NARDUCCI (1989, 126 ss.).

infatti, non è appannaggio di tutti: si tratta di un tipo di rimedio contro gli errori che spetta ai genitori, ai precettori e infine ai giudici. Come si legge in *Ira* 2, 27, 3, essa agisce come uno scalpello che modella l'indole e tormenta mentre fa del bene. *Castigatio* e *admonitio*, pertanto, sono tra i primi suggerimenti che Seneca fornisce contro le *iniuriae* e ogni forma di oltraggio che riceviamo dai malvagi. Esse si qualificano come delle cure in grado di guarire dai difetti dell'animo. Il modello analogico è ancora una volta quello medico, del rimedio e della guarigione<sup>202</sup>.

Nel *De ira*, però, Seneca non rinnega del tutto l'opzione della vendetta, ma ne riscrive l'essenza, ammettendola soltanto come *remedium* nel quale l'ira non abbia alcun ruolo<sup>203</sup>. È su quest'ultima, infatti, che viene espresso il giudizio più duro: non esiste un giusto mezzo per l'ira – al contrario di quanto sembra sostenere Aristotele – perché, per Seneca, è impossibile dosarla<sup>204</sup>. Aristotele, come abbiamo visto, forniva una valutazione positiva della vendetta, basata sul parametro valutativo del piacere, che spazza via il dolore dell'oltraggio e arreca soddisfazione nell'offeso che si erge a vendicatore. Seneca, invece, considera inappropriato il criterio della piacevolezza, cui sostituisce quello dell'utilità. Non si deve giudicare la vendetta sulla misura del *dulce*, ma su quella dell'*utile*. Pertanto, nel trattato sull'ira, non è la vendetta *tout court* che il filosofo esclude come soluzione e risposta all'*iniuria*, ma quella forma di ritorsione che muove dalla collera, che “confessa” il proprio risentimento e, seguendo la scia dell'eccesso e della dismisura irrazionale, si rivela decisamente incapace di fare giustizia<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> La correzione può anche avvenire con la forza (*vis*), ma in ogni caso senza collera. Cf. *Ira* 1, 15, 1: *corrigendus est itaque qui peccat et admonitione et vi, et molliter et aspere, meliorque tam sibi quam aliis faciendus non sine castigatione, sed sine ira; quis enim cui medetur irascitur?*, «pertanto, è necessario correggere colui che sbaglia con l'ammonimento e con le maniere forti, sia con dolcezza sia con asprezza, e lo si deve rendere migliore tanto per lui stesso quanto per gli altri, non senza castigo, ma senza ira; chi, infatti, si adira con chi sta curando?». Cf. COURTOIS (1984a, 112), che, sull'opportunità del castigo per Seneca, sottolinea come la collera sia contraria alla socialità naturale. Sulla *poena* come terapia dell'animo, cf. *Id.*, 113.

<sup>203</sup> Cf. *Ira* 2, 33, 1: “*Minus*”, *inquit* “*contemnemur, si vindicaverimus iniuriam*”. *Si tamquam ad remedium venimus, sine ira veniamus, non quasi dulce sit vindicari, sed quasi utile*, «“Meno” dice lui “saremo disprezzati se ci saremo vendicati dell'ingiuria”. Se vi ricorriamo come un rimedio, ricorriamoci senz'ira, non come se vendicarsi sia dolce, ma utile».

<sup>204</sup> Cf. COURTOIS (1984a, 109).

<sup>205</sup> Cf. *Ira* 3, 5, 8: *ultio doloris confessio est*, «la vendetta è un'ammissione di rancore». Essa costituisce «*une forme irrationnelle de la pénalité*», cf. COURTOIS (1984a, 114).

Dunque, i rimedi migliori proposti come repliche alle offese sono la noncuranza e la sopportazione. Seneca suggerisce di tralasciare l'*iniuria* e di esimersi dall'attivare il circuito di contraccambio vendicativo: la vendetta più offensiva (*ultionis contumeliosissimum genus*), infatti, consiste nell'astenersi dalla vendetta stessa, dimostrando così di non ritenere degno l'offensore di una reazione<sup>206</sup>. Seneca ribalta dunque l'opinione dei peripatetici, i quali ritenevano che ricadesse sull'offeso incapace di vendicarsi una forma di *contemptus* sociale. Al contrario, è proprio il disprezzo che diventa l'unica forma accettabile di vendetta per il *magni animi vir*, il quale in nessun caso si inserisce nel meccanismo del *nocere*, neppure per replicare a un'offesa precedente, ma se ne sottrae scegliendo per sé la strada virtuosa della sopportazione e della *moderatio*<sup>207</sup>:

Non importa in che modo sia stata fatta l'ingiuria, ma in che modo sia stata sopportata; e non vedo per quale motivo sia difficile la moderazione, dato che si sa che perfino l'indole dei tiranni, tronfia per la fortuna e per la sfrenatezza, ha represso la crudeltà che era a sé familiare<sup>208</sup>.

La magnanimità non si misura sulla base della capacità di difendersi attraverso un'azione nociva speculari rispetto a quella subita, ma sulla capacità di desistere dall'ira e di disprezzare le *iniuriae* ricevute<sup>209</sup>.

Dal momento che non tutti gli esseri umani dimostrano di avere la tempra del *sapiens* stoico, imperturbabile e immune alle offese, è consigliabile prevenire le *iniuriae* per non incorrere nel *dolor*, nell'*ira*, e nel deprecabile e smodato desiderio di vendetta. Ma in che modo prevenirle? Lo sguardo si sposta dall'*actio* all'*auctor*. Non si può agire contro un gesto o un'azione, impalpabile e astratta, ma ci si può tutelare rispetto a essa definendo e selezionando con prudenza la cerchia delle proprie frequentazioni. Se non ci è dato allontanare da noi l'*iniuria*,

---

<sup>206</sup> Cf. *Ira* 2, 32, 3.

<sup>207</sup> La sopportazione è la soluzione che Seneca consiglia a tutti gli uomini, indistintamente dal valore morale di ciascuno. Un'attenzione particolare, invece, viene riservata alla figura del *sapiens*, il quale, come si cerca di dimostrare nel trattato, non può essere colpito da alcuna *iniuria*. Al riguardo, cf. anche *Const. sap.* 9, 3 *et passim*.

<sup>208</sup> *Ira* 3, 11, 3: *non quemadmodum facta sit iniuria refert, sed quemadmodum lata; nec video quare difficilis sit moderatio, cum sciam tyrannorum quoque tumida et fortuna et licentia ingenia familiarem sibi saevitiam repressisse*.

<sup>209</sup> Cf. *Ira* 2, 32, 3: *magni animi est iniurias despicere*, «è proprio di un grande animo guardare le ingiurie dall'alto in basso». Al riguardo, molto opportunamente COURTOIS (1984a, 109) parla de «la relativité de toute offense», cui il *sapiens* dimostrerà di essere superiore.

è tuttavia possibile allontanare gli ipotetici offensori. Preferibile, dunque, circondarsi di individui *placidissimi et facillimi* (cf. *Ira* 3, 8, 1), in modo da scansare gli oltraggi ed evitare di essere influenzati da comportamenti negativi: infatti, pertiene all'animo umano la tendenza ad assumere i *mores* di coloro cui si è vicini. Come certi *vitia corporis* contagiano il vicino, così anche i *mala* dell'*animus* finiscono quasi per trasferirsi ai *proximi*<sup>210</sup>. Per questa ragione è opportuno che gli uomini perbene condividano la vita con altri uomini ugualmente virtuosi, dal momento che dai *virī boni* non può nascere alcun azione ingiusta. A questo punto, Seneca ci consente di tracciare un breve ritratto del soggetto attivo dell'*iniuria*: il malvagio.

#### 5.6. *Iniuria*: *vir bonus* e *vir malus* a confronto

Abbiamo già visto come per Cicerone ergersi contro l'*iniuria* sia un “dovere etico” nei confronti della propria comunità. Agisce ingiustamente, ed è dunque biasimevole, non solo chi offende e nuoce in prima persona, ma anche chi non fa nulla per ostacolare o impedire le azioni oltraggiose compiute da altri. A questo punto, è opportuno spostare la nostra attenzione dall'*actio* pertinente dell'ingiustizia ai suoi attori specifici e alla considerazione sociale di cui godono all'interno della *civitas*:

Infatti se chi non interviene a difendere da un'azione ingiusta e non la allontana dai suoi, quando ne ha la possibilità, agisce ingiustamente, come ho già discusso nel primo libro, come deve essere considerato colui che non solo non respinge un'offesa, ma addirittura collabora a essa?<sup>211</sup>

Cicerone segnala come tipico di *iniuste facere* non difendere da un'offesa un congiunto o un membro della propria cerchia amicale, né stornare da lui l'*iniuria*,

<sup>210</sup> Cf. *Ira* 3, 8, 1: *demus operam ne accipiamus iniuriam, quia ferre nescimus. Cum placidissimo et facillimo et minime anxio morosoque vivendum est; sumuntur a conversantibus mores et ut quaedam in contactos corporis vitia transiliunt, ita animus mala sua proximis tradit*, «operiamoci per non ricevere l'ingiuria, dal momento che non sappiamo sopportarla. È bene vivere con chi è assolutamente tranquillo e affabile, e per nulla inquieto e scontroso; si assumono le abitudini di quelli con cui si vive e come taluni difetti fisici saltano sul corpo di chi vi è stato a contatto, così l'animo assegna i suoi mali a chi gli è più vicino».

<sup>211</sup> *Off.* 3, 74: *Etenim si is, qui non defendit iniuriam neque propulsat a suis, cum potest, iniuste facit, ut in primo libro disserui, qualis habendus est is, qui non modo non repellit, sed etiam adiuvat iniuriam?*

pur potendolo. Come appare evidente, si tratta di azioni “negative” (non già “fare qualcosa che non si dovrebbe”, bensì “non fare qualcosa che si dovrebbe”), condotte disfunzionali in contrasto con il “dover essere” rappresentato da *iuste facere*. L’interrogativa retorica che segue fa emergere un nuovo elemento di riflessione: il discredito che accompagna colui che non solo non respinge l’offesa, ma anche la sostiene (*adiuvat iniuriam*). Qual è l’opinione condivisa di cui godono coloro che partecipano all’*iniuria* o la praticano? Si tratta, ovviamente, di valutazioni morali negative, ma ciò che sembra utile sottolineare è la distinzione che Cicerone opera tra coloro che vengono “disprezzati”, ovvero che “non vengono tenuti in conto”, e gli attori di “*iniuste facere*”, di cui si ha “cattiva considerazione”:

Comunemente essi [*gli uomini*] ammirano tutte quelle cose che notano essere grandi e superiori alle loro attese, in particolare se nei singoli individui intravedono qualità positive insperate. Perciò esprimono rispetto e rivolgono grandi lodi a quegli uomini nei quali pensano di osservare virtù certe e singolari, mentre disprezzano coloro nei quali ritengono che non ci sia alcuna virtù, alcun coraggio, alcuna energia. Non disprezzano tutti coloro dei quali hanno cattiva considerazione; infatti quelli che ritengono disonesti, maldicenti, fraudolenti e pronti a tendere insidie, non li disprezzano affatto, anche se pensano male di loro. Per cui, come ho detto prima, sono disprezzati coloro che, come si suol dire, non sono buoni «né per sé né per gli altri», in cui non si rintraccia alcuno sforzo operoso, alcun impegno, alcuna cura<sup>212</sup>.

Sono oggetto di disprezzo e di scarsa considerazione quegli uomini nei quali non è possibile osservare alcuna virtù e alcun vigore. Verso di loro si opera una sorta di “deprezzamento”, una disistima che ne marca l’assenza di valore piuttosto che assegnarne loro uno negativo. La natura della valutazione etica che questi ultimi si assicurano è designata dai termini *despicere* e *contemnere*, “guardare dall’alto in

---

<sup>212</sup> *Off. 2, 36: admirantur igitur communiter illi quidem omnia, quae magna et praeter opinionem suam animadverterunt, separatim autem in singulis, si perspiciunt nec opinata quaedam bona. Itaque eos viros suspiciunt maximisque efferunt laudibus, in quibus existimant se excellentes quasdam et singulares perspicere virtutes, despiciunt autem eos et contemnunt, in quibus nihil virtutis, nihil animi, nihil nervorum putant. Non enim omnes eos contemnunt, de quibus male existimant. Nam quos improbos, maledicos, fraudulentos putant et ad faciendam iniuriam instructos, eos contemnunt quidem neutiquam sed de iis male existimant. Quam ob rem, ut ante dixi, contemnuntur ii, qui “nec sibi nec alteri”, ut dicitur, in quibus nullus labor, nulla industria, nulla cura est.*

basso”, il primo, “disprezzare, non tenere in conto”, il secondo. La caratterizzazione di questi tipi umani, infatti, mira a evidenziare il “tratto della mancanza” attraverso l’anafora di *nihil* (*in quibus nihil virtutis, nihil animi, nihil nervorum putant*) e dell’aggettivo indefinito *nullus*, con poliptoto (*in quibus nullus labor, nulla industria, nulla cura est*). L’assenza di valore e di “impegno individuale e sociale” (*nec sibi, nec alteri*)<sup>213</sup> si paga con l’assenza di considerazione pubblica, nella misura in cui tralasciare la «dimensione sociale della vita» rientra nella sfera comportamentale dell’ “*iniustitia*”<sup>214</sup>.

Diverso il caso di coloro la cui identità è connotata dalla propensione a fare il male: *improbi, maledici, fraudulentis* e *ad faciendam iniuriam instructi*. Costoro, lungi dal sottrarsi all’azione, intervengono nella rete di rapporti interpersonali in modo ostile e malevolo. Pertanto, non vengono semplicemente “tenuti in poco conto”, ma si aggiudicano una cattiva valutazione morale dall’intera comunità (*male existumant*). Queste tipologie umane disfunzionali sul versante del rispetto del giusto e dell’onorevole, piuttosto che astenersi da *labor, industria* e *cura*, le indirizzano verso una progettualità nociva. Perciò, non sono caratterizzati dal tratto della mancanza, ma da quello dell’inversione e della polarità negativa: non eccellono per *virtus*, ma per *vitium*, non sono elogiati come i virtuosi del modello positivo, ma *male existimati* per via della loro operosità votata al danneggiamento. Rispetto alla vasta gamma di tipi umani considerati da Cicerone, Seneca sembra limitarsi a distinguere tra due macro-categorie, i *mali* e i *boni*:

L’ingiuria contro gli uomini dabbene è tentata solo dai malvagi; i buoni tra di loro hanno la pace, i malvagi sono pericolosi tanto per i buoni quanto tra di loro. E se non può essere danneggiato se non chi è più debole, e il cattivo

<sup>213</sup> Cf. DYCH (1996, 416, ad. 1, 36): «*nec sibi nec alteri* was the proverbial expression for helplessness; its positive counterpart is found at Plaut. *Mil.* 684: *tu homo et alteri sapienter potis es consulere et tibi*».

<sup>214</sup> Cf. *Off.* 1, 29: *sunt etiam, qui aut studio rei familiaris tuendae aut odio quodam hominum suum se negotium agere dicant nec facere cuiquam videantur iniuriam. Qui altero genere iniustitiae vacant, in alterum incurrunt; deserunt enim vitae societatem, quia nihil conferunt in eam studii, nihil operae, nihil facultatum*, «esistono uomini che per il desiderio di proteggere il patrimonio familiare oppure per odio nei confronti degli altri uomini decidono di occuparsi dei propri affari e danno l’impressione di non commettere alcun atto di ingiustizia. Costoro, anche se non commettono un tipo di ingiustizia, incorrono nell’altro: vengono meno infatti alla dimensione sociale della vita, poiché a essa non dedicano interesse alcuno, sforzo alcuno, investimento alcuno». Anche in questa descrizione degli *homines* che si astengono dalla *societas vitae* il modulo compositivo e stilistico di rappresentazione si serve della triplice anafora del pronome *nihil*, che con particolare efficacia retorica chiude la frase.

è più debole del buono, i buoni non devono temere l'ingiuria se non da quelli che sono dissimili da loro<sup>215</sup>.

Sono i malvagi (*mali*) ad arrecare offesa alle persone perbene, tra le quali, invece, per la loro stessa natura virtuosa, vi è pace e concordia. I malvagi, al contrario, rivelano un'attitudine al danneggiamento sia verso i buoni sia verso coloro che hanno il loro stesso carattere, così da rendersi *perniciosi* nei confronti tanto del singolo quanto della comunità che li ospita. Un primo passo per evitare l'*iniuria* è dunque evitare simili frequentazioni, cui Seneca attribuisce il tratto etico dell'*infirmitas*, riscrivendo un carattere tipicamente "fisico", già utilizzato nella descrizione della collera vendicativa<sup>216</sup>. Come l'irato assetato di vendetta per difendere sé e per i suoi cari dimostra non magnanimità e devozione, bensì debolezza, allo stesso modo il malvagio pronto a offendere rivela tutta l'*infirmitas* della sua sottomissione al vizio. Questa sua *condicio* lo rende suscettibile di capovolgere il suo stesso ruolo, da *laedens* a *laesus*, dal momento che, dei due soggetti coinvolti nella dinamica di offesa, a essere "danneggiato" dalla propria condotta sarà il più debole. E tra il buono e il malvagio, per Seneca, quest'ultimo è di certo *infirmior*. Un simile ragionamento, a tratti paradossale, rende inutile la vendetta, dal momento che la *poena* per chi compie un'*iniuria* è già insita nell'averla commessa: la consapevolezza di aver agito in modo nocivo e il pentimento (*penitentia*) sono le effettive forme di rivalsa, che l'offensore stesso finisce per infliggersi nell'atto di compiere il male<sup>217</sup>. Rispetto alla morfologia degli attori relazionali, inoltre, l'*iniuria* permette di individuare immediatamente la natura del soggetto che la esegue, poiché essa può essere compiuta solo da un malvagio:

---

<sup>215</sup> *Const. sap. 7, 2: Iniuria in bonos nisi a malis non temptatur; bonis inter se pax est, mali tam bonis perniciosi quam inter se. Quodsi laedi nisi infirmior non potest, malus autem bono infirmior est, nec iniuria bonis nisi a dispari verenda est.*

<sup>216</sup> COURTOIS (1984a, 109) definisce la vendetta come «marque de fragilité». Nei confronti dell'ira, Seneca mostra di avere un'opinione simile, che emerge dall'osservazione degli irati: generalmente si tratta di donne, anziani, bambini e uomini con un temperamento infantile o femminile. Al riguardo, cf. *Id.*, 108.

<sup>217</sup> Cf. *Ira 3, 26, 2: "Quid ergo?" inquis "inpune illi erit?" Puta velle te, tamen non erit; maxima est enim factae iniuriae poena fecisse, nec quisquam gravius adfcitur quam qui ad supplicium paenitentiae traditur*, «E che, dunque?» dici tu "rimarrà impunito?" Pensa pure che tu lo voglia, tuttavia non lo rimarrà; infatti la massima punizione per aver compiuto un'ingiuria è l'averla commessa, e nessuno è colpito più gravemente di chi venga affidato al supplizio del pentimento». Per un commento al passo, si vd. BELLINCIONI (1984, 89).

*Bonus vir est qui iniuriam fecit: noli credere. Malus: noli mirari; dabit poenas alteri quas debet tibi, et iam sibi dedit qui peccavit.*

È un uomo perbene colui che ha compiuto un'ingiuria: non crederlo. È un malvagio: non meravigliarti; pagherà ad un altro il fio che deve a te, e lo ha già pagato a se stesso colui che ha commesso il male<sup>218</sup>.

Le caratteristiche qualitative del *vir bonus* lo rendono del tutto incompatibile con l'*iniuria*, che invece è l'azione peculiare del *vir malus*, il quale, inserendosi in modo quasi “naturale” nel meccanismo del *male facere*, sarà destinato a pagare a qualcun altro – di indole simile – il fio delle sue malefatte. Ma in primo luogo a se stesso. Ancora una volta, Seneca trasferisce un elemento “esteriore” – in questo caso, la *poena*, attribuito in genere da un'*auctoritas* che sta al di sopra dell'individuo – alla sfera soggettiva dell'interiorità.

#### 5.7. La soluzione etica del perdono

Per Seneca, dunque, l'*iniuria* ha una duplice forza nociva, centrifuga e centripeta: da un lato assale “all'esterno”, dall'altro colpisce in modo autoreferenziale il suo stesso autore, che ne è in qualche modo fagocitato. Per evitare di cadere nel suo circolo vizioso, nel *De ira* Seneca suggerisce a chi ne sia colpito di abbracciare la soluzione etica del perdono<sup>219</sup>. Che esso fosse considerato una virtù morale, è già dimostrato dall'enfasi con cui Sallustio (*Cat.* 9, 5) ricorda come gli antichi Romani «ricevuta un'offesa (*iniuria*), preferivano perdonare piuttosto che vendicarsi (*ignoscere quam persequi malebant*)».

Questa rappresentazione positiva del perdono è presente già in parte nel *De clementia*, dove viene fornita una definizione di *venia* come «remissione di una pena meritata»<sup>220</sup>. In quanto tale, essa possiede – secondo il pensiero stoico – un tratto di “ingiustizia” che la rende biasimevole: il *sapiens*, infatti – e il *princeps*

---

<sup>218</sup> *Ira* 2, 30, 2.

<sup>219</sup> BETTINI (2009, 414 ss.) fornisce una lettura del perdono sulla base del circuito del dono, dunque come un atto che implica una restituzione e che coopera a ribaltare l'ostilità originaria in una forma di reciprocità positiva.

<sup>220</sup> Cf. *poenae merita remissio*, *Clem.* 2, 7, 1-2. Nella sezione citata del *De clementia*, Seneca introduce una discussione terminologica su *ignoscere* e *venia*, che ha usato più o meno indifferentemente nel *De ira* e nel *De clementia*. Al riguardo, cf. BELLINCIONI (1984, 92). Sulla *clementia* e sul perdono (*Clem.* 1, 13-16; 6, 2) e su come il buon sovrano debba trattare le offese che gli sono rivolte, cf. *Ead.*, 80 ss.

che si *modella* su di lui – non dovrebbe perdonare, poiché si perdona chi al contrario andrebbe punito. Se dunque il perdono risparmia una punizione meritata, colui che perdona ammette di non aver ottemperato al suo dovere, quello relativo alla somministrazione di un adeguato castigo. Al contrario, per Seneca l'esortazione al perdono come alternativa alla *poena* è un *bonum consilium* anche per un governante, perché incita alla *misericordia* e mantiene viva la speranza di poter porre rimedio ai propri *errores*<sup>221</sup>. A questo proposito, Seneca pare collocarsi, con le dovute differenze, sul solco delle riflessioni di Cicerone riguardo alla positività etica del perdono (specie se meritato, come quello di Cesare verso Marcello)<sup>222</sup>. Più che il perdono, infatti, secondo Seneca, ai governanti conviene la *clementia*, quella «capacità interiore di moderarsi pur avendo la facoltà di vendicarsi», che rivela la mitezza (*lenitas*) del superiore nei riguardi dell'inferiore<sup>223</sup>. La *clementia* interrompe sì il circuito di reciprocità negativa, ma, rispetto al perdono, che cancella l'offesa e appiana la relazione tra i due interagenti, i quali si confermano così su un livello di parità di ruolo, la *clementia* è spia della subordinazione del “risparmiato” rispetto al potente che la esercita<sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup> Cf. Sen. *Clem.* 2, 5, 2 ss. Sull'eccessiva durezza dello stoicismo riguardo al tema del perdono, cf. RAMELLI (1998, 191-93). MILANI (1997, 3-18) fornisce un'analisi lessicale e semantica del perdono e della vendetta come rappresentazioni di due modalità di repliche relazionali antitetiche: al suo interno, l'*oblivio* afferisce al lessico del perdono, come risultato della cristallizzazione di una metafora desunta dalla «scrittura che si cancella» (p. 15); diversamente, *ignoscere* puntualizza il “perdonare” come azione determinata dalla conoscenza (p. 16). Ancora, sulla radice indoeuropea del termine *venia* e sul suo senso originario di «fedeltà al patto» e «protezione contrattuale», cf. *Id.*, 13-14. Infine, sulla condanna stoica della *misericordia*, cf. PÉTRÉ (1934, 378-79).

<sup>222</sup> Cf. ad es. BIANCO (2017, spec. 479 ss.).

<sup>223</sup> Cf. Sen. *Clem.* 2, 3, 1: *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis*, «la clemenza è la moderazione dell'animo pur nella facoltà di vendicarsi o la mitezza nell'assegnazione delle pene che il superiore rivolge verso l'inferiore». Cf. il commento di MALASPINA (2001, ad 2, 7, 3, p. 409) e BELTRAMI (2008, 25).

<sup>224</sup> Sulla *clementia* come fattore di interruzione della reciprocità negativa, cf. BELTRAMI (2008, 24). RAMELLI (1998, 191-93) evidenzia come Seneca operi una distinzione tra la *clementia*, raccomandabile al *princeps* e della quale è peculiarità l'azione di *parcere*, e la *venia*, che opera una sorta di “cancellazione” dell'*error*; questa lettura si basa sulla discussa etimologia di *ignoscere* come “non riconoscere”, “dimenticare”, soluzione che tuttavia non sempre è permessa ai reggenti, i quali devono garantire il giusto castigo per ogni colpa. Il loro perdono equivale a *parcere*, “risparmiare” qualcosa che tuttavia non può essere annullato. BELLINCIONI (1984, 27) articola la *clementia* senecana in *parcere sanguini, servare, non nocere* e, in relazione al perdono operato dal *princeps*, aggiunge: «in tal caso la *clementia* non coincide neppure esternamente con il perdono, ma è qualcosa di più, perché è l'atteggiamento attivamente benefico nei confronti di

Se dunque, sul piano della giustizia politica e del buon governo, il perdono è rischioso, tanto da essere condannato dagli stoici, al contrario, dal punto di vista della tessitura dei legami interpersonali, esso costituisce l'alternativa opposta e virtuosa alla vendetta, tanto che nel *De ira* Seneca lo consiglia senza mezzi termini, in modo assoluto e universale:

*Ne singulis irascaris, universis ignoscendum est, generi humano venia tribuenda est.*

Perché non ci si adiri con i singoli, a tutti si deve perdonare, al genere umano si deve elargire il perdono<sup>225</sup>.

È consigliabile perdonare a tutti indistintamente, dal momento che ciascuno è potenzialmente vittima dell'errore, dell'*insania* e della *stultitia*, che provocano quegli atteggiamenti capaci di suscitare ira e risentimento<sup>226</sup>. Nel *De beneficiis* è l'ingratitude il *vitium* per antonomasia che incita alla collera e all'indignazione; al pari degli altri difetti dell'animo, anch'esso è universale, condiviso con l'intero *genus humanum* (*Ben.* 5, 17, 3):

Siamo tutti pubblicamente ingrati. Ciascuno interroghi se stesso: non c'è nessuno che non si lamenti di un ingrato. Ma non potrebbe accadere che tutti si lamentino, se non ci fosse da lamentarsi di tutti: dunque tutti sono ingrati. Sono soltanto ingrati? Anche cupidi, tutti, e tutti maligni, e tutti paurosi, per primi quelli che sembrano audaci. E aggiungi: sono anche tutti ambiziosi e tutti empì. Ma non c'è di che adirarsi; perdonali, sono tutti folli<sup>227</sup>.

---

colui che è sviato; non rimette la colpa, che non può e non deve essere rimessa, ma la estirpa per così dire in radice» (p. 94).

<sup>225</sup> *Ira* 2, 10, 2.

<sup>226</sup> Nel *De ira*, come nota RAMELLI (1998, 196), il perdono, antitesi della *ultio*, è consigliato perché ciascun individuo è sottoposto all'errore a causa della *caligo mentis* (*Ira* 2, 10, 1) e l'aver operato il male è già una pena bastevole. Il male, in ogni sua forma, è paragonato in *Ep.* 81, 22 e in *Ep.* 95, 52 a un veleno che nuoce a colui che lo ha in sé prima che agli altri, arrecando così rovina in primo luogo a chi lo compie [Cf. BELLINCIONI (1984, 27-28)].

<sup>227</sup> *Ingrati publice sumus. Se quisque interroget: nemo non aliquem queritur ingratum. Atqui non potest fieri, ut omnes querantur, nisi querendum est de omnibus: omnes ergo ingrati sunt. Ingrati sunt tantum? Et cupidi omnes et maligni omnes et timidi omnes, illi in primis, qui videntur audaces. Adice: et ambitiosi omnes sunt et impii omnes. Sed non est, quod irascaris; ignosce illis, omnes insaniunt.*

Perdonare l'altro equivale in qualche modo a perdonare se stessi, perché tutti siamo soggetti a una forma di *insania* che potrà imbattersi nell'ira di qualcuno pronto a vendicarsi. In altre parole, le colpe (*crimina*) che suscitano la collera e il rancore sono *publica*. Occorre perdonarle, per essere perdonati a propria volta, secondo una legge di reciprocità e simmetria che rende ognuno soggetto alle stesse condotte e agli stessi comportamenti di cui è autore. La sopportazione dell'offesa, inoltre, è preferibile al rimprovero, che viene avvertito come una provocazione, un atto che incrina l'onore e suscita vergogna: se la prima risulta funzionale alla "correzione etica" dell'offensore, il secondo, al contrario, rischia di peggiorarne la natura, perché viene percepito come un'offesa di ritorno<sup>228</sup>.

Il perdono reca in sé anche una giustificazione di tipo "utilitarista": la vendetta crea nemici, mentre la *venia* consente di ribaltare una relazione di ostilità in un'*amicitia* che potrà rivelarsi utile, apportando, inoltre, a colui che perdona, la fama di "clemente"<sup>229</sup>. Costruzione di legami di *amicitia* e interruzione di dinamiche conflittuali: questi sono gli esiti positivi della scelta di *ignoscere iniuriam*.

È nell'*epistula* 81 che Seneca approfondisce e argomenta la soluzione etica del perdono rispetto a un affronto ricevuto. Ma nel testo epistolare i termini della questione si complicano: Seneca, infatti, ipotizza una situazione relazionale nella quale il benefattore si tramuti in offensore e al beneficio elargito faccia seguire l'*iniuria*<sup>230</sup>. In questo caso, l'offesa – afferma Seneca – va dimenticata di fronte alla benemerenzza di un *munus* concesso spontaneamente e in modo benevolo. E dimenticare l'offesa significa perdonarla: l'*oblivio* deve convertirsi in *venia*, soprattutto in virtù dei precedenti *merita*, che esortano al perdono<sup>231</sup>:

“Di certo questo” ribatti tu “si addice alla giustizia, rendere a ciascuno il suo, al beneficio la riconoscenza, all'offesa la pena del taglione o senza dubbio la cattiva intenzione di contraccambio”. Ma sarà così se uno abbia commesso

---

<sup>228</sup> Cf. *Ben* 7, 28, 3: *inique publico crimini irasceris, stulte tuo: ut absolvaris, ignosce. Meliorem illum facies ferendo, utique peiorem exprobrando*, «ingiustamente ti adiri per una colpa che è di tutti, stoltamente per una che è anche tua: per essere assolto, perdona. Lo renderai migliore sopportandolo, invece peggiore rimproverandolo».

<sup>229</sup> Cf. *Ira* 2, 34, 2 e 2, 34, 4: *quid est gloriosus quam ira amicitia mutare?*, «che cos'è più glorioso che mutare l'ira in amicizia?».

<sup>230</sup> Il tema della sovrapposizione di beneficio e offesa sarà ripreso *infra* nel terzo capitolo.

<sup>231</sup> BETTINI (2000, 422-25) osserva che la rappacificazione, ciò verso cui il perdono tende, passa attraverso l'esplicito divieto di ricordare, ma non esclude un ruolo attivo e "positivo" della memoria, che finisce per operare secondo un criterio selettivo, scegliendo cioè cosa sia degno di essere dimenticato e cosa sia degno di essere ricordato.

l'ingiustizia, un altro abbia concesso il beneficio: infatti, se la persona è la stessa, col beneficio si estingue la forza dell'offesa. Così, se occorre perdonare chi ci ha leso, anche se prima non si fosse mostrato benemerito verso di noi, dopo che ci ha beneficiato gli si deve più che il perdono<sup>232</sup>.

Seneca, pertanto, suggerisce a chi intenda partecipare al meccanismo virtuoso del beneficio di rispondere all'*iniuria* non secondo i principi di reciprocità equivalente, ma col perdono, che riassume il *vulnus* relazionale<sup>233</sup>. Perdonare è la soluzione preferibile anche nei confronti di quella peculiare tipologia di "offesa" che è l'ingratitude, la quale, intesa come assenza di *gratia*, è giudicata da Seneca come moralmente biasimevole (*non referre beneficiis gratiam [...] est turpe*, «non ricambiare con gratitudine ai benefici [...] è vergognoso», *Ben.* 3, 1, 1).

L'ingrato commette infatti un *maximum crimen* (*Ben.* 1, 10, 4), dal quale, se possibile, occorre tenersi lontani attraverso l'esercizio preliminare dell'*electio* da parte del *dans*, di modo che una scelta oculata del beneficiato possa prevenire il rischio di incappare nell'ingratitude. Tuttavia, qualora il benefattore si imbatta comunque in un destinatario poco riconoscente, Seneca raccomanda il perdono: *ignosce tamquam levissimo*, «perdona come fosse la cosa meno grave» (*Ben.* 1, 10, 4)<sup>234</sup>.

Emerge così un'oscillazione concettuale: per correggere l'ingratitude e superarla, colui che l'abbraccia deve accorgersi della sua gravità e considerarla tra le peggiori colpe possibili, ma chi ne è vittima deve ribaltare il criterio valutativo prima espresso e giudicare quella mancanza come qualcosa di *levissimum*, perché il perdono possa essere concesso e non si scateni un circolo vizioso nel male, di cui l'ingratitude è matrice suprema. Se l'*animus* di chi ha beneficiato non fa spazio al perdono, è il beneficio stesso a essere ostruito, sicché un'azione indegna darebbe vita a un'altra condotta dello stesso valore.

Come abbiamo già avuto modo di osservare, Cicerone (*Off.* 1, 20) individua come *primum munus iustitiae* quello di non offendere nessuno se non si è provocati da *iniuria*. Pertanto, Cicerone valuta il *nocere* suscitato da una

---

<sup>232</sup> *Ep.* 81, 7: "*Hoc certe*" inquis "*iustitiae convenit, suum cuique reddere, beneficio gratiam, iniuriae talionem aut certe malam gratiam.*" *Verum erit istud cum alius iniuriam fecerit, alius beneficium dederit; nam si idem est, beneficio vis iniuriae extinguitur. Nam cui, etiam si merita non antecessissent, oportebat ignosci, post beneficia laedenti plus quam venia debetur.*

<sup>233</sup> Cf. GRIFFIN (2003, n. 4, p. 92). Sulla valutazione positiva di indulgenza e perdono in *Ep.* 81, 7-8, cf. RAMELLI (1998, 199).

<sup>234</sup> Al riguardo, cf. BELLINCIONI (1984, 125 ss.).

precedente *iniuria* in modo differente da un'offesa che non si configuri come legittima risposta all'ingiustizia patita. Rispondere a un'offesa in modo ugualmente nocivo è un diritto che, se esercitato, assume i tratti della compensazione del torto, e dunque di una *giusta* reciprocità.

Al contrario, la risposta all'ingratitude che Seneca prescrive impedisce o previene la reciprocità. All'*iniuria* subita bisogna replicare tramite la dimenticanza e il perdono, e non con una nuova *iniuria*. L'invito a vincere l'offesa ricevuta con una nuova offesa va trascurato: l'unica vera *iniuria* è perdere l'occasione di donare. Anche quando non vi sia ritorno di *gratia*, poco importa: la parte più importante del *beneficium* (cf. *quod est optimum*, *Ben.* 1, 10, 4), quella del dono, non è perduta. Seneca avvisa costantemente il fruitore del pericolo dell'ingratitude nella doppia valenza, attiva e passiva, di *crimen* commesso e patito. L'ingratitude, infatti, rappresenta l'*iniuria* tipica del meccanismo dei benefici. Consapevole della forza propulsivo-negativa dell'*iniuria*, la quale suscita *dolor* e spinge alla *ultio*, Seneca prescrive all'offeso il perdono, vale a dire una reazione che non aggiunga un nuovo anello alla catena di *crimina*, ma ne spezzi la continuità.

La scelta della risposta relazionale all'*iniuria* è dunque un momento essenziale all'interno del meccanismo di scambio, perché da essa dipende la prosecuzione del legame e la natura che la relazione assumerà. Nel caso dell'attivarsi di un circuito vizioso di offesa e vendetta, lo scopo eticamente positivo che Seneca propone è la dissoluzione del sistema, la sua interruzione tramite una risposta che non alimenti il ricambio dell'offesa e la contesa vendicativa, ma la cancelli per innestare una nuova spirale, invertita di segno e caratterizzata da benevolenza<sup>235</sup>.

Il perdono, in altre parole, consente il superamento della frattura relazionale provocata dalla *iniuria* ed evita il rischio di perdere la possibilità di beneficiare, irrealizzabile se il vincolo sociale viene spezzato.

Ma tra la soluzione prospettata nel trattato e nell'epistola, volta a bloccare il circuito di *iniuriae* e *ultiones*, e quella esperita dai personaggi delle tragedie, rappresentati nella famelica rincorsa della vendetta insuperabile, è possibile notare un'apprezzabile divergenza. Si presentano così due diversi modelli di azione e reazione: quello benefico, che suggerisce il perdono come replica all'oltraggio, e

---

<sup>235</sup> Sull'opportunità di rispondere al male con il bene per fermare la catena viziosa dell'offesa, Seneca si esprime anche in *Ira* 3, 27, 3 (*mansuete immansueta tractanda sunt*) e *Ira* 2, 34, 5. Al riguardo, cf. BELLINCIONI (1984, 84).

quello malefico, che stimola alla *ultio* come fase successiva e irrinunciabile dell'*iniuria*<sup>236</sup>.

#### 5.8. Ricambiare le offese: per una teoria della vendetta in *Medea* e *Thyestes*

Nel suo *corpus* drammaturgico, attraverso il ricco repertorio offerto dalle *fabulae*, Seneca fornisce una rappresentazione del meccanismo dell'*iniuria* nel segno dell'eccesso e della dismisura, dando un saggio degli esiti catastrofici cui il reciproco avvicinarsi di offese e vendette possa portare, laddove il freno dei comportamenti etici "positivi" suggeriti nel trattato (il perdono, ad esempio, o la sopportazione dell'oltraggio) venga meno<sup>237</sup>. Emerge così una rielaborazione delle forme di reciprocità negativa come scambio alternato di offese e vendette continuamente maggiorate rispetto alle precedenti, nel segno della *novitas*<sup>238</sup>.

Nelle tragedie, l'*iniuria* cagiona una ferita che genera risentimento (*dolor*) e sfocia nel *furor* e nel desiderio di vendicarsi, perché chi ha subito un'offesa desidera che il nemico paghi il fio della sua colpa. Nei drammi, però, castigo e vendetta non sono proporzionali alle *iniuriae* cui rispondono, ma tendono a superarle nel delitto, secondo una rincorsa agonale dell'empietà invincibile<sup>239</sup>.

*Medea* lamenta di aver ricevuto un *malum* immeritato, cui si aggiunge l'isolamento coatto nel quale è stata confinata, certamente sproporzionati rispetto alla sua benemerenzza<sup>240</sup>. L'eroina ha offerto tutta se stessa a Giasone e in cambio quest'ultimo le ha strappato il padre, la patria, il potere cui era destinata per

<sup>236</sup> RAMELLI (1998, 199-204) esamina i luoghi tragici senecani in cui l'invito a perdonare ha come argomento specifico l'interpretazione della *culpa* come *error*.

<sup>237</sup> Sono d'accordo con quanto espone molto chiaramente MARCHESE (2013, 148 ss.), quando afferma che i drammi senecani «disegnano un mondo parallelo, la cui ferocia presta la voce alle domande dall'abisso» e in quest'ottica siano da leggere. Sul rapporto tra la riflessione filosofica senecana (spec. *De ira*) e le tragedie, in merito al tema dell'irrazionale, cf. MADER (2014). Sulla necessità di rappresentare anche teatralmente gli esiti rovinosi delle passioni, vd. SISSA (2015, 27), che osserva: «la filosofia morale di Seneca afferma che la collera dipende dal teatro. Di più: questa filosofia ha bisogno del teatro». La posizione della studiosa enfatizza l'utilità di un confronto ragionato tra modelli trattatistici e rappresentazioni drammaturgiche, senza per questo, però – aggiungerei – ridurre i testi teatrali a meri prodotti ancillari della filosofia senecana.

<sup>238</sup> PICONE (1989, 56 ss.) e PICONE (1984, 23-26).

<sup>239</sup> Cf. SCOLARI 2017a. Sui moduli della dismisura e dell'eccesso nelle tragedie di Seneca, distanti dal meccanismo di compensazione della teodicea greca, cf. MARTINA (1981, 145) e SEIDENSTICKER (1985).

<sup>240</sup> *Med.* 116 ss.

nascita, e l'ha ripudiata<sup>241</sup>. La degna risposta a un simile oltraggio, aggravato dall'ingratitude dell'eroe, è la *ultio*, una *ultio* che va ponderata perché possedga i requisiti compositivi della *novitas* e dell'invincibilità (*unde me ulcisci queam?*, «a partire da dove potrei vendicarmi?»), *Med.* 124).

La ricerca di delitti inenarrabili e ancora intentati, secondo il modello degli *inausa* cui partecipa anche Atreo<sup>242</sup>, emerge già nel prologo, dove la stessa Medea, ricordando i misfatti compiuti per amore di Giasone, confessa un bisogno di *maiora scelera* (*Med.* 50), adeguati al *gravior dolor* (*Med.* 49), cui segue subito il riferimento all'*ira* e al *furor* (*accingere ira teque in exitium para furore toto*, «armati di collera e preparati a rovinarlo con tutto il tuo furore», *Med.* 51-52). Proprio riguardo alla collera, più avanti nel dramma (v. 136), Medea ricorderà di non aver compiuto nessuno dei delitti precedenti in preda all'*ira* (*irata*): questo sentimento è la marca distintiva del nuovo delitto, quello che si accinge a progettare contro Giasone<sup>243</sup>. Ciò fa della Medea senecana, come ha osservato Pucci<sup>244</sup>, una «prosopopea dell'*ira*», con tutti i suoi tratti distintivi. *Ira*, *dolor* e *furor*: eccole, dunque, le tre fasi che seguono l'*iniuria* e che caratterizzano la dinamica della vendetta<sup>245</sup>. L'intenzione è dunque quella di ricambiare; pertanto è necessario assumere una condotta che faciliti il contraccambio:

---

<sup>241</sup> *Med.* 118-120: *hoc facere Iason potuit, erepto patre / patria atque regno sedibus solam exteris / deserere durus?*, «questo ha potuto fare Giasone, dopo avermi strappato il padre, la patria, il regno, abbandonarmi – spietato! – da sola in terra straniera». GUASTELLA (2001, 141-42) interpreta questo tritico di soggetto e oggetti che Giasone ha implicitamente sottratto a Medea come “perdite” subite da lei stessa: «In quest'ottica vengono subito individuati tre danneggiamenti fondamentali: la perdita del padre, della patria e del regno [...]. Questi elementi torneranno più avanti (insieme ad altri), come una base su cui fondare progressivamente il calcolo del “dare” e dell’ “avere” instaurato attraverso il meccanismo della vendetta».

<sup>242</sup> È l'ombra di Tantalo a fare riferimento agli *inausa* che la sua discendenza si accinge a compiere, *Thy.* 20: *inausa audeat*.

<sup>243</sup> Per un'analisi stilistica e un commento al passo citato, cf. MOST (1999, 216 ss.), il quale evidenzia come Medea distingua tra i crimini passati e quelli futuri, per la prima volta motivati dal sentimento dell'*ira*. SISSA (2015, 3 ss.), invece, rilegge il mito di Medea alla luce del sentimento della gelosia, mostrando come, per la Medea senecana soprattutto, la vendetta sia davvero «la confessione del suo dolore» (p. 25), secondo la celebre definizione del *De ira*. Tuttavia, benché la studiosa connetta lucidamente la tragedia al trattato, mostrando come il *furor* di Medea sia l'esatto contrario dell'imperturbabilità del *sapiens* stoico (p. 24), mi sembra che l'offesa, l'*ira* e la vendetta di Medea non siano semplicemente frutto di “una gelosia eroica” e prettamente “sessuale” (*Ead.*, pp. 8-9, 19 *et passim*), ma di un più complesso problema di prerogative di ruolo e di *status*, come segnalano già, tra gli altri MUELLER (2001) e KONSTAN (2003b, spec. 22 s.). Al riguardo, cf. SCOLARI (2018a, 156 ss.).

<sup>244</sup> BETTINI – PUCCI (2017, 110).

