

Interprete egent:
linguaggio del dono e figure del ricordo nel De beneficiis di Seneca

Lavinia Scolari

Abstract

Il dono – come è stato osservato [Godbout 1996; Raccanelli – Beltrami 2014; Ricottilli 2011] – è un linguaggio, una forma di comunicazione. Come tale, necessita di essere *tradotto* o *interpretato*. Questo era chiaro già a Seneca (*alia ... interprete egent*, Ben. 4.16.3), che riconosce il ruolo discriminante di una *interpretatio benigna* o *maligna* del beneficio (Ben. 2.28; 3.7; 4.21). Per facilitarne la decodifica, Seneca suggerisce di aggiungere alla *res bona* del dono *bona verba*, evitando ammonimenti, parole offensive, *asperitas verborum* (Ben. 2.4.1) o *tarditas loquendi* (Ben. 2.3.1), che rischiano di *tradurre* il dono in un insulto (*maledictum*) o di renderlo odioso, trasformando l'interagente in un nemico (Ben. 5.22). Se dunque talvolta sarà opportuno tacere e lasciare che sia la *res* a parlare (Ben. 2.11.6), in genere una *praedicatio humana benignaque* favorirà una *interpretatio* positiva del beneficio. Seneca fornisce così un quadro prescrittivo delle parole da dire e non dire quando si dona – o da evitare che l'altro dica (come *rogo*, *molestum verbum*) – ma anche di quelle da usare o evitare quando si riceve, si contraccambia o si chiede. Anche silenzio e forme mimico-gestuali sono comportamenti comunicativi che agiscono sul legame (e.g. aggrottare le ciglia, abbassare lo sguardo, etc.). Il contributo intende esaminare questo *galateo senecano della comunicazione* in rapporto alla prassi del dono, alla luce delle metafore culturali riconducibili alla sfera dell'*interpretatio* [Bettini 2012] e in dialogo con gli studi di pragmatica della comunicazione applicata alla letteratura latina [Ricottilli 2009; Raccanelli 2010; 2011], per mostrare da un lato la forza performativa e perlocutoria di tale *linguaggio* [Austin 1962; Beta 2004], verbale e non, dall'altro come Seneca offra, come direbbe Geertz, non solo un *modello per* ma anche un *modello di*: la rappresentazione *descrittiva* oltre che precettistica di una buona prassi romana.

The gift – as has been observed [Godbout 1996; Raccanelli – Beltrami 2014; Ricottilli 2011] – is a language, a form of communication. As such, it needs to be translated or interpreted. This was already clear to Seneca (*alia ... interprete egent*, Ben. 4.16.3), who recognizes the discriminating role of a benign or malignant *interpretatio* of the benefit (Ben. 2.28; 3.7; 4.21). For easier decoding, Seneca suggests adding *bona verba* to the *res bona* of the gift, avoiding warnings, offensive words, *asperitas verborum* (Ben. 2.4.1) or *tarditas loquendi* (Ben. 2.3.1), which risk translating the gift into an insult (*maledictum*) or to make it hateful, transforming the interactor into an enemy (Ben. 5.22). So, if sometimes it will be appropriate to remain silent and let the *res* speak first (Ben. 2.11.6), generally a *praedicatio humana benignaque* will promote a positive interpretation of the benefit. Thus, Seneca provides a prescriptive framework of the words to say and not to say when giving a gift – or to prevent the other from saying (such as *rogo*, *molestum verbum*) – but also the words to use or avoid when receiving, returning or asking for a gift. Even silence and mime-gestural forms are communicative behaviours that act on the bond (e.g. frowning, lowering your gaze, etc.). The contribution aims to explore this Senecan *etiquette* of communication in relation to the practice of giving, in the light of the cultural metaphors linked to the sphere of *interpretatio* [Bettini 2012] and in dialogue with studies of pragmatics of communication applied to Latin literature [Ricottilli 2009; Raccanelli 2010; 2011], on the one hand, to show the performative and perlocutionary strength of such verbal and non-verbal language [Austin 1962; Beta 2004], on the other hand, to highlight how Seneca offers, as Geertz would say, not only a *model for* but also a *model of*: a descriptive and prescriptive representation of Roman good practice.

Il dono – come è stato osservato¹ – è un linguaggio, una forma di comunicazione. Lo è anche, forse ancor di più, a Roma antica, dove esso coopera a tessere una fitta rete di relazioni sociali, politiche

¹ Cfr. almeno GODBOUT 1996; RACCANELLI – BELTRAMI (2014, soprattutto pp. 195 s.); RICOTTILLI 2011; RICOTTILLI 2009; COFFEE 2017 e CARLÀ – GORI 2014. Più in generale, gli esiti delle ricerche sul dono devono molto al lavoro di MAUSS 1950, i cui studi sono ancora oggetto di discussione e dibattito, al punto da stimolare nuovi sviluppi

ed economiche. In un suo contributo sulla pragmatica del dono nella cultura romana, Renata Raccanelli lo definisce come il «metalinguaggio analogico della relazione», o ancora «la comunicazione della proposta di comunicare»². Come la studiosa mette in risalto, se ciò è vero per la categoria del dono, lo è anche per quella del *beneficium*, che, specie nella riflessione senecana, si interseca e giustappone alla prima, benché non le sia perfettamente sovrapponibile. Infatti, sebbene entrambe afferiscano all’ambito del *bene facere* e alla prassi di reciprocità positiva, e nonostante Seneca usi spesso *munera* (meno spesso *dona*) come sinonimo di *beneficia*, la loro relazione non si può ridurre a una semplice equivalenza. Nel *De beneficiis* in particolare, non di rado il loro è un rapporto “sineddotico”, nel quale *munera* e *dona* rappresentano una delle tante articolazioni del *beneficium*, uno degli strumenti per “fare il bene”, quello relativo alla sfera materiale, alla *res*. Ad ogni modo, quando in questa sede proporremo la parola ‘dono’ come “traducente” o “modello interpretativo” del *beneficium* romano, la useremo «[...] senza pretendere di trovare nell’antico alcuna conferma (o disconferma) di modelli che alcuni antropologi tendono ad universalizzare in maniera talvolta acritica»³.

Quello che quindi faremo è interrogarci su tre aspetti principali: 1) ci chiederemo innanzitutto se per Seneca il dono sia un linguaggio che, come tale, va tradotto o interpretato; 2) esamineremo quindi natura e ruolo degli *interpretes* del beneficio nonché caratteristiche e funzioni delle *interpretationes* che essi forniscono; 3) individueremo gli elementi su cui gli *interpretes* sono chiamati a operare la loro “traduzione”, a partire dalle parole da dire o da non dire e dai gesti e i comportamenti da esprimere o reprimere⁴.

Infine, mutuando le categorie culturali usate da Clifford Geertz nel suo *The interpretation of cultures* (1973) e mettendo a confronto i testi senecani con alcune riscritture letterarie latine, tenteremo di aprire una terza direttrice di indagine volta a stabilire se – e in che misura – il modello del dono che Seneca offre sia solo “prescrittivo” (un “modello per”) o anche “descrittivo”, un “modello di” una buona prassi romana.

1. Gli interpretes beneficii

In *Ben.* 4.16.3, trattando del tema della gratitudine come virtù di per sé stessa desiderabile, Seneca afferma: *alia fortasse minus dignitatem suam praeferunt et, an sint honesta, interprete egent*; «altre cose presentano forse in modo minore il proprio valore e, [per stabilire] se siano onorevoli o no, necessitano di un *interpres*». Per Seneca, dunque l’intervento di un *interpres* è indispensabile quando l’oggetto in esame non manifesti chiaramente il proprio valore (*dignitas*)⁵, quando, cioè, esso sia ambiguo o di difficile “traduzione”. *Interpretari*, infatti, è il verbo usato per designare l’atto

interpretativi. Per una messa a punto dello stato dell’arte si vedano, ad es. il numero XXXVI/2 della rivista «Sociologie et sociétés» (2004) intitolato *Présences de Marcel Mauss*, e il n. XVII di «Trivium» (2014).

² RACCANELLI (2011, 307-309). Sulle forme della “comunicazione analogica” attraverso la prassi del dono, così come emergono dal *De beneficiis* di Seneca, cfr. RICOTTILLI – RACCANELLI (2023, 19 ss.). Sul piano metodologico, indispensabili gli studi di “pragmatica” e “pragmatica della comunicazione” di AUSTIN 1962; SEARLE 1976; WATZLAWICK – HELMICK BEAVIN – JACKSON 1971.

³ LI CAUSI (2009, 227).

⁴ Su questo punto, utili per un posizionamento critico gli studi di RICOTTILLI 2009 e RACCANELLI 2010, 2011; RICOTTILLI (2018, 7-20); RACCANELLI – BELTRAMI (2014, 193-200) e il più recente volume a cura di RICOTTILLI – RACCANELLI (2023, soprattutto l’introduzione di L. Ricottilli, pp. 7-25).

⁵ Per un approfondimento sul concetto della *dignitas* all’interno della relazione asimmetrica tra benefattore e beneficiario si rimanda a MARCHESE 2011 e 2016.

del 'tradurre' da una lingua a un'altra, o meglio, da un sistema linguistico o comunicativo a un altro (si pensi ad esempio all'*interpretatio* dei sogni, degli *omina* o degli oracoli).

Il ruolo dell'*interpretes*, però, è anche quello di attribuire un *pretium* alle cose⁶. Come ha mostrato esaustivamente Bettini (2012), non si tratta solo di un «traduttore», vale a dire di una «persona che media fra parlanti di lingue diverse» (p. 88), ma anche, più in generale, di un «mediatore», «colui che, mettendosi in mezzo fra due parti, contribuisce a stabilire il prezzo, il valore attorno al quale esse possono trovare un accordo» (p. 97)⁷.

Seneca, tuttavia, nella sua riflessione sul dono, fa riferimento a un tipo di *interpretatio* etica, in grado di verificare la conformità di qualcosa o qualcuno alla sfera dell'*honestum*. Infatti, fra le cose che necessitano di un *interpretes* e il cui valore è difficile da stabilire, Seneca non può non annoverare i *beneficia*:

3.7.6. *Quid sit enim beneficium, non constat, deinde, quantum sit; refert, quam benigne illud interpretetur iudex. Quid sit ingratus, nulla lex monstrat; saepe et qui reddidit, quod accepit, ingratus est, et qui non reddidit, gratus*⁸.

3.7.6. Infatti, che cosa sia il beneficio, non lo si può stabilire con certezza, e neppure quale sia il suo valore; importa quanto benevolmente lo valuti il giudice. Che cosa sia un ingrato, nessuna legge lo indica; spesso anche chi ha restituito ciò che ha ricevuto è ingrato, e chi non ha restituito è grato.

Il soggetto del verbo *interpretetur* è *iudex*, un termine che, del resto, secondo Servio (*ad Aen.* 4.608), è assimilabile a *interpretes* (*alii 'interpretes' testis, iudex, arbitra accipiunt*). È al *iudex*, infatti, che spetta il compito di *interpretari*. L'*interpretes beneficii* che ha in mente Seneca, dunque, non è un subalterno, ma una figura di una certa autorità, che è chiamata a fornire un giudizio e la cui valutazione è in grado di influire sulla realtà, di agire su di essa⁹. Tale *iudex*, inoltre, non dovrà neppure attenersi a un codice scritto o a delle norme prefissate, poiché non esiste alcuna *lex* che disciplini la complessa materia dei benefici. Il metro di giudizio che dovrà seguire è dunque quello dettato dalla sua *benignitas*, o meglio, dal suo *animus*, come Seneca segnala chiaramente in *Ep.* 81.5: [...] *animo et beneficia et iniuriae constant*, «benefici e offese hanno un valore conforme a quello della disposizione d'animo con cui si compiono». Non è possibile, quindi, stabilire un valore economico-oggettivo dei doni: *constare*, presente in entrambi i brani, fa parte del lessico economico-commerciale, della stima e del prezzo, ma stride con la sfera immateriale dei *beneficia*, che si misurano sulla base dell'*animus*. È questo il centro assiologico del beneficio (cfr. *Ben.* 1.6.2), l'elemento «*hegemonikòn* che dà forma e indirizza il campo delle *res*» e che crea «prospettive valoriali»¹⁰.

⁶ Il primo a proporre un rapporto etimologico tra *interpretes* e *pretium* è stato BRÉAL 1876. Al riguardo, cfr. BETTINI (2012, 272-76); BENVENISTE (1969, I, 105), secondo il quale *pretium* e *interpretes* riconducono all'idea di «contrattazione, prezzo fissato con accordo comune»; e ROCHETTE (1996, 83 ss.). Su *pretium* nel senso di «valore», cfr. OLD, s.v., 3.

⁷ Sull'originaria vocazione commerciale di *interpretes*, cfr. BETTINI (2012, 88-97 *et passim*).

⁸ Per il testo del *De beneficiis* seguo PRÉCHAC 1926-1928 tranne dove diversamente segnalato.

⁹ Al riguardo, BETTINI (2012, 95), parla di un'autonoma *agency* che fa dell'*interpretes* una figura che oscilla tra quella del «testimone che garantisce la validità di un certo atto, e quella del giudice o arbitro».

¹⁰ PICONE (2013, 112). Sul ruolo dell'intenzione (*mens*) come tratto pertinente del dono, fondamentale GRIFFIN (2013, spec. 27). Su *animus* e *mens* come «centri assiologici» a partire dai quali è possibile costruire prospettive di senso, cfr. LI CAUSI (2008, 101).

Ma se il significato del dono (*quid sit*) e il valore che esso assume (*quantum sit*) dipendono da quanto benevolmente (*quam benigne*) il *iudex* lo “interpreti”, ciò significa che non solo i *beneficia*, ma anche l’*interpretatio* ha una sua connotazione qualitativa, un’oscillazione segnica o, per meglio dire, etica, che la rende più o meno *benigna* e da cui dipende il valore del dono.