<sup>245</sup> Sull'uso del termine *ira* nella tragedia, cf. ARCELLASCHI (1990, 385). Sull'incapacità di frenare il *dolor* attraverso l'intervento della *ratio* e sulle diverse interpretazioni del *furor* come potenza

MED. Lieve è il rancore che sa ragionare e occultarsi:  
i grandi mali non possono nascondersi.  
Ho voglia di andarci incontro<sup>246</sup>.

Secondo Medea, il *dolor* causato dall'*iniuria* non può *capere consilium*: il contenimento è impossibile dinanzi all'ira smisurata e all'irrazionalità del furore. *Dolor* e *furor*, infatti, nella riscrittura senecana, prendono il posto della *ratio*<sup>247</sup> e bandiscono la soluzione etica del perdono: per la *venia* e la *clementia* non c'è spazio nell'universo tragico senecano. È la vendetta che governa indisturbata le sue scene; una vendetta inusitata, capace di vincere ogni altro delitto<sup>248</sup>. La *ultio* è quindi raffigurata, nel teatro senecano, come un contraccambio peggiorativo, rincorsa furiosa all'eccesso e al superamento delle offese ricevute<sup>249</sup>. Incanalarla nel meccanismo della *contentio* significa replicare in modo maggiorato all'*iniuria* patita, proprio come fa Medea quando evoca un *dolor* maggiore di ogni altro mai esistito, che possa spingerla a compiere una vendetta nuova e invincibile (cf. *Med.* 48-55)<sup>250</sup>. Medea, infatti, sa bene che «è lieve la vendetta compiuta da mani pure» (*Med.* 901) e che essa è efficace soltanto se inflitta nel segno del *nefas*. Anche nel *Thyestes* il modulo del superamento è la modalità pertinente della *ultio*:

Questa stessa potente casa dell'illustre Pelope  
rovini anche su di me, purché rovini sul fratello.  
Suvvia, animo mio, fa' ciò che nessuna discendenza possa approvare,  
ma che non possa tacere. Bisogna osare una qualche empietà  
atroce, cruenta, tale che mio fratello avrebbe preferito

---

prevaricante sulla volontà, cf. TREBBI (1990, 160). Sul *dolor* nella *Medea* di Seneca, cf. DUPONT (2000, 42-44).

<sup>246</sup> Cf. *Med.* 155-57: *Med. Levis est dolor qui capere consilium potest / et clepere sese: magna non latitant mala. / libet ire contra.*

<sup>247</sup> NUSSBAUM (1997, 226) sostiene che le passioni di Medea si configurino come inclinazioni del suo stesso pensiero e della sua facoltà di giudizio. Sul *furor* dell'eroe tragico, in particolare della Medea senecana, come strumento della fuoriuscita dall'umano, cf. DUPONT (2000, 41 ss.) e MAZZOLI (1997, 93-105). Per un approfondimento del *dolor* dell'eroina, si veda BETTINI – PUCCI (2017, 111).

<sup>248</sup> Cf. *Med.* 127-29: «Se le città Pelasge o le città barbare conoscono un delitto che le tue mani ignorano, adesso lo si deve preparare».

<sup>249</sup> Cf. MAZZOLI (1997) e MAZZOLI (2016, 269-78).

<sup>250</sup> Sul tema del *dolor* in *Medea*, cf. DUPONT (2000, 9; 44-46). Per un esame del modulo della *contentio* nel sistema di offesa e vendetta del teatro senecano, mi permetto di rimandare ancora a SCOLARI (2017a, 196 ss.; in particolare su *Medea*, pp. 209-13).

fosse sua – i delitti, non li vendichi  
se non li superi. E che cosa può essere tanto crudele  
da superare lui?<sup>251</sup>.

Quello di Atreo assume i tratti di un vero e proprio manifesto della vendetta tragica senecana: essa consiste programmaticamente nel prevalere sugli *scelera* di cui si è stati vittima, superandoli. Il tiranno, infatti, sceglie la forma della sua *ultio* sulla base dei delitti commessi da Tieste (*Thy.* 219-24), in modo da eseguirne uno che sia capace di vincere quelli del fratello.

Il limite che l'*ultor* assegna a se stesso è dunque dettato dall'esame del comportamento che l'offensore ha mostrato al momento dell'offesa primigenia: il criterio di giudizio che regola la vendetta si basa quindi sulla gravità e sulla natura dell'*iniuria* subita, che deve essere almeno pareggiata. Il modello etico del vendicatore funziona pertanto secondo il principio di reciprocità e di emulazione:

*mixtum suorum sanguinem genitor bibat:  
meum bibisse.*

Misto al vino, il padre beva il sangue dei suoi figli:  
avrebbe bevuto il mio<sup>252</sup>.

Atreo sente nel suo animo il prevalere della dismisura e di una disposizione al *nefas* capace di travalicare la natura umana<sup>253</sup>. Come Medea, anche lui fa appello al suo *dolor*, perché escogiti (*inveniat*) un crimine più grande (*maius ... aliquid*) di quelli già perpetrati da Tieste<sup>254</sup>. E così, il tiranno non si accontenta di ucciderne i figli, ma ne imbandisce le carni in un esecrabile banchetto, una *ultrix daps* (*Thy.* 894), strumento della vendetta, l'unico in grado di rispondere adeguatamente alla

---

<sup>251</sup> Cf. *Thy.* 190-97: *haec ipsa pollens incliti Pelopis domus / ruat vel in me, dummodo in fratrem ruat. / Age, anime, fac quod nulla posteritas probet, / sed nulla taceat. Aliquod audendum est nefas / atrox, cruentum, tale quod frater meus / suum esse mallet – scelera non ulcisceris, / nisi vincis. et quid esse tam seavum potest / quod superet illum?*

<sup>252</sup> Cf. *Thy.* 917-18.

<sup>253</sup> Cf. *Thy.* 267-70: *nescioquid animus maius et solito amplius / supraque fines moris humani tumet / instatque pigris manibus – haud quid sit scio, / sed grande quiddam est*, «il mio animo si gonfia di un non so che di più grande e ampio del solito, sopra i limiti del costume umano, e incombe sulle mie mani indolenti – non so che cosa sia, ma è qualcosa di grandioso».

<sup>254</sup> Cf. *Thy.* 274-75. Sul tema della *novitas* nel *Thyestes*, cf. PICONE (1984, 18-26), che, esaminando il ruolo parentale dell'*umbra Tantali*, evidenzia il rapporto emulativo innescatosi tra gli appartenenti al suo *genus* e individua nella scelta di *inausa* la garanzia di successo in questa specifica competizione negativa.

*turbatio sanguinis* perpetrata contro di lui<sup>255</sup>; in tal modo, Atreo si fa esecutore di un nuovo, simmetrico cortocircuito, quello del ritorno dei figli nel ventre del padre<sup>256</sup>.

Un simile *facinus* si addice ai due fratelli e alla loro inclinazione al *nefas* fra consanguinei: *dignum est Thyeste facinus et dignum Atreo, quod uterque faciat*, «è un misfatto degno di Tieste e degno di Atreo, degno che lo facciano entrambi» (*Thy.* 271-72). Il modello delittuoso è quello della *domus Odrysia*; la *causa* è *similis*, ma il delitto richiede una maggiore efferatezza, qualcosa di più grande, che solo il rancore di Atreo è in grado di reperire: Tieste non solo si cibi delle carni dei figli, ma gioisce (cf. *gaudet*, *Thy.* 278) di questo immondo pasto<sup>257</sup>. Atreo riscrive così non solo il *poenae modus* (*Thy.* 279), la misura della sua vendetta, espungendo ogni limite dal *nefas* che si appresta a compiere, ma anche gli elementi tipici del *male facere*, inserendo in esso dei fattori positivi (come il *gaudium*) che adopera, secondo inversione, per accrescere il suo progetto delittuoso<sup>258</sup>.

E così, l'unica traccia di perdono, nel dramma, è quello che Atreo simula per ingannare il fratello<sup>259</sup>. Non c'è alternativa alla vendetta. E vendicarsi, nel teatro di Seneca, significa superare le *iniuriae* del nemico, raggiungere la supremazia assoluta nella *contentio pravissima*.

<sup>255</sup> Cf. MAZZOLI (2016, 341-50, spec. 344 ss.).

<sup>256</sup> Sul ruolo culturale dell'uccisione dei figli e dell'empio banchetto cannibalico, cf. GUASTELLA (2001, 60 ss. e 75-105). Sulla *turbatio sanguinis*, vd. *Id.* (1985, 57).

<sup>257</sup> Il lemma verbale *gaudere* verrà ripreso con ironia tragica in *Thy.* 975: *si cum meis gaudere felici datur*, «se solo mi venisse concesso di godere di questa felicità con i miei figli». Sul «*maius-motif*» come modulo comportamentale in linea con l'ideologia del tiranno, che tende per natura a sfuggire ai limiti umani e a ignorare ogni forma di moderazione, cf. SCHIESARO (2003, 130).

<sup>258</sup> Sul modulo dell'inversione, cifra stilistica della drammaturgia senecana, cf. PICONE (1984, 27-31); PICONE (1989, 53-63); *Id.* (2004a, 28 ss. e 97 ss.).

<sup>259</sup> Cf. PICONE (1984, 81).

## Cap. III

### *Beneficium e iniuria:*

#### Confronto e intersezione di due dinamiche di reciprocità

#### 1. Comparare il *beneficium* e l'*iniuria*

##### 1.1. *Inter se contraria*

L'analisi morfologica dei tratti pertinenti di beneficio e offesa non può prescindere dal loro confronto ragionato. È lo stesso Seneca a metterli in rapporto in *Ben.* 3, 22, 3 quando afferma che «il beneficio e l'offesa sono l'uno il contrario dell'altra»: *inter se contraria sunt beneficium et iniuria*<sup>1</sup>. È evidente che se *beneficium* e *iniuria* sono due *actiones* antitetiche, anche le prassi di relazione che attivano sono da considerarsi *inter se contraria*: detto altrimenti, il loro rapporto oppositivo interessa non solo le finalità e le azioni specifiche del dare e dell'offendere, ma anche gli attori, le modalità e le categorie relazionali in gioco. Seneca ne definisce l'antitesi in una digressione nella quale discute la possibilità che un servo possa beneficiare il proprio padrone (*Ben.* 3, 22, 2-4)<sup>2</sup>. Per dimostrare la validità di questo benefattore "straordinario", l'autore segnala la capacità del *dominus* di assumere su di sé il ruolo opposto, quello di offensore. *Dominus* e *servus* costituiscono infatti due ruoli antitetici, così come *beneficium* e *iniuria* rappresentano i due poli di un rapporto contrastivo. Pertanto, come afferma Seneca, se il benefattore (che chiameremo A) è il contrario del servo (che chiameremo B), e "offendere" è il contrario di "beneficare", qualora sia possibile stabilire una dinamica del tipo "A offende B", sarà anche possibile invertirla di segno e affermare che "B beneficia A". In altre parole, se dal padrone lo schiavo può *iniuriam accipere*, allora al padrone quest'ultimo potrà anche *beneficium dare*. L'inversione segnica permette al *dominus*, abilitato al *nocere*, di farsi oggetto del beneficiare, e al *servus* vittima del nocimento di "riconfigurarsi" come

---

<sup>1</sup> Cf. anche *Ben.* 6, 7, 6: *iniuria et beneficium contraria sunt*, «l'offesa e il beneficio sono contrari» e *Ben.* 4, 15, 1: *numquid dubium est, quin contraria sit beneficio iniuria?*, «c'è forse qualche dubbio sul fatto che l'offesa sia il contrario del beneficio?».

<sup>2</sup> Sul modello di Ecatone rispetto al problema del *servus beneficus*, cf. SETAIOLI (1988, 311-12).

soggetto del beneficio<sup>3</sup>. Questa ipotesi, che gioca su una consequenzialità logica, sottolinea il rapporto antitetico tramite il quale *beneficium* e *iniuria* definiscono le rispettive morfologie.

Nel brano citato, Seneca opera una rivalutazione della figura del *servus*, notoriamente percepito alla stregua di un oggetto posseduto. Come potrebbe il *dominus* accettare un *beneficium* dallo schiavo e dunque attivare un rapporto di scambio con un simile “soggetto”, percepito generalmente come a-personale, senza *dignitas* e libertà? È necessario correggere subito il tiro: *beneficium dominus a servo accipit? Immo homo ab homini*, «il padrone riceve un beneficio dal servo? Ma no, un uomo lo riceve da un altro uomo» (*Ben.* 3, 22, 3-4). Seneca invita così a spostare il focus dalle categorie sociali, che creano l’opposizione *dominus* vs. *servus*, alla categoria che i due interagenti condividono e che risolve l’antitesi: quella umana. Dunque, la difformità esistente tra schiavo e padrone concerne soltanto la loro specifica condizione sociale, irrilevante nel tipo di prassi che Seneca intende riscrivere<sup>4</sup>.

Quando lo schiavo viene meno al suo dovere e alle aspettative del *dominus*, il padrone risponde con *ira* (*si minus debito faciant, irascimur*, «se fanno meno del dovuto, noi ci arrabbiamo», *Ben.* 3, 22, 2), cioè con una reazione tipica delle dinamiche di reciprocità negativa. Quindi, anche tra “diseguali” così fortemente connotati come nell’esempio, esistono meccanismi che implicano l’intervento di passioni proprie della dinamica dell’*iniuria*. Per quale ragione, allora, il *dominus*, che risponde al “*minus debito facere*” con una reazione pertinente al sistema-*iniuria*, non dovrebbe replicare al “*plus debito facere*” dello schiavo, attinente alla sfera del *bene facere*, con la sua azione peculiare, ovvero con la gratitudine?

Ma se l’argomentazione teorica senecana è ineccepibile, sarà comunque il caso di chiedersi in che cosa consista concretamente il beneficio di un servo al padrone.

<sup>3</sup> GILIBERTI (1984, pp. 1852 ss.) osserva come la reinterpretazione della condizione schiavistica alla luce del *beneficium* consenta di rinsaldare la solidarietà domestica e di promuovere nei servi un’istanza di più docile collaborazione nello scambio di favori. La posizione senecana è inoltre coerente con una proposta di riforma morale di cui Seneca non era una voce isolata, e che si sviluppò in una politica di ingerenza dello stato rispetto a nuove forme di riuso della manodopera servile. Sulla possibilità che tra padroni e servi intercorrano relazioni caratterizzate da *beneficium* e da *iniuria*, cf. *Ibid.*

<sup>4</sup> Come nota GILIBERTI (1984, p. 1849), la *mens* del *servus* è autonoma (concetto espresso anche in *Ep.* 65) e interagisce con quella del *dominus* su un piano di parità, a prescindere dalla disegualianza giuridica; quindi, servo e padrone sono per natura uguali, e questa loro condizione giustifica il costituirsi di rapporti di reciprocità benefica.

Il servizio offerto da un *servus* è chiamato *ministerium*. Tuttavia, quest'ultimo si svincola dai doveri che il suo stato gli impone, quando mostra la sua disponibilità a *praestare plus debito solitoque* (*Ben.* 3, 22, 1), laddove avrebbe potuto legittimamente astenersi dal *bene facere*. Ciò che dunque distingue la doverosa prestazione del *servus* (i suoi *ministeria*) da un *beneficium* è la possibilità di scelta, il maggiore o minore livello di costrizione: l'obbligo è minimo nel caso del *beneficium*; massimo e vincolante nel *ministerium*, in cui non vi è nulla che possa essere imputato a un'iniziativa libera e meritoria<sup>5</sup>.

In definitiva, se lo schiavo presta al suo *dominus* un servizio che non era tenuto a compiere, allora ha erogato un beneficio, poiché, svolgendo un'azione benefica non obbligatoria, ma frutto di una libera scelta, ha esercitato la sua *voluntas*: la facoltà di volere o non volere<sup>6</sup>. Così, se il *ministerium* dello schiavo non suscita nel padrone alcun sentimento di debito in quanto azione dovuta, ascrivibile al ruolo di chi la compie, un suo gesto benefico, libero e volontario, è degno di *laus*. Pertanto, sebbene escluso da ogni forma di possesso e potere, persino quello su se stesso, al *servus* viene riconosciuta una *potestas* in quanto *homo* e soggetto relazionale: la possibilità di *dare beneficia*, che si riflette nella simmetrica *potestas* del *dominus* di rifiutarlo (*Ben.* 3, 22, 4). La *fortuna*, tuttavia, non colloca nessuno talmente in alto da non dover ricorrere, qualche volta, alla benevolenza degli *infirmi*, tali per grado sociale, ma *pares* rispetto alla possibilità di aspirare alla *virtus* ed esercitarla. La *fortuna*, dunque, che relega il *servus* in una

---

<sup>5</sup> Cf. BENOIST (2006, 64), LENTANO (2009, 5-6), DEGAND (2015, 339). In merito, un ampio e documentato commento ai brani senecani si trova in GRIFFIN (2013, 217-22). Si badi che queste asserzioni valgono per Roma antica: come nota CHIRASSI COLOMBO (1994, 91), infatti, il diritto attico riconosce la possibilità a un ex padrone di intentare una causa contro il proprio ex schiavo per mancanza di gratitudine mediante la procedura processuale della *apostasiou dike*, su cui cf. Demostene, in *Arist.* 1, 65. A Roma, invece, come osserva ancora LENTANO (2009, 1-3), la *actio ingrati* manca di paralleli nella tradizione giuridica romana, benché attestata nelle scuole di retorica e a noi nota, anche nella forma di *revocatio in servitutem* per il liberto ingrato, dalle testimonianze di Quintiliano, Seneca retore e dello Pseudo Quintiliano. Sulla mancanza di una distinzione linguistica netta tra *ministerium*, *beneficium* e *officium*, si esprime GILIBERTI (1984, n. 26 p. 1850). Sulla scia di Lentano, RACCANELLI (2010, 158-59) oppone alla *necessitudo* etica dell'*officium* la costrizione imposta dal *ministerium*, che designa l'obbligo servile, estraneo dalla sfera dell'onore. Su *officium*, cf. *supra*, § 1.2.2.

<sup>6</sup> Cf. *Ben.* 3, 22, 2: *vis scire, quando non sit beneficium. Ubi dici potest: "Quid, si nollet?" Ubi vero id praestitit, quod nolle licuti, voluisse laudandum est*, «vuoi sapere quando non si tratta di beneficio? Quando si può dire: "E che cosa avrebbe potuto fare, anche se non avesse voluto?" Ma quando ha prestato aiuto, anche se gli era lecito non volere, si deve lodare il fatto che abbia voluto farlo».

condizione di subalternità irrimediabile, può intervenire a suscitare le *occasiones* che gli consentano di esprimere la sua capacità benevola.

Come il trattato senecano mette a fuoco, la disposizione interiore è l'elemento differenziale del *beneficium*. Ma anche dell'*iniuria*. Seneca lo dice ancor più chiaramente in *Ben.* 6, 8, 3: *et beneficium ab iniuria distinguit non eventus sed animus*, «distingue il beneficio dall'offesa non l'esito, ma la disposizione d'animo». L'*eventus*, dunque, non ha un ruolo distintivo rispetto alla due pratiche di reciprocità in esame: è l'*animus* a definirne la morfologia, che conferma così la sua funzione di "tratto pertinente" del *bene facere*.

Il passo completa ciò che Seneca fa affermare all'interlocutore fittizio di *Ben.* 5, 20, 4:

*Video: prodest aliqua res et ideo beneficium est; nocet et ideo non est beneficium.*

Lo vedo: qualcosa giova e perciò è un beneficio; nuoce e perciò non è un beneficio.

*Prodesse* è l'azione pertinente del *beneficium*<sup>7</sup>, il suo "verbo tecnico", come *nocere* marca l'esito peculiare dell'*iniuria*. Ma – precisa Seneca – è nell'intenzione che risiede la marca specifica in grado di definire il valore di ogni singola condotta, e distinguere quindi tra beneficio e offesa.

Disposizione e *voluntas* sono dunque essenziali non solo nel caso dello schiavo dell'esempio, ma anche, più in generale, come categorie discriminanti in rapporto alle due prassi di relazione in esame<sup>8</sup>. Questo è ancora più evidente nel sesto libro, quando Seneca, portando avanti il confronto ragionato tra beneficio e offesa, dichiara che il vero beneficio è quello che deriva da una *bona voluntas*, della cui "buona fede" solo il donatore può avere piena contezza<sup>9</sup>. Lo stesso, con un'inversione di segno, vale per l'*iniuria*. Diremmo dunque con Seneca che «ti fa amico o nemico l'intenzione», *et amicum et inimicum voluntas facit* (*Ben.* 6, 9, 2).

<sup>7</sup> Cf. *supra*, spec. § 1.3.3. e *Ben.* 5, 12, 3.

<sup>8</sup> MANTELLO (1979, 98-99) individua nel principio della *voluntas* la fonte dell'intersoggettività e delle relazioni *secundum naturam*, che costituisce il momento etico sostanziale del *beneficium* anche nel particolare rapporto *servus-dominus*.

<sup>9</sup> *Ben.* 6, 9, 3: *non est beneficium, nisi a bona voluntate proficiscitur, nisi illud adgnoscat, qui dedit*, «non è beneficio, se non quello che proviene da una buona intenzione, se non quello che colui che dona riconosce come tale».

Ecco che Seneca assegna un nome ben preciso agli attori del beneficio e dell'offesa: *amicus* e *inimicus*, in chiarissima antitesi.

Del resto, la natura contrastiva di *beneficium* e *iniuria* è già ribadita come indubitabile in *Ben.* 4, 15, 1:

È forse in dubbio che l'offesa sia il contrario del beneficio? Come compiere un'offesa è di per se stessa cosa da evitare e da fuggire, così dare un beneficio è di per se stesso da ricercare. Nel primo caso, la disonestà prevale su ogni guadagno che esorti al delitto; nel secondo, ci spinge la bellezza dell'onestà, che ha effetto di per se stessa<sup>10</sup>.

Diversamente da quanto emerge dal passo senecano, Cicerone considera l'*iniuria* biasimevole solo se eseguita per prima, come fase incipitaria della dinamica: intesa invece come reazione a un'offesa precedentemente ricevuta, collocata cioè in una fase di replica relazionale, essa è legittimata dall'Arpinate, che la reputa "giusta", poiché volta al bilanciamento del danno patito (cf. *Off.* 1, 20). Altrove<sup>11</sup>, inoltre, Cicerone riconduce il diritto a vendicarsi (*ulciscendi ius*) a una forma di giustizia naturale, in linea con i suoi modelli filosofici. Già Aristotele (*EN* 1126a 1-8), ad esempio, adotta una posizione simile, ritenendo la vendetta giustificabile (e in certi casi suggerendola) come risposta aderente ai dettami della giustizia, al contrario del perdono, che è considerato dallo Stagirita espressione dell'incapacità di proteggere il proprio gruppo di appartenenza. Se, dunque, nella tradizione filosofica precedente l'offesa come contraccambio a un torto patito è giustificata alla luce della necessità di ripristinare l'ordine infranto, in Seneca si registra un cambiamento di prospettiva: il filosofo, infatti, dichiara la natura *per se vitanda* del *nocere*, in aperta antitesi con quella *per se expetenda* del *bene facere*, definendo così la qualità etica di questi due meccanismi relazionali a prescindere dalla causa che li muove<sup>12</sup>. Nella trattazione senecana, in particolare, a identificare il *beneficium* come *per se expetendum* è "la bellezza (*species*) dell' *honestum*", *per se efficax*: non esclusivamente legata alla sfera "ideale", ma capace di

---

<sup>10</sup> *Numquid dubium est, quin contraria sit beneficio iniuria? Quomodo iniuriam facere per se vitanda ac fugienda res est, sic beneficium dare per se expetenda. Illic turpitudine contra omnia praemia in scelus hortantia valet; ad hoc invitat honesti per se efficax species.*

<sup>11</sup> Cf. Cic. *Top.* 90; Cic. *Part. orat.* 42; 130-31; *Inv.* 2, 161). Sulla risposta all'offesa come reazione del *vir bonus*, cf. Cic. *Off.* 1, 20-24; 65; 3, 74). Cf. *supra*, § 2.5.5.

<sup>12</sup> Sull'intenzione senecana di rendere indipendente l'atto del dono dal contraccambio o dal profitto che ne può derivare, cf. GOUX (1996, 116 ss.).

produrre un risultato (relazionale) anche nella prassi concreta<sup>13</sup>. Di contro, l'*iniuria* è definita come *per se vitanda ac fugienda* a causa della sua *turpitude*, il disonore o l'infamia che inficia il valore dei suoi *praemia*, quei vantaggi materiali che ne costituiscono il compenso e che sono spesso all'origine dello *scelus* e dell'*iniuria* (*Ben.* 4, 15, 1).

Più avanti nel trattato (*Ben.* 7, 2, 2), l'opposizione *turpe vs honestum*, è ricodificata nell'antitesi *malum vs bonum*: *sciat ne malum esse ullum nisi turpe nec bonum nisi honestum*, «sappia costui<sup>14</sup> che non c'è nessun altro male se non ciò che è disonorevole, né altro bene se non ciò che è onorevole». Il dialogo fra i due passi ci consente di individuare una certa contiguità tra le coppie oppositive *beneficium vs iniuria*; *honestum vs turpe/turpitude* e *bonum vs. malum*, definendo chiaramente una polarità etica positiva e negativa.

L'analisi di *Ben.* 4, 15, 1 ci permette di evidenziare come anche la costruzione retorico-formale rispecchi il gioco di antitesi e parallelismi contrastivi sul quale Seneca configura le due morfologie dell'offesa e del dono: dall'anafora di *per se*, alla simmetrica costruzione del periodo: *per se vitanda ac fugienda vs. per se expetenda*; *iniuriam facere vs. beneficium dare*; *turpitude vs. honesti ... efficac species*. Questa attenzione compositiva al livello dell'argomentazione e alla riscrittura etica dei due meccanismi è utile a restituire il rapporto che lega *beneficium* e *iniuria* in qualità di dinamiche *inter se contrariae*: un'antitesi simmetrica che si trasmette a tutte le componenti del sistema e si riflette, nel trattato, anche a livello stilistico.

## 1.2. *Dedisti beneficium, iniuriam postea fecisti*

Nel terzo libro, Seneca pone un quesito di ordine etico che riguarda la possibile giustapposizione del meccanismo del beneficio a quello dell'offesa: che cosa dovrebbe fare chi, dopo aver ottenuto un beneficio, riceve un torto o un oltraggio da colui che fino a poco prima era stato il suo benefattore? Il *munus* ricevuto crea forse un legame di debito indelebile tale da imporre al beneficiario di subire qualsiasi tipo di *iniuria* (*ad patientiam iniuriarum omnium adstringor [...]*?, «sono forse costretto a sopportare ogni offesa [...]», *Ben.* 3, 12, 4) in ragione di

<sup>13</sup> Riguardo al tema del *beneficium* di per se stesso desiderabile, LI CAUSI (2009a, 240) parla di «autoreferenzialità autotelica e paradossale del dare».

<sup>14</sup> Si tratta del lettore/fruitoro dei precetti di Demetrio, che Seneca analizza nel paragrafo precedente.

quell'unico episodio benefico? O forse l'*iniuria* commessa dal benefattore annulla il dovere di gratitudine del beneficiario e incrina il "valore di legame" del *beneficium* (cf. *beneficium suum [...] rescidit, ibid.*), ripristinando un equilibrio tra azioni benefiche e nocive che elimini il dislivello di *obligatio*?

Per rispondere a queste domande è opportuno ricordare che l'argomentazione del terzo libro in merito alla giustapposizione di *beneficium* e *iniuria* parte dal tentativo di dimostrare l'impraticabilità dell'applicazione della legge sui rapporti di tipo benefico. In altre parole, quando in *Ben.* 3, 12, 3-4 Seneca si chiede in che modo si debba giudicare l'*iniuria* che un benefattore arreca al suo beneficiario, in realtà si sta interrogando sulla sua valutazione giuridica, su quanto essa sia perseguibile penalmente<sup>15</sup>. La complessità di una simile situazione e la necessità di valutare caso per caso portano l'autore ad astenersi dal fornire una soluzione definitiva. Seneca lascia dunque la questione in sospeso, per poi ritornarvi nel sesto libro, tuttavia, da una diversa prospettiva:

Molti sono i motivi per i quali smettiamo di essere debitori di un beneficio, non perché ci sia stato portato via, ma perché è stato rovinato<sup>16</sup>.

Esistono casi in cui condotte inidonee e azioni nocive inficiano il valore del beneficio offerto e affrancano colui che lo ha ricevuto dal debito di gratitudine, senza tuttavia annullare il beneficio in quanto tale. Esso, come azione mossa da una disposizione benevola, non può esserci sottratto, ma può essere 'guastato', 'fatto a pezzi' (cf. *corruptum est, Ben.* 6, 4, 1). Questo accade, nello specifico, quando si introducono nella dinamica fattori in grado di "spostare" l'*actio* benevola dalla positività etica del *bene facere* alla negatività del *nocere*. Una siffatta "alterazione" avviene quando il *dans* aggiunge al suo *meritum* una *par iniuria* (*Ben.* 6, 4, 1) con la quale non solo incrina il valore morale del beneficio, ma scioglie anche il beneficiario da qualsiasi legame di debito.

L'*iniuria*, pertanto, mette in discussione il vincolo relazionale. Di più: lo distrugge, e rischia di tradurlo nel suo opposto etico-morfologico. Seneca più avanti aggiunge infatti una considerazione ulteriore: se, dopo aver comparato il beneficio con l'offesa successivamente ricevuta, il peso nocivo di quest'ultima (segnalato nel brano dal verbo *laedere*) risulti di valore maggiore rispetto

<sup>15</sup> Uno studio sugli aspetti metagiuridici del *beneficium* è stato condotto da MARINO 2003.

<sup>16</sup> *Ben.* 6, 4,1: *multa sunt, propter quae beneficium debere desinimus, non quia ablatum sed quia corruptum est*. Sull'interpretazione del *beneficium* come possesso perenne, cf. LI CAUSI (2008, 98-9).

all'utilità ricavabile dal beneficio (indicata col verbo *prodesse*), l'*accipiens* non sarà solo affrancato dal dovere di *gratiam referre*, ma sarà anche in qualche modo "abilitato" a sostituire la sua *gratia*, risposta pertinente al beneficio, con la *ultio*, contraccambio etico della dinamica dell'offesa: *non tantum gratia extinguitur, sed ulciscendi querendique libertas fit*, «non solo viene meno la mia gratitudine, ma sono libero di vendicarmi e di lamentarmi», *Ben. 6, 4, 1*. Il beneficiario si trasforma così da soggetto "*accipiens beneficium*" a soggetto "*accipiens iniuriam*". Allo stesso modo, anche la replica relazionale cui è chiamato subisce uno slittamento: dalla gratitudine, tipica delle dinamiche di reciprocità positiva, alla sua antitesi: la vendetta.

Nel caso enunciato, però, il beneficio non è stato tolto al destinatario, ma è *vinto* dalla forza nociva dell'offesa. Non lo si può cancellare, ma si può sottrarre al benefattore la gratitudine che gli si doveva per il suo dono. Il *damnum* agisce così sulla relazione e compensa l'azione del beneficio in modo che il beneficiario sia sciolto dal debito, non sia più tenuto a contraccambiare<sup>17</sup>. È tutta del *dans*, in questo caso, la responsabilità di aver depauperato il beneficio della sua *vis* e di aver annullato, con un comportamento offensivo, il valore di legame di cui era portatore<sup>18</sup>.

Mi hai dato un beneficio, poi mi hai arrecato un'offesa; al beneficio si doveva la gratitudine e all'offesa si deve la vendetta; né io gli sono debitore di gratitudine né quello mi deve pagare il fio: una cosa è assolta dall'altra<sup>19</sup>.

Il beneficio chiama riconoscenza, ma l'offesa richiede vendetta. Il fatto che entrambe queste azioni siano state eseguite da uno stesso soggetto implica una sorta di annullamento dei loro effetti: in particolare, il debito di gratitudine contratto dall'*accipiens* è cancellato in ragione dell'*iniuria*. Lo stesso ragionamento è espresso poco più avanti in *Ben. 6, 5, 4*, in cui la relazione instaurata dal beneficio e quella instaurata dall'offesa vengono trattate come due "sistemi di debito" separati, ma che portano alla medesima soluzione presentata in *Ben. 6, 5, 1*: il beneficio annulla il torto e il torto il beneficio<sup>20</sup>. In questo caso-

---

<sup>17</sup> Cf. *Ben. 6, 4, 2*.

<sup>18</sup> Cf. *Ben. 6, 4, 3-4*.

<sup>19</sup> *Ben. 6, 5, 1: dedisti beneficium, iniuriam postea fecisti; et beneficio gratia debebatur et iniuriae ultio; nec ego illi gratiam debeo nec ille mihi poenam: alter ab altero absolvitur.*

<sup>20</sup> Cf. GRIFFIN (2013, 291).

limite, vengono così congiunte, per mezzo dell'unità del soggetto che le compie, due pratiche antitetiche, l'una l'opposto dell'altra.

Si tratta di una forma di “disfunzionalità” particolarmente insidiosa, che consiste nella giustapposizione in un medesimo soggetto dei due ruoli contrastivi di benefattore e offensore, e dunque, nell'identità fra vittima dell'offesa e beneficiario.

Seneca osserva come, nella prassi comportamentale più diffusa, l'*iniuria* che si sovrappone a un beneficio ricevuto finisce per occultarlo del tutto all'attenzione di chi riceve; questi fisserà in profondità, nella sua mente, il ricordo del danno, che stimola la *ultio*, piuttosto che quello del beneficio. Ma, secondo Seneca, le due azioni di offesa e beneficio vanno valutate separatamente, al fine di non mescolare odio e amore, lamentela e ringraziamento, bene e male, in una confusione caotica: gli opposti vanno tenuti distinti e distinti devono essere valutati secondo il loro specifico peso relazionale<sup>21</sup>. Pregnante, al riguardo, la similitudine della scrittura con cui Seneca definisce l'azione dell'*iniuria* sul *beneficium* precedente:

Come, se qualcuno sui nostri scritti incide sopra altri versi, non toglie le lettere scritte precedentemente, ma le nasconde, così il sopraggiungere di un'offesa non permette al beneficio di essere ben visibile<sup>22</sup>.

Nella prassi comune, l'offesa che segue al beneficio nasconde il bene ricevuto, lo copre senza distruggerlo, ma ha sufficiente impatto perché quello non sia più evidente.

Seneca, tuttavia, non sembra ancora soddisfatto, sente di non aver esaurito le potenzialità di riflessione che il quesito gli offre. Così, consapevole di aver trascurato un tema di grande rilevanza etica per la complessità sia della sua definizione sia del rinvenimento di una soluzione comportamentale, recupera il binomio *beneficium/iniuria* nell'*Epistula* 81:

3. Ma su questo si è scritto già abbastanza in quei libri che chiamiamo “sui benefici”: mi sembra che ci si debba interrogare di più su ciò che non a sufficienza, come io ritengo, è stato esposto, e cioè se colui che ci ha giovato, qualora in seguito ci nuoccia, abbia pareggiato i conti e noi siamo sciolti dal debito. Aggiungi, se vuoi anche questo: in seguito ci ha nuociuto

---

<sup>21</sup> Cf. *Ben.* 6, 6, 2.

<sup>22</sup> *Ben.* 6, 6, 3: *quomodo, si quis scriptis nostris alios superne imprimit versus, priores litteras non tollit, sed abscondit, sic beneficium superveniens iniuria apparere non patitur.*

molto di più di quanto non ci aveva giovato prima. 4. Se cerchi la retta sentenza di un giudice severo, egli affrancherà l'uno dall'altro e dirà: "sebbene le offese siano preponderanti, tuttavia coi benefici si condoni quanto sopravanza dell'offesa"<sup>23</sup>.

Prima il benefattore dell'*exemplum* ci ha giovato, dopo ci ha nuociuto. Qual è dunque la somma morale delle sue azioni? Egli è pur sempre un soggetto benefattore? Si è tramutato in soggetto *nocens*? Oppure ha bilanciato con l'*iniuria* il beneficio concesso, rendendosi neutro rispetto all'interlocutore della relazione (cf. *paria fecerit*)? Com'è evidente, le domande del trattato e quelle dell'epistola sono più o meno sovrapponibili. Anche qui, l'azione negativa compiuta successivamente a quella positiva rischia di eliminare, in modo quasi algebrico, il valore del dono e di annullare il debito (*et nos debito solverit*). Ma è davvero possibile esercitare questa ferrea reciprocità sul piano molteplice e complesso dei rapporti interpersonali? Nella riflessione epistolare, Seneca mostra di non esserne più così sicuro. Aggiunge quindi un altro dato al quesito etico, ipotizzando che l'*iniuria* sia maggiore del beneficio (*multo plus postea nocuit quam ante profuerat*). Non si tratta di fornire una valutazione quantitativa precisa, ma di definire una traccia comportamentale che segnali l'atteggiamento prescrivibile a un individuo virtuoso o incline alla *virtus* dinanzi all'una o all'altra delle pratiche del fare. La *recta sententia* di un giudice rigoroso (*rigidi*)<sup>24</sup> proporrà come più equo il principio solutivo del reciproco legame di debito (*alterum ab altero absolvere*), senza considerare quale delle due azioni abbia un peso maggiore sul piano delle conseguenze, ma giudicando l'azione in se stessa. Persino questo *iudex rigidus* riconoscerà il merito del beneficio, e dichiarerà che, in virtù del valore etico di quello, il *surplus* dell'offesa (quanto rimane di essa dopo la stima operata attraverso il bilanciamento simbolico) venga rimesso.

Ma c'è anche un'altra variabile da tenere in conto: quella del tempo.

---

<sup>23</sup> Ep. 81, 3-4: 3. *Sed de isto satis multa in iis libris locuti sumus qui de beneficiis inscribuntur: illud magis quaerendum videtur, quod non satis, ut existimo, explicatum est, an is qui profuit nobis, si postea nocuit, paria fecerit et nos debito solverit. Adice, si vis, et illud: multo plus postea nocuit quam ante profuerat. 4. Si rectam illam rigidi iudicis sententiam quaeris, alterum ab altero absolvat et dicet, "quamvis iniuriae praeponderent, tamen beneficiis donetur quod ex iniuria superest".*

<sup>24</sup> Secondo INWOOD (1995, 250), cui mi associo, la figura del *iudex rigidus*, e l'aggettivo *rectus* con cui si qualifica la sua *sententia* non stanno a indicare la figura del saggio stoico, ma segnalano l'operato di un arbitro che opera secondo inflessibili principi di equità e compensazione.

*Plus nocuit, sed prius profuit; itaque habeatur et temporis ratio.*

Ha nuociuto di più, ma prima ha giovato; dunque si consideri anche il criterio del tempo<sup>25</sup>.

Nell'epistola, Seneca riconsidera brevemente le categorie morfologiche che partecipano alla strutturazione del beneficio e alla sua valutazione relazionale, a partire da quella temporale. Infatti, rispetto al valore quantitativo dell'azione, positiva o negativa, ovvero rispetto alla sua "forza di incisione", marcata nel testo da *plus*, la *ratio temporis* funge da parametro critico atto a designare la preminenza del beneficio dinanzi a un successivo intervento nocivo da parte del soggetto che precedentemente si è reso benemerito nei nostri riguardi.

Anche le categorie di *animus* (*Ep.* 81, 5) e *voluntas* (*Ep.* 81, 6) vengono coinvolte nell'analisi epistolare: infatti, per poter giudicare comparativamente il valore di *beneficium* e *iniuria* in un'ipotetica successione cronologica, all'interno di un legame amicale, bisogna anche esaminare la disposizione con cui si compiono *prodesse* e *nocere*<sup>26</sup>. Del resto, tanto il *beneficium* quanto l'*iniuria* consistono nell'*animus* che li indirizza (*Ep.* 81, 5). Pertanto, se l'*iniuria* è operata senza intenzionalità, vale a dire da un soggetto *invitus*, la sua forza di "corrosione" relazionale diminuisce, mentre si rafforza il vincolo amicale corroborato da un atto benefico consapevole e volontario, cioè compiuto *libenter*.

L'uomo perbene fa i calcoli così da ingannarsi da solo: aggiunge al beneficio e toglie all'offesa. Un altro giudice più indulgente – quello che preferisco essere io – ordinerà di dimenticare l'offesa e di ricordare il beneficio. "Ma di certo" obietti tu "alla giustizia si addice rendere a ciascuno il suo, la riconoscenza al beneficio, la legge del taglione all'offesa o almeno all'avversione. Questo sarà vero se uno ci ha fatto del male e un altro ci ha dato un beneficio; ma se si tratta della stessa persona, il beneficio toglie forza all'offesa<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ep.* 81, 4.

<sup>26</sup> INWOOD (2000, 50-52) svolge un approfondito esame in merito alla ruolo della *voluntas* in *Ep.* 81, intesa anche come consapevolezza di sé, auto-formazione e autocontrollo. DONINI (1982, 202-203) ne sottolinea il valore centrale nell'etica delle epistole, all'origine dello sforzo di perfezionamento morale in direzione della *virtus*. Ancora sul tema della volontà nelle epistole senecane, cf. MAZZOLI (2008, pp. 1874 ss.) e BELLINCIONI (1978, 60-69) ed *Ead.* (1984, 130-37).

<sup>27</sup> *Ep.* 81, 6-7: *vir bonus utrosque calculos sic ponit ut se ipse circumscribat: beneficio adicit, iniuriae demit. Alter ille remissior iudex, quem esse me malo, iniuriae oblivisci iubebit, officii meminisse. 7. 'Hoc certe' inquis 'iustitiae convenit, suum cuique reddere, beneficio gratiam,*

Il procedimento ideale di codifica del *beneficium* e dell'*iniuria* viene esemplificato attraverso l'inserimento del modello etico del *vir bonus*, che assume, nella finzione epistolare, la *pars* di un giudice più indulgente (*iudex remissior*): costui, conscio della naturale preponderanza del beneficio su qualsiasi offesa, ingannerà se stesso pur di non operare secondo le intransigenti regole della *talio*, incarnate dal *iudex rigidus*, e così, pur di risolvere l'opposizione a favore del beneficio, accrescerà il valore di quest'ultimo rispetto a quello dell'offesa per poter dare spazio alla soluzione della dimenticanza e del perdono<sup>28</sup>. Il beneficio, infatti, vince qualsiasi *iniuria* per via del suo valore intrinseco di pratica positiva e virtuosa.

*in hac comparatione beneficium et iniuria vir bonus iudicabit quidem quod erit aequissimum, sed beneficio favebit.*

In questa comparazione tra beneficio e offesa, l'uomo perbene valuterà senz'altro nel modo più equo, ma favorirà il beneficio<sup>29</sup>.

Nella *comparatio* tra *beneficium* e *iniuria*, il *vir bonus* è dunque chiamato a operare una valutazione che asseondi i principi di massima equità possibile (*aequissimum*), ma, proprio in ragione della sua "bontà morale", secondo Seneca finirà per caldeggiare il valore preminente del beneficio sull'offesa, diversamente da quanto fanno gli ingrati, che tendono a ingigantire il peso delle *iniuriae* (*iniurias vero dilatant atque auget, «ma le offese, [gli ingrati] le gonfiano e accrescono», Ep. 81, 23*).

Nella rappresentazione qui fornita, pertanto, *beneficium* e *iniuria* vengono descritti come nuclei polari contrapposti. La loro opposizione è marcata ulteriormente tramite l'antitesi di un'altra (duplice) categoria che Seneca chiama

---

*iniuriae talionem aut certe malam gratiam'. Verum erit istud cum alius iniuriam fecerit, alius beneficium dederit; nam si idem est, beneficio vis iniuriae extinguitur.*

<sup>28</sup> Cf. BELLINCIONI (1984, 95) e RACCANELLI (2010, 145). Come nota INWOOD (1995, 251-52), il *vir bonus* dell'*exemplum* non coincide neppure questa volta col *sapiens* stoico; si tratta semplicemente di un uomo onesto il cui giudizio si basa su parametri di giustizia meno intransigenti, che tengono conto della fallibilità umana e puntano alla salvaguardia del legame sociale.

<sup>29</sup> *Ep. 81, 15.*

in gioco, quella di *memoria* e *oblivio*<sup>30</sup>. Nelle epistole, infatti, Seneca prescrive di dimenticare l'*iniuria* senza alcuna eccezione, perché è al beneficio che spetta attenzione mnemonica, dal momento che il suo valore etico (*pretium*) è maggiore di quello dell'offesa. Non solo: l'*oblivio* deve convertirsi in *venia*, giacché i *merita* dell'offensore (il beneficio precedentemente erogato) sono una ragione più che valida per scegliere di perdonarlo (*Ep.* 81, 7)<sup>31</sup>.

Pertanto, se l'autore del *bene facere* e quello del *nocere* coincidono, la *vis iniuriae* si estingue per la rilevanza etica del beneficio. Seneca stesso esplicita ulteriormente la discrepanza valoriale tra *beneficium* e *iniuria*: *non pono utriusque par pretium: pluris aestimo beneficium quam iniuriam*, «non li considero entrambi di pari valore: di più stimo il beneficio che l'offesa» (*Ep.* 81, 8).