2.28.4. *nullum est tam plenum beneficium, quod non vellicare malignitas possit, nullum tam angustum, quod non bonus interpret extendat. Numquam deerunt causae querendi, si beneficia a deteriore parte spectaveris*¹¹.

2.28.4. Non c’è alcun beneficio così completo che la malignità non possa sminuire, nessuno tanto misero che un buon intermediario non incrementi. Non mancheranno mai motivi per lagnarsi, se si guarderà il beneficio dal lato peggiore.

Se la *malignitas* è capace di denigrare (*vellicare*) un *beneficium* anche se *plenum*, un *bonus interpret* sarà in grado di accrescere (*extendere*) perfino un *beneficium angustum*¹². È evidente, dunque, che l’attività dell’*interpret* non è affatto un’operazione neutra, ma consiste in un intervento attivo sulla materia da “interpretare”. Un *interpret bonus*, vale a dire ‘dabbene’, ‘virtuoso’, positivamente connotato sul piano etico, è davvero, come segnala Servio (*ad Aen.* 4.608), un *auctor* (*veteres enim interpretem consciunt et auctorem dicebant*), in grado cioè di *augere* (‘accrescere’) il valore del dono, così come la *malignitas* è in grado di screditarlo¹³. Netto il contrasto tra la categoria astratta, impersonale, della *malignitas* e la forte rappresentazione “personale” del *bonus interpret*, che sottolinea tutta l’autorevole centralità della disposizione interiore all’interno della dinamica di “traduzione” del dono.

Ma chi sono questi autorevoli e determinanti *interpretes* del beneficio di cui parla Seneca? Esaminando il trattato, ne emergono almeno due tipologie: la prima è quella degli *interpretes* esterni alla dinamica, soggetti “terzi”, che, come nella definizione di Isidoro (*Et.* 10.124), stanno nel mezzo tra le due parti (*interpret quod inter partes medius sit*). La loro “mediazione”, tuttavia, talvolta coincidente con la generica *opinio*, non sempre è d’aiuto alla costruzione di un legame positivo:

4.21.5. *Immo (amplius adiciam) est aliquando gratus etiam, qui ingratus videtur, quem mala interpret opinio contrarium tradidit.*

4.21.5. Anzi (aggiungerò di più) talvolta è grato anche colui che sembra ingrato solo perché l’opinione pubblica, **cattiva interprete**, ne ha restituito un’immagine contraria.

¹¹ Seguo qui il testo dell’edizione di HOSIUS 1914, che espunge *tam*. PRÉCHAC 1926-1928 legge *quod non tam bonus interpret extendat*.

¹² ARMISEN-MARCHETTI (1989, 129) evidenzia come il termine *interpret*, in questo contesto, vada ricondotto alla *scientia interpretandi* dei giureconsulti.

¹³ Sull’*interpret* come *auctor* e sul significato originario di quest’ultimo termine, legato alla «capacità di far crescere e di portare a compimento un certo processo» cfr. BETTINI (2012, 95-96).

Il primo giudice dei benefici, ma anche e soprattutto del comportamento di chi li riceve, è l'*opinio*, che Seneca qualifica senza mezzi termini come una *mala interpretes* la cui disfunzionalità traduttiva risiede nel diffondere o restituire un'immagine contraria al vero (*contrarium tradidit*)¹⁴.

Il secondo tipo di *interpretes* esterno emerge, ad esempio, in *Ben.* 6.13.5:

6.13.5. *Non sum invidus beneficii interpretes nec desidero illud mihi tantum dari, sed et mihi.*

6.13.5. Non sono un malevolo estimatore del beneficio, né desidero che esso sia dato solo a me, ma che sia dato anche a me.

Nel passo, Seneca immagina di assumere su di sé il ruolo di potenziale o aspirante soggetto *accipiens* che si trovi a valutare non un beneficio ricevuto, ma quelli che il suo benefattore ha erogato o potrebbe erogare ad altri diversi da lui. In questa particolare situazione, l'*accipiens* guarda dunque a una dinamica di scambio cui è estraneo, quella tra un soggetto *dans* (lo stesso dal quale si aspetta di essere beneficiato) e un altro donatario. Egli si colloca pertanto come *interpretes* esterno che ha tuttavia con una delle due parti (l'altro beneficiato) un rapporto potenzialmente conflittuale. Entrambi, infatti, guardano allo stesso obiettivo: ricevere un beneficio dal medesimo benefattore. Seneca, però, nega l'esclusività del dono e rifiuta categoricamente l'etichetta di *invidus beneficii interpretes* che lo porterebbe a interpretare il beneficio concesso ad altri e colui che gli è stato preferito in modo malevolo (*invidus*). Dell'*invidia*, nello specifico, Seneca parla in *Ben.* 2.28 come quel male che ci turba spingendoci a operare dei paragoni fra i doni che abbiamo ricevuto e quelli ricevuti dagli altri:

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 agit, contra omnes sibi favet. Quanto est simplicius, quanto prudentius beneficium acceptum augere, scire neminem tanti ab alio, quanti ab se ipso aestimari!*

2.28.1. Fra tutti questi, il male più violento e sconveniente è l'invidia, che ci turba, mentre mette a paragone: "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 sé 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 sé stesso!»

La pratica sconveniente che l'*invidia* attiva¹⁵ è antitetica rispetto a quella più saggia (cfr. *prudentius*) suggerita poco dopo, che consiste nell'accrescere il valore del dono ricevuto (*beneficium acceptum augere*): una prassi molto vicina all'esito della "traduzione" del *bonus interpretes*, incline a *extendere* il *beneficium* (*Ben.* 2.28.4). I motivi per lamentarsi (*causae querendi*)

¹⁴ L'aggettivo *malus* può essere inteso sia come "malevolo" o "maligno", come intendono GRIFFIN e INWOOD (2011, *ad loc.*), che traducono con la pregnante espressione «malign gossip», sia, più semplicemente, come "cattivo" nel senso di "incapace" di svolgere bene l'attività che gli compete.

¹⁵ 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). Sulle disposizioni disfunzionali di *invidia*, *obtreectatio* e *malevolentia*, cf. HELLEGOUARC'H (1963, 199). Sull'invidia dei beni altrui come meccanismo disfunzionale di proiezione verso il presente, cf. LI CAUSI (2012, 72).

non mancano se si guarda al beneficio ricevuto con una disposizione negativa, evidenziandone pecche e difetti (*a deteriore parte*). In *Ben.* 2.28.4, infatti, a poter esercitare la *malignitas* o, in alternativa, a dimostrare di essere un *bonus interpret*, è lo stesso beneficiato, che da un lato è spettatore delle dinamiche di scambio che lo circondano, dall'altro si fa *interpret* di quella nella quale è calato, e, nello specifico, del dono di cui è soggetto *accipiens*. Nel trattato senecano, infatti, l'*interpret beneficium* per antonomasia è proprio il beneficiato che riceve il dono, e che, qualche volta, può ricadere nel novero dei *munerum mali interpretes* ('cattivi interpreti dei doni', *Ben.* 1.1.9)¹⁶ e risultare ingrato a seguito di una sua "cattiva interpretazione" del significato relazionale che esso veicola.