Al beneficio, quindi, viene assegnato un valore relazionale (un *pretium*) maggiore rispetto a quello dell'*iniuria*, in ragione della sua forza di coesione sul versante del vincolo amicale, di contro alla *vis* corruttrice e disgregante dell'offesa.

## 2. Il beneficio tra *contumelia* e *ignominia*

Nel trattato, Seneca ipotizza anche il caso in cui l'*iniuria* non si presenti in un secondo tempo, come azione successiva al dono erogato, ma faccia parte del beneficio, sia in qualche modo “innervata” in esso. A questo punto della nostra ricerca, dunque, tenteremo di rispondere a una domanda relativa al codice comportamentale, da un lato, e alle forme specifiche dei due meccanismi di relazione, dall'altro: che cosa accade alla prassi benefica quando i due sistemi di *bene facere* e *nocere* “entrano in collisione”, quando cioè uno o più elementi normalmente afferenti all'ambito del “fare il male” entrano a far parte della dinamica del “fare il bene”?

---

<sup>30</sup> Cf. *Ep.* 81, 6: *alter ille remissior iudex, quem esse me malo, iniuriae oblivisci iubebit, officii meminisse*, «ma quell'altro giudice più indulgente, che preferisco essere io, ordinerà di dimenticare l'offesa, di ricordare il beneficio».

<sup>31</sup> Sul tema del perdono, cf. RAMELLI (1998, 199), BETTINI (2000). ACCARDI (2015, 179-84). evidenzia come il perdono (ad esempio quello concesso a un ingrato) trasformi la reciprocità da negativa in positiva. MONTIGLIO (2008, 171), studiando le forme di controllo della memoria nella riflessione di Seneca, a commento di *Ep.* 81, 7 segnala come la memoria del beneficio abbia un peso maggiore su quello dell'offesa: «to control memories means to choose among them. Opposing a behavioral pattern that goes back to Homeric epic, Seneca claims that in deciding a course of action, the memory of benefits should outweigh that of offenses».

## 2.1. *Dare contumeliose*

Di un beneficio si è in debito con la stessa disposizione d'animo con la quale lo si concede; e per questo non si deve dare con negligenza [...]; allo stesso modo non si deve dare in modo offensivo (*contumeliose*); infatti, poiché la natura è fatta in modo tale che le offese penetrino più profondamente dei meriti e che questi sfuggano presto dalla mente, mentre le prime, un'ostinata memoria le custodisce, che cosa si aspetta colui che offende nel momento stesso in cui rende qualcuno obbligato? È grato a sufficienza nei suoi riguardi chi gli perdona quel beneficio<sup>32</sup>.

Nel passo citato, Seneca elenca alcune delle più comuni modalità di erogazione scorrette, tali da condurre il beneficio al fallimento. In questo paragrafo, ci soffermeremo su di una in particolare, quella del *dare contumeliose*, con cui ci si riferisce a una tipologia di beneficio inficiata da un'azione o da un comportamento ingiuriosi: la *contumelia*, di cui ci siamo occupati nel capitolo precedente<sup>33</sup>.

Come sotto-categoria dell'*iniuria*, la *contumelia* altera irrimediabilmente la prassi benefica, perché inserisce nel sistema elementi che appartengono al meccanismo dell'offesa: l'esito finale di un simile *beneficium* non infonde nel beneficiato piacere e gioia (tanto meno risulta utile), ma lo offende e umilia, spingendolo a covare in sé odio e risentimento piuttosto che gratitudine. Il disprezzo e l'offesa che la *contumelia* comporta non solo stridono con la natura e lo scopo relazionale del beneficio<sup>34</sup>, ma suscitano anche, in linea con la dinamica dell'*iniuria*, un sentimento di *dolor* che rischia di sfociare nel desiderio di vendicarsi. Per questo è preferibile interrompere da subito la dinamica ormai alterata, dimenticando il falso beneficio – e l'oltraggio che in esso si nasconde – in modo da prevenire l'irrimediabile deriva della vendetta.

Così, se nelle dinamiche funzionali l'*accipiens* sarà chiamato a ricordarsi del beneficio ricevuto e a dimostrare la sua riconoscenza, la risposta più virtuosa al *beneficium contumeliosum* consisterà invece nella dimenticanza e nel perdono.

---

<sup>32</sup> *Ben.* 1, 1, 8: *Eodem animo beneficium debetur, quo datur, et ideo non est neglegenter dandum [...]; 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.*

<sup>33</sup> Cf. *supra*, § 2.3.6.

<sup>34</sup> Cf. PICONE (2013, 42).

Anche Cicerone, introducendo il tema della *beneficentia* (*Off.* 1, 42), pone l'accento sulla necessità di *habere multas cautiones* rispetto al corretto esercizio della *liberalitas*: tra le cautele suggerite spicca l'attenzione a non nuocere al beneficiario (*primum ne obsit benignitas*), a non unire in modo inadeguato due sfere contrastanti: quella della *beneficentia* e quella del danno<sup>35</sup>. Quando il beneficio, piuttosto che suscitare un sentimento di debito nel ricevente, finisce per offenderlo a causa della modalità disfunzionale con cui viene erogato (cfr. *quid expectat, qui offendit, dum obligat?*, *Ben.* 1, 1, 8), allora l'intero meccanismo è compromesso<sup>36</sup>. Cicerone intima quindi di non coniugare l'*actio benivola* con quella dell'offesa. Questa norma etica vale anche per le azioni pertinenti alla *liberalitas*, cioè per quelle condotte comportamentali che non perseguono un proprio vantaggio, ma sono tese a donare, creando legami amicali con altri individui. La generosità va esercitata in modo tale da giovare agli amici e non nuocere a nessuno, perché il fattore di danneggiamento intacca la dimensione del *iustum*, cui afferisce ogni atto liberale<sup>37</sup>.

Nella prassi del beneficio descritta da Cicerone, non è solo la fase di elargizione a dover obbedire alla regola morale del "*prodesse amicis, nocere nemini*", ma anche quella della restituzione: al *vir bonus*, modello e figura esemplare di ogni virtuoso comportamento sociale, non è lecito *non reddere*; la restituzione è in qualche modo un obbligo morale, dal quale, però, si è sciolti laddove la sua effettuazione comporti il rischio di offendere<sup>38</sup>. Se, in altre parole,

---

<sup>35</sup> Cf. *Off.* 1, 42: *deinceps, ut erat propositum, de beneficentia ac de liberalitate dicatur, quae quidem nihil est naturae hominis accomodatius, sed habet multas cautiones: videndum est enim, primum ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris [...]*, «ora, com'era mio proposito, si parlerà di beneficenza e generosità, di cui non c'è nulla di più adatto alla natura umana, ma occorrono molte cautele: infatti, bisogna in primo luogo fare attenzione a che la benignità non danneggi quegli stessi cui si vuole far del bene, né gli altri». Di questo passo, la traduzione è mia. Per un commento al passo, vd. ACCARDI (2015, 45-47).

<sup>36</sup> Cf. RACCANELLI (2010, 145). PICONE (2013, 43) segnala l'alta occorrenza del lessico dell'offesa in *Ben.* 1, 1, 8, riferita alla condotta erronea del benefattore, che suscita la reazione sdegnosa del destinatario.

<sup>37</sup> Cf. *Off.* 1, 43: *videndum est igitur, ut ea liberalitate utamur, quae prosit amicis, noceat nemini. Quare L. Sullae, C. Caesaris pecuniarum translatio a iustis dominis ad alienos non debet liberalis videri; nihil est enim liberale, quod non idem iustum*, «bisogna dunque stare attenti a usare una forma di generosità che giovi agli amici, non nuoccia ad alcuno. Perciò, il trasferimento di denaro operato da Silla e da Cesare dai legittimi proprietari ad altri non deve apparire come un atto di generosità: niente è generoso che non sia anche giusto».

<sup>38</sup> Cf. *Off.* 1, 48: *nam cum duo genera liberalitatis sint, unum dandi beneficium, alterum reddendi, demus necne, in nostra potestate est, non reddere viro bono non licet, modo id facere possit sine iniuria*, «esistono in effetti due forme di liberalità, e una consiste nel dare un beneficio, l'altra nel restituirlo, ed è nelle nostre prerogative se dare oppure no, mentre non è lecito a un uomo per bene

il *reddere* si sovrappone al *facere iniuriam*, l'uomo perbene se ne asterrà, poiché l'offesa, che pertiene all'ambito dell'*iniustitia*, causa un'inversione della pratica relazionale da "positiva" a "negativa", pregiudicando il rapporto.

L'*iniuria* dequalifica l'intenzione benefica positiva anche quando è diretta non al beneficiato, ma a un terzo soggetto esterno alla dinamica, sia che si configuri come un oltraggio cosciente, sia che costituisca un'azione nociva involontaria. Nel primo caso il *laedere* è spia di *temeritas*, nel secondo di *neglegentia*:

Non occorre ricordare loro – è infatti evidente – che devono stare attenti a non offendere *alcuni, mentre vogliono giovare ad altri*. Spesso infatti colpiscono o coloro che non devono o coloro che non è utile colpire; se sono imprudenti, è per negligenza, se sono consapevoli, è per temerarietà. A chi si offende involontariamente, bisogna rivolgere le proprie scuse in qualunque modo sia possibile, perché ciò che si è fatto è stato necessario né si poteva fare altrimenti, e bisognerà compensare colui che si è offeso con altre opere e con altre prestazioni<sup>39</sup>.

Secondo Cicerone, l'offesa involontaria può essere bilanciata con una serie di gesti etici (*excusatio, operae e officia*) che compensino l'atto lesivo grazie all'utilità della loro funzione conciliatrice. Ciò che Cicerone suggerisce, in altre parole, è operare un rovesciamento segnico, in cui la valenza negativa dell'offesa sia annullata dalla positività di scuse verbali e prestazioni riparatrici. Infatti, dal momento che offesa e beneficio sono inconciliabili, la prima deve essere estromessa perché possa aver luogo una corretta prassi benefica. Solo così si potrà colmare il danno arrecato involontariamente e rilanciare la relazione virtuosa.

Ma il caso esposto da Cicerone è diverso da quello illustrato da Seneca. Cicerone, infatti, ipotizza una situazione in cui il beneficio fatto all'interagente costituisca un danno o un'offesa per altri soggetti esterni (cf. *alios, Off. 2, 68*).

---

non restituire, purché possa farlo senza fare danno». Commenta il passo in relazione all'esame della gratitudine in Cicerone D'AGOSTINO (1959, 57) che, a tal riguardo, parla di «morale razionalistica», nella misura in cui benefattore e beneficiato devono agire con discernimento e ponderazione.

<sup>39</sup> *Off. 2, 68: Iam illud non sunt admonendi, – est enim in promptu, – ut animadvertant, cum iuvare alios velint, ne quos offendant. Saepe enim aut eos laedunt, quos non debent, aut eos, quos non expedit; si imprudentes, neglegentiae est, si scientes temeritatis. Utendum etiam est excusatione adversus eos, quos invitus offendas, quacumque possis, quare id, quod feceris, necesse fuerit nec aliter facere potueris, ceterisque operis et officiis erit id, quod violatum videbitur, compensandum.* Come negli altri casi, per la traduzione del *De officiis* di Cicerone si seguono PICONE – MARCHESE (2012), tranne per il corsivo, a cura dell'autrice del presente contributo. Al riguardo, vd. anche la traduzione del passo di RESTA BARRILE (1987).

Seneca, invece, mantiene una dinamica in forma duale (tra due soli soggetti: benefattore e beneficiario) e immagina un dono che sortisca l'effetto di una *contumelia*, manifestando così tutta la sua caotica disfunzionalità.

Ma nell' *actio dandi*, in che modo può manifestarsi la *contumelia*?

Quanto è dolce, quanto è prezioso il beneficio, se chi ha donato non ha permesso che lo si ringraziasse, se, mentre donava, si dimenticava già di aver donato! Infatti, rimproverare colui al quale offri aiuto, e soprattutto in quel momento, è una pazzia e introduce un'offesa tra i meriti (*inserere contumeliam meritis*). Pertanto, non bisogna inasprire i benefici né mescolare loro nulla di infausto (*illis triste miscendum*). Anche se ci sarà qualcosa su cui vuoi ammonirlo, sceglierai un altro momento<sup>40</sup>.

Una modalità scorretta del dare è quella che combina il beneficio a una serie di asperità verbali (cf. *triste*) che finiscono per renderlo offensivo o umiliante. Le parole sono infatti segnali in grado di classificare la relazione, di renderla riconoscibile, e rappresentano una componente costitutiva della dinamica, poiché ne completano il valore comunicando le disposizioni interiori dei due soggetti interessati. Così, quando il gesto benevolo è accompagnato da parole ingiuriose o di rimprovero (cf. *corripere*), la natura genuina del dono è inficiata, come la possibilità che da quel momento di benevolenza possa nascere un legame amicale. Una simile condotta è una *dementia*, poiché svuota di senso la donazione e impedisce il raggiungimento del suo scopo: la creazione di un rapporto virtuoso di reciprocità. In questo modo, dunque non solo si vanifica il fine di un'azione mentre quella è ancora in corso, ma si aggiunge anche una *contumelia* ai *merita* intaccando il *beneficium* attraverso il mescolamento di componenti formali nocive, tipiche del *male facere* o del *male dicere*.

Nel brano citato, per esprimere il processo di deformazione del beneficio, Seneca adopera due verbi in particolare: *inserere* e *miscere*. Col primo, segnala che l'alterazione della dinamica è la diretta conseguenza dell'immissione di un elemento estraneo (la *contumelia*) che si mescola ai *merita*; col secondo, rafforza questo concetto, individuando nel mescolamento di componenti per natura distinte e antitetiche (*triste* e *beneficia*) e nella loro fusione un pericoloso innesco, che

---

<sup>40</sup> *Quam dulce, quam pretiosum est, si gratias sibi agi non est passus, qui dedit, si dedisse, dum dat, oblitus est! Nam corripere eum, cui cum maxime aliquid praestes, dementia est et inserere contumeliam meritis. Itaque non sunt exasperanda beneficia nec quicquam illis triste miscendum. Etiam si quid erit, de quo velis admonere, aliud tempus eligite.*

apre la strada alla riconfigurazione della prassi benefica nella forma di una prassi di reciprocità negativa<sup>41</sup>.

## 2.2. La *contumeliosa admonitio*

Uno dei precetti etici cui il buon benefattore deve attenersi è quello di non ammonire né rinfacciare, fino a dimenticare di aver donato (*ne umquam exprobrem, immo ne admoneam quidem*, «non rinfacciare mai, anzi non ricordare neppure»<sup>42</sup>). Infatti, il benefattore che ricorda al destinatario il dono concessogli rischia di trasformare il beneficio in un credito da riscuotere. In *Ben. 2, 11, 1* Seneca si sofferma sull'uso improprio della *commemoratio meritorum* che il *dans* rivolge all'*accipiens*:

L'assiduo ricordo delle proprie benemerienze lacera e opprime l'animo del beneficiato. Si ha la voglia di esclamare ciò che quel tale, salvato da un amico di Cesare dalla proscrizione dei triumviri, esclamò non potendo più sopportare la superbia di quello: «Rendimi a Cesare!» Fino a quando dirai: “Io ti ho salvato, io ti ho strappato alla morte?” Questo, se lo ricordo per mia scelta, è la vita; se lo ricordo per tua scelta, è la morte. Non ti devo nulla, se mi hai salvato per avere di che vantarti. Fino a quando farai mostra di me portandomi in giro? Fino a quando non mi consentirai di dimenticare la mia sorte? In trionfo, almeno, sarei stato condotto una sola volta<sup>43</sup>.

La *frequens commemoratio meritorum* è un tormento per l'*animus* del destinatario, lacerato dal peso della *obligatio*<sup>44</sup>. Essa non agevola il rapporto né

<sup>41</sup> Sugli insulti e i rimproveri del donatore come componenti di degrado del rapporto, cf. RACCANELLI (2010, 146-47).

<sup>42</sup> *Ben. 2, 10, 4*. Per un'analisi della memoria in rapporto alla prassi del dono, cf. ARMISEN-MARCHETTI 2004 e LI CAUSI 2012, che si occupa di Seneca spec. alle pp. 61 ss.

<sup>43</sup> *Ben. 2, 11, 1*: *Lacerat animum et premit frequens meritorum commemoratio. Libet exclamare, quod ille triumvirali proscrizione servatus a quodam Caesaris amico exclamavit, cum superbiam eius ferre non posset: “Redde me Caesari!” Quousque dices: “Ego te servavi, ego eripui morti”? istut, si meo arbitrio memini, vita est; si tuo, mors est. Nihil tibi debeo, si me servasti, ut haberes, quem ostenderes. Quousque me circumducis? Quousque oblivisci fortunae meae non sinis? Semel in triumpho ductus essem!*

<sup>44</sup> L'effetto di tortura dell'animo che la *frequens commemoratio* genera marca, come avverte LI CAUSI (2012, 44-45), la «disfunzionalità del donatore autocentrato». Diverso, invece il tormento interiore cui è preda l'ingrato, cf. *Ep. 81, 23*: *torquet se ingratus et macerat*, «si tormenta, l'ingrato, e si cruccia».

permette al sentimento di *gratia* e al *gaudium* di mantenersi vivi sigillando l'unione amicale dei due interagenti. Nel momento in cui il benefattore sfrutta il beneficio come possibilità attraverso cui far mostra di se stesso (*ostendere*), non ha fatto altro che estorcere il contraccambio del suo *munus*, sicché il debito risulta saldato (*nihil tibi debeo*): egli ha preso da sé il compenso che ha ritenuto più opportuno, un compenso reiterato. La metafora bellica del trionfo con cui si chiude il paragrafo trasforma la dinamica di reciprocità positiva del dono, almeno sul piano metaforico, in un rapporto di totale subordazione, come quello tra vincitore e vinti. Si perde dunque la bellezza morale di una gara virtuosa in cui non esistono né vinti né disonorati, per porre l'accento su un codice comportamentale profondamente scorretto, in cui la supremazia feroce e umiliante del *dans* riduce il beneficiario a un trofeo di guerra da ostentare, un *servus* acquisito con il beneficio medesimo, che diventa quasi strumento di compravendita<sup>45</sup>.

Ma la *benivolentia* non deve essere né raccontata, né sottolineata con atteggiamenti di ostentazione<sup>46</sup>. L'uso improprio dell'*admonitio* come sprone al ricordo è uno strumento illegittimo del benefattore, inadeguato al suo ruolo, poiché rischia di essere equiparato a una pretesa di restituzione (*qui admonet, repetit*, «chi richiama alla memoria il beneficio, reclama il contraccambio»<sup>47</sup>).

L'unico modo per rinverdire il ricordo (*memoriam renovare*) è la *perserverantia dandi*<sup>48</sup>. Quando il *dans* parla del beneficio che ha concesso, attiva un'operazione di anamnesi offensiva e umiliante: la sua è una *exprobratix memoria*<sup>49</sup>, una categoria particolarmente pernicioso, perché, se è vero che l'*admonitio* genera *taedium*, l'*exprobratio* rischia di suscitare *odium* in chi ne sia colpito<sup>50</sup>. In questo modo, la dinamica benefica è posta pericolosamente in bilico tra *bene facere* e offesa. Per questo è bene prescrivere iperbolicamente al benefattore di dimenticare il beneficio, in modo che costui si attenga almeno al

---

<sup>45</sup> Per un'analisi della *contentio honestissima* in rapporto ai benefici, rimando ancora a SCOLARI (2017a).

<sup>46</sup> *Ben.* 2, 11, 2: *non est dicendum, quid tribuerimus*, «non bisogna parlare dei benefici che abbiamo attribuito».

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ben.* 2, 11, 2. Sul significato specifico di *renovare*, cf. LI CAUSI (2012, 74 e 83): «*Renovare* in questo senso è una parola chiave, più volte utilizzata nel corso del trattato in associazione alla memoria. Le implicazioni sono evidenti: accettare il beneficio significa accettare un legame da curare e di cui tenere sempre conto, proiettandolo nel futuro e garantendogli di permanere nel flusso del tempo».

<sup>49</sup> *Ben.* 7, 22, 2.

<sup>50</sup> Cf. *Ben.* 2, 11, 6.

silenzio: «abbiamo ingiunto a chi ha donato di dimenticare, e ordinandogli di fare più di quanto potrebbe, lo abbiamo almeno persuaso al silenzio»<sup>51</sup>.

A volte, però, di fronte ad *accipientes* irrispettosi e avidi, può sembrare utile ricorrere a rimproveri più o meno aspri come rimedio contro la sfrontatezza dei donatari. In questi casi, la forza inibitoria del *pudor* può essere utilizzata per imporre al *rogans* un freno alle sue *cupiditates*.

È quello che fa l'imperatore Tiberio nell'aneddoto di *Ben. 2, 7*.

Nel brano, un ex-pretore, Mario Nepote, si rivolge all'imperatore per essere liberato dai numerosi creditori. Questi lo accontenta, ordinando che i suoi debiti siano cancellati, e in seguito lo informa per lettera dell'avvenuta estinzione, ma, oltre alla notizia dell'affrancamento, aggiunge qualche *contumeliosa admonitio* (*Ben. 2, 7, 1*), vale a dire degli offensivi ammonimenti<sup>52</sup>. Anche qui, come nella teorizzazione di *Ben. 2, 6, 2*, le parole che accompagnano il dono – stavolta scritte – sono offensive (cf. *contumeliosa*). L'aggettivo segnala che l'offesa che Tiberio arreca a Nepote è quella del disprezzo, tipico di chi sottolinea all'interagente la sua superiorità. È evidente che un beneficio accompagnato da recriminazioni e disdegno non facilita la relazione, ma la inasprisce. In questa condotta disfunzionale, è la parola ingiuriosa<sup>53</sup> dell'imperatore a ribaltare l'esito del dono, incrinando il rapporto e determinandone il fallimento sul piano etico: secondo Seneca, infatti, Tiberio «fece in modo che Nepote non avesse né debiti né un beneficio: lo affrancò dai creditori, ma non lo rese obbligato»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> *Ben. 7, 22, 2: oblivisci eum, qui dedit, iussimus et plus imperando, quam praestare poterat, silentium suasimus.* A tal proposito, cf. PICONE (2013, 60). Sulla dimenticanza del beneficio da parte del donatore, Seneca modera le sue posizioni in *Ben. 7, 22, 3 ss.* e *23, 1-2*, come segnala ARMISEN-MARCHETTI (2004, 8-9): «donc, le bienfaiteur ne doit pas oublier véritablement, d'autant que ce serait attenter au caractère moralement précieux de l'acte qu'il a commis, mais il doit affecter l'oubli, c'est-à-dire garder le silence sur son bienfait: à aucun moment d'ailleurs l'oubli véritable ne sera, dans le *De beneficiis*, une valeur intrinsèquement positive». Sull'invito a dimenticare il beneficio come iperbole con finalità parentetica, cf. LI CAUSI (2012, 66-68). L'unico caso in cui è opportuno *admonere* si verifica quando il beneficiario virtuoso abbia effettivamente dimenticato il dono; allora questo *vir bonus oblitus* sarà riconoscente al *dans* che rievcherà in lui, senza rimbrotti, il ricordo del beneficio erogatogli. Questa forma di *admonitio verecunda* (*Ben. 7, 23, 3*) sarà infatti giudicata come un nuovo beneficio, capace di ricondurre l'*accipiens* sulla via dell'*honestum*.

<sup>52</sup> Cf. anche Tac. *Ann. 1, 75* e *2, 48, 3* e Svet. *Tib. 47*

<sup>53</sup> La *contumelia*, infatti, indica anche l'insulto verbale. A tal proposito, cf. OLD, s.v. e relative costruzioni con i verbi di dire, ad es.: *qui alteri ... dicunt contumeliam* (Pl. *Cur. 478*); *cum contumeliam dixerit* (Cic. *Phil. 1, 27*).

<sup>54</sup> *Ben. 2, 7, 2: effecit, ut Nepos nec aes alienum haberet nec beneficium: liberavit illum a creditoribus, sibi non obligavit.* Anche Tiberio è una figura del ricordo, ma usata come *exemplum* negativo. Al riguardo, vd. *supra*, § 1.4.8.

D'altro canto, nell'*exemplum*, l'intento del *princeps* non è quello di intrecciare un legame amicale con Nepote, ma di scoraggiare aspiranti *accipientes* dal formulare richieste simili:

È probabile che questo sia stato un metodo efficace per reprimere le impudenti bramosie degli uomini ricorrendo al *pudor*, ma chi vuol dare un beneficio deve seguire tutta un'altra via [...]. Questo, in realtà, non è dare benefici, ma mettere in imbarazzo (*deprehendere*)<sup>55</sup>.

L'imperatore, pur affrancando il *rogans* dal peso dei creditori, non infonde in lui nessun sentimento di debito. Al contrario: lo coglie in fallo, lo rimprovera e ne rimarca le colpe, rendendo sgradevole il rapporto con lui. L'azione di Tiberio, dunque, non corrisponde al paradigma positivo del *beneficium dare*, ma a quello di *deprehendere*, 'mettere a disagio' e, di conseguenza, far vergognare.

Il *pudor* suscitato da un benefattore potente è un efficace strumento di repressione delle *cupiditates*. La sua azione frenante è segnalata dal verbo *reprimere* (*Ben. 2, 7, 3*). In una simile dinamica, il beneficio si perde, poiché il ricevente non può richiamarlo alla memoria senza arrossire (*sine rubore, Ben. 2, 8, 2*), dal momento che la funzione di contenimento che il *pudor* assolve si manifesta visivamente nel *rubor* del volto (*Ben. 2, 8, 1*).

A questo proposito, Jean-François Thomas ha evidenziato come i Romani percepissero la vergogna nell'articolazione di tre unità lessicali e concettuali: *verecundia, pudor e rubor*<sup>56</sup>. La *verecundia* è la «veille de la conscience morale» attraverso la quale il soggetto misura la propria inadeguatezza e fissa i confini del proprio comportamento e del proprio ruolo all'interno del gruppo o della società; in essa viene a mancare quell'aspetto "dinamico" che sembra si possa riscontrare in *pudor* ed emerge una maggiore carica razionale<sup>57</sup>. Cicerone ce ne dà una definizione in *De re publica* 5, 6, 4: come il timore del rimprovero non ingiusto

---

<sup>55</sup> *Ben. 2, 7, 3: ista fortasse efficax ratio fuerit ad hominum improbas cupiditates pudore reprimendas, beneficium vero danti tota alia sequenda est via. [...] Hoc vero non est beneficium dare, deprehendere est.*

<sup>56</sup> THOMAS (2012, 14-31).

<sup>57</sup> Sulla *verecundia*, vd. *supra*, p. 69, n. 204 e pp. 152 s.. Sul suo carattere razionale e non dinamico, cf. THOMAS (2005, 31). Per una definizione di *verecundia* come l'arte di conoscere i propri limiti, cf. KASTER (2005, 15): «[...] *verecundia* animates the art of knowing your proper place in every social transaction and basing your behavior on that knowledge; by guiding behavior in this way, *verecundia* establishes or affirms the social bond between you and others, all of whom (ideally) play complementary roles».

(*vituperationis non iniustae*), che la *natura* ha attribuito all'uomo<sup>58</sup>. La *verecundia*, dunque, ha a che fare «con il controllo di sé, ma anche con l'attenzione rivolta all'altro, esprimendo in entrambi i casi quel *vereri* che è parte del meccanismo di relazione interpersonale [...]»<sup>59</sup>. Il *pudor* consiste invece in un movimento della coscienza morale, non indolore, in grado di condurre a un ripensamento della propria condotta attraverso l'interiorizzazione delle norme di contenimento etico della società. L'individuo esperisce dunque l'azione del suo *pudor* in rapporto a una forma di discredito sociale che mette in gioco la *dignitas* del soggetto, la sua adeguatezza rispetto al ruolo identitario ch'egli assume<sup>60</sup>. Il *rubor*, infine, è il rossore del volto stimolato dalla vergogna, o meglio dalla presa di coscienza dell'imbarazzante contraddizione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere<sup>61</sup>.

Dei tre elementi, dunque, il *pudor* è quello responsabile dell'orientamento della condotta personale volto a evitare la vergogna, e fungerebbe così da impedimento al *male facere*, un impedimento che fa leva sul peso della considerazione sociale e sull'opinione che la collettività mostra nei riguardi dell'individuo<sup>62</sup>. Esso svolge un ruolo dinamico di contenimento e si configura come fattore di inibizione rispetto a comportamenti sociali e relazionali disonorevoli o ritenuti sconvenienti tanto dalla comunità quanto dal soggetto che li ha operati.

Ma per attivare nel *rogans* l'azione inibitoria del *pudor*, Tiberio si serve di un'altra componente del sistema-*iniuria*: l'*ignomia*.

<sup>58</sup> Cf. MARCHESE (2016, 24-26). Vd. anche Cic. *Fin.* 4, 18, 7.

<sup>59</sup> *Ead.*, p. 26. KASTER (2005, 15) segnala come anche la *verecundia* indirizzi l'individuo a proporre se stesso in un modo che non risulti offensivo.

<sup>60</sup> Cf. KASTER (2005, 29): «All experiences of *pudor* depend upon notions of personal worthiness (*dignitas*) and value (*existimatio*), which in turn derive from seeing my self being seen in creditable terms. I experience *pudor* when I see my self being seen as discredited, when the value that I or others grant that self is not what I would have it be».

<sup>61</sup> Sul *rubor* come rossore legato alla vergogna e interpretato già dagli antichi come afflusso di sangue in opposizione al reflusso che causava il pallore della paura, cf. THOMAS (2012, 23 e 31), che ne fornisce la seguente definizione: «Le *rubor* est la réaction immédiate et visible qui témoigne d'un embarras et d'un confusion devant les contradictions et les difficultés d'une situation».

<sup>62</sup> Sul *pudor* come agente che modifica la condotta individuale, vd. ancora THOMAS (2012, 14 ss.) e BORGIO (1998, 151), per la quale esso è suscettibile di diventare «manifestazione di vizio nel suo duplice valore di vergogna che nasce da un comportamento riprovevole e di possibile mezzo di correzione». Per un'analisi del *pudor* come componente regolatrice all'interno della prassi benefica, cf. RACCANELLI (2010, 113 ss. e in particolare p. 116): «In sintesi, il *pudor* può agire come calibro, aiutando il soggetto a regolare i propri comportamenti nell'interazione con gli altri; ma soprattutto se sarà tarato sul metro della ragione e della virtù, potrà produrre una regolazione corretta».

### 2.3. *Donare ignominiae causa*

Nel caso di Nepote e Tiberio, siamo di fronte a una tipologia disfunzionale in cui il beneficio viene concesso non solo in modo scorretto, ma addirittura con lo scopo stesso di offendere<sup>63</sup>. Al riguardo, infatti, Seneca parla di *donare ignominiae causa* (*Ben.* 2, 8, 1). In una simile alterazione del beneficio, il *dans* perviene a un esito non dissimile da quello dell'*ignominia*, un'offesa che consiste nel disonorare pubblicamente qualcuno, causandogli vergogna e imbarazzo<sup>64</sup>.

Ciononostante, dal punto di vista dello scopo che il *princeps* si prefigge in *Ben.* 2, 7, la sua condotta è perfettamente rispondente alla sua finalità: ostacolare l'eventuale reiterazione di simili richieste. Tiberio ha ottenuto quello che voleva, e cioè ha posto fine a quella scomoda relazione. Ma esito e intenzione non si addicono alla pratica etica del *beneficium*. Anzi, come Seneca sottolinea più volte, il *munus* apparente di Tiberio a Nepote non aderisce affatto ai criteri della *liberalitas*, e non è affatto un *beneficium* (*Ben.* 2, 8, 2), ma una modalità disfunzionale del *dare* nella quale la componente contrastiva è quella della *causa* (*ignominiae causa*, per l'appunto). Chi volesse erogare correttamente un beneficio e intessere una relazione positiva col donatario dovrà seguire un'altra strada e usare parole adeguate per adornare il dono, per renderlo il più 'ben accetto' possibile (*acceptatius*). Ciò significa sgravare la fase di *accipere* da ogni elemento di oppressione, da qualsiasi componente offensiva o umiliante che rischi di trasformare la prassi positiva nel suo opposto.

In *Ep.* 81, 14, Seneca mette in guardia sul potere di alterazione che le *causae dandi* hanno sul *donum*:

Il saggio confronterà tra sé ogni cosa; infatti un'azione diventa maggiore o minore, sebbene sia la stessa, a seconda del tempo, del luogo e della causa<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Cf. GRIFFIN (2003, 44), che cita l'aneddoto come esempio di *beneficium* scorretto, e il più ampio commento in *Ead.* (2013, *ad loc.* p. 192), in cui la studiosa segnala come Tacito consideri comunque un *beneficium* quello erogato da Tiberio, poiché il fatto che Nepote venga scoraggiato a reiterare la richiesta è inteso dallo storico come un risultato, e non il motivo del provvedimento di Tiberio.

<sup>64</sup> Su *ignominia*, cf. *supra*, § 2.3.6.

<sup>65</sup> *Sapiens omnia inter se comparabit; maius enim aut minus fit, quamvis idem sit, tempore, loco, causa.* Cf. anche *Ben.* 2, 16, 1: *nihil enim per se quemquam decet; refert, qui det, cui, quando, quare, ubi, et cetera, sine quibus facti ratio non constabit*, «non c'è infatti nessun beneficio che si addica a qualcuno di per se stesso; importa chi dà, a chi, quando, per quale motivo, dove e le altre cose senza le quali non risulterà evidente la qualità di quell'atto».

La presenza dell'elemento dell'*ignominia* come *causa* del *donum* ne sovverte il meccanismo, poiché lo ricodifica a partire da un elemento tipico della dinamica di reciprocità opposta, quella del *male facere*, trasformandolo quasi in una *censura* (*Ben.* 2, 8, 1)<sup>66</sup>; o meglio, un *auxilium* o un *principale tributum* attraverso il quale l'imperatore si districa dal legame relazionale che un vero beneficio comporterebbe<sup>67</sup>.

Un simile *genus beneficium*, a parere di Seneca, è indecoroso anche se a compierlo è un *princeps* (*ne principis quidem satis decorum est donare ignominiae causa*, *Ben.* 2, 8, 1), è privo cioè di *decorum*, quel «principio regolatore di tutte le virtù», come lo definisce Emanuele Narducci (1989, 142), a cui Cicerone dedica ampio spazio nel suo *De officiis*, descrivendolo come quella parte dell'*honestum* in cui si distinguono *verecundia*, *temperantia*, moderazione (*modestia*), capacità di placare i turbamenti dell'animo (*sedatio perturbationum animi*) e misura (*rerum modus*)<sup>68</sup>. Ora, è chiaro che, alla luce di questo passo ciceroniano, la rappresentazione proposta da Seneca fa di Tiberio, e in generale della categoria disfunzionale che questa figura del ricordo simboleggia, un benefattore non solo indecoroso, ma anche intemperante, incapace di sedare le passioni e privo di un principio morale regolatore. La sensazione dell'*accipiens*, pertanto, è quella di trovarsi di fronte a un giudice piuttosto che a un benefattore (*ad iudicem missus sum*, *Ben.* 2, 8, 2), davanti a un soggetto al di sopra di lui e pronto a sanzionarlo, e non davanti a un interlocutore con cui avviare una relazione fondata sull'*aequalitas* dei ruoli etici.

### 3. *Beneficia nocitura*: quando negare o non accettare il beneficio

#### 3.1. *Beneficia nocitura impetrantibus*

Nella gamma dei doni o delle prestazioni disfunzionali, frutto del mescolamento di elementi nocivi e benefici, Seneca inserisce quella tipologia di *beneficia* che

<sup>66</sup> Va del resto ricordato che l'*ignominia* è anche, a Roma antica, un'umiliazione pubblica inflitta come punizione dal censore attraverso l'atto ufficiale della *nota censoria*.

<sup>67</sup> Cf. l'uso dei verbi *effugere* e *vitare* in *Ben.* 2, 8, 1: "*Tamen*" inquit "*effugere Tiberius ne hoc quidem modo, quod vitabat, potuit [...]*".

<sup>68</sup> Cic. *Off.* 1, 93: *Sequitur ut de una reliqua parte honestatis dicendum sit, in qua verecundia et quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi et rerum modus cernitur. hoc loco continetur id, quod dici latine decorum potest, graece enim πρέπον dicitur [decorum]*. Su questo tema, cf. l'analisi di MARCHESE (2016, 65 ss.).

finiscono per avere un esito dannoso: i *beneficia nocitura*. Di essi, in base all'identità relazionale del soggetto che subisce il danneggiamento, Seneca individua due sotto-categorie: *beneficia nocitura impetrantibus* («benefici che nuoceranno a chi li chiede») qualora il danno colpisca il donatario, e *beneficia danti nocitura* («benefici che nuoceranno a chi li dà») nel caso in cui il danno colpisca il donatore.

Ci sono alcuni benefici che danneggeranno quelli che li richiedono (*nocitura impetrantibus*), e in questo caso non è un beneficio darli, ma negarli. Valuteremo pertanto l'utilità più che la volontà di coloro che li domandano. Spesso infatti desideriamo cose nocive, né ci è dato di vedere distintamente quanto siano pericolose, perché la passione ostacola la nostra capacità di giudizio; ma quando si è attenuata la bramosia, quando quell'impeto di un animo ardente che scaccia il senno è venuto meno, finiamo per maledire (*detestamur*) i pericolosi autori dei doni cattivi (*perniciosos malorum munerum auctores*)<sup>69</sup>.

I *beneficia noxia* e *perniciosa* costituiscono in modo trasparente un ibrido disfunzionale nato da un'alterazione del *iudicium* o da una sua momentanea interdizione. Ciò si verifica quando le facoltà cognitivo-elettive del *petens* (*iudicium* e *consilium*), che dovrebbero operare una prima selezione del *beneficium* da *impetrare* secondo il criterio della personale utilità, vengono offuscate dall'*impetus flagrantis animi* e dall'azione travolgente degli *adfectus*. Essi stimolano la *cupiditas* e provocano un errore di valutazione che conduce il *rogans* a ricercare dei benefici impropri, le cui componenti morfologiche si rivelano totalmente in contrasto con l'azione del beneficiare cui dovrebbero afferire.

Ciò che si viene a determinare, in altre parole, è un pericoloso scollamento tra *voluntas* e *utilitas*: la volontà del *rogans* non coincide con la sua utilità; quanto egli desidera non è per lui di aiuto o di vantaggio, anzi, rischia di danneggiarlo. In un simile caso di sospensione della capacità di giudizio del *rogans*, spetta al *bene faciens* considerare i vantaggi che deriverebbero al donatario dal *munus* erogato.

---

<sup>69</sup> Ben. 2, 14, 1: *sunt quaedam nocitura impetrantibus, quae non dare sed negare beneficium est; aestimabimus itaque utilitatem potius quam voluntatem petentium. Saepe enim noxia concupiscimus, nec dispicere, quam perniciosa sunt, licet, quia iudicium interpellat adfectus; sed cum subsedit cupiditas, cum impetus ille flagrantis animi, qui consilium fugat, cecidit, detestamur perniciosos malorum munerum auctores.*

È opportuno osservare non solo i primi effetti del beneficio, ma anche gli esiti, e dare quelle cose che non solo ci piace ricevere, ma che ci piacerà anche aver ricevuto<sup>70</sup>.

Un corretto esame della natura e degli effetti del *beneficium* non può limitarsi alla fase incipitaria della dinamica, ma deve tener conto dell'intero circuito del dono e delle conseguenze che matureranno nel tempo. È necessario dunque osservare con attenzione (*spectare*) non solo gli *initia*, ma anche gli *exitus* del beneficio, in modo da poter accertare la permanenza del *decor* e della *delectatio*, che è bene il dono procuri anche nel ricordo. Per questa ragione è preferibile negare quei *munera* che il beneficiato userà *contra se* (*Ben.* 2, 14, 2) e che gli potranno essere di danno, poiché l'azione del beneficiare non può intersecarsi con quella del *nocere*, che ne altera i contorni e le finalità.

Quando la *cupiditas* del *rogans* finirà per acquietarsi e l'*accipiens* avrà recuperato il controllo razionale su di sé e la propria capacità di discernimento (la *bona mens*, *Ben.* 2, 14, 3), la responsabilità del *malum munus* sarà assegnata al benefattore, che acquisirà il titolo denigrante di *perniciosus auctor* del dono. È su di lui che ricadrà la maledizione del donatario (cf. l'uso di *detestamur* in *Ben.* 2, 14, 1), uno stigma di esecrabilità in linea con la lettura negativa del *munus*, che dall'ambito dei *bona* passa a quello dei *mala*, subendo un vero e proprio rovesciamento morfologico.

Come fare, dunque, per eludere le conseguenze nefaste di un simile dono sovversivo?

Negandolo. Il rifiuto del benefattore è l'unica soluzione etica (e pratica) al *male facere* che il *beneficium accipienti nociturum* arrecherebbe<sup>71</sup>. Questo è l'unico caso in cui Seneca raccomanda la *perseverantia negandi* (cfr. *perseverabimus non dare*, «persevereremo a non dare», *Ben.* 2, 14, 2), ribaltando il monito positivo della *perseverantia dandi*. Non c'è da stupirsi. La sovversione insita in questo “dono rovesciato” coinvolge ogni componente del sistema, per cui l'unico modo utile a frenarne l'attività perturbativa è l'interruzione della prassi del dono. La portata del mescolamento che questo *beneficium* “in negativo” raggiunge si coglie bene nell'ossimorica definizione di «crudele bontà» (*saeva bonitas*) con cui Seneca sigilla la generosità dannosa che un *dans* accondiscendente rivelerebbe accettando di fornire una simile prestazione:

<sup>70</sup> *Ben.* 2, 14, 2: *cum initia beneficiorum suorum spectare tum etiam exitus decet et ea dare, quae non tantum accipere, sed etiam accepisse delectet.*

<sup>71</sup> Cf. DEGAND (2015, 106).

*Exorari in perniciem rogantium saeva bonitas est. Quemadmodum pulcherrimum opus est etiam invitos nolentesque servare, ita rogantibus pestifera largiri blandum et adfabile odium est. Beneficium demus, quod in usu magis ac magis placeat, quod numquam in malum vertat.*

Lasciarsi convincere dalle preghiere di quelli che chiedono doni che li metteranno in pericolo è una crudele bontà. Come è una bellissima impresa salvare anche quelli che a malincuore si lasciano salvare, e non vogliono, così elargire a quelli che li richiedono doni funesti è una forma carezzevole e cortese d'odio. Diamo invece un beneficio, il cui godimento nel tempo procuri sempre più piacere e che mai si trasformi in un male<sup>72</sup>.

Concedere un beneficio nocivo equivale dunque a «elargire doni funesti» (*pestifera*), apportatori di rovina e pericolo. Con *pestis*, infatti, si indica in senso astratto ogni forma di distruzione e in senso concreto ogni mezzo o strumento che la determini<sup>73</sup>. La *benivolentia* da cui il *beneficium* scaturisce si traduce quindi, in questa dinamica perturbata, nel suo esatto contrario: una forma tangibile di “avversione”, l'*odium*, che costituisce l'espressione più generale dell'ostilità e dell'inimicizia<sup>74</sup>. Così, benché rivestito della maschera formale del dono, che lo rende in apparenza *blandum* e *adfabile*, questo beneficio sovversivo non fa altro che capovolgere la positività etica in male: *in malum vertat*.

Seneca non esita a rimarcare ancora una volta la forza d'inversione esercitata dal *beneficium nociturum* non solo mediante l'ossimoro incipitario della *saeva bonitas*, ma anche attraverso un serrato gioco di opposizioni verbali e analogico-strutturali. Nel secondo tipo rientra l'equivalenza valoriale delle due azioni asimmetriche di *dare beneficia nocitura* e *invitos nolentesque servare*<sup>75</sup>. In entrambi i casi, esiste una discrepanza significativa tra la *voluntas* dell'*accipiens* e ciò che gli è di utilità; ma se nel primo caso acconsentire alla richiesta equivale a un *nocere* che stride con l'*utilitas accipientis* – pur andando incontro ai suoi desideri – nel secondo, l'azione del *servare* recupera i tratti più appropriati al

<sup>72</sup> Cf. *Ben.* 2, 14, 4. Cf. GRIFFIN (2013, 194).

<sup>73</sup> Cf. DELL, s.v. *pestis*.

<sup>74</sup> Cf. HELLEGOUARC'H (1963, 191-94), che sottolinea inoltre come *odi* sia il contrario di *amare*, e *odium* si opponga ad *amicitia*, *amor*, *caritas* e *studium*.

<sup>75</sup> Su cui, si veda ancora GRIFFIN (2013, 194), che segnala come Seneca evidentemente distingua, sul piano semantico e concettuale, tra *invitos* e *nolentes*. La Griffin non specifica tuttavia quali siano i termini di questa distinzione. Mi sembra che *nolens* segnali un rifiuto attivo, un'opposizione più netta rispetto a una certa ignavia o indolenza degli *inviti*.

ruolo del benefattore e, nonostante non soddisfi il desiderio dell'*accipiens*, opera per la sua somma utilità, coincidente con la *salus* di quello.