In questo caso, però, la definizione di Isidoro offerta *supra* vacilla, dal momento che un simile *interpret* non è un esterno "mediatore tra le parti," ma un agente interno alla dinamica benefica, coincidente con una delle due *partes* che si relazionano. Stesso dicasi per l'ultima tipologia di *interpret*, quella (interna alla dinamica) di colui che riceve il contro-dono, vale a dire il benefattore, chiamato a *benigne omnia interpretari* (*Ben.* 2.17.6).

Seneca ha già detto che il valore del *beneficium* dipende dall'*animus* (o dalla *benignitas*) di chi è chiamato a valutarlo: in primo luogo, dunque, dal beneficiato, che lo "interpreta" nel momento stesso in cui lo riceve o lo chiede. In realtà, però, per Seneca, esso dipende anche e soprattutto dall'*animus* del donatore e dal linguaggio (gestuale, verbale, espressivo) con cui questi lo eroga. Detto altrimenti, per quanto benevolo possa essere l'*interpret beneficium*, costui si trova comunque a decodificare un messaggio, quella «comunicazione della proposta di comunicare» di cui parla Raccanelli¹⁷. Per farlo, avrà a disposizione una serie di segnali comunicativi. Seneca lo sa bene, ed è per questo che impiega gran parte del trattato per offrire un quadro prescrittivo delle parole da dire e non dire quando si dona – o da evitare che l'altro dica (come *rogo*, indicato come un *molestum verbum*, *onerosum*, *Ben.* 2.2.1) – ma anche di quelle da usare o da evitare quando si riceve, si contraccambia o si chiede. In altre parole, fornisce una guida "*perlocutoria*"¹⁸ sia al benefattore sia al beneficiato, delle direttive, cioè, per ottenere certi effetti attraverso una serie di atti locutori (e illocutori).

Per cogliere appieno il significato dell'operazione senecana occorre ora interrogarsi sulla natura e funzione degli elementi che gli *interpretes* interni al beneficio sono chiamati a decodificare. In altre parole, sarà utile chiedersi da quali componenti sia formato il "linguaggio del dono".

2. Il linguaggio del dono

Come emerge dal trattato, la prassi benefica è supportata da un linguaggio verbale, gestuale ed espressivo (o prossemico), che ha delle sue proprie regole, sulle quali Seneca riflette nel trattato.

In primo luogo, il nostro suggerisce di aggiungere alla *res bona* del dono *bona verba*, e di «dare valore (*commendare*) alle cose che si offrono annunciandole in modo cordiale e benigno (*praedicatione humana benignaque*)», in quanto «il *silentium* di alcuni o la loro ritrosia a parlare

¹⁶ Al rischio di incappare in *munerum mali interpretes* Seneca contrappone la certezza della *benignitas deorum*, su cui cfr. PICONE (2013, 48 s).

¹⁷ Cfr. *supra*.

¹⁸ Cfr. AUSTIN 1962; BETA 2004.

(*loquendi tarditas*) ha rovinato (*corrupt*) benefici anche importanti (*ingentia*), dando l'impressione di pesantezza e fastidio (*imitata gravitatem et tristitiam*), poiché essi hanno promesso col volto di chi nega (*vultu negantium*)» (*Ben.* 2.3.1).

L'espressione del volto traduce dunque la disposizione dell'animo. Seneca lo anticipa in *Ben.* 2.2.2, quando descrive il benefattore che dona volentieri come colui che agisce *laetus* e che «assume un'espressione del volto che riflette quella del suo animo (*induit sibi animi sui vultum*)». Al contrario, in *Ben.* 1.1.5-7 è fornita una rappresentazione profondamente negativa degli atti locutori ed espressivi del soggetto *dans*: *frontem adducere*, *vultum avertere*, *supercilia subducere* sono forme mimico-gestuali tipiche del malanimo¹⁹; e ancora, l'astuto utilizzo di *longi sermones* con cui togliere all'aspirante soggetto *accipiens* l'occasione di chiedere (*occasio petendi*); o le promesse espresse con parole malevole, venute fuori a stento (*malignis et vix exeuntibus verbis*), che non possono creare alcun sentimento di debito (cfr. *nemo autem libenter debet*, *Ben.* 1.1.7). Anzi, tanto l'asprezza delle parole (*asperitas verborum*) quanto un cipiglio arrogante (*supercilio*) e un linguaggio (*sermo*) improntato alla *superbia* fanno venire in odio i benefici (*beneficia ... in odium adducunt*), e, sul piano perlocutorio, fanno sì che il destinatario si penta di aver chiesto (*Ben.* 2.4.1). La *superbia*, in particolare, e i suoi segnali prossemici vanno dunque evitati:

2.11.6. *Quid opus adrogantia vultus, quid tumore verborum? Ipsa res te extollit. [...] res loquentur nobis tacentibus. Non tantum ingratum, sed invisum est beneficium superbe datum.*

2.11.6. A che serve un'espressione altera, a che servono parole tronfie? È l'azione stessa che ti esalta. [...] parlino i fatti mentre noi tacciamo. Non è solo sgradito, ma anche invisibile il beneficio dato in modo superbo.

Come osserva Raccanelli (2010, 146), questa gamma di atteggiamenti costituiscono dei «segna-contesto», dei messaggi comunicativi capaci di decodificare situazioni conflittuali piuttosto che ireniche e in grado di costruire relazioni positive. Talvolta, il silenzio è la scelta comunicativa migliore: sia il dono stesso a parlare, purché non diventi un insulto (cfr. *maledictum*, *Ben.* 1.11.6): ciò accade, ad esempio, nel caso dei doni in cui si riconosce o denuncia un *vitium accipientis*, o dei cosiddetti *munera exprobratura*, che «rimproverano» un vizio o un difetto (*morbum*) del donatario: come quando si regala del vino a un ubriaccone o dei medicinali a un uomo di salute cagionevole.

Quella dell'*exprobratio*, in particolare, è una categoria piuttosto insidiosa sul piano relazionale, perché rischia di suscitare *odium* in chi ne è colpito (*Ben.* 2.11.6) e di trasformare (*vertere*) il *munus* in un'*iniuria* (*Ben.* 5.23.1) e un ingrato in un nemico (*ne ex ingratus inimicum faciam*, *Ben.* 5.22.3), specie quando parole troppo dure (*verba duriora*) usate per ricordare il beneficio concesso e ottenerne il contraccambio, sono avvertite alla stregua di rimbrotto e tormento²⁰.

¹⁹ Cfr. RICOTTILLI (2011, 413-15). Per un'analisi di alcune celebri figure o episodi di *superbia*, si veda PICONE (2013, 172-73).

²⁰ Un simile effetto è generato anche dal *pessime loqui* di cui si fanno protagonisti alcuni beneficiati nei riguardi dei loro benefattori: «Altri parlano in modo pessimo di quelli che si sono resi verso di loro benemeriti in modo ottimo (*alii pessime locuntur de optime meritis*). 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» (*Ben.* 2.24.1). Cfr. anche *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

Il benefattore che ricorda al destinatario il dono concessogli rischia di risemantizzare il beneficio alla luce dei tratti coercitivi del credito. Questa operazione di ammonimento è dunque profondamente negativa per il successo del meccanismo del *bene facere*, perché “traduce” il dono in una dinamica di scambio diversa, avvertita come un peso da cui affrancarsi.

Già in *Ben.* 2.11.1 Seneca si sofferma sull’uso improprio della *commemoratio meritorum*, volta a *exprobrare* e dunque sovversiva rispetto alla dinamica benevola²¹. Una simile ammonizione è un tormento per l’*animus* del destinatario, lacerato dal peso dell’*obligatio*. Essa non agevola il rapporto né permette al sentimento di *gratia* di mantenersi vivo. Al contrario, il suo manifestarsi è indice di una disposizione interiore marcata dalla *superbia*, la quale tende a subordinare l’interlocutore, poiché trae il massimo della soddisfazione da un rapporto che sottolinei la disuguaglianza ed evidenzii la preminenza di colui che ha elargito²².

La *benevolentia* non deve essere sottolineata continuamente con atteggiamenti di ostentazione (*non est dicendum, quid tribuerimus*, «non bisogna parlare dei benefici che abbiamo attribuito», *Ben.* 2.11.2). Al benefattore, infatti, si addice *tacere*, mentre *eloqui* e *narrare* sono *officia* specifici del beneficiato (*Ben.* 2.11.2-3), che ha così occasione di manifestare la sua riconoscenza, dichiarando il proprio debito e una memoria duratura: *pertinax sit memoria debentium* (*Ben.* 1.4.5)²³. L’opposizione parola/silenzio si iscrive così in un’altra categoria contrastiva, quella di *memoria/oblivio*, già citata nel libro I, e in più luoghi del trattato, e recuperata nel libro VII, quando Seneca prescriverà iperbolicamente al benefattore di dimenticare il beneficio, attenendosi almeno al silenzio²⁴.

Seneca, però, non fornisce solo un quadro prescrittivo delle parole da dire e non dire quando si dona, ma anche di quelle da risparmiare al destinatario, tra cui spicca il già citato verbo *rogo*:

2.2.1: «“chiedo” è una parola sgradita (*molestum verbum est*), pesante (*onerosum*), da dirsi ad occhi bassi (*demisso vultu dicendum*). Bisogna evitarla, una parola simile, all’amico e a chiunque tu, rendendotene benemerito, voglia far diventare tuo amico: tardi ha concesso un beneficio chi, pur affrettandosi, lo ha concesso solo dietro richiesta (*roganti dedit*). Per questo bisogna indovinare i desideri di ognuno e, una volta compresi, bisogna evitargli il pesante obbligo di chiedere».

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» [LENTANO 2005, 129].

²¹ Cfr. *Ben.* 2.11.1: *lacerat animum et premit frequens meritorum commemoratio*, «l’assiduo ricordo delle proprie benemeritenze lacerava e opprime l’animo del beneficiato».

²² L’effetto di tortura dell’animo che la *frequens commemoratio* genera marca la «disfunzionalità del donatore autocentrato», come evidenzia LI CAUSI (2012, 44-45). Sul tema del tormento in relazione all’ingrato, cfr. *Ep.* 81.23: *torquet se ingratus et macerat*, «si tormenta, l’ingrato, e si cruccia».

²³ Sul rapporto tra memoria e gratitudine, vd. LENTANO 2009.

²⁴ Cfr. *Ben.* 7.22.2: *cum dicimus “meminisse non debet”, hoc volumus intellegi: “praedicare non debet, nec iactare nec gravis esse. [...] oblivisci eum, qui dedit, iussimus et plus imperando, quam praestari poterat, silentium suasimus*, «quando dico “il benefattore non deve ricordare il beneficio” voglio che si intenda “non deve andare in giro a raccontare il beneficio, né farsene un vanto né diventare pesante. [...] «abbiamo ingiunto a chi ha donato di dimenticare ordinandogli di fare più di quanto potrebbe, lo abbiamo almeno persuaso al silenzio». Rispetto al tema della dimenticanza parte del donatore, cfr. ARMISEN-MARCHETTI (2004, 8-9). Sull’invito a dimenticare il beneficio come iperbole con finalità parenetica, cfr. LI CAUSI (2012, 66-68). L’unico caso in cui è opportuno *admonere* si verifica quando il beneficiato 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* nella via dell’*honestum*.

Anzi, aggiunge Seneca:

2.2.1: «se non ti è stato possibile prevenire la richiesta, impedisci a colui che chiede di aggiungere altre parole, [...] prometti subito che lo esaudirai anche prima di essere nuovamente esortati, e con la nostra fretta, diamone conferma»²⁵.

Alla parola gravosa cui il *rogans* è costretto, Seneca associa un'espressione dimessa (*demisso vultu*), in antitesi con l'altera espressività del donatore *superbus*, caratterizzato dall'*adrogantia vultus*²⁶.

Il filosofo propone quindi una serie di accorgimenti prossemico-comunicativi anche per gli agenti *accipientes*, che sono invitati a mostrarsi *hilaris* nel momento stesso in cui accolgono il dono, esprimendo chiaramente la loro gioia (*profitebantur gaudium*) e rendendola manifesta al donatore (*et id danti manifestum sit*) con l'effusione stessa dei sentimenti (*effusus affectibus*), perché quello ne possa gioire a sua volta e al contempo riceva, per così dire, la prima e più importante rata (*prima pensio*) del contraccambio: *qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem solvit* (Ben. 2.22)²⁷. Del resto, come detto, anche il benefattore è un *interpretis beneficii*. Anche a lui Seneca suggerisce di decodificare tutti gli atti locutori, illocutori ed espressivi dell'interagente in modo benevolo (*omnia benigne interpretari*), e di "interpretare" un semplice ringraziamento al pari di un contraccambio.

2.17.6. *Quanto melius quantoque humanius id agere, ut illis quoque partes suae constant, et favere, ut gratia sibi referri possit, benigne omnia interpretari, gratias agentem non aliter, quam si referat, audire, praebere se facilem ad hoc, ut, quem obligavit, etiam exolvere velit!*

2.17.6. Quant'è preferibile e quanto è tipico di maggiore affabilità (*humanius*) fare in modo che anche loro [*i beneficiati*] possano svolgere il loro ruolo, aiutarli a contraccambiare, interpretare tutto in modo benevolo, ascoltare colui che ci ringrazia come se ci stesse dando il contraccambio, e mostrarci disponibili al punto da volere perfino che colui che abbiamo reso debitore assolvere il suo debito.