Pertanto, *servare nolentem* è un gesto virtuoso e prescrivibile, poiché aderisce alle norme etiche del *bene facere*, pur trascurando una componente in genere essenziale: la *voluntas* del beneficiato. Ma quando quest'ultima provocherebbe un danno, va ignorata per evitare la dissoluzione del beneficio stesso, inteso nelle sue caratteristiche pertinenti di *actio benivola*.

Dopo aver esaminato forme e modalità dei benefici da evitare (*pars destruens*), Seneca ritorna alla *pars costruens* della sua argomentazione: è necessario concedere benefici che non solo piacciono nel presente – e rispondano in positivo alla *voluntas accipientis* – ma che superino anche la prova del tempo mostrandosi esenti dal rovesciamento in *malum*.

Spesso non c'è alcuna differenza tra ciò che donano gli amici e ciò che si augurano i nemici; qualsiasi cosa questi ultimi desiderano ti accada, l'intempestiva condiscendenza dei primi la induce a compimento e l'allesitisce. Che cosa c'è di più turpe di quello che in realtà accade con massima frequenza, e cioè che non ci sia alcuna differenza tra odio e beneficio?<sup>76</sup>.

Il soggetto donante del *beneficium nociturum* elimina la *distinctio* tra opposti inconciliabili realizzando un caotico *miscere* di *odium* e *beneficium*, al punto che i doni amicali (*amicorum munera*) saranno equivalenti ai desideri dei nemici (*hostium vota*). L'amico che eroga il *beneficium nociturum* è dunque paragonabile a un *hostis*, poiché il suo è un atto tipico di chi vuole nuocere piuttosto che giovare<sup>77</sup>. Questi due tipi di relazione (amicizia e ostilità) e le loro rispettive dinamiche finiranno così per fondersi pericolosamente in una giustapposizione biasimevole (cf. *quid autem turpius*), qui presentata come l'opera dell'*intempestiva indulgentia*, una forma di condiscendenza irriflessa che quasi passivamente lascia spazio al danneggiamento senza porvi alcun ostacolo.

---

<sup>76</sup> Ben. 2, 14, 5: *saepe nihil interest inter amicorum munera et hostium vota; quidquid illi accidere optant, in id horum intempestiva indulgentia impellit atque instruit. Quid autem turpius quam quod evenit frequentissime, ut nihil intersit inter odium et beneficium?*

<sup>77</sup> Su *hostis*, cf. BETTINI – BORGHINI (1983, spec. 303-307), DUPONT (1992) e ACCARDI – COLA (2010, spec. 229 ss.).

### 3.2. *Beneficia danti nocitura*

Un tale è degno di essere il benefattore, dal quale io accetti il beneficio, ma quel beneficio sarà nocivo per chi lo dà (*danti nociturum*); perciò non lo accetterò, poiché quello è stato pronto ad aiutarmi (*mihi ... prodesse*) a suo svantaggio o perfino a suo pericolo (*cum incommodo aut etiam periculo suo*). Prenderà le mie difese in un processo in cui sono sotto accusa, ma con il patrocinare la mia causa si renderà nemico il sovrano; io gli sono nemico (*inimicus*), allora, se lui vuole correre il rischio per me e io non faccio ciò che è più semplice, vale a dire correre quel rischio senza di lui<sup>78</sup>.

Dopo aver esaminato i *beneficia nocitura* nei confronti dell'*accipiens*, Seneca passa ad analizzare una tipologia adiacente di *beneficium* dannoso, quello il cui svantaggio o pericolo riguarda il *dans*.

In questa dinamica, l'accettazione del beneficio da parte del donatario comporta un danno più o meno grave per il benefattore. Seneca, pertanto, invita a rifiutare il dono (*non accipiam*, *Ben.* 2, 21, 3) in modo da interromperne il meccanismo nocivo. *Non accipere*, infatti, significa ostruire il canale che veicola l'*incommodum* o il *periculum*, preservando l'integrità e la *salus* del benefattore. Questi si dimostra tale già nell'intenzione benevola, anzi, supera la misura della *benivolentia* dimenticando se stesso e la propria sicurezza pur di prestare aiuto al suo interlocutore relazionale. Il rifiuto del dono, quindi, è la scelta migliore sul piano etico: l'unica soluzione in grado di impedire il danno cui il *dans* sembra avviarsi concedendo un "beneficio pericoloso"<sup>79</sup>. Viceversa, il beneficiato che acconsenta al *beneficium danti nociturum* subirà un rovesciamento di ruolo, passando da *accipiens* a *inimicus* del suo benefattore, soggetto morfologico della dinamica opposta, quella del *nocere*. È evidente che anche in questa tipologia di *beneficia* si inseriscono elementi peculiari del *male facere*: *nocere*, *periculum*, *incommodum*, *inimicus* sono ruoli e categorie che alterano la natura del beneficio e ostacolano la finalità del *prodesse*. Pertanto, i *beneficia nocitura* sono rappresentati da Seneca come una tipologia disfunzionale, frutto dell'inversione

---

<sup>78</sup> *Ben.* 2, 21, 3: *est aliquis dignus, a quo beneficium accipiam, sed danti nociturum est; ideo non accipiam, quia ille paratus est mihi cum incommodo aut etiam periculo suo prodesse. Defensurus est me reum, sed illo patrocinio regem sibi facturum inimicum; inimicus sum, si, cum ille pro me periclitari velit, ego, quod facilius est, non facio, ut sine illo periclititer.*

<sup>79</sup> ACCARDI (2015, 225) osserva che, al contrario, assunto il punto di vista del benefattore, questi dovrà intendere come norma etica suprema il disinteresse per la sua personale utilità, anche qualora dalla concessione del dono possa derivargli un *damnum* o un *periculum* (cf. *Ben.* 4, 12, 2).

dei costituenti positivi del beneficio: nello specifico, è l'esito della dinamica a subire un'inversione segnica che sovverte la sostanza dell'intera prassi relazionale: il *prodesse*, infatti, azione preminente e distintiva del *beneficium*<sup>80</sup>, si ribalta in *nocere* a causa di un fattore di corruzione pertinente alla sfera del nocimento. E così, nonostante intenzione e modalità siano attigui al *bene facere*, l'*incommodum* e il *periculum* che questa prestazione nociva porta con sé influiscono sull'intero sistema privandolo dei suoi elementi identitari. Un *beneficium nociturum*, dunque, non è un vero beneficio, ma una sotto-categoria disfunzionale, alterata dalla presenza di almeno un elemento nocivo, il *noxium* di *Ben.* 2, 14, 1.

### 3.3. La questione del *reddere nociturum*: una precisazione

Anche il *reddere* può rivelarsi *nociturum*. Come si comporterà allora il beneficiario davanti al rischio di danneggiare quello che è stato un suo benefattore? Seneca affronta brevemente la questione in *Ben.* 4, 10, 1-2, partendo dal caso esemplificativo dell'opportunità o meno di restituire quanto ci venga dato in custodia. Ma prima di addentrarci nel capitolo senecano, occorre fare un passo indietro, e tornare a Cicerone<sup>81</sup>.

Riguardo alla questione del *reddere nociturum* e dei *beneficia* dannosi per chi li chiede, Cicerone rappresenta un modello imprescindibile per Seneca. Infatti, trattando dei *promissa non utilia* e dei *deposita non reddenda* (*Off.* 3, 95), l'Arpinate affronta la questione della necessità o meno di mantenere a ogni costo la parola data (*fides*) e di restituire quanto si è ricevuto in deposito o in prestito, pervenendo alla conclusione che non sempre si debba restituire o mantenere una promessa: *ergo et promissa non facienda nonnumquam neque semper deposita reddenda*<sup>82</sup>. Infatti, ciò che rende *honestas* qualsiasi attività cessa di essere tale nel momento stesso in cui anche l'*utilitas* che ne deriva muta di segno.

<sup>80</sup> Cf. ad es. *Ben.* 5, 20, 4.

<sup>81</sup> Ho già avuto modo di fornire un'anticipazione di questo argomento, in rapporto alla questione dei doni funesti e della *fides*, in SCOLARI (2018a, 121 ss.).

<sup>82</sup> Per spiegare le ragioni della posizione cui è pervenuto, Cicerone, si serve di alcuni esempi mitici, come quello di Nettuno e Teseo (*Off.* 1, 32 e 3, 94-95) – per il quale vd. SCOLARI (2018a, 121) – che rappresentano casi negativi di una promessa mantenuta rivelatasi *inutile* (“poco utile”, “non conveniente”), e la cui *fides* sarebbe stato opportuno non osservare. Nell'argomentazione di Cicerone, è Nettuno il modello etico negativo: se il dio del mare non avesse mantenuto la promessa di esaudire qualunque desiderio di Teseo, questi non avrebbe perso suo figlio. La

Così, molte cose che sembrano onorevoli, col tempo diventano non onorevoli. Fare promesse, mantenere gli accordi, restituire i depositi, una volta mutata l'utilità, diventano azioni non onorevoli<sup>83</sup>.

La riflessione sul mutamento degli *honestas* in concomitanza con il rovesciamento dell'*utilitas* che li accompagna segue, in Cicerone, un discorso relativo alla necessità di restituire o meno l'oggetto di un prestito in alcune circostanze specifiche, come ad esempio una spada (*gladius*) a un tale che l'avesse data in deposito *mente sana* e la esiga indietro dopo essere divenuto *insanus* o un deposito di denaro a chi lo userà per muovere guerra alla patria. In questo caso – avverte Cicerone – è *peccatum reddere e officium non reddere*<sup>84</sup>. Si torna dunque a limare la clausola assertoria di *Off.* 1, 48 (*non reddere viro bono non licet*) relativa al dovere etico della restituzione. Già nel primo libro, però, Cicerone indicava come plausibile la possibilità di *non reddere*, limitandola a casi particolari, in cui la mancata restituzione escludesse qualsiasi forma di ingiustizia o offesa (cf. *modo id facere possit sine iniuria*). Restituire, del resto, non è un *officium* perentorio e irrinunciabile del *vir bonus*, ma assume un valore relativo, direttamente dipendente dal contesto situazionale e dagli effetti che la restituzione stessa comporterà.

---

richiesta dell'eroe andava infatti respinta, perché avanzata da un soggetto *iratus* (*Off.* 1, 32), preda di uno stato emotivo alterato e indotto alla scelta. A questo mito, Cicerone accosta la promessa fatta da Agamennone a Diana e quella del Sole a Fetonte. Quest'ultimo racconto è affrontato da Seneca nel *De providentia* come esempio di una promessa problematica sul piano dell'opportunità del suo mantenimento. Al riguardo, un esame dei passi annoverati si trova in MARCHESE (2005, 68-108) che evidenzia l'uso di episodi mitici funzionali ad argomentare e approfondire un aspetto della relazione padre-figlio, nella cui analisi il mito funge da modello negativo.

<sup>83</sup> Cic. *Off.* 3, 95: *sic multa, quae honesta natura videntur esse, temporibus fiunt non honesta. Facere promissa, stare conventis, reddere deposita commutata utilitate fiunt non honesta*. In questo caso, la traduzione dal *De officiis* è mia.

<sup>84</sup> *Ibidem*: *si gladium quis apud te sana mente deposuerit, repetat insaniens, reddere peccatum sit, officium non reddere. Quid? si is, qui apud te pecuniam deposuerit, bellum inferat patriae, reddasne depositum? Non credo, facies enim contra rem publicam, quae debet esse carissima, «se uno ti abbia dato in deposito, a mente sana, una spada, e, dopo essere diventato pazzo, la richieda indietro, è uno sbaglio restituirla, la cosa giusta da fare è non restituirla. E ancora, se uno che ti abbia dato in deposito del denaro intenda muovere guerra alla patria, forse gli restituirai il deposito? Non credo, infatti lo faresti contro lo Stato, che ti deve essere sommamente caro»*. Anche qui, la traduzione è mia. L'esempio del folle che richiede indietro la spada lasciata in deposito si trova già in Platone, *Rep.* 331c. Al riguardo, cf. DYCK (1996, *ad loc.*, pp. 617-18).

Nel *De beneficiis*, Seneca assorbe i due esempi adottati da Cicerone e li inserisce, modificandoli sia nella formulazione sia nell'uso retorico, in un più ampio novero di *exempla* analogici:

Come neghiamo l'acqua fredda agli ammalati e una spada (*ferrum*) a chi è in lutto o è irato con se stesso, o come neghiamo a quelli che sono fuori di sé (*amentibus*) qualunque cosa il loro furore potrà usare contro di loro, così, fra tutte, persevereremo nel non dare quelle cose che potranno nuocere, mai, neppure se ce le chiedessero con insistenza o umiltà, o in modo da suscitare la nostra compassione. [...] 4. Non darò del denaro a chi so che con quello pagherà un'adultera, né mi farò trovare associato a un turpe affare o progetto. Se potrò, lo frenerò, o almeno, non darò il mio aiuto a un delitto<sup>85</sup>.

La natura sovversiva cui questo particolare beneficio partecipa si estenderà anche alle azioni dei due interagenti, tramutando l'*amare*, tipico degli amici legati da un rapporto benefico, in *odium*, e benevolenza e *meritum*, tipici del dono positivo, nel loro opposto: *damnum ac periculum* (*Ben.* 2, 14, 4-5).

Ma qui siamo ancora nell'ambito del *dare*. Per la questione del *reddere*, bisognerà addentrarsi nel capitolo quarto:

Restituire ciò che ci è stato dato in custodia è una cosa per se stessa desiderabile; tuttavia, non restituirò sempre, né in qualunque luogo né in qualunque momento. Talvolta non importa affatto se io lo neghi o se lo restituisca pubblicamente. Considererò con attenzione l'utilità per colui al quale intendo restituire, e un deposito che lo danneggerà, lo negherò. La stessa cosa farò con un beneficio. 2. Vedrò quando dare, a chi dare, in che modo e perché. Infatti, non si deve fare nulla senza raziocinio; non è beneficio, se non ciò che si dà secondo ragione, poiché la ragione è la compagna di ogni cosa onorevole<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> *Ben.* 2, 14, 2: *ut frigidam aegris negamus et lugentibus ac sibi iratis ferrum, ut amentibus, quidquid contra se usuris ardor petit, sic omnium, quae nocitura sunt, impense ac submisse, non numquam etiam miserabiliter rogantibus perseverabimus non dare. [...] Pecuniam non dabo, quam numeraturum adulterae sciam, nec in societate turpis facti aut consilii inveniar; si potero, revocabo, si minus, non adiuvo scelus.* Qui, si segue l'edizione di HOSIUS 1900, il quale legge *amentibus* al posto di *amantibus*, che si trova ad esempio in PRÉCHAC 1926-1928.

<sup>86</sup> *Ben.* 4, 10, 1-2: 1. *depositum reddere per se res expetenda est; non tamen semper reddam nec quolibet loco nec quolibet tempore. Aliquando nihil interest, utrum infitier an palam reddam. Intuebor utilitatem eius, cui redditurus sum, et nociturum illi depositum negabo. Idem in beneficio faciam.* 2. *Videbo, quando dem, cui dem, quemadmodum, quare. Nihil enim sine ratione*

Anche rispetto all'azione tipica del *reddere* è necessario operare una cauta riesamina non solo del luogo e del tempo più adeguati, ma anche dell'opportunità stessa di restituire. Occorre infatti esaminare le caratteristiche dell'oggetto che ci si accinge a restituire o della prestazione con cui si ricambierà il beneficio. Come per Cicerone, l'elemento morfologico sul quale si dovrà focalizzare l'attenzione è l'*utilitas*: il vantaggio o l'utile che l'interlocutore relazionale ricaverà dalla contro-prestazione. In altre parole, la restituzione o il contraccambio devono passare sotto il vaglio critico del parametro dell'utile, in modo da accertarsi che non siano inutili, né procurino un danno all'interagente. La restituzione nociva dovrà essere negata (cf. *depositum illi nociturum negabo*) per vanificare l'effetto dannoso del contraccambio.

Questa considerazione ci permette di osservare la relatività valoriale del *reddere*, già evidenziata nel *De officiis* di Cicerone. Seneca, però, fa un passo ulteriore: per valutare l'opportunità o meno di restituire, occorrerà anche vagliare una serie di parametri che conferiscano al *reddere* quella positività etica capace di renderlo una *res per se expetenda*: bisognerà dunque considerare il momento opportuno (*quando*), il soggetto cui accordare restituzione o donazione (*cui*), la modalità e la motivazione (*quemadmodum* e *quare*, *Ben.* 4, 10, 2), ma soprattutto, l'esigenza di stornare dal *donum* qualsiasi componente nociva o svantaggiosa. A ben vedere, quelli del *reddens* sono gli stessi parametri valutativi suggeriti al *dans*. Alla loro analisi presiede la *ratio*, che viene indicata come *omnis honesti comes*, «la compagna di ogni cosa onorevole» (*Ben.* 4, 10, 2): senza la sua azione di sorveglianza della correttezza strutturale ed etica della dinamica non può esserci né *beneficium* né alcuna forma di *honestum*.

Seneca recupera dunque la categoria già indicata da Cicerone come guida delle pratiche sociali: l'*honestum*; ma vi accede per un'altra via, ramificando l'*utilitas* di Cicerone, assunta a unica misura valutativa, in una rete di parametri etici imprescindibili che mirano non tanto all'utilità personale, quanto alla costruzione di un atto etico, completo e onorevole: «di per se stesso desiderabile».

---

*faciendum est; non est autem beneficium, nisi quod ratione datur, quoniam ratio omnis honesti comes est.*

## 4. Altre modalità disfunzionali del dare

### 4.1. *Male dare e male conlocare*

Come si è cercato di illustrare nel primo capitolo, il successo della prassi benefica dipende in primo luogo da una scelta ponderata, quella che il benefattore opera rispetto al soggetto destinatario della sua benevolenza. *Electio* e *iudicium* consentono infatti di avviare una prassi relazionale corretta, continuativa nel tempo e in grado di costruire un “legame attivo”, che sia alimentato da un rilancio costante, nel segno del superamento reciproco, e possa dirsi utile e piacevole sia sul piano dell’interiorità sia su quello della materialità del dono. Esistono, al contrario, alcune forme disfunzionali del *dare* che, alterando il sistema del beneficio sul nascere, determinano contestuali dinamiche di reciprocità disfunzionali. Una di queste è l’*inconsulta donatio*, cui Seneca accenna nel quarto libro.

*“Mallem perdidisse quam illi dedisse!” Turpissimum genus damni est inconsulta donatio multoque gravius male dedisse beneficium, quam non recepisse; aliena enim culpa est, quod non recipimus; quod, cui daremus, non elegimus, nostra.*

«Preferirei averlo perso piuttosto che averlo dato a lui!». Il genere di danno più vergognoso è una donazione sconsiderata ed è molto più grave aver dato malamente un beneficio che non averlo ricevuto indietro; infatti, è colpa di un altro, se non abbiamo ricevuto il contraccambio; ma è nostra, se non abbiamo scelto bene a chi donare<sup>87</sup>.

L’*inconsulta donatio* è tematizzata nel passo come un *turpissimum genus damni*, un tipo di perdita altamente disonorevole, come segnala chiaramente l’uso del superlativo *turpissimum*, contrassegno trasparente del suo disvalore etico. Seneca, infatti, come abbiamo già notato, si serve più volte dell’aggettivo *turpis* per evidenziare azioni e reazioni contrarie all’*honestum*<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> *Ben.* 4, 10, 3. MARCHESE (2009, 247-48) osserva che il cattivo funzionamento del meccanismo di scambio dipende da «difetti di conoscenza e valutazione che si traducono nella prassi» e che vanno addebitati al *dans*, il quale, pur essendo spesso responsabile della cattiva condizione di debito dell’*accipiens*, si lamenta della sua ingratitudine

<sup>88</sup> Cf. ad es. *Ben.* 7, 2, 2.

La donazione sconsiderata, inoltre, è descritta esplicitamente come una prassi scorretta di elargizione (cf. *male beneficium dedisse*), che non potrà che sfociare nel pentimento. Infatti, il benefattore che ha concesso un beneficio avventatamente patisce le conseguenze del suo *error*: la lamentela o la *obiurgatio* che rivolge a se stesso è dunque tardiva (*sero querimus*, *Ben.* 1, 1, 1), pur aprendo una nuova prospettiva valoriale in cui la perdita del bene offerto è indicata come preferibile rispetto alla consapevolezza di aver donato in modo imprudente.

Ma in che cosa consiste, propriamente, questa donazione disfunzionale? Nel non aver saputo scegliere un donatario adeguato. Non si tratta di un banale errore di giudizio, ma della colpevole omissione di una fase della dinamica indispensabile a garantire un virtuoso meccanismo di scambio. Il *male dare*, infatti, è un “difetto” tutto del *dans*, una *culpa* a lui imputabile, ben diversa dall’ingratitude o dal mancato contraccambio, generalmente considerati come *culpa alienae* e di cui altri sono tenuti a rispondere. Ma questa non è la prospettiva assunta da Seneca, che impiega l’intero trattato a dimostrare come il primo responsabile dell’ingratitude sia proprio il donatore incapace.

A questo punto della nostra argomentazione, è utile tornare brevemente all’*incipit* del trattato, dove Seneca afferma che tra i molteplici errori umani un ruolo rilevante assume il fatto che «non sappiamo né dare né ricevere benefici»:

*Sequitur enim, ut male conlocata male debeantur, de quibus non redditis sero querimus; ista enim perierunt, cum darentur.*

Ne consegue infatti che i benefici che abbiamo mal collocato, ci sono dovuti malamente, e troppo tardi ci lamentiamo di non averne ricevuto il contraccambio; infatti, andarono perduti nel momento stesso in cui li davamo<sup>89</sup>.

L’insipienza del *dans* spesso conduce il benefattore a *male conlocare* i suoi doni. E così, quando ormai è troppo tardi per tornare indietro, al benefattore sconsiderato non rimane che dolersi della sua avventatezza. Infatti, in risposta ai benefici concessi “male” o in modo scorretto (*male conlocata*), i beneficiati esprimeranno con ogni probabilità un sentimento di debito altrettanto “cattivo” o improprio (cf. *male debeantur*). Ciò accade perché l’impronta negativa del *male conlocare* si trasmette alla disposizione interiore del ricevente, il quale replica con un simmetrico *male debere*, nella misura in cui la sua risposta relazionale

---

<sup>89</sup> *Ben.* 1, 1, 1. Per un commento al passo, cf. PICONE (2013, 20 ss.).

funzionerà per così dire “a specchio”, sul modello del benefattore, stimolata dalla sua disposizione d’animo e dalla sua condotta<sup>90</sup>.

Il verbo *conlocare*, al riguardo, esprime chiaramente tutta la complessità di un meccanismo di donazione che funziona come un “investimento” e implica un ritorno<sup>91</sup>. *Conlocare*, infatti, non significa soltanto ‘porre in un luogo specifico’, ma anche ‘investire’ e ‘conferire qualcosa a qualcuno, da cui ci si aspetta un corrispettivo’<sup>92</sup>. In tal senso, il verbo sottolinea un atto che comporta un ritorno più o meno materiale. Una simile connotazione risalta ancora di più nel testo del *De officiis*, laddove Cicerone dichiara di ritenere preferibile *conlocare* i benefici *apud bonos* piuttosto che *apud fortunatos* (*Off.* 2, 71), consapevole che questo “investimento” non gli frutterà forse sul piano materiale, ma in termini di riconoscenza e considerazione pubblica.

La scelta del verbo *conlocare*, dunque, è ben ponderata da Seneca, poiché chiarisce subito il rapporto consequenziale tra l’azione del *dare* – e le sue modalità – e quella del *deberi*, per cui una cattiva concessione implicherà un cattivo sentimento di debito. Lo spiega in modo ancora più chiaro il poeta Ennio, citato da Cicerone:

*Nam praeclare Ennius:*

*Bene facta male locata male facta arbitror.*

Infatti, benissimo disse Ennio: «ogni beneficio male assegnato, lo reputo un misfatto»<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> MARCHESE (2009, 246-47) individua nelle cattive condizioni di concessione del beneficio (*male conlocare*) la causa delle cattive condizioni di debito (*male debere*), che inficiano il funzionamento generale della pratica benefica. Col *male conlocare* si verifica la prima falla del sistema, che ha come esito conclusivo la mancata restituzione del beneficio e dunque il fallimento della dinamica. Sul tema del *male conlocare*, cf. anche RACCANELLI (2009, 316 ss.) e ACCARDI (2015, 186).

<sup>91</sup> Si è già ricordata più volte la profonda interazione tra la prassi del *beneficium* e le diverse pratiche economiche di scambio vigenti a Roma. Per una messa a fuoco più approfondita dei rapporti tra il sistema del credito e il meccanismo del dono descritto da Seneca, si rimanda ancora a LI CAUSI 2009a e LENTANO 2005.

<sup>92</sup> Cf. OLD, s.v., 10: to put into a venture, invest; 11: to bestow, confer (a favour, honour, etc., esp. one from which some return is expected).

<sup>93</sup> Cic. *Off.* 2, 62. Si tratta di un frammento di una tragedia non identificata (*scenica* 409 Vahlen), che Dych (1996, *ad loc.*, p. 450) mette in rapporto con un passo di Livio: 7, 20, 5: *ut sua vetera beneficia, locata praesertim apud tam gratos, novis corrumperent maleficiis* [...].

Per avvalorare la sua tesi sulla necessità di beneficiare coloro che, pur in ristrettezze e nel bisogno, non abbiano meritato le loro angustie, Cicerone si serve di questa *sententia* enniana efficace e brachilogica: i *bene facta*, se attribuiti in modo cattivo o erroneo (*male locata*), o se assegnati a soggetti indegni, proprio a causa della loro infelice collocazione e del loro scorretto utilizzo, capovolgono la loro natura e si trasformano in *male facta*. Seneca doveva aver presente il verso di Ennio citato da Cicerone – e probabilmente anche il passo del *De officiis*. Ma dalla sua lettura del *beneficium malum conlocatum* come cattivo investimento, emerge più chiaramente in che misura nell'azione del dare vi sia *in nuce* quella del *reddere*, e come le forme e le modalità del dono gettino le basi di ogni contraccambio.

#### 4.2. *Nocendo sanavit*: disfunzionalità dell'intenzione

Nel discorso intorno ai benefici si è costantemente fatto riferimento all'importanza "strutturale" della *bona voluntas*, che caratterizza l'essenza stessa del *beneficium*. Ma esistono dei casi in cui l'operato individuale, pur senza alcuna finalità o intento benefico, determini eventi o situazioni vantaggiose per qualcuno. In questo caso, sarebbe scorretto parlare di beneficio, che è prettamente connotato dalla mutua corrispondenza di volontà ben disposte che entrano in relazione:

*Non refert, quid sit, quod datur, nisi a volente, nisi volenti datur; si servasti me, non ideo servator es.*

Non conta che cosa sia ciò che si dà, se non viene dato da uno che vuole darlo a un altro che vuole riceverlo. Se mi hai salvato, non per questo sei il mio salvatore<sup>94</sup>.

Per Seneca, l'oggetto del dare è in se stesso neutro, o meglio indifferens, *nec bonum nec malum*<sup>95</sup>: acquisisce valore a partire dalla disposizione di colui che lo elargisce e di colui che, ricevendolo, lo carica di senso<sup>96</sup>. Dunque, non può chiamarsi beneficio un gesto casuale che produca un vantaggio per qualcuno,

---

<sup>94</sup> *Ben.* 2, 18, 8: *non refert, quid sit, quod datur, nisi a volente, nisi volenti datur; si servasti me, non ideo servator es.*

<sup>95</sup> Cf. *Ben.* 1, 6, 2. Sul rapporto tra questo passo senecano e la teoria stoica degli ἀδιάφορα, vd. almeno ACCARDI (2015, 117) e PICONE (2013, 112).

<sup>96</sup> Cf. ancora PICONE (2013, 112).

poiché in una simile circostanza verrebbe a mancare un elemento essenziale: la volontà di fare il bene (*prodesse*). Il “merito” di un simile evento dovrà essere attribuito al *casus*, e non alla responsabilità del singolo<sup>97</sup>, poiché non può esistere un “beneficio involontario”, che rappresenterebbe una contraddizione in termini.

L'esempio opposto è rappresentato dalla possibilità che da un'intenzione malevola sortisca un effetto benefico per la vittima del *nocere*. In tal caso, si verifica un cortocircuito tra l'esito dell'azione e la volontà di partenza. Chi ha tratto beneficio da una simile *actio* “perturbata” non avvertirà quel sentimento di debito (*obligatio*) che è la spinta propulsiva alla relazione. Al riguardo, per spiegare più chiaramente la complessità della discrepanza tra esito e volontà, Seneca si serve di un'analogia simbolica e di un aneddoto esemplificativo di quella stessa analogia:

*Venenum aliquando pro remedio fuit; non ideo numeratur inter salubria.  
Quaedam prosunt nec obligant: tuber quidam tyranni gladio divisit, qui ad  
occidendum eum venerat; non ideo illi tyrannus gratias egit, quod rem,  
quam medicorum manus reformidaverant, nocendo sanavit.*

Qualche volta il veleno è adoperato come rimedio, ma non per questo si annovera tra le cose salutari. Alcune cose, infatti, fanno del bene, ma non ci rendono obbligati: un tale, che era venuto a uccidere il tiranno, con la spada gli recise un ascesso; non per questo il tiranno lo ringraziò, dato che quello sanò ciò che la mano dei medici temeva di toccare, ma con l'intento di nuocere<sup>98</sup>.

L'aneddoto del tirannicida fallimentare mette bene in risalto come l'incoerenza tra *voluntas* ed esito effettivo dell'azione (la prima malevola e il secondo positivo) impedisca l'insorgere di un effettivo sentimento di debito, e di qualunque tipo di legame di reciprocità positiva. L'esito dell'azione è quello del *sanare*, ma la volontà era indirizzata al *nocere*. Dunque, pur nell'espletamento di un'*actio nocitura*, il protagonista dell'*exemplum* opera in modo antitetico rispetto al suo scopo: la *voluntas nocendi* è in urto con l'effetto benefico e dunque l'intera pratica risulta incompatibile con una corretta dinamica benefica. Il tiranno non sarà debitore al suo mancato assassino, né tanto meno lo ringrazierà (*gratias egit*), poiché un esito non voluto e impreveduto non può ribaltare la natura malevola della

<sup>97</sup> Cf. *Ben.* 2, 19, 1.

<sup>98</sup> *Ben.* 2, 18, 8.

sua azione. Al “beneficio involontario”, in altre parole, non si risponderà con la *gratia*, perché è stato un evento del tutto fortuito a provocare la situazione favorevole o vantaggiosa, e non la disposizione dell'interagente.

Préchac ci ricorda che Seneca fa qui riferimento a un episodio di cui abbiamo testimonianza anche in Cicerone e in Valerio Massimo<sup>99</sup>. Entrambi parlano di una *vomica* (un ascesso) che un tale recise a Giasone, tiranno di Fere. L'azione dell'aspirante tirannicida è descritta da Cicerone come un *prodesse* involontario (*nec prodesse Pheraeo Iasoni voluit is qui gladio vomicam eius abstulit*, «non voleva essere di giovamento a Giasone di Fere colui che con la spada gli tolse un ascesso», *Nat. deor.* 3, 70) provocato da un uomo mosso dall'intenzione di nuocere (*multi enim etiam cum obesse vellent profuerunt*, «molti, infatti, hanno fatto del bene pur volendo essere di danno», *ibidem*). Cicerone se ne serve per evidenziare come dal dono in quanto tale non si possa desumere la *voluntas* del donatore, né trasformare un uomo ostile in un amico, qualora il donatario sia stato in grado di usare bene un “dono cattivo”. In Valerio Massimo, invece, il risanamento del tiranno viene ricondotto all'azione di un *vulnus divinae fortunae*, che salva d'un colpo il tiranno sia dal *pestiferum malum* dell'ascesso sia dal tirannicida; quest'ultimo, infatti, sebbene desideroso di nuocere (*exitii eius cupidus*, 1, 8 *ext.* 6), coopera, per una sorta di “divina provvidenza”, a liberare Giasone di Fere dalla *vomica*.

Anche Seneca recupera la funzione del *casus* e lo configura come agente effettivo del *beneficium*:

Ti rendi conto perfettamente che l'azione in se stessa non ha grande importanza, poiché non sembra che abbia dato un beneficio colui che ha fatto del bene a partire da una cattiva disposizione; infatti il beneficio si deve al caso, l'offesa all'uomo<sup>100</sup>.

Nella situazione messa in scena dall'aneddoto troviamo due diversi “agenti”: l'*homo*, attore di una *iniuria* con esito disfunzionale, e il *casus* attore impersonale del *beneficium*. È chiaro, infatti, che «colui che giovò di malanimo» (*malo animo profuit*) non può essere considerato un benefattore, poiché il suo gesto non mostra

---

<sup>99</sup> Cf. PRÉCHAC (1926-1928, *ad Ben.* 2, 18, 8, nota 1, p. 44), che cita Cicerone (*Nat. deor.* 3, 70), Valerio Massimo (1, 8 *ext.* 6) e Plutarco (*Inimic. util.* 6, 89); in quest'ultimo, tuttavia, il nome del tiranno non coincide, ma si tratterebbe verosimilmente dello stesso personaggio.

<sup>100</sup> *Ben.* 2, 19, 1: *vides non esse magnum in ipsa re momentum, quoniam non videtur dedisse beneficium, qui a malo animo profuit; casus enim beneficium est, hominis iniuria.*

la necessaria coerenza tra *bonus animus* e *prodesse*. Dunque, l'apologo da un lato chiarifica come il valore del *beneficium* dipenda dall'*animus* che lo carica di senso, dall'altro mette in luce la capacità della *voluntas* di agire sulla prassi relazionale (la *res*) definendone la natura etica.

#### 4.3. *Corrumpere beneficia e pessime loqui*

La pretesa della restituzione (*repetere*) è un comportamento che Seneca stigmatizza, specie quando il contraccambio diventa la causa primaria della concessione del beneficio<sup>101</sup>. Ma questa condotta è estranea alla dinamica positiva del dono, a tal punto che rischia di essere percepita dall'*accipiens* come una *iniuria*. D'altronde, esigere una controprestazione per il beneficio concesso significa intervenire in modo "difforme dal giusto" sulle categorie del tempo e della volontà. Si tratta dunque di una pratica scorretta quanto inutile, perché un interlocutore *dignus* non si asterrà dal ricambiare di sua stessa iniziativa (*dignus ipse per se referet*), mentre uno *indignus*, anche se sollecitato, non ricambierà il dono.

Alcuni ritengono che non si debba mai reclamare il contraccambio e adducono questi motivi: chi è indegno del beneficio non restituirà, anche se il benefattore esige la restituzione, chi è degno, invece, contraccambierà da sé. Inoltre, se hai donato a un uomo perbene, aspetta, per non offenderlo richiamandolo al ricordo del beneficio, come se quello non fosse disposto a ricambiare di sua spontanea volontà. Se invece hai donato a un uomo malvagio, pagane le conseguenze, ma non corrompere il beneficio facendolo diventare un credito<sup>102</sup>.

Se il beneficiario *dignus* rivela la sua positività etica e relazionale con la disponibilità a *referre*, l'*indignus* conferma la sua disfunzionalità sottraendosi alla restituzione anche di fronte a un'esplicita richiesta. Va sottolineato che il verbo che Seneca usa in questo secondo caso è *reddere*, che segnala l'atto della mera

<sup>101</sup> Cf. *Ben.* 4, 1, 2 e ARMISEN-MARCHETTI (2004, 9).

<sup>102</sup> *Ben.* 5, 20, 6: *dicet aliquis: "Quid tanto opere quaeris, cui dederis beneficium, tamquam repetiturus aliquando? Sunt, qui numquam iudicent esse repetendum, et has causas adferunt. Indignus etiam repetenti non reddet, dignus ipse per se referet. Praeterea, si bono viro dedisti, expecta, ne iniuriam illi facias appellando, tamquam sua sponte redditurus non fuisset. Si malo viro dedisti, plectere; beneficium vero ne corruperis creditum faciendo.*

restituzione, del dare qualcosa in cambio di qualcos'altro, come abbiamo già avuto modo di osservare<sup>103</sup>. Questo soggetto inidoneo alla prassi benefica non solo non risponde in modo spontaneo e riconoscente all'atto benefico di cui è destinatario, ma nega perfino la restituzione materiale come assolvimento del debito. Ha soltanto preso, senza dare nulla in cambio, né sul piano dell'*animus* né su quello della *res*. È evidente che nessun legame può scaturire da un simile atteggiamento. Con la negazione del *reddere*, l'*indignus* vanifica il beneficio nella sua accezione più piena. Al contrario, il tipo etico del *dignus* è portato al contraccambio spontaneo, non alla semplice restituzione. La sua controprestazione è segnalata dal verbo *referre* – espressione con cui si indica il contraccambio di riconoscenza – e nasce dal suo animo senza necessità di ammonimenti o richiami.

Il *vir bonus* per sua specifica disposizione è portato *naturaliter* a contraccambiare il favore ricevuto. Non è dunque consigliabile rischiare di offenderlo con ammonimenti volti a rinverdire il ricordo del *beneficium* che questi non ha ancora avuto l'occasione di ricambiare. L'uso più opportuno della categoria temporale che il benefattore è chiamato a osservare dovrebbe spingere quest'ultimo verso la scelta dell'attesa (cf. *exspecta*). Richiedere il contraccambio ricordando il debito diventa un atteggiamento perturbativo del sistema del *bene facere*, in grado, cioè, di trasformare la *benivola actio* del *tribuens* nel suo pericoloso contrario, l'*iniuria* (cf. *exspecta ne iniuriam illi facias*). L'offesa, infatti, consisterebbe nell'alludere a un comportamento scorretto del *vir bonus*, quello della ritrosia a ricambiare *sua sponte*. Qualora invece il destinatario del beneficio di cui il *dans* non ha ricevuto il contraccambio sia un *malus vir*, l'attesa va sostituita con la constatazione dell'errore e dell'imprudenza mostrata nella selezione di un *indignus accipiens*. L'*electio* e il *iudicium*, preliminari a ogni pratica benevola, non sono stati adeguatamente esercitati, per cui il *tribuens* non può che pagare il prezzo della sua sconsideratezza. Anche in questo caso, il *repetere* è precluso, dal momento che finirebbe per svilire l'unico elemento positivo di questo sistema incompiuto, la bontà etica del dare per dare. Esigere il contraccambio materiale convertirebbe il dono in un credito da riscuotere, annullando ogni valenza moralmente positiva della dinamica e “corrompendo” il beneficio tramite l'irreversibile alterazione delle sue componenti tipologiche (*beneficium vero ne corruperis creditum faciendo*). Ma se è vero che il beneficio di cui si viene a riscuotere il contro dono rischia di essere

---

<sup>103</sup> Cf. *supra*, § 1.4.6.

“corrotto” in un credito, ciò non significa che Seneca consideri il sistema del credito di per sé una prassi immorale o vergognosa: è lo slittamento dell’atto spontaneo e benevolo del dono in quella categoria a essere considerato inadeguato e biasimevole<sup>104</sup>.

La richiesta intempestiva del contraccambio, che non dà al beneficiario il tempo o l’occasione di ricambiare, è eticamente errata tanto quanto la convinzione che chi non abbia ricambiato subito e in tempi rapidi (calcolati secondo i parametri del *tribuens*) sia da relegare nel novero degli ingrati che non intendono restituire. Tuttavia, sebbene il *repetere* sia un’azione biasimevole e negativa, anche nella relazione benefica un modo misurato e ragionevole di rinverdire la memoria dell’*accipiens* non è da condannare *tout court*.

1. Alcuni, per essere svegliati, occorre scuoterli, non percuoterli; allo stesso modo l’impegno di certuni a manifestare la propria gratitudine non è venuto meno, ma semplicemente langue. Stimoliamolo, allora. “Non volgere il tuo dono in offesa; è infatti un’offesa, se non reclami il contraccambio per rendermi ingrato. E se non so che cosa desideri? E se, distratto dalle mie occupazioni e richiamato ad altre cose, non ho colto l’occasione giusta per ricambiare? Mostrami che cosa posso fare e che cosa tu vuoi. 2. Perché disperer prima di tentare? Perché ti affretti a perdere il beneficio e l’amico? Come fai a sapere se non voglio o se non so ricambiare, se mi manchi la disposizione d’animo o la disponibilità di risorse? Provaci, almeno!” Dunque gli ricorderò il beneficio non aspramente, non pubblicamente e senza rimbrottarlo, così che ritenga quasi di essersi ricordato da sé, e non di essere stato indotto a ricordare<sup>105</sup>.

Il beneficio diventa *iniuria* se si esige il contraccambio da un *vir bonus* del quale si metta in discussione la disponibilità a rendere il contro dono; è ugualmente offensivo se l’astensione dal *repetere* affonda le sue radici nella convinzione che

<sup>104</sup> Non il *creditum*, bensì la *feneratio* (più o meno corrispondente alla nostra ‘usura’) riceve da Seneca una valutazione etica negativa: cf. *turpis feneratio*, *Ben.* 1, 2, 3.

<sup>105</sup> *Ben.* 5, 23, 1-2: 1. *Quidam, ut expergiscantur, non ferendi, sed commovendi sunt; eodem modo quorundam ad referendam gratiam fides non cessat, sed languet. Hanc pervellamus. “Noli munus tuum in iniuriam vertere; iniuria est enim, si in hoc non repetis, ut ingratus sim. Quid, si ignoro, quid desideres? Quid, si occupationibus districtus et in alia vocatus occasionem non observavi? Ostende mihi, quid possim, quid velis. 2. Quare desperes, antequam temptes? Quare properas et beneficium et amicum perdere? Unde scis, nolim an ignorem, animus an facultas desit mihi? Experire.” Admonebo ergo non amare, non palam, sine convicio, sic, ut se redisse in memoriam, non reduci putet.*

il beneficiario sia un ingrato irrecuperabile, e dunque non disposto al contraccambio. Ma – osserva Seneca – è probabile che la sua *bona voluntas* (e la corrispettiva *fides ad referendam gratiam*, *Ben.* 5, 23, 1) non sia del tutto assente, ma semplicemente intorpidita. Nel caso di un uomo virtuoso che non abbia contraccambiato perché incapace di riconoscere l'occasione giusta o perché privo della possibilità di farlo (ma non dell'intenzione), rinunciare al contraccambio senza tentare di esortare l'amico significa non solo dubitare della sua effettiva inclinazione alla riconoscenza, ma anche, di fatto, favorire il suo percorso verso l'ingratitude. Col suo silenzio, il *dans* altera la dinamica di relazione, la sovverte, al punto che il dono (*munus*) rischia di trasformarsi in offesa (*in iniuriam vertere*). Questa tendenza del beneficio all'alterazione e al rovesciamento dei suoi tratti pertinenti testimonia un carattere distintivo della sua natura, quell'ontologica predisposizione alla metamorfosi che non solo conferma la sua “debolezza” in quanto delicato meccanismo di relazione, ma segnala anche il forte legame che esso possiede col suo opposto morfologico, la prassi del *male facere*<sup>106</sup>.

L'*admonitio*, pertanto, può anche risultare utile alla continuità del legame, se esercitata come strumento di sollecitazione discreta, di cui lo stesso destinatario, se onesto, sarà lieto. Ma per dare all'*accipiens* l'impressione che lui stesso abbia ricordato, è necessario ammonirlo in modo discreto e non offensivo (*non amare, non palam, sine convicio*), affinché l'*admonitio* non venga percepita come un rimprovero e non desti amarezza e rancore. Con questi accorgimenti, il *repetens* opererà per la tutela del rapporto e non in direzione della sua frattura.

Ora, è evidente che il linguaggio del donatore, le parole con cui quest'ultimo accompagna il suo dono, ha un ruolo essenziale<sup>107</sup>. Il beneficio, del resto, è una *res bona*, e in quanto tale va accompagnato con *verba* della stessa qualità, che non ne corrompano il valore, ma che gli conferiscano maggior pregio attraverso una *praedicatio humana benignaque*: una vera e propria “proclamazione” della *benignitas*, una dichiarazione esplicita della *laetitia dandi* e di conseguenza della propria capacità relazionale, ispirata ai precetti dell'*humanitas*<sup>108</sup>. A tal fine, l'*optime dans* potrà anche servirsi di bonari rimproveri (*familiaris querella*, *Ben.*

---

<sup>106</sup> Cf. PICONE (2013, 41 ss.).

<sup>107</sup> Cf. *Ben.* 2, 3, 1: *quanto melius adicere bona verba rebus bonis et praedicatione humana benignaque commendare, quae praestes!*, «quanto sarebbe meglio aggiungere belle parole ad azioni buone e dare valore alle cose che si offrono annunciandole in modo cordiale e benigno!».