Ancora una volta Seneca esorta l'*interpretis* a operare una "traduzione sbilanciata" a favore del beneficiario. Benché 'ringraziare' sia già un atto perlocutorio, con cui cioè si fa qualcosa mentre la si dice, Seneca ne accresce la forza performativa, proponendo di attribuirgli una vera e propria *agency*, un valore o un significato ancora più concreti e fattuali: ciò è possibile interpretando un ringraziamento (vale a dire un discorso, dei *verba*) alla stessa stregua di una restituzione del dono, cioè di una *res*.

²⁵ Cfr. anche Ben. 2.1.3: «ottima cosa è prevenire il desiderio di ciascuno (*antecedere desiderium cuiusque*) o assecondarlo immediatamente (*proximum sequi*); è meglio, però, prevenirlo anziché farsi pregare (*rogemur*), perché un uomo dabbene, quando chiede, non riesce a parlare e diventa rosso (*os concurrat et subfundatur rubor*), di conseguenza chi elimina questo tormento moltiplica il valore del suo dono (*qui hoc tormentum remittit, multiplicat munus suum*)».

²⁶ Cfr. ancora RICOTTILLI (2011, 414-15).

²⁷ Sull'occorrenza e il valore di *gaudium* nel trattato, e nel passo in questione, cfr. KONSTAN (2014, spec. pp. 172 s.). Ancora sul ruolo relazionale della gioia nella dinamica benefica, cfr. 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).

È dunque ormai chiaro che per Seneca la più efficace e funzionale *interpretatio beneficium* non è quella “obiettiva” ed “equa”, ma, paradossalmente, quella “infedele”, in grado di sbilanciarsi in modo benevolo per accrescere il valore del dono, acquisendo così una marca etica positiva e una funzione relazionale più attiva ed efficace.

In *Ep.* 81 Seneca fa un passo ulteriore. Immaginate che una stessa persona ci abbia prima concesso un beneficio e poi offeso, quale sarà la nostra reazione? Se secondo l’interlocutore fittizio (la *communis opinio*?) le norme della *iustitia* impongono che a ciascuno sia reso il suo (*suum cuique reddere*) e che l’offesa sia ripagata con la legge del taglione e il beneficio con la riconoscenza, la giusta sentenza di un giudice severo (*rectam illam rigidi iudicis sententiam*) stabilirà che le due azioni si compensano (*alterum ab altero absolvet*). Ma il *vir bonus*, per Seneca, modello etico di esemplarità positiva, è portato a fare i calcoli in modo da ingannarsi da sé (*ut se ipse circumscribat*): aggiunge al beneficio e toglie all’offesa²⁸. Non è ancora sufficiente: «un altro *iudex* più indulgente (*remissior*) – quello che preferisco essere io – ordinerà di dimenticare l’offesa e di ricordare il beneficio» perché «non assegno lo stesso valore a entrambi (*non pono utrique par pretium*): valuto di più il beneficio dell’offesa (*pluris aestimo beneficium quam iniuriam*)». Trasparente lo squilibrio a favore del beneficio, cui non viene assegnato *par pretium* rispetto all’offesa, ma un valore (etico, diremmo) maggiore.

Il migliore *interpres* sul piano etico, però, è il *sapiens*, il quale «non traduce (*vertit*) tutto in senso peggiore (in *peius*) e nemmeno cerca un capro espiatorio, ma gli sbagli degli uomini, li attribuisce piuttosto alla sorte. Non mette sotto cattiva luce le parole o l’espressione del volto (*non calumniatur verba nec vultus*); qualunque cosa accada, interpretandola benevolmente, la allevia (*benigne interpretando levat*)» (*Ep.* 81.25). La *benignitas* è dunque il parametro assiologico, la bussola da seguire.

È pertanto evidente che il linguaggio del dono agisce sugli interagenti e, di conseguenza, sulle forme e sulla natura del rapporto, o meglio, sul suo *significato* e sul suo valore. Consapevole di ciò, Seneca cerca di prescrivere una comunicazione e un’*interpretatio beneficiorum* che mantengano come loro punto fermo un unico obiettivo: tutelare la relazione.

3. Un “modello per” o un “modelli di”?

Abbiamo fin qui esaminato il paradigma senecano delle “buone prassi comunicative” in rapporto alla dinamica del dono, alla luce delle metafore culturali riconducibili alla sfera dell’*interpretatio* e in dialogo con gli strumenti della pragmatica della comunicazione applicata alla letteratura latina, nel tentativo di evidenziare da un lato la forza performativa e perlocutoria di tale *linguaggio*, verbale e non, dall’altro come Seneca offra una rappresentazione precettista del linguaggio del dono, quello che Clifford Geertz chiamerebbe “modello per”.

Non ci resta quindi che chiederci se, oltre al “modello precettistico”, Seneca non fornisca anche un “modello descrittivo” della buona prassi romana del dono, e di che tipo esso sia.

²⁸ La questione della lettura del verbo *circumscribere*, che potrebbe indicare sia ‘ingannarsi da sé’ sia l’azione di ‘circoscrivere’, ‘limitare’ (sé stesso o il proprio diritto) è ampiamente discussa in SETAIOLI (2019, 167 s.). Qui si accoglie la prima ipotesi.

Questa domanda è già stata al centro di un dibattito interpretativo teso a indagare ruolo, natura e finalità del *De beneficiis*: se da un lato infatti si è stati propensi a cogliere e valorizzare l'intento precettistico e normativo del trattato, dall'altro non si è del tutto trascurato il suo statuto descrittivo, volto a rappresentare i meccanismi socio-politici di un sistema reale. Su questo aspetto, in particolare, si è soffermata Miriam Griffin, che ha proposto una lettura del trattato come una sorta di "galateo filosofico" ampiamente condiviso nel mondo romano²⁹. In una prospettiva più dinamica, invece, alla riscrittura senecana è stata attribuita la funzione di fotografare le relazioni sociali vigenti soprattutto a partire dalla fine della dinastia giulio-claudia, in contrasto rispetto alle pratiche repubblicane della *liberalitas*³⁰. Tuttavia, a chi scrive sembra che l'analisi di alcune riscritture mitico-letterarie latine d'età augustea incentrate sul tema del dono e del beneficio ci permetta di evidenziare come il ritratto delle prassi di scambio delineato da Seneca trovi alcuni significativi riscontri anche nel contesto della produzione letteraria precedente. Si tratta di una pista di indagine che richiede certamente ulteriori approfondimenti e un confronto più articolato con le fonti, non solo letterarie, per cui in questa sede ci limiteremo a proporla come una possibile direttrice di ricerca, stimolante ma ancora da esplorare.

A tal fine, esamineremo alcuni discorsi di donatori e donatari mitici rappresentati nel contesto del genere epico romano: in primo luogo, quello di Enea alla sua benefattrice, la regina Didone (*Aen.* 1.598-605; 4.333 ss.), e di quest'ultima all'eroe sul punto di lasciarla (*Aen.* 4.317 ss. e 4.373-74), che Seneca cita in *Ben.* 7.25.2 come esempio disfunzionale di benefattore in grado di "far odiare il beneficio" rinfacciandolo. Seneca stesso sceglie di rievocare queste due "figure del ricordo", in grado di rendere "personificato" e memorizzabile il contenuto speculativo veicolato³¹: due iconici personaggi del mito romano, protagonisti del poema epico latino per antonomasia, dall'indubbio valore fondativo, letterario e culturale. Il filosofo di Cordova li cala però nel contesto retorico della sua trattazione filosofica. Il confronto che proporremo qui di seguito, dunque, terrà conto della dissonanza tra la complessità letteraria e per così dire "umana" dei due personaggi virgiliani – soprattutto nella loro interazione più enfatica e sofferta, quella del conflitto e dell'irreparabile frattura del legame³² – e la rappresentazione per certi versi asettica, unidimensionale, dell'analisi etica e retorica in cui Seneca li immerge.

In *Aen.* 4.373 s., Didone ricorda al figlio di Venere in procinto di abbandonarla di averlo raccolto naufrago sulla spiaggia e privo di tutto, mettendolo a parte del regno: un rimbrotto che, a parere di Seneca, in qualche modo rischia di legittimare l'ingratitude che si biasima. Meglio fa la regina, per il cordovese, in *Ben.* 4.317 s., dove i toni sono più smorzati e le sue parole, volte a rimarcare il merito di lei e non l'ingratitude di lui, suonano come una supplica piuttosto che una minaccia (*si bene quid de te merui, fuit aut tibi quicquam / dulce meum...*). Seneca passa sotto silenzio la possibilità che la reazione certamente esasperata e sofferente di Didone sia suscitata dalla totale assenza di *sympatheia* da parte di Enea, il quale, trattenuto dal senso del dovere e dal superiore richiamo del Fato, le nega la compassione e il «contagio delle lacrime»: come evidenzia Ricottilli, infatti, è a questa chiusura relazione che la regina replica con l'accusa di ingratitude, considerata

²⁹ Cfr. GRIFFIN 2003 e *Ead.* (2013, spec. pp. 30-74) e COFFEE (2017, 89-134).

³⁰ Cfr. COFFEE (2017, 89-134).

³¹ La definizione di «figure del ricordo» è di ASSMANN (1992, 13). Al riguardo, cfr. PICONE (2013, 176) e *Id.* (2011, 289-91).

³² Su questo, si rimanda alla fondamentale analisi pragmatica di RICOTTILLI (2000, spec. pp. 92-116).

come un oltraggio alla *fides*³³. Ma ciò che a Seneca interessa è evidenziare come Didone, nel poema, acquisisca quei tratti di benefattore superbo che nel trattato sono descritti come responsabili della frattura relazionale: attraverso le pratiche disfunzionali della *exprobratio* e della *frequens memoratio*, facendo cioè più volte ricorso alla memoria come strumento per rinfacciare i benefici concessi e rivendicare gratitudine e controprestazioni adeguate, un simile donatore svilisce il valore del suo dono e logora il rapporto col suo interagente. Quello che la regina al massimo potrebbe ottenere, infatti, è solo di suscitare tormento nel beneficiato e incrementarne la distanza.

Ma se Didone, nella prospettiva senecana, mostra di essere una benefattrice ancora acerba, oscillante nella sua conoscenza del “linguaggio del beneficio”, l'Enea virgiliano è certamente più abile nella prassi retorica del dono. Pur essendo impossibilitato a sdebitarsi e a rendere il dovuto contraccambio alla regina che gli concede *hospitium*, pare conoscere le tacite regole del codice di scambio e soprattutto del linguaggio della gratitudine. Lo dimostra chiaramente in *Aen.* 1.598-605 dichiarandosi indegno di poter mai sciogliere il suo debito e affidando agli dèi la degna ricompensa dovuta a Elissa³⁴:

*quae nos, reliquias Danaum, terraeque marisque
omnibus exhaustos iam casibus, omnium egenos,
urbe, domo socias, grates persolvere dignas
non opis est nostrae, Dido, nec quidquid ubique est
gentis Dardaniae, magnum quae sparsa per orbem.
di tibi, si qua pios respectant numina, si quid
usquam iustitiae est et mens sibi conscia recti,
praemia digna ferant.*

“Tu che noi, reduci Danai, ormai esausti da tutte le nostre peripezie per terra e per mare, bisognosi di ogni cosa, associ nella città, nella casa, sciogliere degnamente il nostro debito di riconoscenza con te non è nelle nostre possibilità, Didone, né di alcuno, ovunque egli sia, della stirpe Dardania, dispersa per il grande mondo. Gli dei, se le potenze divine hanno riguardo dei caritatevoli, se vi è in qualche luogo giustizia e una mente cosciente di ciò che è giusto, ti diano la ricompensa che meriti”. (Verg. *Aen.* 1.598-605)

Nel brano, Enea esercita egregiamente i parametri valutativi dell'*interpretis beneficij*: minimizza infatti la sua capacità di contraccambio dei benefici ricevuti e amplifica il merito di Didone, un'ottica valutativa che bene si attaglia alle prescrizioni senecane rivolte ai beneficiati. Le sue parole, inoltre, elevano Didone come la sola ad aver avuto pietà dei Troiani, marcandone l'esclusività nella prassi del dono e l'imbattibilità nell'onorevole gara dei benefici³⁵. Esse sembrano

³³ RICOTTILLI (2000, 104-106). Sull'accoglienza di Didone, cfr. Lentano in BETTINI – LENTANO (2013, 107 s.). FRATANUONO 2020 segnala come Virgilio unisca la rappresentazione della Didone suicida alla riflessione sulla natura del *beneficium* influenzato dal verso del poeta Rabirio sul suicidio di Marco Antonio (*hoc habeo quodcumque dedit*), che ci è pervenuto per mediazione di Seneca (*Ben.* 6.22). Nella lettura virgiliana Didone oscilla così tra la figura di una benefattrice generosa e quella di una donatrice disfunzionale, pronta a rinfacciare e a pentirsi, sicuramente priva di quella capacità di discernimento tanto cara alla tesi senecana.

³⁴ Sulla manifestazione di gratitudine che Enea esprime a parole, in un discorso retoricamente perfetto, e sul modello omerico dell'arrivo di Ulisse presso Alcino, cfr. GIBSON (1999, 192-93).

³⁵ Sul modulo compositivo della *contentio* in rapporto allo scambio di benefici, cfr. MARCHESE – FORMISANO 2017.

riecheggiare nel discorso di Gaio Furnio ad Augusto citato nel trattato, in cui il codice etico-linguistico della gratitudine, pur nell'impossibilità di contraccambiare, trova massima esemplificazione:

Ben. 2.25.1-2. Nullo magis Caesarem Augustum demeruit et ad alia impetranda facilem sibi reddidit Furnius, quam quod, cum patri Antonianas partes secuto veniam impetrasset, dixit: "Hanc unam, Caesar, habeo iniuriam tuam: effecisti, ut et viverem et morerer ingratus." Quid est tam grati animi, quam nullo modo sibi satis facere, quam ne ad spem quidem exaequandi umquam beneficii accedere? 2 His atque eiusmodi vocibus id agamus, ut voluntas nostra non lateat, sed aperiatur et luceat. Verba cessent licet si, quemadmodum debemus, adfecti sumus, conscientia eminebit in vultu.