<sup>108</sup> Sul ruolo pragmatico delle parole nel meccanismo del dono e sulla definizione di quest'ultimo come «metalinguaggio analogico della relazione», cf. RACCANELLI (2009, 307-309), secondo la quale il dono non è altro che «la comunicazione della proposta di comunicare».

2, 3, 2) con i quali ammonirà l'*accipiens* per la sua ritrosia a chiedere e riscriverà come un dovere e un privilegio l'opportunità di essergli d'aiuto<sup>109</sup>.

La parola è dunque uno degli strumenti comunicativi più importanti per la costruzione armoniosa del legame benevolo. È attraverso il canale linguistico che il beneficio viene interpretato fino ad acquisire un senso relazionale nuovo. La "valorizzazione" del dono, infatti, passa attraverso il *loqui* del beneficiato e i *verba* del benefattore, che rappresentano un elemento niente affatto secondario del *bene facere*. L'azione benevola, infatti, si comunica tramite quella *predicatio humana benignaque* che ne facilita la condivisione e ne favorisce l'esito positivo. Proprio a causa del ruolo delle parole nella dinamica benefica, la loro alterazione in negativo costituisce un fattore di disfacimento del legame:

Alcuni parlano malissimo di quelli che si sono resi ottimamente benemeriti nei loro riguardi. È più sicuro offendere questo genere di persone che averle beneficate; infatti, cercano nell'odio l'argomento per dimostrare che non sono debitori di nulla<sup>110</sup>.

All'interno delle forme di ingratitudine, il parlar male (anzi malissimo) del benefattore è indizio di una disposizione malevola, che incrina il meccanismo di relazione: un atteggiamento linguistico, questo, tipico dell'ingrato, che attribuisce al *dans* un contraccambio di segno negativo, in antitesi al gesto meritorio. Il "parlar male" è sintomo del disagio di chi avverte un dislivello etico tale da sentire la necessità di rinnegare la relazione, invertendola di segno attraverso i *verba*. Mediante le parole, infatti, questo tipo di beneficiato disfunzionale cerca di riscrivere in negativo l'identità del benefattore, agli occhi della gente e di fronte a se stesso.

Così, con ironica iperbole, offendere certuni diventa un'azione meno pericolosa (*tutius*), per chi la compie, di quella del beneficio (*demeruisse*). Alcuni *accipientes*, infatti, rispondono con *odium* alla *benivolentia*, quasi l'avvertissero al pari di un'offesa. Un concetto simile è espresso in *Ep.* 81, 32 in cui Seneca riflette sul fatto che concedere benefici sembra ormai diventata una *periculosissima res*: il beneficiato, infatti, «poiché ritiene vergognoso (*turpe*) non ricambiare (*non reddere*), vorrebbe far sparire colui al quale ricambiare (*non vult esse cui*

<sup>109</sup> Al riguardo, cf. CHAUMARTIN (1985, 261), RACCANELLI (2009, 328-31; 2010, 44-45); LI CAUSI (2009a, 229-32).

<sup>110</sup> *Ben.* 2, 24, 1: *alii pessime locuntur de optime meritis. Tutius est quosdam offendere quam demeruisse; argumentum enim nihil debentium odio quaerunt.*

*reddat*)». E questo, secondo Seneca, accade perché «non esiste un odio più pericoloso di quello che deriva dalla vergogna per aver infranto le norme di reciprocità del beneficio»<sup>111</sup>.

Ma il beneficiario che odia il suo benefattore evidentemente vive con disagio il debito nel quale il beneficio lo ha confinato e ne sente il peso, come di un'imposizione dalla quale sgravarsi attraverso il rifiuto: per disfarsi del *debitum* ricorrono all'*odium* e al *pessime loqui* con cui riscrivere la realtà e svincolarsi della relazione<sup>112</sup>.

Ma l'*odium* è il sentimento che lega gli *inimici* e che traghetta la dinamica al sistema oppositivo, invertendone la morfologia (cf. *in contrarium itur*, *Ben.* 3, 1, 1): Seneca descrive questa categoria di ingrati come *infestissimi (ibidem)*, in grado di raggiungere l'apice dell'ostilità in modo del tutto sconveniente alla pratica amicale del dono<sup>113</sup>. Se una forma inidonea dell'*accipere* consiste già nel mostrare malevolenza nei riguardi del proprio benefattore, individuare la causa di questa ostilità nel beneficio stesso significa evidenziare una forma di “rigetto etico-attitudinale” dell'*animus*, incapace di accettare e sostenere il peso della dipendenza, del sentimento del debito.

La scelta di parole inadeguate può verificarsi anche per il *dans*, che rischia di *corrumpere* il beneficio a causa dell'uso scorretto di quella componente indispensabile<sup>114</sup>. Il *silentium* o la *tarditas loquendi* con cui vengono concessi certi *beneficia*, perfino *ingentia*, finiscono per destrutturare il dono, espungendo dal sistema la componente della parola o sovvertendola. Infatti, il silenzio o la *tarditas* rivelano *gravitas* e *tristitia*, una certa cattiva disposizione e sdegnosa asprezza che si configurano come fattori di contaminazione della bontà etica del

---

<sup>111</sup> *Ep.* 81, 31-32: *nullum est odium perniciosius quam e beneficiis violati pudore.*

<sup>112</sup> Come osserva RACCANELLI (2010, 148): «L'*odium* non è, come nei casi visti sopra, la reazione – inevitabile sul piano relazionale – a una sequenza di beneficio offensivo: al contrario qui è proprio la risposta ‘contrastiva’ a un effettivo beneficio». Il passo è esaminato anche da LENTANO (2005, 129-30) che evidenzia l'attenzione riposta da Seneca sul tema della pericolosità del *dare*.

<sup>113</sup> Cf. *Ben.* 3, 1, 1: [...] *adeoque in contrarium itur, ut quosdam habeamus infestissimos non post beneficia tantum sed propter beneficia*, «e si giunge a un esito tanto contrario che alcuni li abbiamo sommamente ostili non solo dopo i benefici, ma proprio a causa di essi». Un concetto non dissimile è espresso in *Ep.* 19, 11: *quidam quos plus debent magis oderint*, «alcuni tanto più sono debitori quanto più odiano», su cui vd. LENTANO (2005, 129).

<sup>114</sup> Cf. *Ben.* 2, 3, 1: *ingentia quorundam beneficia silentium aut loquendi tarditas imitata gravitatem et tristitiam corrumpit, cum promitterent vultu negantium. Quanto melius adicere bona verba rebus bonis et praedicatione humana benignaque commendare, quae praestes!*, «i grandi benefici di certuni vengono corrotti dal loro silenzio o dal tentennamento delle loro parole, che esprimono pesantezza e asprezza. Quanto sarebbe meglio aggiungere belle parole ad azioni buone e dare valore alle cose che si offrono annunciandole in modo cordiale e benigno!».

dono e suggeriscono una negazione piuttosto che un'apertura<sup>115</sup>. Al contrario, l'*actio benivola*, che rientra nel novero delle *res bonae*, va accompagnata con *verba* della stessa qualità, in modo che il linguaggio verbale funzioni come un elemento complementare del beneficio, dichiarando esplicitamente la *laetitia dandi* e cooperando alla tessitura del legame interpersonale.

#### 4.4. *Beneficium superbe datum*

Fin qui si è avuto modo di osservare come il perturbamento della prassi benefica sia generato dal presentarsi nella dinamica positiva di alcune componenti sovversive, afferenti alla sfera del danneggiamento e del *male facere*: *iniuria*, *ignominia*, *contumelia*. A queste componenti che riconducono alla sfera dell'offesa è opportuno aggiungere un atteggiamento etico inadeguato alla costruzione di un legame virtuoso: la *superbia*.

Quando nel sistema del beneficiare si inserisce la *superbia*, essa crea una frizione nel sistema, configurandosi come un'attitudine egotica e accentratrice, una modalità comportamentale che colloca l'individuo che la esperisce – e la sua *ambitio* – al centro della prassi, mentre l'*animus* del buon benefattore dovrebbe essere proteso verso i bisogni dell'altro, interessato a tutelare la relazione e pronto ad aiutare l'amico anche a scapito di sé. L'inserzione della *superbia* ha dunque il potere di tramutare il beneficio in *iniuria*.

Emblematico esempio di benefattore *insolens*, nel trattato, è quello di Caligola (*Ben.* 2, 12, 2), il quale risparmia la vita a Pompeo Peno, ma, nel momento stesso in cui quello lo ringrazia (*agenti gratias*), gli offrì il piede da baciare. Il gesto *contumeliosum* di Caligola<sup>116</sup>, nell'*incipit* del capitolo successivo, è considerato da Seneca come incontrovertibile espressione di *superbia*:

<sup>115</sup> Sulla *gravitas* e per un esame della gamma di segnali gestuali della *superbia* nel *De beneficiis*, cf. RACCANELLI (2010, 146 ss.) e RICOTTILLI (2009, 417-18), che ne segnala l'effetto di incongruenza: i donatori promettono a parole ma negano tramite l'espressione altezzosa del volto.

<sup>116</sup> In relazione all'uso di *contumeliosus* per definire l'atto di Caligola, si rimanda a *Const. sap.* 11, 1, dove Seneca individua nel *superbus insolensque* l'autore specifico della *contumelia*, la cui motivazione scaturisce dall'incapacità del superbo di tollerare la *felicitas* altrui. Sul rapporto tra *insolens* e *superbia*, cf. *Ep.* 83, 20: *crescit insolenti superbia*, «nell'insolente cresce la superbia». Sui vicia del *superbus ac iniuriosus*, che non si risolvono mai in un solo uomo o in una sola *contumelia*, cf. *Const. sap.* 18, 5.

O superbia, stoltissimo male di una grande fortuna! Come non giova a nulla ricevere da te! Come converti in ingiuria ogni beneficio! Come non ti si addice nulla! E quanto più in alto ti sei innalzata, tanto più spronfondi in basso e dimostri che non ti è dato di riconoscere questi beni, di cui tanto ti vantì; qualsiasi cosa concedi, la corrompi<sup>117</sup>.

La *superbia* è un *magnae fortunae stultissimum malum*, un male cagionato dalla *stultitia* e dalla sorte favorevole, che innalza e inabissa allo stesso tempo. Questo atteggiamento è responsabile di benefici dalla “fisionomia perturbata”. Infatti, l'*accipiens* di un benefattore *superbus* non ricaverà alcun giovamento dal suo dono (*ut a te nihil accipere iuvat*), che verrà soffocato da atteggiamenti umilianti e offensivi, capaci di annullarne il gradimento. All'azione apparentemente benefica del superbo viene così meno un elemento fondamentale della dinamica benevola, il piacere della relazione: chi accetta un *munus* da un *tribuens superbus* ne sarà offeso piuttosto che soccorso, poiché per sua disposizione naturale la tracotanza tende al rovesciamento del *beneficium* in *iniuria*: *omne beneficium in iniuriam convertis*<sup>118</sup>.

Tipica del *superbus*, infatti, è la convinzione che “nulla gli si addica” (*ut te omnia dedecent*), quella tendenza a creare dislivelli relazionali che lo ostacolano nella ricerca di una *aequalitas* (non sociale, ma di dignità di ruolo) fondamentale per il buon funzionamento della dinamica del beneficio. Il superbo ha una percezione alterata della sua superiorità, che lo ostacola nella costruzione di un vincolo amicale virtuoso. La sua arroganza, infatti, conduce il *superbus* (come indica l'etimologia stessa del termine), a sollevare se stesso al di sopra della sua reale condizione, ma, proprio in virtù della sua tendenza al rovesciamento, quanto più in alto la *stultitia* lo spinge a collocarsi, tanto più basso risiede il suo profilo morale: e così, il superbo dimostra una totale inabilità ad *adagnoscere* quei *bona* che sono anche le cause principali della sua arroganza.

---

<sup>117</sup> *Ben. 2, 13, 1: o superbia, magnae fortunae stultissimum malum! Ut a te nihil accipere iuvat! Ut omne beneficium in iniuriam convertis! Ut te omnia dedecent! Quoque altius te sublevasti, hoc depressior es ostendisque tibi non datum adgnoscere ista bona, quibus tantum inflaris; quidquid das, corrumpis.*

<sup>118</sup> Sul caso di Caligola e Pompeo Peno come massimo esempio di capovolgimento del *beneficium* in *contumelia*, cf. GRIFFIN (2003, 94) e RICOTTILLI (2009, 416-17). RACCANELLI (2010, 144-45) descrive i comportamenti indotti dalla *superbia* come classe di azione disponibile alla transcodifica del dono, che determina un'inversione del circuito di reciprocità positiva in quello di reciprocità negativa.

Un simile tipo umano non può che contaminare ogni relazione cui partecipa, specialmente nell'atto di beneficiare: egli traduce il *beneficium* in *iniuria*, poiché la sua è una costante attitudine alla corruzione: *quidquid dat corrumpit*.

Al codice morale vizioso del *superbus* corrisponde anche una tipica gamma fisiognomica e gestuale, caratterizzata da una inclinazione alla deformità. Ecco che il *superbus* non solo fa a pezzi e altera ogni cosa che dona, trasformando il beneficio in offesa, ma rovescia e deforma anche i tratti del proprio viso: *libet itaque interrogare [...] quid vultum habitumque oris pervertat*, «mi chiedo dunque perché stravolga l'espressione e l'aspetto del suo viso»<sup>119</sup>. Il verbo adoperato per indicare questa gestualità fortemente caricata è *pervertere* (un altro composto di *vertere* dopo *convertis* di *Ben. 2, 13, 1*), che afferisce propriamente al campo semantico della sovversione. Il *sermo* e il *vultus* del superbo si caratterizzano così come fattori di destrutturazione della *gratia*. Il secondo, in particolare, non indica soltanto l'espressione del volto, ma anche lo sguardo di superiorità che il benefattore arrogante rivolge al beneficiato: *superbius me, quam solebat, adspexit*, «mi ha guardato in modo più arrogante di quanto era solito»<sup>120</sup>.

L'*adrogantia vultus* e il *tumor verborum*<sup>121</sup>, elementi di una gestualità che corrompe il legame, sono d'impedimento alla comunicazione costruttiva e allo scopo stesso dell'*actio benivola*<sup>122</sup>. Similmente, l'*asperitas verborum* e il *supercilium* del donatore superbo agiscono con una forza sovversiva sui *beneficia* rendendoli odiosi (*beneficia in odium adducere*<sup>123</sup>), al punto che i *sermones*,

<sup>119</sup> *Ben. 2, 13, 2*.

<sup>120</sup> Cf. *Ben. 3, 8, 4*: *dedit hic mihi beneficium, sed non libenter, sed dedisse se questus est, sed superbius me, quam solebat, adspexit, sed tam tarde dedit, ut plus praestaturus fuerit, si cito negasset. Horum quomodo iudex inibit aestimationem, cum sermo et dubitatio et vultus meriti gratiam destruant?*, «questi mi ha dato un beneficio, ma non volentieri, ma si è lamentato di avermelo dato, ma mi ha guardato in modo più arrogante di quanto era solito, ma lo diede così tardivamente che mi avrebbe fatto un favore se me l'avesse negato prima. Di queste cose come potrà un giudice dare una valutazione, se le parole, l'esitazione e l'espressione del volto sono già in grado di distruggere la riconoscenza che si deve al beneficio?».

<sup>121</sup> *Ben. 2, 11, 6*.

<sup>122</sup> Cf. *Ben. 2, 11, 6*: *nihil aequae in beneficio dando vitandum est quam superbia. Quid opus adrogantia vultus, quid tumor verborum? Ipsa res te extollit. Detrahenda est inanis iactatio; res loquentur nobis tacentibus. Non tantum ingratum, sed invisum est beneficium superbe datum*, «nulla è ugualmente da evitare, quando si concedono benefici, come la superbia. A che serve un'espressione altera, a che servono parole tronfie? È l'azione stessa che ti esalta. Bisogna togliere ogni inutile vanteria; parlino i fatti mentre noi tacciamo. Non è solo sgradito, ma anche invisibile il beneficio dato in modo superbo». Sulla rappresentazione dell'*adrogantia vultus* come segnale di *superbia*, in antitesi alla gestualità del *rogans* che chiede *demisso vultu* (a testa bassa), cf. RICOTTILLI (2009, 414-15).

<sup>123</sup> *Ben. 2, 4, 1*.

articolati nel segno della *superbia*, conducono l'*accipiens* al pentimento non solo della richiesta avanzata, ma anche del tentativo di creazione del legame di *amicitia*<sup>124</sup>.

La *superbia*, dunque, come ogni forma di *inanis iactatio*, deve essere evitata, poiché in grado di suscitare un sentimento contrario e incompatibile col beneficio: l'*odium*, tipico del *male facere*. Il *beneficium superbe datum*, infatti, non è solo sgradito a chi lo riceve (*ingratum*), ma addirittura *invisum*<sup>125</sup>.

Seneca, tuttavia, ammette l'eventualità che il dare provenga da un *superior*, ma ciò non contentirà al benefattore di *exultare supra me*<sup>126</sup>. Il gioco verbale tra *superior* e *supra me* serve a delineare la differenza tra una superiorità non marcata, e la *superbia* come ostentazione di quella stessa preminenza che incrina la *iucunditas* del beneficio. Infatti, qualora il benefattore occupi una posizione che lo qualifica in qualche modo come *superior*, si adopererà a rendere *iucunda* i suoi *munera* con un insieme di atteggiamenti attraverso i quali cercherà di porsi su un livello di equità relazionale, o meglio, *scenderà* per rendersi 'uguale': *descendit in aecum*)<sup>127</sup>. A tal fine, bandirà dal *munus* ogni forma di inutile sfarzo atto esclusivamente a dar mostra di sé, ed eviterà di servirsi del beneficio come strumento di ostentazione autoreferenziale per nutrire la propria *ambitio*<sup>128</sup>, consapevole che «solo l'atto benefico in sé può esaltarti (*ipsa res te extollit*)»<sup>129</sup>.

---

<sup>124</sup> Cf. *Ben.* 2, 4, 1: *at plerique sunt, qui beneficia asperitate verborum et supercilio in odium adducunt eo sermone usi, ea superbia, ut impetrasse paeniteat*, «ma ci sono molti che con l'asprezza delle loro parole e con cipiglio superbo fanno venire in odio i benefici usando un linguaggio tale e una superbia tale che ci si penta di averli pregati». Questa gamma di atteggiamenti costituiscono dei «segna-contesto», dei messaggi comunicativi capaci di decodificare «situazioni conflittuali, centrate sulla rivendicazione sprezzante di uno *status* di superiorità da parte di uno dei due interagenti», cf. RACCANELLI (2010, 146). Sulla rappresentazione gestuale dell'aggrottare le sopracciglia come modalità del dare di malanimo, presente anche in *Ben.* 1, 1, 6 (*subductis superciliis*), cf. RICOTTILLI (2009, 413 ss.).

<sup>125</sup> *Ben.* 2, 11, 6.

<sup>126</sup> *Ben.* 2, 13, 2.

<sup>127</sup> Cf. *Ben.* 2, 13, 2: *iucunda sunt, quae humana fronte, certe leni placidaque tribuuntur, quae cum daret mihi superior, non exultavit supra me, sed quam potuit benignissimus fuit descenditque in aequum et detraxit muneri suo pompam, sic observavit idoneum tempus, ut in occasione potius emam in necessitate succurreret*, «sono graditi quei benefici che vengono attribuiti con atteggiamento amabile, senza dubbio mite e placido, e quelli che, sebbene mi li concedesse uno che mi era superiore, non lo spinsero a insolentire contro di me, ma questi fu il più benigno possibile, si pose in un rapporto di equità con me, tolse ogni ostentazione al suo dono e osservò il momento adatto così da soccorrermi all'occasione giusta piuttosto che quando io mi trovassi in una situazione di necessità».

<sup>128</sup> Cf. *Ben.* 1, 7, 3.

<sup>129</sup> *Ben.* 2, 11, 6.

A confermare l'attitudine alla "corruzione" come tratto specifico della *superbia*, Seneca sottolinea la capacità dell'*insolentia* di guastare il beneficio fino a causarne la perdita:

Convinceremo costoro in un solo modo a non mandare in rovina i loro benefici a causa della loro insolenza, se avremo loro dimostrato che non sembrano maggiori per il fatto che sono dati in modo più eclatante; che non per questo motivo c'è qualcuno a cui potranno sembrare maggiori; e che la grandezza della superbia è vana e finisce per fare odiare anche le cose che andrebbero amate<sup>130</sup>.

La *magnitudo* del *tribuens insolens* è in grado di far odiare quanto è degno di essere amato (*in odium amanda perducere*), confermando la sua capacità sovversiva, di "traduzione" del beneficio *in odium*.

Nel *De ira*, il *superbus* è un soggetto *offendens*, la cui offesa consiste propriamente nel disprezzo (*contemptus*)<sup>131</sup>. Ciò spiega bene perché la sua presenza nella dinamica del *bene facere* sia in grado di ribaltare il *beneficium* nel suo contrario (l'offesa, per l'appunto) corrompendone la natura.

In *Ben.* 6, 4, 3, ad esempio, un comportamento marcato da *superbia*, *contumelia* e *crudelitas* affranca il beneficiato dal debito, poiché il benefattore di che abbia adottato una di queste forme del *male facere* ha tolto ai suoi benefici la loro *vis* (cf. *vim beneficiis suis attulit*), il loro significato e valore, la "forza virtuosa" capace di legare a sé e di dar vita al sentimento del debito<sup>132</sup>.

Quando il beneficio è conferito attraverso una serie di atteggiamenti arroganti e offensivi (*insultare, gloriari, ubique iactare*, «insultare, gloriarsene, vantarsene

<sup>130</sup> *Ben.* 2, 13, 3: *uno modo istis persuadebimus, ne beneficia sua insolentia perdant, si ostenderimus non ideo videri maiora, quod tumultuosius data sunt; ne ipsos quidem ob id cuiquam posse maiores videri; vanam esse superbiae magnitudinem et quae in odium etiam amanda perducant.*

<sup>131</sup> Cf. *Ira* 3, 8, 4: *offendet te superbus contemptu*, «ti offenderà il superbo con il suo disprezzo».

<sup>132</sup> Cf. *Ben.* 6, 4, 3: *eodem modo et hic, qui aliquid benigne adversus me fecit, aliquid liberaliter, sed postea multa superbe, contumeliose, crudeliter, eo me loco posuit, ut proinde liber adversus eum essem, ac si nihil accepissem; vim beneficiis suis attulit*, «allo stesso modo anche costui, che si è comportato con benignità nei miei riguardi e con generosità, ma in seguito si è comportato in modo molto superbo, offensivo, crudele, mi ha messo in una condizione tale da ritenermi di conseguenza libero dall'obbligo nei suoi confronti, come se non avessi ricevuto nulla. Ha tolto valore ai suoi benefici». La *climax* tripartita di *superbe, contumeliose, crudeliter* sembra riecheggiare la descrizione senecana della modalità consueta con cui i servi vengono trattati dai loro padroni, *in quos superbissimi, crudelissimi, contumeliosissimi sumus*, «nei loro confronti siamo massimamente superbi, crudeli e offensivi» (*Sen. Ep.* 47, 11).

dappertutto», *Ben.* 6, 4, 6) palesemente in urto con la condotta discreta e ben disposta che si prescrive a un *optime bene faciens*, il beneficio non è annullato, ma finisce per diventare sgradevole (*acerbum munus suum facere, ibidem*). Al contempo, il debito finisce per estinguersi, pareggiato da un comportamento lesivo. Eppure, nonostante questo elenco di comportamenti squalificanti, Seneca asserisce la preminenza del beneficio e del suo valore etico. Il *beneficium*, qui, permane anche se erogato secondo queste modalità perturbative; sono invece il sentimento di dipendenza e di debito che vengono vanificati fino all'annullamento. In altre parole, l'atto benefico in sé non può essere cancellato, tanto è grande il suo valore etico, ma il beneficiario non deve più nulla a un simile benefattore disfunzionale.

## 5. *Multa sunt genera ingratorum*: per un'antropologia dell'ingratitude

### 5.1. Lo *stultus* e il *malus*

L'ingratitude è la risposta disfunzionale per antonomasia al dono ricevuto: spesso avvertita come una *iniuria*, rappresenta l'elemento corrosivo della relazione, un'offesa che colpisce in primo luogo colui che la arreca: *ingratus est: non mihi fecit iniuriam, sed sibi*, «è ingrato: non ha arrecato offesa a me, ma a se stesso»<sup>133</sup>.

Non tutti gli ingrati, però, si collocano sullo stesso piano. Seneca, infatti, aderendo alle posizioni stoiche sul tema, distingue tra ingrati *stulti* e ingrati *mali* (*Ben.* 4, 26, 1-3). La distinzione potrebbe sembrare contraddittoria con la concezione, anch'essa stoica, secondo la quale tutti gli *stulti* siano *mali* (*Ben.* 5, 15, 1) e lo *stultus* abbia in sé tutti i vizi possibili. Ma Seneca chiarisce che, sebbene lo stolto abbia in sé *omnia vitia*, anche se taluni in modo latente o nascosto, non propende per natura verso tutti, ma è incline ad alcuni piuttosto che ad altri (*Ben.* 4, 27, 1). Dunque, il primo tipo di ingrato, in quanto *stultus*, si rivela potenzialmente partecipe di ogni tipo di *culpa*, non solo di quella dell'ingratitude. A questa tipologia di ingrato per *stultitia* sarà bene che il *vir bonus* conceda il suo aiuto, poiché negare benefici agli stolti sottrarrebbe un grande bacino di utenza al sistema del *bene facere* (*Ben.* 4, 26, 3). Ma all'*ingratus*

---

<sup>133</sup> *Ben.* 7, 32, 1. Al riguardo, cf. MOTTO – CLARK (1994, 46).

che è tale per disposizione naturale (*in hoc vitium natura propensus*, *Ben.* 4, 26, 2)<sup>134</sup> l'uomo dabbene dovrà negare la sua *benivolentia*, così come negherebbe un prestito a un *decoctor* (uno scialacquatore) o un deposito a chi tende a non restituire (*Ben.* 4, 26, 3)<sup>135</sup>. L'*ingratus* che è tale per una sua propensione dell'*animus* (cf. *Ben.* 4, 26, 3 e 4, 27, 4) è un *beneficiorum fraudator* (*Ben.* 4, 26, 3): il suo *vitium* è quindi riconducibile alla sfera della *fraus*, tipica anche di chi estorce un beneficio con l'inganno e, attraverso la *simulatio*, riesce ad apparire adeguato al ruolo di *accipiens*. A questo tipo di *malus* il buon benefattore non concederà un dono, ma si asterrà dal *bene facere* (*huic ergo beneficium non dabo*, *Ben.* 4, 27, 4)<sup>136</sup>. D'altronde, come Seneca chiarisce nel quinto libro, il beneficio erogato al *vir malus* verrà corrotto dalla *pravitas* di quest'ultimo, che opporrà alla natura positiva del dono la sua carica umana negativa:

Fintantoché questi sia malvagio, nessuno può dargli un beneficio, poiché il male e il bene sono dissonanti tra loro e non possono convergere in una sola cosa. Perciò, nessuno può fargli del bene, poiché qualunque cosa giunga a lui, viene corrotta dal cattivo uso che ne fa<sup>137</sup>.

L'azione risanatrice dell'*honestum* può in qualche caso agire sul *vir malus* fino a operare un'inversione della sua natura. Ma finché l'uomo malvagio rimane tale, non potrà godere di alcun bene o azione onorevole, perché la sua *pravitas* è in contrasto con i principi dell'*honestum* ai quali il beneficio partecipa. Seneca sottolinea ancora una volta il principio dell'inconciliabilità di sfere antitetiche. Nel caso specifico, *bona* e *mala* sono in dissonanza tra di loro (*dissentiunt*) e non possono riconciliarsi nell'unità (*nec in unum eunt*). Il malvagio finirà dunque per “usare male” il dono ricevuto e guastarlo. Pertanto, potrà ricevere un beneficio,

<sup>134</sup> Sull'ingrato per disposizione naturale, cf. *Ira*, 2, 31, 5: *fert humana natura insidiosos animos, fert ingratos, fert cupidos, fert impios*.

<sup>135</sup> Cf. RICOTTILLI (2010, 60), che sottolinea come gli ingrati per ignoranza o annebbiamento della ragione siano “curabili” – secondo Seneca – con la terapia della *sapientia*.

<sup>136</sup> Seneca precisa però che in alcune specifiche situazioni non si negherà aiuto anche all'ingrato di natura, ad esempio per rispetto nei confronti di chi gli sta vicino (come il padre, un antenato o un discendente particolarmente meritevoli, cf. *Ben.* 4, 30-32), oppure nel caso di piccoli atti benevoli innegabili: come quello di concedere un sorso d'acqua a un assetato, un consiglio, o un'indicazione (*Ben.* 4, 29).

<sup>137</sup> *Ben.* 5, 12, 5: *quam diu autem malus est, nemo illi dare beneficium potest, quia mala bonaque dissentiunt nec in unum eunt. Ideo nemo illi prodest, quia, quidquid ad illum pervenit, id pravo usu corrumpitur*.

ma senza ricavarne alcun giovamento, poiché la sua *pravitas* inciderà sulla dinamica di reciprocità positiva, facendola letteralmente a pezzi (cf. *corrumpitur*).

In altre parole, Seneca non sta sostenendo che al cattivo non si possa in nessun caso fare del bene<sup>138</sup>, ma ritiene che il beneficio a lui rivolto perda la sua connotazione etica positiva a causa dell'*usus pravus* che questi farà del beneficio ribaltando il dono stesso nel suo opposto segnico e “contaminandone” caratteristiche e natura. Indole e *usus*, infatti, lo sappiamo bene, sono funzionali alla definizione del *beneficium* e al buon esito della prassi del dono, poiché agiscono in modo pertinentizzante su di esso.

La *pravitas* è qui paragonata a uno stomaco infettato, corrotto (*vitiatus*) da un *morbus*, che ne mette in crisi il funzionamento (*Ben. 5, 12, 6*). In questo modello analogico lo stomaco altera la natura di qualsiasi alimento riceva (cf. *quoscumque accepit cibos, mutat, Ben. 5, 12, 6*). La corruzione viene dunque identificata con un processo in grado di perturbare ciò che si è ricevuto, di trasformarlo in agente di patimento: *omne alimentum in causam doloris trahit (Ben. 5, 12, 6)*. L'analogia rimanda al tema dell'*animus aeger* dell'individuo malvagio: esso opera un'inversione tale da trasformare il beneficio in danno o pericolo: *quidquid illi commiseris, id onus suum et perniciem et occasionem miseriae facit*, «qualunque cosa gli sarà dato, lo tramuta in un peso per sé, in un pericolo e in un'occasione di sventura» (*Ben. 5, 12, 6*).

Pertanto, non può pervenire nulla ai malvagi che sia loro di giovamento, anzi nulla che non sia di danno; infatti, qualunque cosa sia loro capitata, la ribaltano nella loro stessa natura e cose splendide al di fuori e che sarebbero utili, se fossero donate a qualcuno migliore, a loro sono funeste. Perciò non possono neppure dare benefici, poiché nessuno può dare ciò che non ha e a costoro manca la volontà di fare il bene<sup>139</sup>.

Pertanto, Seneca sostiene con fermezza che tutto quello che ai cattivi tocca in sorte non può che tramutarsi in qualcosa di dannoso, avvicinandosi alla loro natura malvagia. Dunque, qualsiasi cosa essi ricevano non solo *non prodest*, ma anche *nocet*. Evidente la dicotomia segnica a cui il testo rimanda, quella tra *prodesse* e *nocere*, che si fanno marche verbali tipiche dei rispettivi ambiti di

<sup>138</sup> Questa sarebbe la posizione degli stoici, cf. *Ben. 5, 12, 1-2*. Cf. RICOTTILLI (2010, 60-61).

<sup>139</sup> *Ben. 5, 12, 7: ergo nihil potest ad malos pervenire, quod prosit, immo nihil, quod non noceat; quaecumque enim illis contigerunt, in naturam suam vertunt et extra speciosa profuturaque, si meliori darentur, illis pestifera sunt. Ideo nec beneficium dare possunt, quoniam nemo potest, quod non habet, dare; hic bene faciendi voluntate caret.*

spettanza (*beneficium* e *iniuria*). Il *vir malus* ha dunque una sua “capacità corrosiva”, che avvicina a sé e alla propria natura l’oggetto a lui destinato, permettendogli di “tradurlo” in linea con la sua natura (cf. *in naturam suam vertere*, *Ben.* 5, 12, 7). *Vertere* è il verbo della metamorfosi, del passaggio sostanziale da una natura a un’altra<sup>140</sup>. La traduzione operata dall’uomo malvagio ha però un carattere degenerativo, in grado di tramutare anche quegli *speciosa*, che tali sarebbero restati se offerti a uomini *meliores*, in *pestifera*. L’oggetto materiale del beneficio o la prestazione benevola assume una sua connotazione pertinente non solo a partire dalla *voluntas* e dall’*animus* del benefattore, ma anche in rapporto alla natura del beneficiato. Nonostante il capitolo sia quasi interamente dedicato alla delineazione di un *vir malus accipiens*, la sua chiusa si proietta anche sulla figura del *vir malus dans*: costui non può concedere ad altri qualcosa di cui è privo in prima persona, vale a dire la *voluntas bene faciendi*. L’intero meccanismo relazionale viene pertanto ricondotto alla volontà di fare il bene, di cui però questo soggetto fortemente disfunzionale (metamorfico e corruttore) è totalmente privo. Benché il *malus* possa ricevere un dono, ne corromperà la natura, traducendola nel suo contrario: inoltre, non sarà in grado di ricambiare, poiché in lui manca il tratto etico peculiare del *bene facere*: la *voluntas*.

## 5.2. Una sola colpa, molteplici tipologie umane

La rappresentazione senecana dell’ingratitude si serve della categoria della dimenticanza per delineare la caratteristica pertinente della peggiore tipologia di beneficiato, quella che comporta senza possibilità di rimedio il fallimento del circuito del dono. Ma l’ingrato non è soltanto un *accipiens oblitus*.

Le cause dell’ingratitude, infatti, individuano altrettanti *genera ingratorum*, altrettanti atteggiamenti disfunzionali rispetto alla dinamica positiva del *beneficium*:

Molti sono i generi di ingrati, come dei ladri o degli omicidi, dei quali la colpa è una sola, ma grande è la varietà dei tipi umani: è ingrato chi nega di aver ricevuto il beneficio che invece ha ricevuto; è ingrato chi finge di non

---

<sup>140</sup> Sul tema, si veda BETTINI 2012.



secondo i principi del meccanismo benefico: in breve, ciò che si nega non è il dono, ma la relazione<sup>143</sup>.

Gli *ingrati negantes*, in realtà, non sciolgono né il legame né il debito creati dal beneficio, i quali continuano a perdurare malgrado il loro disconoscimento verbale e materiale; rimane in loro, infatti, il ricordo dei meriti altrui celati nella cattiva coscienza (*vestigium meritorum malam conscientiam inclusorum*, *Ben.* 3, 1, 4), i resti del beneficio, che si presentano come un rimasuglio di benevolenza rinnegata.

Il *dissimulare* ha la stessa funzione denegativa, ma vi aggiunge la modalità di azione e il campo semantico dell'inganno, che non si limita a rifiutare, ma muove dall'erronea convinzione di poter cancellare la realtà del beneficio, di obnubilarla in mala fede fingendo che non sia mai esistita. Il *non reddere* è un'ulteriore *actio* disfunzionale che compromette il valore di legame e lo fa attraverso l'astensione dal contraccambio concreto, che rende incompleta la riconoscenza. Ma di certo il peggiore tipo di ingrato è l'*oblitus*, il dimentico, che ha lasciato cadere e mandato in frantumi (pregnante l'uso di *intercidit*, *Ben.* 3, 1, 4) non solo l'occasione di esprimere la riconoscenza, ma perfino la *memoria* del beneficio.

Se in *Ben.* 3, 1, 3 si fornisce un ritratto positivo-assertivo dell'ingrato (in cui cioè si afferma chi l'ingrato sia), l'analisi di *Ben.* 1, 2, 4 ci permette di ricostruire la descrizione denegativa dell'ingratitude, che sottolinea le risorse o le componenti etiche che mancano all'ingrato<sup>144</sup>: il *pudor*, l'*occasio* e la virtuosa attitudine emulativa (*imitatio*). Quest'ultima segnala il valore dell'*exemplum* positivo che il benefattore costituisce rispetto al beneficiato, il quale, perseverando con la sua benevolenza e insistendo nel voler costruire un legame amicale, potrà vincere la ritrosia dell'ingrato e ingaggiare con lui quella *contentio honestissima*

---

<sup>143</sup> MARCHESE (2009b, 253-55) fa emergere la continuità concettuale tra la negazione del beneficio e il sentimento di insofferenza rispetto al debito: «[...] il subordinato individua e adotta una strategia di azione che intende interrompere traumaticamente il rapporto, ma che in realtà si esplica nel “rifiutare” in forma altrettanto plateale la realtà stessa della propria dipendenza; *non reddere*, innanzitutto, ma soprattutto negare di “essere in debito”». In tal senso, l'ingratitude si qualifica come assunzione del rifiuto, come risposta relazionale volta a interrompere la reciprocità con il benefattore e rimuovere l'umiliazione della dipendenza.

<sup>144</sup> Cf. *Ben.* 1, 2, 4: *qualiscumque priorum eventus est, persevera in alios conferre; melius apud ingratos iacebunt, quos aut pudor aut occasio aut imitatio aliquando gratos poterit efficere*, «qualunque accadimento si sia verificato in precedenza, meglio che i tuoi benefici giacciono presso gli ingrati, che o il pudore o l'occasione o lo spirito emulativo potranno in qualche caso rendere riconoscenti». Il brano di *Ben.* 3, 1, 4 sembra un completamento di quanto assertito in *Ben.* 1, 2, 4: ai fattori positivi del *pudor* e della *facilis occasio*, si aggiunge l'azione parentetica di una *subita honestae rei cupiditas*, «un'improvvisa bramosia di un'azione onorevole».

che va letta come tensione emulativa sommamente onorevole. Più complesse si presentano, invece, le altre due categorie denegative.

Un tipo di ingrato è quello che potremmo chiamare “*impudicus o sine pudore*”: questi non ricambia il beneficio ricevuto né sul piano dell'*animus* né su quello della *res*, e così viene meno all'*officium* della sua *pars* relazionale. Che lo neghi, che lo dissimuli o che lo dimentichi, l'ingrato *sine pudore*, più che mancare effettivamente del *pudor*, che di fatto, nella concezione romana, è insito in ognuno, non si lascia guidare da esso. Soltanto l'insorgere del *pudor* potrebbe correggerne il difetto etico spingendolo verso la *gratia*. Diverso, invece, il caso dell'ingrato che è tale per assenza di un'occasione adeguata all'erogazione del contraccambio. Questo beneficiario *sine occasione*, pur avendo l'intenzione di ricambiare il beneficio, non ha ancora trovato la circostanza favorevole per *reddere*. L'*occasio* è il *tempus* [...] *actionis opportunum* (Cic. *Off.* 1, 142). Cicerone chiama *modestia* la capacità di individuare il momento opportuno per compiere un'azione (*scientia* [...] *opportunitatis idoneorum ad agendum temporum, ibidem*); pertanto, un beneficiario *sine occasione* rischia di esser tale anche per sua insipienza rispetto al dovere di reperire quel *tempus opportunum*, ed è dunque possibile che l'incapacità di individuare l'occasione propizia venga percepita dalla sensibilità romana come un difetto di *modestia*, vale a dire una mancanza relativa alla virtù della “saggezza pratica” o del “senso dell'adeguatezza” che dimostra chi sa agire o parlare a proposito<sup>145</sup>. D'altronde, l'occasione per manifestare la riconoscenza e pagare la prima (e principale) rata del beneficio (*prima* [...] *pensio solvit, Ben.* 2, 22, 1) si offre all'*accipiens* proprio nel momento in cui questi riceve il dono, per cui si rivela ingrato (e *sine modestia*) chi non sa riconoscere questa immediata opportunità. Chi invece la coglie, ma al *grate accipere* non fa seguire un contraccambio concreto del beneficio e un prolungato sentimento di riconoscenza, non potrà dirsi effettivamente *gratus*, ma rientrerà nella categoria dell'ingrato *non reddens*. Infatti, accogliere il dono come si deve è solo una fase del percorso verso la riconoscenza. Spesso, però, chi ha reagito con gioia di fronte al beneficio ma non lo ha ricambiato materialmente aspetta solo il momento opportuno per rilanciare il rapporto attraverso un'idonea controprestazione. Questa tipologia di “ingrato”, dunque, manca di un fattore esterno, legato alla sfera della materialità del dono o della sua manifestazione esteriore. Non gli si nega, però, la volontà, peculiare di un *animus gratus*, che costituisce l'elemento imprescindibile alla gratitudine.

---

<sup>145</sup> Si tratta della definizione stoica della *modestia*, che Cicerone riporta ancora in *Off.* 1, 142.

Se dunque l'ingrato *impudicus* è immediatamente riconoscibile come soggetto etico riprovevole, il beneficiato *sine occasione* non rientra a pieno titolo tra gli ingrati finché, giunta l'opportunità di ricambiare, non si asterrà dal *referre gratiam*, dimostrandosi anche *sine modestia* e *sine pudore*. Pertanto, il mancato asservimento al proprio *pudor* è spia indubbia di ingratitudine, ma la mancanza di *occasio* mette in stand by la relazione, in attesa di saggiare la disponibilità dell'*accipiens* alla gratitudine e al contraccambio.

Sul piano della rappresentazione etica, l'ingratitudine è ricondotta da Seneca alla sfera del *turpe* (*Ben.* 3, 1, 1)<sup>146</sup>. In *Ben.* 4, 16, 2, inoltre, l'insistenza sulla *res turpis* compiuta dall'ingrato si accosta alla sua valutazione di *homo nequam* e *homo sibi ipse inutilis*: uomo dappoco e di cattiva qualità, perfino incapace di fornire vantaggio a se stesso<sup>147</sup>. Si tratta di descrizioni etiche che delineano un ritratto segnato dalla negazione: l'ingrato ha un profilo umano che inverte il modello positivo del *vir bonus*, al punto da far affermare a Seneca che «non c'è uomo malvagio che non sia anche ingrato» (*nemo non ingratus est, qui malus*, *Ben.* 4, 27, 4). Non è opportuno che un simile individuo riceva il beneficio, che funziona come mezzo per costruire relazioni sociali (*huic ergo beneficium non dabo*, «a costui non darò un beneficio», *Ben.* 4, 27, 4). A parere di Seneca, pertanto, il rapporto con un *vir malus* rischia di inficiare il buon nome del *dans* che lo attiva. Ma se il beneficio consiste in quella prassi volta a *humanam societatem adligare* (*Ben.* 1, 4, 2) da cui siamo partiti, in una simile situazione esso perde valore e significato. Proprio alla luce della massima funzione sociale del beneficio è possibile comprendere il disvalore relazionale dell'ingratitudine: *non referre gratiam* significa sottrarsi al “libero obbligo” della contro-prestazione e interrompere così il rapporto interpersonale. Pertanto, da questa “antropologia degli ingrati” offerta da Seneca, emerge chiaramente come l'ingratitudine disarticoli la *concordia humani generis* (*Ben.* 4, 18, 1) e determini una forma di “dissociazione sociale”, che sovverte lo scopo principale del beneficio, quello di *conciliare animos hominum* (*Off.* 2, 17)<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> Come nota D'AGOSTINO (1959, 63) l'ingrato è biasimevole perché ha perso il senso dei benefici, la capacità di “sentire” il valore del beneficio e l'esigenza stessa di donare e di essere grato (*sensum beneficiorum amisit*, *Ben.* 3, 17, 12).

<sup>147</sup> A tal proposito, MOTTO – CLARK (1994, 44) ricordano come l'ingratitudine sia per Seneca un *summum malum*.

<sup>148</sup> Cf. *Ben.* 7, 27, 3: *grave vitium, et intolerabile, quod dissociet homines, quod concordiam, qua inbecillitas nostra fulcitur, scindat ac dissipet*, «grave vizio, e intollerabile, che crea disunione tra gli uomini, che spacca e sgretola la concordia, su cui si sorregge la nostra debolezza».

### 5.3. *Quid maxime faciat ingratos: la superbia*

Seneca apre il trattato sui benefici segnalando come causa principale dell'ingratitude le cattive disposizioni e le scorrette modalità del dare che il benefattore attua incrinando irrimediabilmente il sentimento di riconoscenza<sup>149</sup>. Ma quando la ragione principale di "cattivi sentimenti di debito" non risiede nel comportamento disfunzionale del *dans*, la responsabilità dell'ingratitude è dell'*accipiens*, ed è quindi nella sfera interiore del beneficiario che è possibile rintracciare le radici del suo atteggiamento scorretto rispetto al dono ricevuto.

Nel secondo libro, Seneca individua in tre atteggiamenti autoreferenziali del beneficiario altrettante cause di ingratitude: essa deriva principalmente da un eccesso di stima nei riguardi di se stessi (*nimius sui suspectus*), dall'*aviditas* e dall'*invidia*<sup>150</sup>. La prima causa corrisponde a un *vitium* insito nella natura umana che consiste in un focus attenzionale su se stessi e su ciò che riguarda la sfera del *self* (*mirare se suaque*). L'ingrato mosso da questa attitudine disfunzionale, ripiegandosi su stesso, è portato a essere un eccessivo estimatore di sé e dunque, al contempo, un cattivo giudice dei meriti altrui<sup>151</sup>. L'eccessiva stima di sé, infatti, determina uno squilibrio relazionale tale da spingere l'*accipiens* a giudicare qualsiasi beneficio ricevuto come insufficiente, non rispondente al proprio valore e ai propri meriti. Questa inclinazione che spinge all'egocentrismo è dunque un ostacolo non indifferente all'instaurazione di un legame sociale, poiché conduce l'individuo superbo a ritenere preferibile *colere se* piuttosto che concentrare la sua attenzione sull'altro come interlocutore di un vincolo amicale. L'atteggiamento peculiare del superbo impedisce il corretto funzionamento della dinamica, che

---

<sup>149</sup> Cf. MARCHESE 2009b, PICONE (2013, 20-32 e *passim*) e RICOTTILLI (2010, 29).

<sup>150</sup> Cf. *Ben.* 2, 26, 1: *videndum est nunc, quid maxime faciat ingratos. Facit aut nimius sui suspectus et insitum mortalitati vitium se suaque mirandi aut aviditas aut invidia*, «adesso si deve esaminare quale sia la massima causa che rende ingrati. Rende ingrati un'eccessiva considerazione di sé e il vizio connaturato all'essere umano di osservare con attenzione se stessi e le proprie cose, oppure ci rende ingrati l'avidità o l'invidia».

<sup>151</sup> Cf. *Ben.* 2, 26, 2: *nemo non benignus est sui iudex. Inde est, ut omnia meruisse se existimet et in solutum accipiat nec satis suo pretio se aestimatum putet*, «non c'è nessuno che non sia giudice benevolo di se stesso. Ne consegue che ciascuno stima di aver meritato ogni beneficio e lo riceve come un dovuto compenso e non ritiene di essere stato valutato secondo il suo vero valore». Si noti che in *Ben.* 2, 26 ss. si riscontra un'altissima occorrenza dei pronomi di prima persona singolare, che marcano, anche sul piano semantico-morfologico, quell'attenzione ossessiva su di sé tipica del *superbus* di cui Seneca sta tracciando un ritratto.

attiva in primo luogo un rapporto *ex duobus*, nel quale a entrambi i soggetti dovrebbe essere riconosciuto lo stesso valore relazionale, lo stesso “peso etico”.

Un esempio di *accipiens superbus* è offerto in *Ben.* 1, 13 ed è rappresentato dalla figura di Alessandro il Macedone<sup>152</sup>. La *superbia* di Alessandro è la caratteristica pertinente con cui il personaggio viene presentato sin dall’inizio dell’apologo: egli è *victor Orientis*, la sua condizione di preminenza militare e politica lo spinge a elevare la sua ambizione al di sopra delle possibilità e dei limiti umani<sup>153</sup>. La *pars* di benefattori è assunta dai Corinzi, che offrono in dono al Macedone la *civitas* come omaggio e testimonianza di ammirazione per le sue gesta<sup>154</sup>. La reazione di Alessandro al dono è profondamente irrispettosa dei principi etici fondamentali per la costruzione di un legame positivo: il Macedone, infatti, ride del *genus officii*, adottando un codice comunicativo disarmante: la derisione, che implica l’umiliazione del soggetto che lo offre. Detto altrimenti, Alessandro valuta se stesso al di sopra del *munus* che gli si offre, un *munus* che in realtà il sovrano interpreta come un gesto dovuto (*officium*) e non come un dono<sup>155</sup>. Di fronte a una simile reazione, uno dei legati segnala al Macedone l’unicità di quell’omaggio: *nulli civitatem umquam dedimus alii quam tibi et Herculi*, «a nessun altro abbiamo mai offerto la cittadinanza tranne che a te e a Ercole» (*Ben.* 1, 13, 1). Ad Alessandro occorre una “didascalia” per comprendere il dono che gli si presenta, ma anche di fronte a quest’ultima dimostra la sua incapacità di leggere il beneficio e di accoglierlo correttamente. A questo punto, infatti, il Macedone interpreta quell’onorificenza non come uno strumento di

---

<sup>152</sup> La prassi didascalica prescrive di inserire all’interno dell’argomentazione alcuni *exempla* che rendano il contenuto speculativo “personificato” e memorizzabile: è questo il ruolo che svolgono alcune «figure del ricordo» (come le chiamerebbe ASSMANN 1997, 13), come quelle di Alessandro e di Ercole. Sull’uso di questa categoria in rapporto al trattato senecano, cf. PICONE (2013, 176) e *Id.* (2009, 289-91).

<sup>153</sup> *Ben.* 1, 13, 1: *cum ... animos supra humana tolleret*. Nel brano, la *superbia* di Alessandro è descritta secondo un modello che ricorda molto da vicino il personaggio dell’Atreo senecano: *AT. nescioquid animus maius et solito amplius / supraque fines moris humani tumet*, «il mio animo si gonfia di un non so che di più grande e ampio del solito, sopra i limiti del costume umano» (*Thy.* 267-68). Sull’isotopia di potere e superbia nel *De beneficiis*, cf. PICONE (2013, 172-73).

<sup>154</sup> Questo gesto di dono è lo strumento attraverso cui i Corinzi esprimono la partecipazione per i successi di Alessandro. Per segnalare la funzione dell’omaggio, Seneca adopera il lemma verbale *gratulari* (*Ben.* 1, 13, 1), che ha un trasparente legame etimologico con *grates/gratus*, ma indica una forma di gradimento con cui ci si limita a manifestare il compiacimento per un evento o un oggetto positivo che altri sperimenta o realizza.

<sup>155</sup> Cf. PICONE (2013, 172).

relazione, ma come l'opportunità di rivaleggiare con un dio<sup>156</sup>. Assumere la cittadinanza corinzia gli consentirebbe infatti di eguagliare Ercole (*aequari*, *Ben.* 1, 13, 2), di porsi cioè in un rapporto di competizione con l'eroe. Pertanto, le motivazioni che infine lo conducono ad accettare ben volentieri il *munus* (*libens accepit, ibidem*) corrispondono ancora una volta a parametri valutativi erranei: Alessandro rivaluta il dono perché tiene conto non già del soggetto che glielo porge, ma della relazione secondaria e competitiva con un altro donatario, che quel dono gli permetterebbe di eguagliare (*cogitavit, non qui sibi civitatem darent, sed cui dedissent*, «pensava non a chi gli stesse dando la cittadinanza, ma a colui al quale era stata data», *Ben.* 1, 13, 2). Quello del beneficiato superbo, dunque, è uno «sguardo strabico»<sup>157</sup>, disinteressato alla relazione col donatore, ed egoisticamente concentrato sul desiderio di primeggiare, nel caso specifico, di confermare la propria identità semi-divina<sup>158</sup>.

#### 5.4. L'attenzione disfunzionale sui *bona futura*: *aviditas*, *avaritia* e *cupiditas*

La seconda causa dell'ingratitude è l'*aviditas*, che «non permette a nessuno di essere riconoscente»<sup>159</sup>. Questa forma di bramosia generalizzata, che finisce per coincidere con l'aspettativa iniqua (*spes improba*, *Ben.* 2, 27, 3), la quale, incapace di soffermarsi sul ricordo del beneficio ricevuto, ostacola ogni

---

<sup>156</sup> Sulla *comparatio* con la figura di Ercole, emblema di *iudicium* e filantropia, in netta antitesi con la figura egotica di Alessandro, si veda ancora PICONE (2013, 174-75; 177) e *Id.* (2009, 292-99).

<sup>157</sup> Cf. *Ben.* 1, 13, 2: *ad socium honoris sui respexit a dantibus*, «spostò lo sguardo dai donatori al suo compagno di onorificenza». Da sottolineare l'uso marcato di *respicere*, che indica propriamente l'azione di chi si volge a guardare, di chi sposta lo sguardo valutativo. MONTIGLIO (2008, 170) evidenzia come il verbo *respicere* sia anche funzionale a marcare il carattere volontario dell'esercizio mnemonico, nella misura in cui il passato ritorna se volontariamente evocato, e si lascia guardare e conservare per un atto di volontà. Sull'immagine dello «sguardo dell'anima», cf. ARMISEN-MARCHETTI (1989, 174-75; 261 ss.) e *Ead.* (2004, 15). L'espressione «sguardo strabico» per indicare il comportamento valutativo di Alessandro è già usata in PICONE (2013, 174).

<sup>158</sup> Alessandro diventa, nella riflessione senecana, un *exemplum* di atteggiamenti etici negativi tipici del tiranno: non solo dunque la *superbia*, ma anche la bramosia insaziabile, segnalata ad esempio in *Ben.* 7, 2, 5-6, dove si sottolinea la paradossale condizione di *inops* in cui la *cupiditas* e l'*aviditas caeca* lo rilegano: *non satis apparebat inopem esse [...]*? «non appariva abbastanza chiaro che fosse povero?»; e ancora: *tantum illi deest, quantum cupit*, «gli manca tutto ciò che desidera».

<sup>159</sup> *Ben.* 2, 27, 3: *non patitur aviditas quemquam esse gratum*.

sentimento di soddisfazione facendo così subentrare nuove forme scorrette di *cupiditas*, le quali aumentano di intensità in proporzione alle ricchezze già acquisite. Insomma, quanto più si riceve, tanto più si desidera. E se ciò di cui si usufruisce ha termine, ne consegue rimpianto e lamentela: «è ingrato», dice Seneca nella *Consolatio ad Polybium* (10, 2), «colui che chiama ingiustizia (*iniuriam*) la fine del piacere (*finem voluptatis*)».

Per esemplificare l'azione rovinosa della *cupiditas* e dell'*avaritia*, Seneca adopera la similitudine dell'incendio: la *vis* delle *flammae* aumenta in rapporto alla dimensione del rogo dal quale quelle promanano, così come la cupidigia dell'*avarus* sembra crescere con la graduale acquisizione di ricchezze che non riescono ad appagarlo<sup>160</sup>. Ora, se l'*aviditas* è una forma generalizzata di bramosia, l'*avaritia* consiste nello specifico desiderio di ricchezze materiali e denaro, come si legge in Gellio (*N.A.* 10, 5, 1): *avarus enim [...] appellatur, qui avidus aeris est*, «si chiama avaro colui che è avido di denaro»<sup>161</sup>. *Aviditas* e *avaritia* partecipano dunque della stessa caratteristica che contraddistingue la *cupiditas*, quella di «sporgersi sempre avanti» (*ultra se porrigens*, *Ben.* 2, 27, 4), proprio come l'*ambitio*<sup>162</sup>. Essa è incapace di comprendere la *felicitas* e di gioirne, poiché si concentra incessantemente nell'attesa di un nuovo dono. Seneca lo chiarisce anche in *Ep.* 99, 5:

<sup>160</sup> Cf. *Ben.* 2, 27, 3: *numquam enim improbae spei, quod datur, satis est, et maiora cupimus, quo maiora venerunt, multoque concitator est avaritia in magnarum opum congestu collocata, ut flammae infinito acrior vis est, quo ex maiore incendio emicuit*, «infatti alla sfrontata speranza non basta ciò che si dà, essa ci fa desiderare cose tanto più grandi quanto lo sono quelle che abbiamo ottenuto, e l'avidità è molto più impetuosa quando si viene a poggiare sull'accumulo di grandi beni, come la violenza delle fiamme è infinitamente più intensa, quanto maggiore è l'incendio dal quale sorgono». Sull'azione di *avaritia* e *cupiditas*, capaci di ingannare la mente umana suggerendole di giudicare come preziosi beni inconsistenti (*inania*), cf. *Ben.* 7, 10, 3.

<sup>161</sup> Per un esame dell'uso senecano del termine *avaritia*, cf. BORGIO (1998, 29-31).

<sup>162</sup> Cf. *Ben.* 2, 27, 4: *aeque ambitio non patitur quemquam in ea mensura honorum conquiescere, quae quondam eius fuit impudens votum [...] ultra se cupiditas porrigit et felicitatem suam non intellegit, quia non, unde venerit, respicit, sed quo tendat*, «allo stesso modo, l'ambizione non lascia che ci si soddisfi della quantità di onori che un tempo apparteneva solo a uno sfacciato desiderio [...]. La cupidigia si sporge avanti a sé e non coglie la propria fortuna, perché non si volge a guardare da dove è venuta, ma verso dove tende». Cf. MOTTO – CLARK (1994, 45-46). L'*ambitio* è la ricerca di onori e della popolarità che li può procurare, ma anche il desiderio di essere ben visti. Già negli scritti di Cicerone assume un senso peggiorativo che rivela un'opposizione tra la sua connotazione negativa, la quale sfocia anche nella corruzione politica, e quella positiva, cioè l'*ambitio* legittima di cui parla HELLEGOUARC'H (1963, 209-10), che considera *liberalitas*, *beneficentia* e *benignitas* come forme in cui l'*ambitio* si manifesta nel tentativo di raggiungere i suoi scopi (*Id.*, 215 ss.).

Siamo ingrati verso i beni già ottenuti (*ingrati adversus percepta*) per via delle aspettative che nutriamo verso quelli futuri (*spe futuri*), come se ciò che il futuro rappresenta, se mai ci sarà concesso, presto non si trasformerà in passato.

Similmente, lo sguardo dell'ingrato per avidità non si volge mai indietro a contemplare i *bona praeterita*. Dunque, l'incapacità di esercitare il ricordo come fattore vivificante dei benefici impedisce alla gratitudine di manifestarsi. L'*avidus*, infatti, frenetico nei suoi passaggi repentini da un desiderio all'altro, non è in grado di dimostrarsi grato, perché, nel momento stesso in cui riceve un *beneficium*, pensa già al prossimo che spera di ottenere, o dimentica quello ottenuto. Un concetto simile, Seneca lo esprime in *Ep. 73, 2*: «ma chiunque si concentri solo sul ricevere, ha dimenticato di aver ricevuto; la bramosia non ha difetto più grande di questo: è ingrata»<sup>163</sup>.

L'incostanza delle *cupiditates* causa innanzitutto la dimenticanza del beneficio, che è indicata come la *maxima causa* dell'ingratitude, quella contro cui non vi è rimedio alcuno, se non nella riacquisizione della memoria che l'*oblivio* ha cancellato<sup>164</sup>. La *cupiditas*, infatti, estirpa il ricordo dei *merita* (*evellant*, *Ben. 3, 3, 1*), fagocitando l'attenzione e le forze dell'*accipiens*. Questi viene conquistato e quasi sopraffatto dall'incalzante presa di desideri sempre nuovi (*novis semper cupiditatibus occupatus*, *Ben. 3, 3, 1*) e finisce per deprezzare il valore etico dei doni presenti (*quidquid est domi, vile est*), o di quelli che, per un qualche caso sfortunato, ha perduto: «è eccezionalmente ingrato (*peringratus*) colui che, quando ha perso qualcosa, ritiene di non essere più debitore per quel che ha ricevuto»<sup>165</sup>.

Simili argomenti sono tematizzati anche in *Ep. 81, 28*:

Riteniamo che non vi sia nulla di più caro che il beneficio fintantoché lo richiediamo, nulla di più vile quando lo riceviamo. Domandi che cosa sia che ci faccia dimenticare i beni ricevuti? La bramosia di quelli che sono da ricevere; pensiamo non a che cosa abbiamo ottenuto, ma a che cosa si debba

---

<sup>163</sup> *Quisquis autem de accipiendo cogitat oblitus accepti est, nec ullum habet malum cupiditas maius quam quod ingrata est.*

<sup>164</sup> *Ben. 3, 1, 3: ingrattissimum omnium, qui oblitus est, «il più ingrato di tutti è colui che ha dimenticato il beneficio».*

<sup>165</sup> *Sen. Ep. 98, 11: peringratus est qui, cum amisit, pro accepto nihil debet.*

chiedere. Distolgono dal giusto le ricchezze, gli onori, il potere e le altre cose che sono care secondo la nostra opinione, ma vili per valore<sup>166</sup>.

Il tema dell'ingratitude viene affrontato anche qui come conseguenza dell'azione della *cupiditas accipiendorum*, presentata come una tensione desiderativa verso gli oggetti da ottenere, che porta a tralasciare quelli già acquisiti<sup>167</sup>. In genere, gli oggetti del desiderio ci attirano per il valore che la nostra *opinio* attribuisce loro, un'*opinio* che si basa, però, sul valore concreto del dono<sup>168</sup>. L'opposizione *memoria-cupiditas* che soggiace al binomio antitetico *gratus/ingratus*, introduce una nuova coppia contrastiva, quella di *carum-vile*, di cui Seneca opera la riscrittura.

Ne consegue che, quando il desiderio di nuovi benefici fa diminuire il valore di quello che si è ricevuto, anche il suo autore è tenuto in scarsa considerazione. Abbiamo voluto bene a qualcuno e lo abbiamo ammirato e abbiamo dichiarato che le basi della nostra condizione sociale erano state gettate da lui, fintantoché ci erano gradite quelle cose che avevamo ottenuto; poi, però, fece irruzione nel nostro animo l'ammirazione per altre cose, e divenne un impeto verso di loro, come è costume degli esseri umani quello di desiderare, a partire da grandi cose, cose ancora più grandi. Subito sfugge alla memoria qualsiasi cosa prima chiamavamo beneficio, e non fissiamo lo sguardo su quelle cose che ci anteponevano agli altri, ma solo su quelle che la buona sorte di coloro che ci superano ostenta. 3. Ma nessuno può invidiare e ringraziare allo stesso tempo, poiché invidiare è proprio di chi si lamenta ed è corrucciato, mentre ringraziare è proprio di chi è gioioso<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> *Nihil carius aestimamus quam beneficium quamdiu petimus, nihil vilius cum accepimus. Quaeris quid sit quod oblivionem nobis acceptorum faciat? cupiditas accipiendorum; cogitamus non quid inpetratum sed quid petendum sit. Abstrahunt a recto divitiae, honores, potentia et cetera quae opinione nostra cara sunt, pretio suo vilia.*

<sup>167</sup> Cf. MOTTO – CLARK (1994, 44-45).

<sup>168</sup> *Ben. 3, 3, 2-3: sequitur autem, ut, ubi quod acceperis leve novorum cupiditas fecit, auctor quoque eorum non sit in pretio. Amavimus aliquem et suspeximus et fundatum ab illo statum nostrum professi sumus, quamdiu nobis placebant ea, quae consecuti sumus; deinde irrumpit animum aliorum admiratio, et ad ea impetus factus est, uti mortalibus mos est ex magnis maiora cupiendi. Protinus excidit, quidquid ante apud nos beneficium vocabatur, nec ea intuemur, quae nos aliis praeponere, sed ea sola, quae fortuna praecedentium ostentat. 3. Non potest autem quisquam et invidere et gratias agere, quia invidere querentis et maesti est, gratias agere gaudentis.*

A causa della *novorum cupiditas*, il *beneficium* già ottenuto subisce un decremento valoriale che lo fa percepire come *leve*. Ma se il *beneficium* vede intaccato il suo valore, lo stesso accade al suo *auctor*, poiché il dono materiale non è altro che una metonimia del *dans*, lo strumento di legame fra chi riceve e chi dà. Tutti gli stati d'animo e le azioni che esso provoca si riflettono e ricadono sull'individuo che si cela dietro al dono. Svalire il beneficio, quindi, equivale e disistimare il benefattore (cf. *auctor quoque eorum non est in pretio*). Il piacere che il dono suscita nel beneficiario infonde una serie di disposizioni positive nei confronti del benefattore (esplicitate dai termini *amare* e *susplicere*) che esortano l'*accipiens* alla confessione di un "debito sociale", nella consapevolezza che il proprio *status* si deve all'operato del *bene faciens*, che ne diventa quasi il "fundator". Ma l'*admiratio aliorum*, che invade in modo violento l'interiorità del soggetto (cf. *irrupit animum; impetus*) penetrandovi con tutta l'intensità del suo impeto, distoglie l'attenzione dal *beneficium* raggiunto per deviarla in direzione di una nuova meta della *cupiditas*, secondo quella che Seneca riconosce come una peculiarità umana (*mos*), il fatto di desiderare cose sempre maggiori, in una sfrenata rincorsa del *plus* che non conosce misura. Così, ciò che poco prima era chiamato *beneficium* scivola via dal ricordo, soffocandone la riconoscenza. Ancora una volta, responsabile di questo rovesciamento è l'azione di "distorsione" visuale e cognitiva operata dalla *novorum cupiditas*, che distoglie dal vantaggio sociale o materiale che si era conquistato, spingendo a considerare i successi e la *fortuna* ostentati dai *praecedentes*. Ma guardare alla buona sorte di chi ha una posizione migliore e più prospera della nostra è un atto tipico dell'*invidere*, che individua fra le sue manifestazioni comportamentali la lamentela e l'afflizione, inconciliabili col *gaudere* tipico di chi ringrazia<sup>169</sup>. Ora, è evidente che in uno stesso *animus* non possono contemporaneamente albergare *invidia* e *gratia*, poiché l'inclinazione gioiosa che quest'ultima implica contrasterebbe in modo insolubile con l'afflizione e l'insoddisfazione della prima, compromettendo la riconoscenza e le sue manifestazioni esteriori.

##### 5.5. L'attenzione disfunzionale sull'altro: *invidia*

Ultima causa di ingratitudine imputabile al beneficiario è l'*invidia*, il male più violento e molesto secondo Seneca (*vehementius et inportunius malum*, *Ben. 2*,

---

<sup>169</sup> *Ben. 3, 3, 3: quia invidere querentis et maesti est*. Sulla *querimonia*, che finisce per incrinare la piacevolezza del legame, cf. MARCHESE (2009, 251).

28, 1). Non ci soffermeremo, in questa sede, sul concetto di sguardo malevolo che l'*invidia* sottende, ma ci limiteremo a ricordare la sua duplice valenza: “attiva” nel senso di malevolenza, gelosia o indignazione che l’individuo avverte nei confronti di persone o situazioni; “passiva” nel senso di avversione di cui l’individuo è oggetto<sup>170</sup>. Già Lucrezio (5, 1125 ss.) segnalava come l'*invidia*, al pari di un fulmine, fosse in grado di far precipitare coloro che ha colpito (*ictos*) dall’alto della loro posizione (*e summo*) nelle oscure profondità del Tartaro: un simile sprofondamento è inoltre rappresentato come un atto sdegnoso, eseguito nel segno dell’onta e del disprezzo (*contemptim*). Non è chiaro tuttavia, se si tratti solo dell'*invidia* “passiva”, cioè di cui si è vittime, o anche di quella che si prova nei confronti di qualcuno. Cicerone (*Tusc.* 4, 66), invece, accostandosi al significato attivo di *invidere*, ne paragona natura e sintomatologia a quelle di una *aegritudo*, una «malattia dell’animo», che consiste nel «cogliere il piacere della gioia dai mali altrui (*malis [...] alienis voluptatem capere laetitiae*)». Seneca, per parte sua, sembra, se non invertire la prospettiva, almeno correggerne il tiro: l’azione pertinente dell'*invidia*, infatti, a parere del filosofo, è quella di agitare l’animo e perturbarne la *quies*, spingendo a paragonare i propri *munera* con quelli degli altri (*nos inquietat, dum comparat*), dunque a spostare lo sguardo su altre dinamiche relazionali, ma in modo disfunzionale<sup>171</sup>. Ciò fa dell’invidioso un soggetto non già lieto del male altrui, ma scontento dell’altrui bene. A tal proposito, utile la definizione di φθόνος che Aristotele fornisce nella *Rhetorica*: quella forma di dolore che perturba l’animo a causa della felicità provata non da chi sia indegno, ma da chi sia pari o simile a noi<sup>172</sup>. Di “rapporti simmetrici” mi sembra tenga conto anche Seneca nel *De beneficiis*:

Fra tutti questi, il male più violento e insolente è l’invidia, che ci fa agitare, mentre ci spinge a fare paragoni: “Mi ha dato questo, ma a quello ha dato di più, e a quell’altro ha dato più tempestivamente”; e quindi non difende la causa di nessuno, ma sostiene se stessa contro tutti. Quanto è più genuino, quanto è più saggio accrescere il valore del beneficio ricevuto, e riconoscere che nessuno è stimato da un altro tanto quanto è stimato da se stesso!<sup>173</sup>

<sup>170</sup> Cf. KASTER (2005, 85) e, più in generale, SISSA 2015.

<sup>171</sup> KASTER 2005 definisce l'*invidia* come «an unpleasant psychophysical response to seeing your good» (p. 86) e ancora «unadmiring view of some other person or group» (p. 103).

<sup>172</sup> Arist. *Rhet.* 1386b 16 ss.: λύπη μὲν γὰρ παραχώδης καὶ ὁ φθόνος ἐστὶν καὶ ἐπὶ εὐπραγία, ἀλλ’ οὐ τοῦ ἀναξίου ἀλλὰ τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου.

<sup>173</sup> *Ben.* 2, 28, 1: *omnibus his vehementius et importunius malum est invidia, quae nos inquietat, dum comparat: “Hoc mihi praestitit, sed illi plus, sed illi maturius”; et deinde nullius causam*

L'*invidia*, come la *superbia*, induce il beneficiario a un "movimento strabico" del suo *iudicium*, perché lo spinge a considerare non il benefattore, suo interlocutore di spetanza, bensì un altro soggetto *accipiens*, intromettendosi in modo sconveniente in circuiti relazionali benefici che non gli competono per l'impulso a paragonare i propri beni e i propri successi con quelli altrui<sup>174</sup>. La dislocazione del *focus* attenzionale porta a una scorretta impostazione della *contentio*: il beneficiario invidioso instaura una sfida agonale non con il suo benefattore, ma tra la dinamica benefica in cui è calato e le altre relazioni di egual genere, delocalizzando il modello della gara, l'*honestissima contentio* di *Ben.* 1, 4, 4. Infatti, la relazione agonale si sposta da un rapporto benefico a un altro, nel quale i due attori che si trovano a gareggiare svolgono entrambi la *pars* dell'*accipiens*. L'*invidia* porta dunque il beneficiario a valutare favorevolmente solo se stesso e a ergersi in contrapposizione a tutti gli altri soggetti con i quali condivide la *condicio* di beneficiario (*contra omnes sibi favet*), in una forma di *superbia* malevolenza. Questo atteggiamento opera una *deminutio beneficium accepti* in ragione di un'eccessiva stima di sé e di una simmetrica disistima delle capacità e dei meriti altrui. Il declassamento del beneficio che l'invidioso compie si deduce e *contrario* dal modello di comportamento che Seneca segnala come alternativo alla reazione scorretta di *invidere*: sarebbe più saggio e più diretto (*simplicius*) *augere beneficium*, piuttosto che favorire ancora una volta un "egocentrico accentrimento attenzionale" su se stessi e uno sguardo disfunzionale su soggetti estranei alla relazione amicale di cui si è parte. Ma nel legame che il beneficio configura è bene che chi riceva guardi semplicemente a chi dà, e viceversa, in modo da non rendere complesso un rapporto di scambio a due intessendo reti agonali che distolgono dal vero scopo del *bene facere*: la relazione positiva.

Dell'invidioso un tratto pertinente è la *querela*, che pone un freno alla spirale dei *beneficia*. Con la lamentela, l'*accipiens* rischia di rivelarsi *indignus* non solo di nuovi benefici, ma anche di quelli già concessi (*Ben.* 2, 28, 2). Pertanto, la comparazione fra quanto si è ricevuto e quanto hanno ricevuto altri, che giudichiamo peggiori o persino *turpissimi*, è dannosa. Seneca preferisce attribuire alla *fortuna* la distribuzione diseguale o ingiusta dei benefici, vale a dire a un soggetto impersonale scevro di capacità valutativa (*quam raro fortuna iudicat,*

---

*agit, contra omnes sibi favet. Quanto est simplicius, quanto prudentius beneficium acceptum augere, scire neminem tanti ab alio, quanti a se ipso aestimari!*

<sup>174</sup> Sull'*invidia* delle cose degli altri come meccanismo disfunzionale di proiezione verso il presente, cf. LI CAUSI (2012, 72).

«quanto è raro che la sorte sappia giudicare», *Ben. 2, 28, 3*) e alla quale imputa il successo e la *felicitas* dei malvagi<sup>175</sup>.

Se l'invidia è una *culpa* per chi la prova, nondimeno è una *poena* per chi la subisce. In *Ben. 2, 16, 1-2*, Alessandro, *tumidissimum animal*, assume come parametro di scelta del dono da elargire le possibilità di chi offre, e dunque, per segnalare la sua munificenza e, attraverso quella, la sua superiorità, si fa donatore di benefici dal valore incommensurabile<sup>176</sup>. L'*accipiens* viene così schiacciato dalla grandezza dei doni, che per sua stessa ammissione non si adattano al suo stato (cf. *dicens non convenire fortunae suae, Ben. 2, 16, 1*), ma si addicono perfettamente a quella del condottiero.

Alessandro, dunque, utilizza un criterio del dare autoreferenziale, nella misura in cui riconduce l'adeguatezza del *munus* alla sua specifica posizione sociale, trascurando invece la *condicio* del destinatario, che dichiara di voler sfuggire alla *tanti muneris invidia* (*Ben. 2, 16, 2*). Il suo è un comportamento che senza mezzi termini Seneca segnala come rispondente a *stultitia*, un errore grossolano nella costruzione di una dinamica che per sua natura interessa due soggetti, e dunque che deve essere idonea a entrambi per essere funzionale e corretta. Il fine ultimo dell'istituzione di un rapporto amicale, infatti, mira all'*aequalitas* fra i due attori coinvolti, e ciò giustifica la necessità di *aestimare eius persona, cui damus* (*Ben. 2, 15, 3*), valutare cioè la “maschera sociale”, il ruolo e la condizione del beneficiato, per garantire l'idoneità del dono rispetto ai soggetti che ne sono interessati. Un beneficio umiliante o troppo sfarzoso non favorisce l'*aequalitas* sul piano della relazione, ma amplifica il divario sociale e inibisce lo scopo stesso del *bene facere*. Un dono che suscita *invidia* per la sua grandezza non verrà accolto con piacere dal beneficiato, che lo tradurrà necessariamente come causa del malanimo di cui è vittima e lo interpreterà come fonte di disagio, non certo di utilità.

Pertanto, la condotta di Alessandro non è solo spia di *superbia*, ma anche di assenza di *modus*. Del resto, sul versante della prassi benefica l'errore per eccesso ha lo stesso peso dell'errore per difetto (*aeque peccat, quod excedit, quam quod*

<sup>175</sup> Per un'analisi dell'uso di *fortuna* nel *de beneficiis*, in particolare in rapporto alle coppie contrastive *voluntas/fortuna*, *memoria/fortuna* e *fortuna/superbia*, cf. AVERNA (2009, 15-20).

<sup>176</sup> Cf. *Ben. 2, 16, 2: tumidissimum animal! Si illum accipere hoc non decet, nec te dare; habetur personarum ac dignitatum portio et, cum sit ubique virtus modus, aequè peccat, quod excedit, quam quod deficit*, «essere trionfo di arroganza! Se a quello non si addice accettare quel dono, neppure a te si addice darlo; si valuti il dono in rapporto alla personalità e alla condizione sociale del beneficiato, e poiché la virtù risiede in ogni caso nella misura, sbaglia ugualmente sia chi eccede sia chi è manchevole».

*deficit*, *Ben.* 2, 16, 2); se un *munus vile* suscita nell'*accipiens* insoddisfazione, lamentela e *invidia* "attiva", rivolta cioè nei confronti degli altri beneficiati più fortunati, un *munus tantum* crea *invidia* "passiva" e disagio, poiché lascia insorgere un sentimento ostile nei riguardi di chi lo ha ricevuto<sup>177</sup>.

Cio che rende *superbia*, *ambitio*, *aviditas* e *invidia* atteggiamenti e forme disfunzionali del beneficio è la loro inattitudine alla relazione, la loro tendenza al ripiegamento solipsistico e all'occlusione del canale comunicativo, senza il quale nessun legame sociale è possibile.

### 5.6. *Caput ingratum*: riscrivere l'ingratitude nella tragedia di *Medea*

Abbiamo già avuto modo di vedere come le tragedie di Seneca costituiscano un laboratorio privilegiato in cui mettere in scena, in chiave drammaturgica, gli esiti nocivi di dinamiche di reciprocità negativa condotte all'eccesso e una "messa a punto" tragica delle risposte più efferate alle offese patite. A questo proposito, la *Medea* è forse il dramma senecano che più di ogni altro evidenzia chiaramente il cortocircuito tragico delle prassi di beneficio e offesa. Non solo perché un dono (quello nuziale a Creusa) è lo strumento precipuo della prima parte della vendetta di *Medea*<sup>178</sup>, ma anche e soprattutto per via della natura dell'oltraggio di cui *Medea* accusa Giasone: la sua ingratitude, che – come vedremo meglio – spezza il legame di reciprocità.

In Euripide, l'offesa di Giasone a *Medea* è rappresentata come un oltraggio<sup>179</sup>, come un 'torto che disonora' (ἀτιμία) e come un'ingiustizia (ἀδικία)<sup>180</sup>, ma soprattutto come un tradimento (προδοσία)<sup>181</sup>. E non un mero tradimento erotico o

---

<sup>177</sup> Talvolta, non è solo l'*infelicitas* del beneficiato a ostruire il contraccambio materiale del dono, ma anche la *felicitas* del benefattore, la cui opulenza rende arduo il compito di controbilanciare i suoi *munera*. Di fronte a questi impedimenti concreti sarà ancora una volta la disposizione interiore a trovare i mezzi per esprimere la *gratia*: *animum praestare gratum debeo, ceterum aliquando me referre gratiam non patitur mea infelicitas, aliquando felicitas eius, cui debeo*, «io devo offrire al benefattore il mio sentimento di gratitudine, ma talvolta la mia condizione di ristrettezza non mi permette di contraccambiare, altre volte me lo impedisce la fortuna di colui verso il quale sono in debito» (*Ben.* 4, 40, 1).

<sup>178</sup> Cf. SCOLARI (2018a, 160-68).

<sup>179</sup> Eur. *Med.* 18-19. Cf. anche *Med.* 256-57: ὑβρίζομαι / πρὸς ἄνδρὸς.

<sup>180</sup> Cf. ἡτιμασμένη, v. 20; ἀτιμάσας, v. 33; ἄδικα παθοῦσα, «ho sofferto ingiustizie», v. 207; πρὸς ἄνδρὸς ἦισθετ' ἡδικημένη, «sente di essere stata ingiustamente offesa dal suo uomo», v. 26; ἐς εὐνήν ἡδικημένη, «essendo stata offesa riguardo al letto nuziale», v. 268.

<sup>181</sup> Cf. Eur. *Med.* 27; 206; 603-606. Al riguardo, vd. BURNETT (1973, 10).

sessuale, benché eroicizzato, ma un tradimento “relazionale e sociale”, dell’intero οἶκος<sup>182</sup>. Giasone, infatti, sposando Glauce, infrange le promesse fatte a Medea e sigillate da sacri giuramenti<sup>183</sup>. Questo fa dell’eroe, agli occhi di Medea stessa e del coro (un coro di donne sposate), un “cattivo sposo” (κακόνυμφος, v. 206), ma anche, implicitamente, un ingrato, anzi peggio: qualcuno che, in risposta ai meriti della sua benefattrice, offre un cattivo contraccambio<sup>184</sup>.

Nel dramma di Euripide, il tema della benemerenzza di Medea nei riguardi di Giasone è presente, seppur non preponderante. La protagonista, infatti, rinfaccia all’eroe i suoi benefici, espressione della χάρις mal riposta:

ἔχει γὰρ οὕτω· τοῖς μὲν οἴκοθεν φίλοις  
 ἐχθρὰ καθέστηχ’, οὓς δέ μ’ οὐκ ἐχρῆν κακῶς  
 δρᾶν, σοὶ χάριν φέρουσα πολεμίους ἔχω.

Le cose stanno così: per quelli della mia casa che mi erano cari

<sup>182</sup> Al riguardo, cf. *supra*, Cap. II, n. 244. Su Medea come la più grande delle donne gelose e sulla sua gelosia come «collera erotica», vd. SISSA (2015, 5 ss.), che adduce come argomento alla sua lettura l’insistenza sul letto matrimoniale come «metonimia del sesso» (p. 9); ma il talamo è molto più del luogo deputato ai rapporti sessuali (si vedano, a questo riguardo, GUAPELLA 2001, 114, e WOHL 1998, 46 ss.): è il luogo della procreazione della discendenza, un simbolo istituzionale più che erotico, specie nel mondo antico (greco e romano), in cui il rapporto tra marito e moglie ha molto di rado ha che fare con la “nostra idea” di amore e, dunque, di gelosia. Su questo, vd. FOUCAULT (1984, II, 147 ss.; 229 ss.), che cita anche, a p. 147, la celebre massima dello (pseudo)-Demostene di *in Neaeram* 112: τὰς μὲν γὰρ ἐταίρας ἡδονῆς ἔνεκ’ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ’ ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν, «abbiamo le cortigiane per il piacere, le giovani servitrici per le cure giornaliera del corpo, e le mogli per avere una discendenza legittima e fidate custodi della casa». In Grecia antica, pertanto, “tradire” una sposa è un oltraggio più complesso, e non meramente erotico, che fa emergere sentimenti e dinamiche che, pur comprendendo certamente la gelosia sessuale, non si esauriscono in essa. Al riguardo, sembra forse un po’ esagerato affermare che «la collera degli Antichi sia la cosa più paragonabile [...] alla gelosia moderna» (SISSA 2015, 9). La stessa autrice, del resto, in un saggio che resta acuto e stimolante, segnala tra le righe come Giasone abbia disatteso un gran numero di impegni presi con Medea (*Ead.*, p. 7), non solo quello “sessuale” o “amoroso”, e che la gelosia stessa dell’eroina euripidea (e, come vedremo, di quella senecana) coinvolga anche questioni di status sociale e di comportamenti, rendendo così necessaria una riaffermazione della dignità personale (p. 11). Sulle forme della “gelosia” nel mondo antico, mi sembrano molto utili le considerazioni di KONSTAN (2003b) e di LI CAUSI 2006.

<sup>183</sup> Cf. Ap. Rh. 3, 981; 4, 95-110; 194-95; Apollod. 1, 9, 28; Diod. 4, 46, 4; 4, 54, 4; Eur. *Med.* 20-23; 158-65; 495; Ov. *Her.* 12, 90 *et passim*; Zenobio (4, 92) e Valerio Flacco (7, 271-91). Sulla violazione del giuramento nella *Medea* di Euripide come oltraggio agli dèi, cf. BURNETT (1973, 13).

<sup>184</sup> Cf. Eur. *Med.* 22-23: «e chiama a testimoni gli dèi di quale contraccambio (οἶα ἀμοιβῆς) riceve da Giasone». Su questo tema, cf. LYONS (2012, 82); ALLAN (2007, 116) e GILL (1996, 158).

sono diventata odiosa, e quelli ai quali non avrei dovuto far del male, li ho resi nemici per fare un favore a te<sup>185</sup>.

Le dinamiche relazionali che la tragedia di Euripide mette in scena attraversano una complessa serie di inversioni di cui Medea è il punto focale: il legame di *φιλία* che la legava ai suoi congiunti e alla patria, a causa dello straniero, è rovesciato in inimicizia e Medea passa da *φίλη* per i suoi congiunti a *ἐχθρά*, trasformando quelli che erano i suoi cari in *πολέμιοι*, veri e propri 'nemici esterni'<sup>186</sup>. Medea si trova così a far del male (*κακῶς δρᾶν*) a quelli che dovrebbe tutelare, e a esserne conseguentemente odiata piuttosto che amata<sup>187</sup>; ma soprattutto, si trova nella condizione di aver prestato aiuto a chi la ricambia con lo stesso *κακῶς δρᾶν* (v. 470) di cui lei stessa si è macchiata nei confronti del padre, del fratello e di tutta la sua casa<sup>188</sup>. Medea, che è continuamente rappresentata nell'immaginario dei Corinzi, della nutrice e degli stessi Creonte e Giasone come 'sapiente' (*σοφῆ*), sa di essere stata «più accondiscendente che saggia»<sup>189</sup> a causa della buona disposizione nei riguardi di Giasone. L'amore per lui le ha precluso il suo tratto pertinente, sovvertendone l'identità: la sapiente per eccellenza ha cessato di essere tale e non si è resa conto dei pericoli di una condotta ciecamente benevola. Medea, infatti, si definisce più volte nel dramma euripideo come la salvatrice di Giasone e della sua intera spedizione<sup>190</sup>. L'eroe, però, le nega quel ruolo:

---

<sup>185</sup> Eur. *Med.* 506-508.

<sup>186</sup> La *Medea* di Euripide è stata definita da Pucci, in BETTINI – PUCCI (2017, 41-46), «la tragedia della *φιλία*». Sul carattere nocivo dei benefici di Medea a Giasone, che le procurano solo nemici, cf. GILL (1996, 158-59).

<sup>187</sup> Cf. BELFIORE (1998, 139-40), che individua come elemento centrale delle tragedie attiche la violazione della *φιλία* e il rovesciamento della normale prassi di reciprocità positiva.

<sup>188</sup> Cf. Eur. *Med.* 483-85; Eur. *Med.* 31-33: *αὐτὴ πρὸς αὐτὴν πατέρ' ἀποιμῶξι φίλον / καὶ γαῖαν οἴκου θ', οὗς προδοῦσ' ἀφίκετο / μετ' ἀνδρὸς ὃς σφε νῦν ἀτιμάσας ἔχει*, «fra sé e sé rimpiange il caro padre, la sua terra e la casa, che ha tradito andandosene con un uomo che adesso le rivolge disonore»; Eur. *Med.* 502-503: *νῦν ποῖ τράπωμαι; πότερα πρὸς πατρός δόμους, / οὗς σοὶ προδοῦσα καὶ πάτραν ἀφικόμη;* «adesso dove potrei andare? Alla casa paterna e in patria, che ho tradito e abbandonato per te?». Sul contraccambio disfunzionale per i suoi meriti, consistenti anche nei delitti contro i consanguinei, cf. ALLAN (2007, 116); sul meccanismo dei tradimenti reciproci, cf. QUEYREL BOTTINEAU (2010, 55).

<sup>189</sup> Cf. vv. 483-85: *πρόθυμος μᾶλλον ἢ σοφώτερα*. Sulla *σοφία* di Medea, si vedano i vv. 285; 303; 404-409; 539. Come osserva Pucci, in BETTINI – PUCCI (2017, 54-55), la conoscenza di Euripide dei temi e dei meccanismi della sofistica emerge chiaramente dalla *Medea*, e dal confronto che lo studioso propone tra la tragedia in questione e l'*Encomio di Elena* di Gorgia.

<sup>190</sup> Cf. v. 476: *ἔσωσά σε, «io ti ho salvato»*; v. 482: *κτεῖνας' ἀνέσχον σοὶ φάος σωτήριον, «uccidendo il drago, sollevai per te la fiaccola della salvezza»*.

ἐγὼ δ', ἐπειδὴ καὶ λίαν πυργοῖς χάριν,  
Κύπριν νομίζω τῆς ἐμῆς ναυκληρίας  
σώτειραν εἶναι θεῶν τε κἀνθρώπων μόνην.

Ma io, poiché anche troppo esalti la tua benevolenza,  
ritengo piuttosto che sia Cipride la salvatrice  
della mia spedizione, l'unica, fra gli dèi e gli uomini (Eur. *Med.* 526-28).

Se per Pindaro la salvatrice dell'equipaggio di Argo e dell'intera spedizione è Medea<sup>191</sup>, il Giasone di Euripide, sulla scia di Esiodo<sup>192</sup>, attribuisce ad Afrodite il titolo di σώτειρα, e così, assegnando alla dea il merito del successo della sua impresa, rinnega il debito di riconoscenza nei riguardi dell'eroina e anzi, tenta di capovolgere, segnalando come Medea abbia ricevuto da lui più di quanto abbia concesso<sup>193</sup>. Per Giasone, infatti, l'esaltazione che Medea compie dei suoi stessi benefici è eccessiva (λίαν πυργοῦν χάριν, v. 526). Al coro, però, non sfugge l'ingratitude dell'eroe, alla quale chiaramente si riferiscono i vv. 660-63:

ἀχάριστος ὅλοιθ' ὅτῳ πάρεστιν  
μὴ φίλους τιμᾶν καθαρᾶν  
ἀνοίξαντα κλῆϊδα φρενῶν·  
ἐμοὶ μὲν φίλος οὔποτ' ἔσται

E vada alla malora l'ingrato,  
che si permette di non onorare i suoi cari,  
dopo aver schiuso le porte del loro cuore:  
mai costui mi sarà amico.

Giasone ha dunque spostato la dinamica di relazione dal piano di reciprocità positiva a quello di reciprocità negativa inserendo l'elemento perturbante dell'offesa, presentata come tradimento, mancanza di rispetto e, seppur in minor

---

<sup>191</sup> Pind. *Ol.* 13, 52-54. Al riguardo, cf. BETTINI – PUCCI (2017, 34).

<sup>192</sup> Hes. *Th.* 961-62.

<sup>193</sup> Cf. Eur. *Med.* 534. Sul ruolo di Cipride, cf. GILL (1996, 162); GRAF (1997, 28-29), ALLAN (2007, 119) e SISSA (2015, 36). MOREAU (1994, 183 e 190, n. 27) osserva che il cinismo del personaggio di Euripide si ritroverà anche nel Giasone di Ennio (*Med.* 286 Warmington / fr. 107 Jocelyn), che non avverte alcun sentimento di debito e lascia intendere che Medea l'abbia aiutato a causa di Cupido.

grado, ingratitudine. Quest'ultimo elemento diventa oggetto privilegiato della rielaborazione senecana.

Nella *Medea* di Seneca, infatti, l'*iniuria* che l'eroina sente di aver subito da Giasone è riscritta principalmente nel segno dell'ingratitudine.

Diversamente da Euripide, nel dramma latino si parla esplicitamente di *repudium* (vv. 52-53), in seguito al quale Medea è costretta a lasciare lo sposo, abbandonare la sua casa e subire il doloroso bando (cf. *virum linques*, v. 53; *scelere linquenda est domus*, v. 55). L'ingiustizia che patisce è quindi in primo luogo riferibile all'identità di *coniunx* che le viene improvvisamente negata, a dispetto dei suoi meriti<sup>194</sup>. L'offesa del *repudium* è dunque percepita come una reazione discordante rispetto al tenore della dinamica di scambio attiva fino a quel momento<sup>195</sup>. Essa determina un *gap* relazionale tra la prestazione benevola fornita da uno dei due interagenti e il contraccambio negativo dell'altro attore, che si sottrae al "dovere spontaneo" di riconoscenza e risponde con un atto oltraggioso, in grado di invertire la polarità segnica dell'intera relazione, trahettandola da una prassi benefica e positiva a un meccanismo di *iniuria*. Ma in che cosa consiste esattamente l'*iniuria* di cui Giasone è responsabile?

MED. *hoc facere Iason potuit, erepto patre  
patria atque regno sedibus solam exteris  
deserere durus? merita contempsit mea  
qui scelere flammis viderat vinci et mare?  
adeone credit omne consumptum nefas?*

MED. Questo ha potuto compiere Giasone, dopo avermi strappato il padre, la patria e il regno, abbandonarmi – spietato! – in regioni straniere da sola? Ha disprezzato i miei meriti, proprio lui che aveva pur visto le fiamme e il mare essere vinti con i miei delitti? Crede forse che a questo punto ogni empietà sia stata consumata? (Sen. *Med.* 118-22).

L'offesa di Giasone è presentata innanzitutto come un atto di sottrazione violenta (cf. l'uso di *eripere*, *Med.* 118), con cui ha strappato alla sua benefattrice i simboli più pregnanti della sua identità: il padre, la patria e il potere che la dignità regale

---

<sup>194</sup> Cf. *supra*, n. 184. Sulla negazione dello *status* di *coniunx* e *mater*, che porta Medea a riappropriarsi paradossalmente di quello di *virgo*, cf. BETTINI – PUCCI (2017, 113).

<sup>195</sup> Cf. CIPRIANI (2005, 19-20).

le conferiva per diritto di nascita<sup>196</sup>. I *beneficia* della figlia di Eeta sono connotati anche in Seneca come pratiche ambigue e duplici, *malefacta* compiuti a favore di uno solo e a discapito di tutti gli altri, perfino della stessa donatrice<sup>197</sup>.

Medea presenta la fuga con gli Argonauti senza menzionare la natura consensuale della scelta di aiutare l'eroe nella conquista del vello d'oro. Una simile operazione di trasfigurazione della realtà si verifica anche in Euripide (*Med.* 255-58), in cui l'eroina trasforma la sua fuga alla stregua di un ratto e si descrive come rapita al pari di un bottino (cf. *λελησμένη*, *Med.* 256)<sup>198</sup>. In Seneca, invece, la rappresentazione dell'isolamento di Medea, che è stata svincolata dalla sua rete di legami parentali e dalla sua terra, subisce una modifica che riguarda l'oggetto della sottrazione: non è più Medea a essere stata portata via, ma sono il padre e la patria che le sono stati sottratti. L'eroina è la vittima dell'*eripere*, non l'oggetto del "saccheggio"<sup>199</sup>. Ciò implica una sovversione dell'atto pertinente del dare, tipico di dinamiche di scambio e reciprocità positiva: Giasone, che si configura come *accipiens* dei benefici di Medea, piuttosto che ripagarla con una controprestazione, dunque "donando" a sua volta qualcosa (sostanza, questa, della gratitudine<sup>200</sup>), inverte la natura della risposta che ci si aspetterebbe da un beneficiario e si fa *auctor* di una sottrazione con cui toglie alla sua benefattrice qualcosa che le appartiene, e non qualcosa di comune e irrisorio, ma elementi stessi della sua identità. La descrizione della condotta di Giasone come sottrazione è in linea con l'idea senecana dell'*iniuria* come *deminutio* e *detrimentum* (*Const. sap.* 5, 4), un danneggiamento procurato da un atto di

<sup>196</sup> Nella *Medea* di Euripide è Creonte a marcare l'oltraggio subito dall'eroina in termini di "privazione", nella misura in cui il rancore di lei viene rapportato al suo essere stata «privata del letto del suo uomo» (Eur. *Med.* 286): *λέκτρων ἀνδρὸς ἐστέρημένη*.

<sup>197</sup> Sen. *Med.* 477: *aliena quaerens regna, deserui mea*.

<sup>198</sup> Su questo, vd. anche Ovidio, *Her.* 12, 109 ss., e i commenti di BESSONE (1997, 168 s.) e BETTINI – PUCCI (2017, 109 s.). GUASTELLA (2001, 114) individua nell'espressione di Sen. *Med.* 256 l'indizio di un mutamento di statuto di Medea, che di certo, all'inizio del rapporto con Giasone, non può dirsi al pari di una preda di guerra, e che invece, in seguito al matrimonio dell'eroe con Glauce, subisce un riqualificazione identitaria. È pur vero che, come nota ALLAN (2007, 115-17), Medea tenda spesso a inasprire la rappresentazione del comportamento di Giasone; le sue affermazioni sono di frequente votate alla presentazione di una realtà alterata che cooperi ad argomentare la condotta disdicevole di Giasone e a dimostrarne la natura malvagia e spergiura.

<sup>199</sup> Anche in Seneca, tuttavia, Medea si vede abbandonata in un luogo a lei straniero e ostile, crudelmente isolata dal suo stesso sposo, e tale isolamento non si qualifica soltanto su un piano relazionale, ma anche culturale (cf. *sedibus [...] exteris*, *Med.* 119). Su Medea come 'trofeo' o 'bottino' di Giasone (*munus in exilio*), cf. *Her.* 12, 110. Al riguardo, vd. BESSONE (1997, 109 s.).

<sup>200</sup> GODBOUT (1992, 125 ss.).

privazione che toglie qualcosa alla sua vittima, lede la sua dignità, il suo corpo, o le *res* che si trovano fuori di lei e che la riguardano<sup>201</sup>.

Giasone è dunque un *faciens iniuriam*, ma se una parte della sua offesa è descritta sul piano del *detrimentum*, l'altra, come anticipato, riguarda l'ingratitude. Infatti, la rilettura che Medea fornisce di questo antefatto come "spoliazione identitaria" dipende dall'atteggiamento che Giasone ha assunto dopo aver goduto del soccorso della donna: una forma di negligenza nei riguardi dei benefici ricevuti. Questo ci consente di aggiungere un nuovo elemento all'*iniuria* di Giasone, descritto dall'eroina come un beneficiario scorretto che ha disprezzato i suoi *merita* (*merita contempsit mea*, *Med.* 120), arrecandole "l'offesa del disprezzo", un'offesa, cioè, che ha in sé i tratti del *contemnere* (tipico della *contumelia*) e quelli dell'inosservanza del debito di gratitudine<sup>202</sup>. Ma se la *contumelia* è per Seneca meno grave dell'*iniuria*, e dunque capace di stimolare rimostranze e lamentele piuttosto che vendetta (*Const. sap.* 10, 2), il disprezzo di cui è vittima Medea in quanto *bene merens* innesca in lei quella *climax* passionale che dall'*ira* e dal *dolor* muove verso il *furor* e infine scaturisce nella *ultio*<sup>203</sup>.

Sappiamo già che il *contemptus* è una tipologia di offesa che individua una categoria specifica di comportamento negativo, quello della *superbia*<sup>204</sup>. La stessa Medea, infatti, dopo aver perpetrato l'assassinio del primo figlio, si rivolgerà a Giasone chiamandolo *superbus*: *i nunc, superbe, virginum thalamos pete, / relinque matres*, «va', ora, superbo, cerca i talami delle vergini, abbandona le madri» (*Med.* 1007-8)<sup>205</sup>. Per Seneca, del resto, il deprezzamento dei benefici è

---

<sup>201</sup> *Omnis iniuria deminutio eius est in quem incurrit, nec potest quisquam iniuriam accipere sine aliquo detrimento vel dignitatis vel corporis vel rerum extra nos positarum [...]*, «ogni ingiuria toglie qualcosa a colui contro il quale si indirizza, né alcuno può ricevere un'ingiuria senza qualche deterioramento o della dignità o del corpo e delle cose che si trovano fuori di noi».

<sup>202</sup> Già Ovidio (*Her.* 12, specie v. 21, v. 124 e vv. 192-206; *Met.* 7, 43) identifica il comportamento disfunzionale e oltraggioso di Giasone come aderente all'ingratitude, e Seneca, che certamente conosceva il testo ovidiano, ne recupera la composizione, sviluppandola. Al riguardo, cf. BESSONE (1997, 90-92; 187 ss.).

<sup>203</sup> NUSSBAUM (1997, 231) evidenzia come sia il *furor* a guidare Medea, che si sente trascinata da una forza cui non sa resistere (cf. *Med.* 123-24; 392; 850-51; 953). Ma i personaggi del teatro senecano mostrano una lucidità progettuale nell'orchestrazione dei loro delitti, fin dal momento della scelta consapevole di accogliere il *furor* dentro di loro attraverso forme infere di invocazione, come accade per Atreo. Medea è dunque preda di un *furor* vorticoso e insaziabile che lei stessa, in linea con la drammaturgica senecana, ha lucidamente assunto dentro di sé.

<sup>204</sup> Cf. *supra*, § 3.5.3.

<sup>205</sup> Sulla formula *i nunc, superbe, [...] pete*, cf. anche *Herc. f.* 89-90, da cui si evince, accanto alla definizione del *superbus* come sprezzante (cf. *temne*), che l'atto di tracotanza è legato a una

uno degli atteggiamenti tipici dell' "ingrato per superbia", che interpreta come dovuti e ben meritati i doni che ha ricevuto e finisce per non attribuire loro il giusto rilievo (*Ben.* 2, 26, 2) o per reputarli inadeguati rispetto al suo stesso merito. Oltre a *superbus*, infatti, Giasone è definito da Medea *ingratum caput* (*Med.* 465). La donna lo inserisce pertanto nella categoria di coloro che, troppo attenti a loro stessi, trascurano i meriti dei loro benefattori e, tesi a desiderare sempre di più, non corrispondono la dovuta riconoscenza. Così, accanto alla *superbia*, un'altra causa dell'ingratitude che si esplica nel deprezzamento del *beneficium* è la *cupiditas novorum*, la quale coopera allo svilimento del valore del dono e alla sua dimenticanza<sup>206</sup>, un'inclinazione a prendere, nel segno della quale Medea realizza il ritratto etico di Giasone, bramoso di nuove nozze e della posizione sociale che ne deriverà.

Sebbene la *superbia* sia un atteggiamento più comunemente riscontrabile nel benefattore, che, occupando il vertice della relazione asimmetrica, si colloca spesso su un piano di superiorità ostentata, anche l'*accipiens* rischia di accettare i *beneficia* in modo arrogante. Nello specifico, ricevere il dono con tracotanza è un comportamento da evitare (*non est committendum*, *Ben.* 2, 18, 1), poiché crea uno squilibrio nel rapporto fino a determinarne la rottura.

Ma la *superbia* di Giasone si colloca non già nel momento dell'accettazione del beneficio, bensì in quello della sua gestione, quando l'eroe, per bramosia di una nuova ricollocazione sociale, esclude dalla rete dei legami quella che era stata la sua benefattrice. Possiamo quindi definire Giasone un beneficiario *superbus*, rispetto al quale la fase dell'*accipere* è precedente a quella della manifestazione della *superbia*. Giasone, detto altrimenti, si rivela superbo e ingrato solo col passar del tempo e nell'occasione migliore in cui avrebbe potuto dimostrare la sua riconoscenza.

---

ricerca volta a ottenere qualcosa di trasgressivo, vietato o biasimevole: *i nunc, superbe, caelitum sedes pete, / humana temne*, «va', ora, superbo, cerca le sedi del cielo, spregia quelle umane».

<sup>206</sup> Cf. Sen. *Ben.* 3, 3, 1 (*quidquid est domi, vile est*, «qualsiasi cosa si abbia già, è di poco conto») ed *Ep.* 81, 28: *nihil carius aestimamus quam beneficium quamdiu petimus, nihil vilius cum accepimus. Quaeris quid sit quod oblivionem nobis acceptorum faciat? cupiditas accipiendorum; cogitamus non quid inpetratum sed quid petendum sit. Abstrahunt a recto divitiae, honores, potentia et cetera quae opinione nostra cara sunt, pretio suo vilia*, «riteniamo che non vi sia nulla di più caro che il beneficio fintantoché lo richiediamo, nulla di più vile quando lo riceviamo. Domandi che cosa sia che ci faccia dimenticare i beni ricevuti? La bramosia di quelli che sono da ricevere; pensiamo non a che cosa abbiamo ottenuto, ma a che cosa si debba chiedere. Distolgono dal giusto le ricchezze, gli onori, il potere e le altre cose che sono care secondo la nostra opinione, ma vili per valore».

La superba ingratitudine di Giasone sovverte il normale meccanismo della reciprocità positiva: la *gratia* si ribalta in ingratitudine e al *beneficium* si contraccambia con un'azione di polarità opposta, l'*iniuria*<sup>207</sup>.

Chi risponde a un beneficio con la reazione sovversiva dell'ingratitudine rischia di mostrarsi *infestissimus* (*Ben.* 3, 1, 1), ribaltando dall'interno la pratica amicale del dono. Questo rovesciamento di disposizioni interiori determina un'alterazione della prassi nella quale interviene. All'interno di un rapporto che si basa sullo scambio di benefici, favori e aiuti, e che nel caso specifico è complicato dal legame amoroso e dal vincolo nuziale, una risposta incoerente e contrastiva rispetto alle aspettative di uno degli interagenti viene percepita al pari di un'offesa e, perturbando il legame dall'interno, esige una risposta di segno simile: la vendetta. Medea, infatti, non può tollerare la sua condizione di *inulta* di fronte all'oltraggio di cui Giasone è stato capace, sebbene a suo favore la donna sia arrivata ad arrecare danno a se stessa e al suo stesso sangue: *quascumque aperui tibi vias, clausi mihi*, «qualunque via io ti ho aperto, l'ho chiusa a me stessa» (*Med.* 458). Nel tentativo di soccorrere l'amato di un tempo, Medea sa di aver violato i principi etici della *pietas* e di ogni valore umano e naturale. I benefici che rinfaccia all'ingrato sposo hanno richiesto un prezzo troppo alto per la benefattrice, contravvenendo a quelle prescrizioni di saggezza e moderazione che Seneca fornisce nel trattato, secondo le quali, perfino dinanzi all'estremo bisogno di chi lo domanda, sarà opportuno negare un *beneficium necessarium*, qualora risulti di nocimento per colui che lo accorda<sup>208</sup>. Ed è questo il caso di Medea. Infatti, l'aiuto che l'eroina ha fornito a Giasone per il conseguimento della sua impresa le ha fatto terra bruciata intorno. Il suo *bene facere* ha operato un rovesciamento tale da divenire *damnum* nei suoi stessi confronti<sup>209</sup>. Davvero ogni via spianata per Giasone è stato un ostacolo alzato contro se stessa, tale da provocare la frattura di ogni legame con i congiunti e da renderla nemica di molti. Al *caput ingratum* di Giasone, però, occorre rinverdire la memoria dei meriti della

---

<sup>207</sup> Cf. MOREAU (1994, 183-84) e PICONE (1989, 53-63).

<sup>208</sup> Cf. *Ben.* 1, 11, 1-3 e 2, 21, 3.

<sup>209</sup> GUASTELLA (2001, 141-42) sottolinea la strategia retorica di Medea emergente dalla presentazione dei suoi *merita* come perdite a causa dell'intervento del fattore dell'ingratitudine: «Contrariamente a quanto avviene nelle precedenti versioni letterarie di questo mito, in altri termini, i *merita* vengono evocati qui da Medea non solo come una prestazione offerta vanamente a un ingrato, ma anche come danni che lei stessa ha dovuto patire, e che andranno risarciti in qualche modo».

protagonista, poiché la tipologia di ingratitudine che questi dimostra sembra consistere non solo nella *superbia*, ma anche nella dimenticanza<sup>210</sup>:

Razza di ingrato, ripensa all'alito di fuoco del toro, agli armenti fiammeggianti di Eeta nel campo dove sbucano armi, tra il terrore di una popolazione selvaggia e indomita, ai dardi di un nemico improvviso, quando, dietro mio ordine, i soldati nati dalla terra si uccisero reciprocamente; aggiungi le bramate spoglie dell'ariete di Frisso e il mostro insonne ai cui occhi imposi il sonno che gli era ignoto, il fratello che consegnai alla morte, un delitto compiuto in un solo delitto, ma non una volta sola, e le figlie, ingannate con la mia frode, costrette a squartare le membra del vecchio padre che non sarebbe tornato in vita. [Cercando regni altrui, ho abbandonato il mio]<sup>211</sup>.

Medea riporta all'attenzione dell'interlocutore tutta la parabola mitica delle prestazioni benefiche operate nei suoi confronti, le quali si configurano come *scelera* vantaggiosi per Giasone (*Med.* 500-501), in cui è concentrata una molteplicità di crimini e violazioni. Questa particolare tipologia di benefici disfunzionali, problematicamente mescolati all'empietà, provoca il ripensamento del concetto di *meritum*: per il suo *bene facere* scellerato Medea potrebbe a buon diritto meritarsi un contraccambio similmente disfunzionale, connotato dai *supplicia* piuttosto che dalla *gratia*, e anche in quel caso soffrirebbe meno di quanto non si sia meritata con la sua imprudente condotta benevola<sup>212</sup>. Infatti, una prestazione che arrechi contemporaneamente vantaggio e danno non può dirsi benefica, perché mescola disordinatamente due prassi contrastive, *bene* e *male facere*. Pertanto, anche il contraccambio è perturbato dalla natura della

<sup>210</sup> Anche in Ovidio Giasone è connotato come *immemor* (*Her.* 12, 16). CIPRIANI (2005, 19) definisce la *Medea* di Seneca come una «tragedia di memoria scatenata dalla persistente smemoratezza di Giasone, eroe *immemor* (“dimentico”), sommerso da un quanto mai interessato oblio dei *bene facta* della sua donna». Sulla memoria dei *bene facta* di Medea in Ovidio, cf. MILLER (1993).

<sup>211</sup> Cf. *Med.* 465-77: *ingratum caput, / revolvat animus igneos tauri halitus / interque saevos gentis indomitae metus / armifero in arvo flammeum Aetae pecus, / hostisque sibi tela, cum iussu meo / terrigena miles mutua caede occidit; / adice expetita spolia Phrixei arietis / somnoque iussum lumina ignoto dare / insomne monstrum, traditum fratrem neci / et scelere in uno non semel factum scelus, / iussaque natus fraude deceptas mea / secare membra non revicturi senis: / [aliena quaerens regna, deserui mea]*. Sulla pacifica espunzione dell'ultimo verso, frutto di interpolazione, vd. HINE (2000, 161 ad 477).

<sup>212</sup> *Med.* 461-62: *dira suppliciaingere: / merui*, «infliggimi crudeli supplizi, li ho meritati»; *Med.* 465: *minora meritis patiar*, «subirò meno di quanto io meriti».

prestazione resa. Il mescolamento dei due piani viene amaramente sottolineato da Medea: le scelte dei suoi nemici (Giasone, ormai, su tutti) le sono presentate come doni, benché lei le avverta chiaramente come castighi. È il caso dell'esilio, che Giasone presenta come un'opportunità di salvezza e di cui, invece, Medea disvela la natura punitiva: *poenam putabam: munus, ut video, est fuga*, «lo ritenevo una pena: invece è un dono, a quanto vedo, l'esilio» (*Med.* 492).

La rappresentazione che Seneca fa dell'ingratitude di Giasone non gli vale, però, la qualifica di *negans*, tipica di quel beneficiato che viene meno al suo ruolo relazionale negando di aver ricevuto quei benefici di cui in realtà è stato destinatario. Il personaggio senecano, infatti, pur riconoscendo i *merita* della donna, sottolinea il rischio che avrebbe corso se avesse voluto *fidem praestare* a una *merita coniunx* (*Med.* 435). Nell'apologia che l'eroe pronuncia per se stesso, mantenere la *fides* a una Medea riconosciuta come meritevole (e benefica) avrebbe messo a rischio non solo l'incolumità personale di Giasone, ma anche e soprattutto quella della prole. La *pietas* paterna, in altre parole, vince la *fides* amorosa, il cui prezzo sarebbe stato la morte (*letum*). Dinanzi al rischio di perdere la propria vita e quella dei figli, non resta che rinunciare alla parola data e venir meno alla *fides*, pur dovuta alla moglie benefattrice. Eppure, quando ormai la scelta è operata, sembra chiaro che il *remedium* prescelto si dimostrerà *peius* dei pericoli che hanno spinto l'eroe a ripudiare Medea<sup>213</sup>. Ecco la colpa principale di Giasone, che lui stesso non rinnega: la frattura del vincolo creato sulla reciproca *fides*: l'eroe è descritto da Medea come *perfidus* (*Med.* 916), e anche la nutrice avverte che la sua *fides* è ormai annichilita (*coniugis nulla est fides, Med.* 164)<sup>214</sup>.

Nella *Medea* senecana il binomio di *memoria* e *oblivio* ha un ruolo centrale, dal momento che l'*iniuria* dell'ingratitude si configura in ultima istanza come oblio dei benefici ricevuti. Se Giasone è immemore, Medea invece non può dimenticare gli oltraggi che le sono stati rivolti dal suo beneficiato e nell'insistente ricordo dell'offesa patita trae linfa per la sua vendetta. I benefici erogati sono stati forse di poco conto, al punto da svanire troppo presto dalla mente di Giasone, ma certamente non avverrà lo stesso per gli *scelera* che la donna si accinge a preparare.

Medea affida così il successo della sua *vindicta* alla speranza di essere ricordata in modo indelebile: la vendetta farà quello che i benefici non hanno potuto.

---

<sup>213</sup> Sen. *Med.* 433-34.

<sup>214</sup> A questo proposito, si veda BESSONE (1997, 88 ss.; 109; 273 ss.).

Se è possibile, Giasone continui a vivere mio come un tempo; altrimenti,  
viva lo stesso, si ricordi di me e impari ad aver rispetto del mio dono<sup>215</sup>.

Il meccanismo di restituzione dell'offesa viene riconfigurato come un *munus* che riuscirà ad assicurarsi l'attenzione mnemonica di Giasone e il suo riguardo come i *munera amoris* di Medea non sono mai stati in grado di fare<sup>216</sup>. L'uso del termine *munus* in rapporto ai servigi che Medea ha fornito a Giasone spinta dal sentimento amoroso segnala il legame di reciprocità che tali prestazioni avrebbero dovuto attivare. In questo contesto, il lemma *munus* appare carico della forza semantica che la composizione ovidiana gli ha attribuito, dove è adoperato per indicare i "doni" e le prestazioni che Medea ha fornito a Giasone, salvandogli la vita e favorendo il successo della spedizione della nave Argo e dei suoi marinai<sup>217</sup>.

Soltanto il ricordo incancellabile del male ricevuto può dissetare la *ultrix*, e se i *merita* di Medea non hanno impedito i molti affronti e la condanna all'esilio, una persistenza maggiore nella memoria avrà il delitto che la protagonista si accinge a compiere. L'eroe non potrà più trascurare il dono di Medea, mai più potrà liberarsene: *excidimus tibi? numquam excidemus*, «ti siamo sfuggiti di mente? Mai più ci dimenticherai» (vv. 561-62).

Nella tragedia, pertanto, l'ingratitude di Giasone spinge Medea a interpretare i suoi benefici come perduti, perché incapaci di "fruttare" la dovuta riconoscenza e fallimentari rispetto alla creazione di un indissolubile vincolo di reciprocità<sup>218</sup>. Ma il rischio di incappare nell'ingratitude, come avverte Seneca nel trattato e nell'epistola 81, è insito nella prassi benefica: l'assenza di ogni garanzia riguardo al contraccambio è proprio ciò che la rende meritoria, perché chi decide di

<sup>215</sup> Cf. *Med.* 140-42: *si potest, vivat meus, / ut fuit, Iason; si minus, vivat tamen / memorque nostri muneri parcat meo.*

<sup>216</sup> Con *munus*, secondo HINE (2000, 133 ad 140-42), ci si riferisce al "dono della vita" che Medea ha fatto a Giasone, salvandolo sia da Eeta sia da Pelia (cf. *Ov. Her.* 12, 203-206). Ma nel *munus* di cui parla Medea rientrano più propriamente tutti i benefici della donna all'eroe e ai suoi cari. BALDINI MOSCADI (1996, 236 ss.) interpreta gli incantesimi di Medea come espressione del *munus amoris* dell'eroina verso Giasone, in particolare in relazione al dono fatto a Esone (cf. *Ov. Met.* 7, 276 ss.), che costituisce un beneficio anche per il figlio.

<sup>217</sup> Cf. *Ov. Met.* 7, 276 e BALDINI MOSCADI (1998, 10-11): «[...] *munus* è riassuntivo di quanto Medea ha donato a Giasone, dal vello d'oro alla vita stessa, sua e dei compagni, il tutto ottenuto attraverso la magia, primo ed essenziale strumento impiegato a favore di Giasone, dono primario da cui discendono tutti gli altri, segnato dai tratti della massima ambiguità in quanto apportatore di vita e di morte».

<sup>218</sup> «Secondo la *communis opinio*, il beneficio va perduto se non viene contraccambiato. L'ingratitude induce i benefattori a pensare di aver sprecato il beneficio dato» [PICONE (2013, 29)].

assumere il ruolo di *dans* accetta di fatto il rischio della “perdita”. Anche in rapporto a questo concetto Seneca opera una riscrittura, secondo la quale la perdita del beneficio non coincide con la mancata ricezione del contraccambio, ma con la rinuncia del benefattore a perseverare nel dare: «perde i benefici, chi troppo presto crede di averli perduti», *is perdet beneficia, qui cito perdidisse credit* (*Ben.* 1, 3, 1). Perfino davanti alla perdita di un beneficio che cada nella sterilità dell'ingratitude, Seneca consiglia di continuare a donare<sup>219</sup>. L'unico vero caso in cui per Seneca il beneficio rischia di essere vanificato si riscontra qualora gli attori della dinamica non siano disponibili al perdono nei riguardi di un'iniuria che si sia inserita all'interno del meccanismo di reciprocità positiva e lascino che questa apra la strada alla vendetta, trasformando la prassi di relazione nel suo opposto morfologico. Interrompere il rapporto e precludere ogni possibilità alla ricucitura del legame è la *iniuriae summa*, molto peggiore di ogni possibile offesa ricevuta, perché anche davanti a un oltraggio si mantiene salva la cosa più importante di tutte: l'aver donato<sup>220</sup>. Per vincere l'inclinazione malevola di chi si rivela *durus* e *infestus* (*Ben.* 7, 31, 1), come Giasone, occorre un atteggiamento di *pertinax bonitas*, anche di fronte all'iniuria. Ma Medea non aderisce a questi precetti etici, accoglie l'inversione di segno che l'ingratitude comporta e sceglie di muoversi in direzione della vendetta.

Se dunque nel *De beneficiis* Seneca segnala il carattere perenne e incancellabile del dono, che non è mai sprecato o perduto, nell'universo drammaturgico, l'atteggiamento di fronte a un beneficio disprezzato o cui segue una risposta incoerente, come quella dell'iniuria, è di profonda recriminazione e di indisponibilità al perdono. Nell'universo tragico senecano, l'offesa dell'ingratitude non può essere dimenticata, ma richiede una risposta idonea, in linea con il sistema di reciprocità negativa di cui fa parte.

---

<sup>219</sup> Cf. *Ben.* 7, 32, 1: *non est magni animi beneficium dare et perdere; hoc est magni animi perdere et dare*, «non è tipico di un animo grande dare un beneficio e poi perderlo; questo è tipico di un animo grande: perdere eppure continuare a dare».

<sup>220</sup> Cf. *Ben.* 1, 10, 4: *haec est enim iniuriae summa: beneficium perdidisti. Salvum est enim tibi ex illo, quod est optimus: dedisti*, «questo è infatti il massimo dell'ingiustizia: che hai perso il beneficio. Ma ti rimane salva la sua parte migliore: hai donato». Al riguardo, cf. PICONE (2013, 151): «Pertanto la condotta etica prescritta è quella del perdono in tutela del rapporto suggellato dal beneficio e in prevenzione della vera iniuria, quella che colpisce chi ne sprechi il valore di legame». Sul tema della perdita nel *De beneficiis* e del dono come possesso relazionale perenne e inalienabile, cf. PICONE (2013, 29; 65-66, 105).

## Conclusioni

L'indagine delle morfologie contrastive di *beneficium* e *iniuria* ci ha consentito di evidenziare il percorso attraverso il quale Seneca riqualifica queste due dinamiche di reciprocità, marcando la “funzione di legame” del primo e il pericolo che la seconda implica come fattore principale della frattura relazionale. Proprio per la sua attenzione alla valenza etica del beneficio, Seneca si preoccupa di illustrare i rischi che una pratica scorretta comporta, proponendo alcune soluzioni volte a prevenire o emendare il *vitium* più frequente nella prassi del dono: l'ingratitude. A questo riguardo, propone un'inversione di prospettiva, attribuendo la principale responsabilità del successo o del fallimento della dinamica relazionale non al beneficiario ingrato, bensì al benefattore, il quale, avviando di fatto la dinamica, è chiamato a condurla secondo alcuni parametri comportamentali che rendano agevole, spontanea e gradita la relazione. A questo scopo, rispetto ai modelli che Seneca, pur non citandoli esplicitamente, doveva aver presente (lo dimostra, ad esempio, il recupero, in certi casi, degli stessi aneddoti utilizzati da Cicerone nel *De officiis*), il nostro opera una riscrittura del senso e delle finalità del *bene facere*, puntando sulla necessità di tutelare il legame e sulla priorità della sfera dell'*animus* su quella della *materia*. Quest'ultima è certamente una *res* (nel senso di azione e prassi che agisce sul reale), ma una *res socialis* che si realizza *inter animos* (*Ben.* 2, 34, 1 e *Ben.* 5, 11, 5), il cui successo, sul piano della relazione, è misurato a partire dalla volontà e dalla disposizione interiore dei due soggetti coinvolti. Nel trattato, quindi, si assiste a un'operazione culturale e semantica attraverso la quale Seneca avvia la “composizione” di un nuovo vocabolario del *beneficium*, che tende a smaterializzare il valore di questa pratica di scambio e del suo oggetto specifico: se i criteri di valutazione etica del *bene facere* vengono ridefiniti in direzione della sfera dell'*animus* e della *mens*, i fattori di *voluptas* e *utilitas*, accantonati come indici di profitto personale, vengono riscritti secondo un processo di interiorizzazione che prescrive al benefattore di focalizzare la sua attenzione sulla figura del beneficiario: il beneficio deve mirare a suscitare la *voluptas* dell'*accipiens* e a operare in favore della sua specifica utilità. È in questa nuova ottica che il *fructus operis* del *dans* è risemantizzato in termini di profitto interiore, di consapevolezza etica di aver compiuto il bene di per se stesso, senza mirare al contraccambio. È proprio questa la marca pertinente che distingue il beneficio dalla *negotiatio*: l'assenza di qualsiasi garanzia per il *dans* di ricevere una contropartita. In altre parole, il binomio *utilitas-voluptas* non indica più (o

almeno, non solo) il piacere per un profitto concreto o economico, ma la gioia che nasce dalla possibilità di creare (utilmente, per l'appunto) buone pratiche di relazione; è in questo quadro che Seneca individua quello che Godbout chiamerebbe lo "spirito del dono": quella gioiosa e reciproca disposizione positiva di due *animi* che si incontrano.

Sul piano dell'interiorità, anche *iudicium* ed *electio* costituiscono due criteri imprescindibili perché gli interagenti operino scelte relazionali assennate, sia dal punto di vista del *dans* sia da quello dell'*accipiens*. Quest'ultimo ruolo viene profondamente ricodificato da Seneca, che rivaluta profondamente il beneficiato, proponendo un modello di relazione che lo affranchi dalla sua tradizionale posizione di subalternità e dipendenza. Il nuovo elemento di rilevanza nella dinamica è il "valore di legame" del dono. In sua prevenzione, occorre che i due interagenti cooperino all'instaurazione di una forma di *aequitas* relazionale, tutelando quella pari dignità di ruolo di cui entrambi, in condizioni ottimali, dovrebbero godere all'interno del meccanismo di scambio. Se infatti al *dans* spetta il compito di dare avvio alla dinamica di relazione, all'*accipiens* spetta quello di rilanciarla. È dunque evidente che la componente morfologica del legame sia profondamente valorizzata da Seneca, che le attribuisce il primato indiscusso. A partire da questo specifico elemento della relazione, viene eseguita una ricodifica delle categorie di *obligatio* e *debitum*, anch'esse "spiritualizzate" al fine di cementare il rapporto e garantirne la prosecuzione.

Nonostante l'insistenza sulla smaterializzazione del *beneficium*, Seneca non espunge del tutto l'elemento concreto della *materia beneficii*, che completa la prassi di scambio, pur "declassato" a un livello etico-valoriale secondario rispetto a quello della *bona voluntas*.

In questo complesso quadro di ridefinizione culturale e analitica del dono, qual è dunque il ruolo dell'offesa?

Nella riflessione senecana, l'*iniuria* è indicata come l'opposto segnico del *beneficium*, fattore peculiare di disfacimento del legame. Essa rappresenta un comportamento "difforme dal dover essere", nella cui sfera d'azione confluisce ogni atteggiamento ingiusto, di *detrimentum* o *deminutio*, che leda la dignità dell'individuo. Ma il campo semantico e culturale del *nocere* è assai ricco, molto di più di quello del *bene facere*: se le *actiones* specifiche di quest'ultimo vengono generalmente indicate da Seneca con le parole *beneficium*, *munus* e *officium* (più raramente *donum*), il lessico del *nocere* e dell'*iniuria* ha un ventaglio molto più ampio e sfaccettato, che distingue tra offese verbali, le cosiddette *iniuriae verbis* (*maledictum* e *convicium*) e quelle concrete, le *iniuriae re* o i *malefacta*; alle

*offensiones* più generali, fanno di contro alcuni termini più specifici, come quella che abbiamo definito “l’offesa del disprezzo” (*contumelia*), percepita come minore rispetto all’*iniuria*, e quella del disonore o dell’infamia (*ignominia*). Ma ciò che a Seneca interessa, quando inserisce la questione dell’offesa nella sua trattazione sui benefici, è cercare di trovare una soluzione etica al rischio di dissoluzione relazionale costituito dall’*iniuria*: detto altrimenti, in che modo occorre reagire, secondo Seneca, di fronte a chi ci offende? Le risposte consigliate nel trattato e nell’*Ep.* 81 convergono in direzione del perdono e della dimenticanza dell’offesa, specie se l’offensore è stato un benefattore dell’offeso. Nelle tragedie, tuttavia (come la breve incursione in *Medea* e *Thyestes* – in cui le forme della vendetta sono preponderanti – ci ha permesso di mettere in luce), i personaggi senecani sono ben lontani da questa soluzione: *bona mens*, *modus* e *pudor*, fattori di contenimento del *male facere*, sono banditi, e l’inclinazione alla collera li spinge a scegliere, come unica risposta possibile, il contraccambio pertinente dell’*iniuria*, secondo le forme di reciprocità negativa: la vendetta. Sebbene la *ultio* sia presentata dai protagonisti tragici come giusto riassetto dell’ordine infranto e risposta equilibrata, in linea coi principi di reciprocità negativa, Seneca, di fatto, la configura nel segno dell’eccesso e della rincorsa al superamento delittuoso.

Dall’esame del *De beneficiis* è emersa la fluidità dei due meccanismi oggetto di analisi, i quali non individuano soltanto dinamiche “pure” e distinte, ma più frequentemente si intersecano producendo esiti dissimili. Uno di questi è quello che Seneca chiama *beneficium nociturum*, il quale, pur mantenendo la veste formale e le caratteristiche di base tipiche del *bene facere*, conosce un esito disfunzionale, tipico dell’*iniuria*. A questo proposito, Seneca individua due sottogeneri del “dono nocivo”: il beneficio che rischia di danneggiare colui che lo richiede (*nociturum impetrantibus*) e il beneficio che potrebbe essere nocivo per il benefattore che lo elargisce (*danti nociturum*). Di fronte a queste tipologie sovvertite del dono è necessario suggerire soluzioni etiche utili a preservare l’interlocutore dal danno. Infatti, la disfunzionalità del beneficio dipende comunemente dall’inserzione di uno o più elementi del sistema di danneggiamento all’interno del sistema relazionale benefico. Ma se un beneficio cessa di essere tale nel caso in cui il suo esito sia nocivo, l’offesa non muta di segno anche qualora sortisca (casualmente) un effetto benefico. Questa differenza è (parzialmente) comprensibile alla luce della primarietà dell’intenzione; tuttavia, quest’ultima pare non essere sufficiente nella più complessa e sfaccettata pratica

del *beneficium*, che per dirsi “riuscita” richiede una certa consonanza tra *voluntas* ed esito.

Le due dinamiche considerate mostrano quindi un alto grado di fluidità, che le rende permeabili all'azione perturbante di componenti disfunzionali (ingratitude, superbia, avidità, invidia, e soprattutto, offesa), le quali sovvertono il dono positivo e ne causano l'alterazione. Tale fluidità, come abbiamo tentato di mettere in risalto, comporta il rischio dell'inversione, e, di conseguenza, dello slittamento di una dinamica nell'altra, mostrandoci in modo piuttosto chiaro come, nell'ottica degli antichi Romani “filtrati”, per così dire, dallo sguardo di Seneca, l'esercizio del dono e del beneficio non sia un'operazione neutra o priva di rischi, ma comporti molto spesso un pericolo relazionale, quello di trasformarsi nel suo corrispettivo inverso. Un rischio che la lettura del testo senecano sottopone anche agli occhi del lettore “moderno”, e sul quale lo invita a vigilare.

## Bibliografia

ACCARDI 2015

A. Accardi, *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca*, Palermo.

ACCARDI – COLA 2010

A. Accardi, M. Cola, *Guerra e partnership. Una riflessione sull'ambivalenza di "hostis"*, «QRO on line» III, 228-38.

AIME 2002<sup>3</sup>

M. Aime, *Da Mauss al MAUSS*, in M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris (trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, VII-XXVIII).

ALEXANDER 1934

W.H. Alexander, *Notes on the De beneficiis of Seneca*, «CQ» XXVIII/1, 54-55.

ALEXANDER 1937

W.H. Alexander, *Further notes on the Text of Seneca's De beneficiis*, «CQ» XXXI, 55-60.

ALEXANDRE – GUÉRIN – JACOTOT 2012

R. Alexandre, C. Guérin, M. Jacotot (éds.), *Rubor e Pudor. Vivre et penser la honte dans la Rome ancienne*, Paris.

ANSPACH 2002

M. Anspach, *A charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, trad. it. *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Torino 2007.

ARCELLASCHI 1990

A. Arcellaschi, *Médée dans le Théâtre latin d'Ennius à Sénèque*, Roma.

ARIA 2008

M. Aria, *Dono, hau e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss*, in ARIA – DEI 2008, 181-219.

ARIA – DEI 2008

M. Aria, F. Dei (a cura di), *Culture del dono*, Roma.

ARMISEN-MARCHETTI 1989

M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*, Paris.

ARMISEN-MARCHETTI 1995

M. Armisen-Marchetti, *Sénèque et l'appropriation du temps*, «Latomus» LIV, 545-67.

ARMISEN-MARCHETTI 2004

M. Armisen-Marchetti, *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque*, «Paideia» LIX, 7-23.

ASSMANN 1992

J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (trad. it. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997).

AVERNA 2009

D. Averna, *Fortuna nel de beneficiis di Seneca*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 9-24.

AVOLA 2016

L. Avola, *Non minoris est animi beneficium debere quam dare. La figura dell'accipiens nel De beneficiis di Seneca*, diss. Palermo (a. a. 2015-2016).

BECKER 1986

L.C. Becker, *Reciprocity*, London.

BELFIORE 1998

E. Belfiore, *Harming Friends: Problematic Reciprocity in Greek Tragedy*, in GILL – POSTLETHWAITE – SEAFORD 1998, 139-58.

BELLINCIONI 1978

M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia.

BELLINCIONI 1984

M. Bellincioni, *Potere ed etica in Seneca. Clementia e voluntas amica*, Brescia.

BELLITTI 2016

R. Bellitti, *Non res, sed vis rei. Il valore del beneficio e della riconoscenza nel De beneficiis di Seneca*, diss. Palermo (a.a. 2015-2016).

BELTRAMI 1998

L. Beltrami, *Il sangue degli antenati*, Bari.

BELTRAMI 2008

L. Beltrami, *Il de clementia di Seneca: un contributo per l'analisi antropologica del valore della clementia*, in PICONE 2008a, 11-38.

BENOIST 2006

S. Benoist, *Les rapports sociaux dans l'œuvre de Sénèque: l'homme dans la cité*, in M. Molin (éd.), «*Les régulations sociales dans l'Antiquité. Actes du colloque d'Angers 23 et 24 mai 2003, Rennes*, 55-70.

BENVENISTE 1948-1949

É. Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, «*L'Année sociologique*» III, 7-20.

BENVENISTE 1969

É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Paris (trad. it. Torino 2001<sup>2</sup>).

BERNERT 1930

E. Bernert, *De vi atque usu vocabuli officii*, Vratislaviae.

BESSONE 1997

F. Bessone, *P. Ovidii Nasonis Heroidum Epistula XII. Medea Iasoni*, Firenze.

BETTINI 1986

M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma.

BETTINI 1992

M. Bettini, *Culto degli antenati e culto dei morti*, in S. Settis (a cura di), *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, vol. III, Milano, 260-64.

BETTINI 1999

M. Bettini, *Il ritorno degli antenati. Esperienze comparative con il nostro passato*, in PICONE 1999, 183-200.

BETTINI 2000

M. Bettini, *Il perdono storico. Dono, identità, memoria, oblio*, «*Il Mulino*» XLIX/3, 411-428.

BETTINI 2009

M. Bettini, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna.

BETTINI 2012

M. Bettini, *Vertere. un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino.

BETTINI 2014

M. Bettini, *Elogio del politeismo*, Bologna.

BETTINI – BORGHINI 1983

M. Bettini, A. Borghini, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in «Linguistica e antropologia, Atti del convegno della “Società Italiana di Linguistica” (SLI)», Lecce 1980 (= Roma 1983), 303-312.

BETTINI – SHORT 2014

M. Bettini, W. M. Short (a cura di), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna.

BIANCO 2017

M. Bianco, *Meritare il perdono, meritare la memoria: equilibrio del discorso e verdetto della storia nella pro Marcello di Cicerone*, «ὄρμος – Ricerche di Storia Antica» n.s. IX, 472-98.

BONANNO 2017

D. Bonanno, *Prosperare al di là del merito: il senso della nemesis in Aristotele tra giustizia distributiva e giustizia correttiva*, «ὄρμος – Ricerche di Storia Antica» n.s. IX, 401-419.

BONO – MCCULLOUGH 2006

G. Bono, M.E. McCullough, *Positive responses to benefit and harm: Bringing forgiveness and gratitude into cognitive psychotherapy*, «Journal of Cognitive Psychotherapy» XX, 147-58.

BORGO 1993

A. Borgo, *Lessico parentale in Seneca tragico*, Napoli.

BORGO 1998

A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli.

BOURDIEU 1972

P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève.

BOURDIEU 1980

P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, trad. it. Roma 2005.

BRISSET 1980

J. Brisset, *Le stoïcisme et la vengeance*, «RD» LVIII, 57-68.

BROADIE 1991

S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York.

BURNETT 1998

A. Burnett, *Revenge in Attic and Later Tragedy*, Berkeley.

CAILLÉ 1998

A. Caillé, *Le tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, Paris (trad. it. *Il terzo paradigme. Antropologia filosofica del dono*, Torino).

CAIRNS 1993

D. L. Cairns, *AIDOS. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford [rist. 1999].

CALABRESE 2009

E. Calabrese, *Il dono e la relazione padre-figlio nella Fedra di Seneca*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 25-46.

CALABRESE 2017

E. Calabrese, *Aspetti dell'identità relazionale nelle tragedie di Seneca*, Bologna.

CANTARELLA 2002

E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano [=2004].

CARLÀ – GORI 2014

F. Carlà, M. Gori (eds.), *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*. Heidelberg.

CASTAGNA – RIBOLDI 2008

L. Castagna, C. Riboldi, *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, Letteratura greca e latina – Ricerche, Vita e Pensiero, Milano, voll. I-II.

CECCHET 2014

L. Cecchet, *Gift-Giving to the Poor in the Greek World*, in CARLÀ – GORI 2014, 157-79.

CERBO – DI BENEDETTO 1997

Euripide, *Medea*, introduzione di V. Di Benedetti, traduzione di E. Cerbo, commento e note di V. E. Cerbo e Di Benedetti, Milano 2004<sup>8</sup>.

CHAUMARTIN 1985

F.R. Chaumartin, *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Parigi.

CHAUMARTIN 1989

F.R. Chaumartin, *Le problème des sources dans le De beneficiis de Sénèque: nouveaux éléments de mise au point*, «REL» LXVII, 37-45.

CHAUMARTIN 1996

F. R. Chaumartin, *Sénèque. Tragédie*; voll. I-III, Paris [rist. 2008].

CHEAL 1988

D. Cheal, *The Gift economy*, London – New York.

CHERUBINI 2008

L. Cherubini, *L'oculata malefica. Sguardi di strega dalla commedia plautina*, «QRO on-line» I, 157-84.

CHERUBINI 2010

L. Cherubini, *Strix: la strega nella cultura romana*, Torino.

CHIRASSI COLOMBO 1994

I. Chirassi Colombo, *Antropologia della Charis nella cultura greca antica*, in GALLI 1994a, 85-104.

CITRONI MARCHETTI 1999

S. Citroni Marchetti, *Volontà degli amici ed esercizio del potere in Cicerone*, «MD» XLII, 65-94.

CIULEI 1972

G. Ciulei, *L'équité chez Cicéron*, Amsterdam.

CLASSEN 1998

C.J. Classen, *Le virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio*, in P. Parroni (a cura di), *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998*, Roma, 275-94.

CLAUSS – JOHNSTON 1997

J.J. Clauss, S.I. Johnston (eds.), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton.

COBBI 1987

J. Cobbi, *Don et contre-don dans une tradition à l'épreuve de la modernité*, in A. Berque (éd.), *Le Japon et son double*, Paris, 159-68.

COLPAERT 2014

S. Colpaert, *Euergetism and the Gift*, in CARLÀ – GORI 2014, 181-201.

COOPER 1998

J.M. Cooper, *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton (N. J.).

COURTOIS 1984a

G. Courtois, *Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque*, in VERDIER – POLY – COURTOIS 1980-1984, IV, *La vengeance dans la pensée occidentale*, 91-124.

COURTOIS 1984b

G. Courtois, *Hugo Grotius, la bonne et la mauvaise vengeance*, in VERDIER – POLY – COURTOIS 1980-1984, IV, *La vengeance dans la pensée occidentale*, 137-51.

CURI 2010

U. Curi, *Straniero*, Milano.

D'AGOSTINO 1959

V. D'Agostino, *Gratitudine e ingratitudine secondo gli scrittori antichi*, «RSC» VII, 51-64.

DAMSCHEM – HEIL 2014

G. Damschen, A. Heil (edd.), *Brill's Companion to Seneca, philosopher and dramatist*, with the assistance of M. Waida, Leiden.

DE CARO 2009

A. De Caro, *Voluntas luceat. Riconoscimento e riconoscenza nel beneficium*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 121-58.

DEGAND 2015

M. Degand, *Sénèque au risque du don. Une éthique oblativie à la croisée des disciplines*, “Antiquité et Sciences Humaines” II, Turnhout.

DEGL'INNOCENTI PIERINI 2012

R. Degl'Innocenti Pierini, *Modelli etici e società da Cicerone a Seneca*, in M. Citroni (a cura di), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero*. In Ricordo di Emanuele Narducci, Pisa, 211-30.

DELG

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968 [rist. 1999].

DEL GIOVANE 2015

B. Del Giovane, *Seneca e la diatriba e la ricerca di una morale austera. Caratteristiche, influenze e mediazioni di un rapporto complesso*, Firenze.

DERRIDA 1991

J. Derrida, *Donner le temps*, vol. 1, *La fausse monnaie*, Paris, trad. it. Milano 1996.

DEVOTO – OLI 1995

G. Devoto, G. Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Firenze.

DODDS 1951

E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles (trad. it. Firenze 1997).

DONINI 1982

P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.

DOUGLAS 1989

M. Douglas, *Il n'y a pas de don gratuit. Introduction à la traduction anglaise de l'Essai sur le don*, «Revue du MAUSS» IV, 99-115.

DUCCI 2009

E. Ducci, *La rivalutazione del tempo nel de beneficiis. Analisi tematica dei libri I-II*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 159-72.

DUPONT 1992

F. Dupont, *Un simile che la guerra «giusta» rende «altro». Lo straniero («hostis») nella Roma arcaica*, in BETTINI 1992, 101-114.

DUPONT 2000

F. Dupont, *Médée de Sénèque ou Comment sortir de l'humanité*, Paris.

DUPUY 1982

J.-P. Dupuy, *Ordres et désordres*, Paris, trad. it. *Ordini e disordini*, Firenze 1986.

DÜRR 1994

M. Dürr, *Vindicta*, «GNS» XLIV, 67-70.

DYCH 1996

A.R. Dych, *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor.

EMMONS – MCCULLOUGH 2003

R.A. Emmons, M.E. McCullough, *Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life*, «Journal of Personality and Social Psychology» LXXXIV, 377-89.

ERNOUT – MEILLET 1931

A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Chartres, Paris 1931, rist. Paris 1979<sup>4</sup>.

FACCHINI – MORATELLO 2009

G.M. Facchini, C. Moratello, *Donum-munus: dalle fonti letterarie alla documentazione archeologica. Alcuni esempi nell'arte suntuaria di età romana*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 173-84.

FEUVRIER PRÉVOTAT 1985

C. Feuvrier Prévotat, *'Donner et recevoir': remarques sur les pratiques d'échange dans le De officiis de Cicéron*, «DHA» XI, 257-90.

FILLION-LAHILLE 1984

J. Fillion-Lahille, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, «Études et commentaires» XCIV, Paris.

FINLEY 1954

M.I. Finley, *The World of Odysseus*. New York.

FINLEY 1973

M.I. Finley, *The Ancient Economy*, Berkeley – Los Angeles, trad. it. M.I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 2008.

FORTENBAUGH – STEINMETZ 1989

W.W. Fortenbaugh, P. Steinmetz, *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick (N. J.) – London.

FOUCAULT 1984

M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, trad. it. *L'uso dei piaceri, storia della sessualità*, 2 voll., Milano 1984 (=1991).

FOWLER 1886

H.N. Fowler, *The sources of Seneca De beneficiis*, «TAPhA» XLVII, 24-33.

FREDERIKSEN 1966

M.W. Frederiksen, *Caesar, Cicero and the problem of debt*, «JRS» LVI, 128-41.

FURLEY – NEHAMAS 1994

D.J. Furley, A. Nehamas and SYMPOSIUM ARISTOTELICUM, *Aristotle's "Rhetoric": philosophical essays [proceedings of the Twelfth Symposium Aristotelicum, held in Princeton, August 1990]*, Princeton (N. J.).

GALLI 1994a

G. Galli (a cura di), *Interpretazione e gratitudine. Atti del XIII Colloquio sull'interpretazione*, Macerata.

GALLI 1994b

G. Galli, *Introduzione*, in GALLI 1994a, 9-16.

GAMBERALE 2007

L. Gamberale, *Noterelle su Fedra in Seneca (e in Ovidio). A proposito della preghiera a Diana, Phaedr. 406 ss.*, in R. Degl'Innocenti Pierini et alii (a cura di), *Fedra. Versioni e riscrittura di un mito classico. Atti del Convegno AICC (Firenze, 2-3 aprile 2003)*, Firenze, 57-84.

GARAVAGLIA 1980

J.C. Garavaglia, *Reciprocità/ridistribuzione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XI, Torino, 688-702.

GARBARINO 1980

G. Garbarino, *Il concetto etico-politico di gloria nel De Officiis di Cicerone*, in *Tra Grecia e Roma. Temi antichi e metodologie moderne*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 197-204.

GARNSEY – SALLER 1987

P. Garnsey, R. Saller, *Social Relations*, in *Id. The Roman Empire. Economy, society and culture*, Berkeley, 148-59.

GASPAROTTO 1987

G. Gasparotto, *Presagi, previsioni e predizioni nel lessico di Virgilio*, Verona.

GASTALDI 1990

S. Gastaldi, *Aristotele e la Politica delle Passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino.

GAUTHIER – JOLIF 1970<sup>2</sup>

R.A. Gauthier, J.Y. Jolif (éds.), *Aristote. L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Paris-Louvain.

GEERTZ 1973

C.J. Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*, New York 1973, Interpretazione di Culture, trad. it. Bologna 2008.

GEERTZ 1983

C.J. Geertz, *Local knowledge. Further essays in Interpretive Anthropology*, New York, *Antropologia interpretativa*, trad. it. Bologna 1988.

GEHRKE 2001

H.J. Gehrke, *Rache*, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Herausgegeben von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. *Altertum*. BD X, 745-47.

GELL 1998

A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford.

GERNET 1951

L. Gernet, *Droit et pré-droit en Grèce ancienne*, 1951, ora in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, 175-260.

GIAMBROCONO 2013

I. Giambrocono, *Beneficium vinculum est: considerazioni linguistiche e antropologiche sul legame creato dal beneficio nella cultura romana*, diss. Siena (a.a. 2012-2013).

GIARDINA – SCHIAVONE 1981

A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Società Romana e produzione schiavistica*, vol. III: *Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma-Bari, 77-126.

GILIBERTI 1984

G. Giliberti, *Beneficium e iniuria nei rapporti col servo. Etica e prassi giuridica in Seneca*, in A. Guarino, V. Giuffé (a cura di), *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, IV, Napoli, 1843-60.

GILL – POSTLETHWAITE – SEAFORD 1998

C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, New York.

GODBOUT 1992

J.T. Godbout, *L'esprit du don*, Paris (trad. it. Torino 1993).

GODBOUT 1996

J.T. Godbout, *Le langage du don* (trad. it. Torino 1998).

GODBOUT 1998

J.T. Godbout, in coll. con Alain Caillé, *The world of the gift*, London.

GODBOUT 2007

J.T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris (trad. it. Quello che circola tra noi: dare, ricevere, ricambiare, Milano 2008).

GODELIER 1996

M. Godelier, *L'enigme du don*, Paris.

GOLEMAN 1995

D. Goleman, *Intelligenza emotiva. Che cos'è e perché può renderci felici*, trad. it. Milano 2010 (ed. or. *Emotional Intelligence*, Bantam, New York 1995).

GOMOLL 1933

H. Gomoll (Hrsg.), *Der stoische Philosoph Hekaton* [Hecato Stoicus], Bonn.

GOULDNER 1960

A.W. Gouldner, *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement*, «American Sociological Review» XV, 161-78.

GOUX 1996

J.J. Goux, *Don et alterité chez Sénèque*, «Revue du MAUSS semestrielle» VIII, 114-13.

GREGORY 1982a

C.A. Gregory, *Gifts and Commodities. Exchange and Western Capitalism Since 1700*, London 1982.

GREGORY 1982b

C.A. Gregory, *Alienating the inalienable: correspondence*, «Man» XVII, 343-45.

GRIFFE 1994

M. Griffe, *Don et contre-don dans le De Ben. de Sénèque*, «Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature» XIV, 233-47.

GRIFFIN – INWOOD 2011

M.T. Griffin, B. Inwood (eds.), *On Benefits*, Chicago – London.

GRIFFIN 2003

M.T. Griffin, *De beneficiis and Roman society*, «JRS» XCIII, 92-113.

GRIFFIN 2013

M.T. Griffin, *Seneca on society: a guide in De beneficiis*, Oxford.

GRIMAL 1968

P. Grimal, *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque*, «REA» LXX, 92-109.

GRIMALDI 1980

W.M.A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I-II. A Commentary*, New York.

GROTTANELLI 1999

C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma-Bari.

GUASTELLA 1985

G. Guastella, *La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, «MD» XV, 49-123.

GUASTELLA 1994

G. Guastella, *La prova nel delitto. Seneca e il mito di Atreo e Tieste*, «Dioniso» LXIV, 105-53.

GUASTELLA 2001

G. Guastella, *L'ira e l'onore. Forme della vendetta nel teatro senecano e nella tradizione*, Palermo.

GUASTELLA 2006

G. Guastella, *Le rinascite della tragedia: origini classiche e tradizioni europee*, Roma.

GUASTELLA 2010

G. Guastella, *Da Ζεὺς Ξένιος al fantasma di Tieste. Vendetta e giustizia in Eschilo e Seneca*, «Dionysus ex machina» II, 81-118.

GUGLIELMINO 1967

S. Guglielmino (a cura di), *Lucio Anneo Seneca. I benefici*, Bologna 1971.

HADOT 1969

I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seenenleitung*, Berlin.

HAVELOCK 1978

E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge-London (trad. it. Roma-Bari 1983).

HELLEGOUARC'H 1963

J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris.

HÉNAFF 2009

M. Hénaff, *Repenser la réciprocité et la reconnaissance: Relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*, «Revista Portuguesa de Filosofia» LXV, O Dom, a Verdade, e a Morte: Abordagens e Perspectivas / The Gift, Truth and Death: Approaches and Perspectives, 873-86.

HÉNAFF 2014

M. Hénaff, *Is There Such a Thing as a Gift Economy?*, in CARLÀ – GORI 2014, 71-84.

HOSIUS 1900

C. Hosius (ed.), *L. Annae Senecae Opera Quae Supersunt*. Vol. 1, fasc. 2, *L. Annaei Senecae De beneficiis libri VII ; De clementia libri II*, Leipzig.

HUMMEL 2008

P. Hummel, *Mala dicta. Essai sur la malédiction et la calomnie dans l'Antiquité classique*, Paris 2008.

HYDE 1983

L. Hyde, *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*, New York.

INWOOD 1995

B. Inwood, *Politics and paradox in Seneca's De beneficiis*, in LAKS – SCHOFIELD 1995, 241-65, ora in INWOOD 2005, 65-94.

INWOOD 2000

B. Inwood, *The Will in Seneca the Younger*, «CPh» XCV/1, 44-60.

INWOOD 2005

B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford.

JEANMAIRE 1939

H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille.

KASTER 2005

R.A. Kaster, *Emotion, restraint, and community in ancient Rome*, Oxford.

KONSTAN 2003a

D. Konstan, *Aristotle on anger and the emotions: the strategies of status*, in S. Braund, G.W. Most, *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, 99-120.

KONSTAN 2003b

D. Konstan, *Before Jealousy*, in D. Konstan, K. Rutter (eds.), *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotion in Ancient Greece*, Edinburgh, 7-27.

KONSTAN 2007

D. Konstan, *The emotions of Ancient Greeks: studies in Aristotle and classical literature*, Toronto, Buffalo (N. Y.), London.

KOSMAN 1999

L.A. Kosman, *Being properly affected: virtues and feelings in Aristotle's Ethics*, in SHERMAN 1999, 261-76.

KRANZ 1964

P. Kranz, *Beneficium in politischen Sprachgebrauch der ausgehenden Republik*, diss. Münster.

KRAUSE 2004

J.-U. Krause, *Kriminalgeschichte der Antike*, München (trad. it. *La criminalità nel mondo antico*, Roma 2006).

LAKS – SCHOFIELD 1995

A. Laks, M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge.

LAMACCHIA 1970

R. Lamacchia, *Sull'evoluzione semantica di poena*, in *Studia Florentina Aleandro Ronconi sexagenario oblata*, Roma, 135-54.

LANDOLFI 2017

L. Landolfi, *Gradus dignitatis (Cic. rep. I 27, 43). Merito e metro di valutazione dell'optimus status civitatis*, «ὄρμος – Ricerche di Storia Antica» n.s. IX, 454-71.

LEFORT 1951

C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, in *Les formes de l'histoire: essais de l'histoire* Paris 1951, (rist. 1978 e 2000), (trad. it. *Le forme della storia*, Bologna 2005).

LENTANO 1999

M. Lentano, *An beneficium patri reddi possit*, «Labeo» XLV/3, 392-411.

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.), «Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft», München- Leipzig 125-42.

LENTANO 2009

M. Lentano, *La gratitudine e la memoria: una lettura del "De beneficiis"*, «BStudLat» XXXIX/1, 1-28;

LEPORE 1954

E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli.

LÉVI-STRAUSS 1949

C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaire de la parenté*, Paris 1968<sup>2</sup>, trad. it. Milano 1984<sup>2</sup>.

LÉVI-STRAUSS 1950

C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, I-LII (trad. it. *Introduzione all'opera di Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, XV-LIV).

LI CAUSI 2006

P. Li Causi, *Nella rete di Giunone: Cause, forme e finalità della vendetta nell' Hercules furens di Seneca*, «Dioniso» V, 118-37.

LI CAUSI 2008

P. Li Causi, *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia*, «AOFL» n. s. III/1, 95-110.

LI CAUSI 2009a

P. Li Causi, *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del "dono" nel De beneficiis di Seneca*, «QRO on line» II, 226-52.

LI CAUSI 2009b

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 – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 211-32.

LI CAUSI 2012

P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*, Palermo.

LONG 1995

A.A. Long, *Cicero's politics in De officiis*, in LAKS – SCHOFIELD 1995, 213-40.

LO PICCOLO 2009

M. Lo Piccolo, *Dentro e fuori il de beneficiis. Notazioni sui temi del beneficium e della clementia in Seneca e in Cicerone*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 233-44.

LORIES – RIZZERIO 2003

D. Lories, L. Rizzerio, *De la "phantasia" à l'imagination*, Louvain, Paris, Namur [etc.].

LOTITO 1981

G. Lotito, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in GIARDINA – SCHIAVONE 1981, 79-126.

LSJ<sup>9</sup>

H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell e R. Scott. A new edition revised and augmented throughout by sir H.S. Jones, Oxford 1940<sup>9</sup> (1<sup>st</sup> edition 1843).

LUCARELLI – OLIVIERI 2013

A. Lucarelli, U. M. Olivieri, *A piene mani. Dono, dis-interesse e beni comuni*, Napoli.

LYONS 2012

D.J. Lyons, *Dangerous Gifts: Gender and Exchange in Ancient Greece*, Austin 2012.

MADER 2014

G. Mader, *The Rhetoric of Rationality and Irrationality*, DAMSCHEN – HEIL 2014, 575-92.

MALASPINA 2001

E. Malaspina (ed.), *L. Annaei Senecae De clementia libri duo*, Prolegomeni, testo critico e commento a cura di E. Malaspina, Alessandria.

MALASPINA 2004

E. Malaspina, *Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca*, in BILLERBECK – SCHMIDT – WICK 2004, 266-320.

MALINOWSKI 1921

B. Malinowski, *The Primitive Economy of the Trobriand Islanders*, «Economic Journal», XXI/121, 1-16.

MALINOWSKI 1922

B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, New York (trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale: riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Roma 1978).

MALINOWSKI 1944

B. Malinowski, *A scientific theory of culture, and other-essays* (trad. it. Milano 1962).

MALINOWSKI 1945

B. Malinowski, *The dynamics of culture change*, New Haven.

MANACORDA 2012

D. Manacorda, *Per una lettura iconografica delle tre Grazie*, in I. Colpo, F. Ghedini (a cura di), *Il gran poema delle passioni e delle meraviglie. Ovidio e il repertorio letterario e figurativo fra antico e riscoperta dell'antico*. Atti del convegno (Padova, 15-17 settembre 2011), Padova, 464-76.

MANACORDA 2015

D. Manacorda, *Il gruppo delle Tre Grazie nel passaggio tra Repubblica e Impero romano*, «Ricerche di storia dell'Arte» CXV, 83-92.

MANFREDINI 1977

A.D. Manfredini, *Contributi allo studio dell'iniuria in età repubblicana*, Milano.

MANTELLLO 1979:

A. Mantello, *Beneficium servile, debitum naturale*. *Sen. De Ben. 3.18.1 ss.*, D. 35.1.40.3 (Iav., 2 ex post Lab.), Milano.

MARCHESE 2005

R.R. Marchese, *Figli benefattori, figli straordinari. Rappresentazioni senecane dell'“essere figlio”*, Palermo.

MARCHESE 2008

R.R. Marchese, *Diseguaglianza, potere, giochi di ruolo. Processi di formalizzazione del beneficium fra pro Marcello e de beneficiis*, in PICONE 2008a, 129-53.

MARCHESE 2009

R.R. Marchese, *Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiati*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 245-72.

MARCHESE 2016

R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo.

MARCHESE 2017

R.R. Marchese, *Meritare le responsabilità. Il complicato confine tra merito, virtù e gloria in Cicerone e in Tacito*, «ὄρμος – Ricerche di Storia Antica» n.s. IX, 552-70.

MARINO 2003

R. Marino, *Fra diritto e morale: il concetto metagiuridico di beneficium nel trattato senecano*, in S. Rocca (a cura di), *Latina didaxis XVII*, Atti del Congresso Ricerca e didattica del latino (Genova – Bogliasco 11-12 aprile 2003), Genova 2003, 79-118.

MARINO 2009

R. Marino, *Lo ‘stigma’ dell'estraneità: il beneficium tra volontà e virtù*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 273-88.

MARTINA 1981

A. Martina, *Il mito della casa di Atreo nella tragedia di Seneca*, «Dioniso» LII, 125-209.

MARTORANA 2003

G. Martorana, *Cultura Religiosa Greca. Per una ermeneutica di παράδεισος (Giardino di Eden, Seno d'Abraamo, Paradiso celeste)*, «Supplemento a Mythos. Collana di studi storico-religiosi» IV, Palermo.

MAUSS 1923-1924

M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «L'Année sociologique» s.s. II, 30-184.

MAUSS 1950

M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris (trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2002<sup>3</sup>).

MAUSS 1967

M. Mauss, *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies*, New York.

MAUSS 1990

M. Mauss, *The gift: the form and reasons for exchange in archaic societies*, London and New York.

MAUSS 1997

M. Mauss, *Gift, gift*, in SCHRIFT 1997, 28-32.

MAZZOLI 1974

G. Mazzoli, *Restauri testuali nel De beneficiis di Seneca*, «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini», Roma, Accademia nazionale dei Lincei, n. s., fasc. XXII, 53-98.

MAZZOLI 1977

G. Mazzoli, *Altri restauri testuali al De beneficiis e al De clementia di Seneca*, «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini» Roma, Accademia nazionale dei Lincei, n. s., fasc. XXV, 70-88.

MAZZOLI 1997

G. Mazzoli, *Medea in Seneca: il logos del furor*, in UGLIONE 1995, 93-105.

MAZZOLI 2004

G. Mazzoli, *Riflessioni sulla semantica ciceroniana della gloria*, in E. Narducci (a cura di), *Cicerone tra antichi e moderni* (IV Symposium Ciceronianum Arpinas: Arpino, 9 maggio 2003), Firenze, 56-81.

MAZZOLI 2007

G. Mazzoli, *Simplex ratio e admonitio: teoria e relativismo morale nel de beneficiis di Seneca*, in G. Hinojo Andrés, J.C. Fernández Corte (edd.), *Munus quaesitum meritis*, Salamanca, 585-94.

MAZZOLI 2008

G. Mazzoli, *Liberalitas e riflessività (Sen. ben. V 7-11)*, in CASTAGNA – RIBOLDI 2008, II, 1089-1103.

MAZZOLI 2016

G. Mazzoli, *Il chaos e le sue architetture. Trenta studi su Seneca tragico*, Palermo.

MCCULLOUGH – EMMONS – TSANG 2002

M.E. McCullough, R.A. Emmons, J. Tsang, *The grateful disposition: A conceptual and empirical topography*, «Journal of Personality and Social Psychology» LXXXII, 112-27.

MELE 1999

A. R. Mele, *Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of action*, in SHERMAN 1999, 183-204.

MIGNINI 1994

F. Mignini, "Gratitudo" tra "Charis" e "amicitia". *Momenti di storia di un'idea*, in GALLI 1994a, 17-84.

MILANI 1997

C. Milani, *Il lessico della vendetta e del perdono nel mondo classico*, in SORDI 1997, 3-18.

MILLER 1995

F. Jr. Miller, *Nature justice and rights in Aristotle's Politics*, Oxford.

MITCHELL 1997

L.G. Mitchell, *Greeks bearing gifts: the public use of private relationships*, Cambridge.

MONTIGLIO 2008

S. Montiglio, *Meminisse iuvabit: Seneca on controlling memory*, «RhM» CLI, 168-80.

MORANA 1999

C. Morana, *L'éthique stoïcienne des sentiments: «amor», «amicitia» et «φιλανθρωπία»*, «Les Études philosophiques» I (Philosophie ancienne), 67-89.

MORGAN 1851

L.H. Morgan, *League of the Iroquois*, Rochester.

MORGAN 1871

L.H. Morgan, *The Systems of consanguinity and affinity of the Human Family*, Washington.

MORGAN 1877

L.H. Morgan, *Ancient Society*, London.

MOSS 2012

J.D. Moss, *Aristotle on the apparent good: perception, phantasia thought, and desire*, Oxford.

MOST 1999

G.W. Most, *Seneca, Medea 136*, «MD» XLII, 215-22.

MOTTO – CLARK 1984

A.L. Motto, J.R. Clark, *Nefas. The way of the world in Seneca's Troades*, «Maia» XXXVI, 157-63.

MOTTO – CLARK 1993

A.L. Motto, J.R. Clark, *Seneca on Friendship*, «A&R» n. s. XXXVIII, 91-98.

MOTTO – CLARK 1994

A.L. Motto, J.R. Clark, *Seneca on the vir ingratus*, «AClass» XXXVII, 41-48.

MOUSSY 1966

C. Moussy, *Gratia et sa famille*, Paris.

MUELLER 2001

M. Mueller, *The Language of Reciprocity in Euripides' Medea*, «AJPh» CXXII/4, 471-504.

NARDUCCI 1989

E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa.

NATALI 2009<sup>6</sup>

C. Natali (a cura di), *Aristotele. Etica Nicomachea*, Roma-Bari.

NEHAMAS 2010

A. Nehamas, *Aristotelian «philia», modern friendship?*, «OSAPh» XXXIX, 213-47.

NEWBOLD 2001-2002

R.F. Newbold, *Pardon and revenge in Tacitus and Ammianus*, «ElectronAnt» VI.1, s.i.p.: <https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V6N1/newbold.html>.

NUSSBAUM 1997

M. C. Nussbaum, *Serpents in the soul. A reading of Seneca's Medea*, in CLAUSS – JOHNSTON 1997, 219-49.

NUSSBAUM 2016

M.C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, Oxford.

OLIVIERI – LUZZI 2014

U.M. Olivieri, R. Luzzi, *Comunità a reciprocità: il dono nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Napoli.

PAGNOTTA 2007

F. Pagnotta, *Cicerone e l'ideale dell'aequabilitas. L'eredità di un antico concetto filosofico*, Quaderni di Paideia 6, Cesena.

PAKALUK 2005

M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*, Cambridge-New York.

PEREIRA-MENAUT 2004

G. Pereira-Menaut, *Che cos'è un munus?*, «Athenaeum» XCII/1, 169-215.

PEROLI 2004

E. Peroli, *Il bene dell'altro. Il ruolo della philia nell'Etica di Aristotele*, in L. Alici (a cura di), *Forme della Reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, Bologna, 79-122.

PERPILLOU 1986

J.L. Perpillou, *De couper à insulter*, in A. Etter (Hrsg.), "O.O.PE.RO.SI. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag", Berlin – New York, 72-84.

PÉTRÉ 1934

H. Pétré, «Misericordia»: *Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme*, «REL» XII, 376-89.

PICONE 1984

G. Picone, *La fabula e il regno. Studi sul Thyestes di Seneca*, Palermo.

PICONE 1989

G. Picone, *La Medea di Seneca come fabula dell'inversione*, «Pan» IX, 53-63.

PICONE 1991

G. Picone, *Gli adynata di Tieste*, «Studi in onore di G. Monaco», Palermo, III, 1131-41.

PICONE 1995

G. Picone, *Nunc parta vera est palma* (Sen. *Thy.* 1097), «Pan» XIV, 145-50.

PICONE 1999

G. Picone (a cura di), *L'antichità dopo la modernità*, Palermo.

PICONE 2004a

G. Picone, *Il teatro di Seneca ovvero la scena di Ade*, in T. De Robertis, G. Resta (a cura di), *Seneca. Una vicenda testuale*, Firenze, 117-26.

PICONE 2004b

G. Picone, *La scena doppia: spazi drammaturgici nel teatro di Seneca*, «Dioniso» n.s. III, 134-44.

PICONE 2008a

G. Picone (a cura di), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo.

PICONE 2008b

G. Picone, *Il paradigma di Marcello. Tra esilio e clementia Caesaris*, in PICONE 2008a, Palermo, 63-81.

PICONE 2009

G. Picone, *Ercole e il serpente. Figure di ricordo, modelli mitici, modelli etici nel de beneficiis di Seneca*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 289-302.

PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009

G. Picone, L. Ricottilli, L. Beltrami (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.

PICONE 2012

G. Picone, *Di generazione in generazione: «mores», «memoria», «munera» nel «de officiis» di Cicerone*, in PICONE – MARCHESE 2012, IX-XXXVI.

PICONE – MARCHESE 2012

G. Picone, R. R. Marchese (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. De officiis. Quel che è giusto fare*, Torino.

PICONE 2013

G. Picone (a cura di), *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, de beneficiis libro I*, Palermo.

PISANO 2015

C. Pisano, «Autorità senza autore» nella Grecia antica: il caso dello scettro, «QRO online» VII, 1-14.

PIZZOLATO 1993

L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino.

POLANYI 1944

K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, New York.

POLANYI – ARENSBERG – PEARSON 1957

K. Polanyi, C. M. Arensberg, H.W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, Glencoe (Il.).

POLY 1984

P. Poly, *Quand les armes tombent*, in VERDIER – POLY – COURTOIS 1980-1984, vol. III, 7-12.

POUILLON 1978

F. Pouillon, *Dono*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. V, Torino, 107-25.

PRÉCHAC 1926-1928

F. Préchac, *Sénèque. Des bienfaits*, voll. I-II, Paris (2003<sup>4</sup>).

PROPP 1928

V. Ja. Propp, *Morfologija skazkj*, Leningrad (trad. it. *Morfologia della Fiaba*, Torino 1966).

QUEYREL BOTTINEAU 2010

A. Queyrel Bottineau, «*Prodosia*»: *la notion et l'acte de trahison dans l'Athènes du Ve siècle : recherche sur la construction de l'identité athénienne*, Paris.

RACCANELLI 2009

R. Raccanelli, *Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel de beneficiis senecano*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 303-56.

RACCANELLI 2010

R. Raccanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.

RAMELLI 1998

I. Ramelli, *Il tema del perdono in Seneca e in Musonio Rufo*, in SORDI 1998, 191-207.

RAMPULLA 2008

S. Rampulla, *Orizzonti incrociati. Il conflitto apparente fra rappresentazione stoica dell'esilium e mos maiorum in Cicerone e Seneca*, in PICONE 2008a, 307-25.

RAWSON 1991

B. Rawson (ed.), *Marriage, divorce, and children in ancient Rome*, Oxford [2004<sup>2</sup>].

REINSTEIN 2014

D. Reinstein, *The Economics of the Gift*, in CARLÀ – GORI 2014, 85-102.

RESTA BARRILE 1987

A. Resta Barrile (ed.), *Cicerone. I doveri*, con un saggio introduttivo e note di Emanuele Narducci, Milano [1999<sup>8</sup>].

RICCIARDELLI APICELLA 1994

G. Ricciardelli Apicella, *Αἰδώς e νέμεσις in Omero e in Esiodo*, «SMEA» XXXIII, 131-43.

RICOEUR 2004

P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance: trois études* (trad. it. Percorsi del riconoscimento: tre studi, Milano 2005).

RICOTTILLI 2009

L. Ricottilli, *Aspetti della rappresentazione gestuale nel de beneficiis*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 399-429.

SAHLINS 1965

M. D. Sahlins, *On the sociology of primitive exchange*, in Aa. Vv., *The relevance of models for social anthropology*, London 1965, rist. 2013, 139-236.

SAHLINS 1972

M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago-New York, 1972, (trad. it. *L'economia dell'età della pietra*, Milano 1980).

SAINTILLAN 1987

D. Saintillan, *Le discours tragique sur la vengeance. Remarques sur la complémentarité des Charites et des Érinyes dans le mythe et la tragédie*, in GHIRON-BISTAGNE 1987, 179-96.

SALOVEY – MAYER 1990

P. Salovey, J.D. Mayer, *Emotional intelligence*, «*Imagination, Cognition and Personality*» IX (1990), 185-211.

SAMPINO 2008

F. Sampino, *Beneficium, società e potere: una lettura del de beneficiis di Seneca*, in PICONE 2008a, 281-302.

SANGALLI 1988

E. Sangalli, *Tempo narrato e tempo vissuto nelle Epistulae ad Lucilium di Seneca*, «*Athenaeum*» LXVI, 53-67.

SATLOW 2013

M.L. Satlow (ed.), *The Gift in Antiquity. The ancient world: comparative histories*, Hoboken, (NJ).

SCARPI – CIANI 1996

P. Scarpi, M. G. Ciani (a cura di), *Apollodoro. Miti Greci*, Roma-Milano (2005<sup>8</sup>).

SCHEID-TISSINIER 1994a

É. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy.

SCHEID-TISSINIER 1994b

É. Scheid-Tissinier, *L'usage du concept de don dans la poésie homérique*, «Mètis» IX-X, 401-416.

SCHEID-TISSINIER 2005

É. Scheid-Tissinier, *Remarques sur les fondements de la vengeance en Grèce archaïque et classique*, in J.-M. Bertrand (éd.), *La Violence dans les Mondes Grec et Romain*. Actes du colloque international (Paris, 2-4 mai 2002), Paris, 395-410.

SCHEID-TISSINIER 2006

É. Scheid-Tissinier, *Les revendications de la vengeance dans les plaidoyers attiques*, in *Les régulations sociales dans l'Antiquité*. Actes du colloque d'Angers 23 et 24 mai 2003, Rennes, 97-113.

SCHIEMANN 2002

G. Schieman, *Vindicta*, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Herausgegeben von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. *Altertum*, BD XII/2, 230-31.

SCHIESARO 2003

A. Schiesaro, *The Passions in Play. Thyestes and the dynamics of Senecan Drama*, Cambridge 2003.

SCHRIFT 1997

Alan D. Schrift, *The logic of the gift. Toward an Ethic of Generosity*, New York – London.

SCOLARI 2011

L. Scolari, *Beneficio e vendetta. Due dinamiche relazionali nel De beneficiis e nelle tragedie di Seneca*, «DeM» II, 258-92.

SCOLARI 2013-2014

L. Scolari, *La vita degli oggetti: il ruolo della cosa donata in Seneca*, «QRO on-line» VI, 106-122.

SCOLARI 2016

L. Scolari, *La fides e la promessa. Forme di reciprocità tra dèi e uomini nella riscrittura di Ovidio*, «QRO on-line» VIII, 112-27.

SCOLARI 2017a

L. Scolari, *Contentio honestissima e certamen nequitiae nelle opere di Seneca*, in M. Formisano, R.R. Marchese (a cura di), *In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone*, GenerAzioni. Letteratura e altri saperi, Palermo, 179-213.

SCOLARI 2017b

L. Scolari, *Debito e ingratitudine. La sovversione del tumulo donum nelle Troades di Seneca*, in P. De Paolis, E. Romano (a cura di), *Atti del III Seminario Nazionale per dottorandi e dottori di ricerca in studi latini* (CUSL), Roma 20 novembre 2015 – Università degli Studi “La Sapienza”, *La Biblioteca di ClassicoContemporaneo*, vol. 5, Palermo, 277-309.

SCOLARI 2018a

L. Scolari, *Doni Funesti. Miti di scambi pericolosi nella letteratura latina*, Pisa.

SCOLARI 2018b (c.s.)

L. Scolari, *Pauper praeferam: beneficentia e dono ai poveri tra Cicerone e Seneca*, di prossima pubblicazione in «BStudLat» XLVIII/2.

SCULLARD 1981

H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London.

SEAFORD 1994

R. Seaford, *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford.

SEAFORD 1998

R. Seaford, *Introduzione*, in GILL – POSTLETHWAITE – SEAFORD 1998, 1-12.

SEIDENSTICKER 1985

B. Seidensticker, *Maius solito. Senecas Thyestes und die tragoedia rhetorica*, «A&A» XXXI, 116-36.

SENNET 2004

R. Sennet, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, Bologna.

SETAIOLI 1988

A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna [=2011].

SETAIOLI 2014

A. Setaioli, *Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and “Lebensform”*, in DAMSCHEN – HEIL 2014, 239-56.

SHERMAN 1999

N. Sherman (ed.), *Aristotle’s Ethics: critical essays*, Lanham (Md.).

SHOREY 1924

P. Shorey, *Universal Justice in Aristotle’s Ethics*, «CPh» XIX, 279-81.

SISSA 2015

G. Sissa, *La gelosia, una passione inconfessabile*, trad. a cura di C. De Nonno, Roma-Bari.

SOLOMON 1984

R.C. Solomon, *Getting angry: the Jamesian theory of emotion in anthropology*, in R.A. Shweder, R.A. LeVine, *Culture Theory: Essay on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge.

SORDI 1997

M. Sordi (a cura di), *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano.

SORDI 1998

M. Sordi (a cura di), *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano.

SPINA 1997

L. Spina, *Tra verborum paupertas e mira verborum proprietas: una discussione terminologica in Seneca (ep. 81.9) e Aulo Gellio (I 4)*, «Paideia» LII, 369-75.

STAFFORD 2005

E.J. Stafford, *Nemesis, Hybris and Violence*, in J.M. Bertrand (ed.), *La Violence dans les Mondes Grec et Romain. Actes du colloque international (Paris, 2 - 4 mai 2002)*, 195-212.

STAROBINSKI 1994

J. Starobinski, *Largesse*, Paris 1994, trad. it. *A piene mani: dono fastoso e dono perverso*, Torino 1995.

STOK 1988-1989

F. Stok, *Modelli delle Troades di Seneca: Ovidio*, «QCTC» VI-VII, 225-41.

STRATHERN 1971

A. Strathern, *The rope of moka: big men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge 1971.

SVENBRO 1984

J. Svenbro, *Vengeance et société en Grèce archaïque. A propos de la fin de l'Odyssée*, in VERDIER – POLY – COURTOIS 1980-1984, vol. III, 47-64.

TARRANT 1985

R.J. Tarrant (ed.), *Seneca's Thyestes*, Atlanta.

TESTART 1993

A. Testart, *Des Dons et des Dieux: Anthropologie religieuse: et sociologie comparative*, Paris.

TESTART 2007

A. Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris.

THOMAS 1984

Y. Thomas, *Se venger au Forum. Solidarité familiale et procès criminel à Rome*, in VERDIER – POLY – COURTOIS 1980-1984, vol. III, 65-100.

THOMAS 2012

J.-F. Thomas, *Sur la lexicalisation de l'idée de honte en latin*, in ALEXANDRE – GUÉRIN – JACOTOT 2012, 13-32.

THÜR 2000

G. Thür, *Poine*, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Herausgegeben von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. *Altertum*. BD IX, 1193-94.

TOYNBEE 1971

J.M.C. Toynbee, *Death and burial in the roman world*, London (trad. it. *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma 1993).

TRAINA 1989

A. Traina, *Seneca, Thyest. 713 sg: Mactet sibi o sibi dubitat? Un recupero esegetico*, «Maia» XXXIII, 151-53, ora in A. Traina, *Poeti latini (e neolatini)*, III, Bologna, 167-170.

TREBBI 1990

M. Trebbi, *L'ultimo atto della Medea di Seneca*, «QCTC» VIII, 157-68.

TURPIN 1980

J.C. Turpin, *L'expression αἰδώς e νέμεσις et les "actes du langage"*, «REG» XCIII fasc. 442-444, pp. 352-67.

UGLIONE 1995

R. Uglione (a cura di), *Atti delle giornate di studio su "Medea"*, Torino 23-24 Ottobre.

VACCAI 1902

G. Vaccai, *Le feste di Roma antica. Miti, riti costumi*, Torino [rist. 1927 con aggiunte sul calendario anziate precesareo].

VAHLEN 1903<sup>2</sup>

J. Vahlen (ed.), *Ennianae poesis reliquiae*, Leipzig.

VAN WEES 1998

H. Van Wees, *The Law of Gratitude: Reciprocity in Anthropological Theory*, in GILL – POSTLETHWAITE – SEAFORD 1998, 13-49.

VARELA 1979

F.J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, New York, Oxford.

VERDIER 1980a

R. Verdier, *Le système vindicatoire. Esquisse théorique*, in VERDIER – POLY – COURTOIS 1980-1984, vol. I, 11-42.

VERDIER 1980b

R. Verdier, *De l'une à l'autre vengeance*, in VERDIER – POLY – COURTOIS 1980-1984, vol. II, 7-13.

VERDIER – POLY – COURTOIS 1980-1984

R. Verdier, J.P. Poly, G. Courtois, *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire e de philosophie*, IV voll., Paris.

VERDIER 2004a

R. Verdier, *La justice vindicatoire: une justice citoyenne*, in VERDIER 2004b, 181-83.

VERDIER 2004b

R. Verdier, *Vengeance*, Autrement «Mutations» (s.i.p.).

VIGLIETTI 2011

C. Viglietti, *Il limite del bisogno. Antropologia economica di Roma antica*, Bologna.

VIPARELLI 2000

V. Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Napoli.

VOELKE 1973

A. J. Voelke, *L'idée de la volonté dans le Stoïcisme*, Paris.

VOGT 2006

K.M. Vogt, *Anger, present injustice and future revenge in Seneca's «De ira»*, in VOLK – WILLIAMS 2006, 57-74.

VOLK – WILLIAMS 2006

K. Volk, G. D. Williams, *Seeing Seneca whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden-Boston.

WAGNER-HASEL 2013

B. Wagner-Hasel, *Marriage Gifts in Ancient Greece*, in SATLOW 2013, 158-72.

WALCH 1974

A. Walch, *Senecas Sozialtheorie anhand der Schrift De beneficiis*, diss. Salzburg.

WARMINGTON 1935

E.H. Warmington (ed.), *Remains of old Latin / Vol. 1, Ennius and Caecilius*, London-Cambridge [rist. 1956].

WEINER 1992

A.B. Weiner, *Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley.

WILLIAMS 1993

B.A.O. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, Los Angeles, Oxford.

WIND 1958

E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1958, rev. and repr. Oxford, New York, Toronto, Melbourne 1980.

WISSOWA 1912<sup>2</sup>

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München [München 1971].

WOHL 1998

V. Wohl, *Intimate Commerce: Exchange Gender and Subjectivity in Greek Tragedy*, Austin.

WOLKENHAUER 2014

J. Wolkenhauer, *Senecas Schrift "De beneficiis" und der Wandel im römischen Benefizienwesen*, Göttingen.

WURNIG 1982

V. Wurnig, *Gestaltung und funktion von Gefühlsdarstellungen in den Tragödien Senecas*, Frankfurt.

ZAGNOLI 1991

N. Zagnoli, *Figures et logique du serment*, in VERDIER 1991a, vol. II, 137-220.

ZANARDO 2007

S. Zanardo, *Il legame del dono*, Milano.

ZANETTI 1993

G. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele: un percorso interpretativo*, Bologna.

ZWIERLEIN 1986

O. Zwierlein (ed.), *L. Annaei Senecae tragoediae. Incertorum auctorum Hercules [Oetaeus], Octavia*, Oxford (repr. with corrections 1987; 1988; 2009).

Volume pubblicato online da  
G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A.  
nella collana «*La Biblioteca di CC*» 7  
• settembre 2018 •