Ben. 2.25.1-2. «Con nessun atto Furnio si cattivò maggiormente Augusto e lo rese pronto ad accordargli altri favori che col dirgli, nel chiedergli la grazia per suo padre seguace di Antonio: "Questa è l'unica offesa che mi hai fatto, o Cesare: mi hai ridotto a vivere e a morire da ingrato." Che cosa potrebbe mostrare tanto la gratitudine quanto questo sentirsi scontento di sé in qualsiasi modo, questo non poter coltivar nemmeno la speranza di eguagliare con un suo beneficio quello ricevuto? 2 Dietro l'esempio di queste e di altre simili parole facciamo in modo che i nostri sentimenti non rimangano nascosti, ma si manifestino chiaramente. Manchino pure le parole: ma se nell'animo abbiamo quei sentimenti che dovremmo avere essi si manifesteranno chiaramente sul nostro volto»³⁶.

Beneficato dal *princeps* col perdono nei riguardi del padre³⁷, Furnio dichiara impossibile eguagliare i meriti del suo benefattore e poterlo ripagare, come fa anche Enea, affidando agli dèi il compito di ricompensare la regina, gli unici in grado di conformarsi al valore dei doni di lei: e così Furnio, con le sole parole, prospettando in modo iperbolico una vita (e una morte) all'insegna dell'ingratitude (cfr. *effecisti, ut et viverem et morerer ingratus*), intesse un discorso di ringraziamento senza eguali, che gli permette di raggiungere l'apice della "riconoscenza".

Altrettanto fa Enea nel brano citato e in *Aen. 4.333-36* quando, pur costretto a lasciare Didone, cui deve la vita, le promette memoria imperitura per i suoi molti meriti (cfr. l'uso di *promeritam*), e le assicura di non dimenticarla mai (*nec me meminisse pigebit Elissae*), finché avrà memoria di sé stesso (*dum memor ipse mei*) e vita in corpo. Un uso della categoria della memoria più che adeguato a un beneficiato riconoscente, in linea con le prescrizioni senecane.

Spingendoci oltre l'orizzonte degli esempi letterari citati da Seneca nella sua prassi didascalica, vale la pena osservare come il discorso intessuto dal Giasone ovidiano delle *Metamorfosi* segua la falsa riga del codice comunicativo di Enea. Quando infatti, giunti al porto di Iolco, Giasone apprende della precaria vecchiaia di Esone, suo padre, prega Medea di intervenire in suo soccorso:

*cum sic Aesonides: 'o cui debere salutem
confiteor, coniunx, quamquam mihi cuncta dedisti
excessitque fidem meritorum summa tuorum,*

³⁶ Seguo qui la traduzione di GUGLIELMINO (1967, *ad loc.*), che a sua volta si appoggia al testo di HOSIUS 1914.

³⁷ Sulla figura di Gaio Furnio, oratore, *legatus Augusti* e console nel 17 a.C., rimando a GUGLIELMINO (1967, nota *ad Ben. 2.25*, p. 491). Ancora su di lui in rapporto alla *clementia* di Ottaviano, vd. RAONI TROMBETTA (2015, spec. p. 161), che affianca alla fonte senecana quella rappresentata da Cassio Dione.

*si tamen hoc possunt (quid enim non carmina possunt?)
deme meis annis et demptos adde parenti!'*

Così le si rivolse il figlio di Esone: “o moglie, a cui ammetto di dovere la mia salvezza, benché tu mi abbia dato tutto e la somma dei tuoi meriti abbia superato la misura della lealtà, se tuttavia questo possono i tuoi incantesimi (e infatti che cosa non possono le formule magiche?) togli alla mia vita degli anni e aggiungili a quella di mio padre”. (Ov. *Met.* 7.164-69)

A differenza del Giasone greco, che attribuisce la sua salvezza ad Afrodite piuttosto che a Medea (Eur. *Med.* 526-28)³⁸, l'eroe ovidiano magnifica i benefici della maga di Colchide, introducendo la richiesta di un nuovo beneficio con l'esaltazione della sua generosità: Giasone riconosce che Medea gli ha già donato ogni cosa superando di gran lunga la misura dei vincoli imposti dal rispetto della *fides* coniugale; in più, dichiara apertamente di aver contratto nei suoi confronti un incolmabile debito: come Enea e come Furnio, anche Giasone deve alla sua benefattrice la vita. Il discorso dell'eroe, retoricamente impeccabile, va così a segno, e la risposta di Medea sembra quasi quella di un personaggio che abbia letto il trattato di Seneca: «cercherò di farti un dono anche maggiore di quello che chiedi (*sed isto / quod petis, experiar maius dare munus*)» (*Met.* 7.174 s.). Nel rispetto del codice etico del buon benefattore, Medea accoglie la richiesta di Giasone e rilancia offrendogli un dono perfino più grande, in linea con la rappresentazione agonistica del meccanismo di scambio benefico che Seneca farà sua. La predisposizione di Medea a donare è dunque non solo confermata, ma per così dire sublimata dalla sua disponibilità ad accrescere il valore del dono di cui il *rogans* necessita, donando senza togliere nulla³⁹.

Ma quello di Medea non è l'unico caso ovidiano in cui un benefattore replica alla richiesta del *rogans* secondo una spirale agonistica che tende al rialzo. Ancora nelle *Metamorfosi* (*Met.* 3.287-91), Semele domanda a Giove un *munus sine nomine*: Ovidio usa qui il verbo *rogare* (*rogat illa Iovem sine nomine munus*) per marcare l'azione della donna, che si iscrive così esplicitamente nella dimensione attoriale del personaggio *rogans*. Il dio non solo la invita a scegliere, fase essenziale della dinamica del beneficio (cfr. l'uso di *elige*, v. 289, verbo tecnico del lessico del dono), ma, anticipandola, non le permette di aggiungere altre parole e chiama subito a testimone lo Stige sul fatto che non le rifiuterà nulla. Giove aderisce pertanto al paradigma comportamentale del buon benefattore che Seneca codificherà nel suo trattato, il quale anticipa il desiderio del suo interagente o lo asseconda senza esitazione, infatti «è meglio prevenirlo anziché farsi pregare (*rogemur*), perché un uomo dabbene, quando chiede, non riesce a parlare e diventa rosso, di conseguenza chi elimina questo tormento moltiplica il valore del suo dono» (Sen. *Ben.* 2.1.3)⁴⁰.

³⁸ Dell'ingratitude di Giasone nei confronti dei benefici di Medea e del ruolo di Cipride mi sono già occupata in SCOLARI (2018, spec. p. 158 ss.). Per un esame della figura di Giasone in rapporto al mito di Medea, cfr. BETTINI – PUCCI (2017, 60 ss.; 99 ss.).

³⁹ Come segnala KENNEY (2011, nota ad 7.174, p. 239) proponendosi di “restaurare” la giovinezza di Esone, Medea elude così il rischio di incorrere in una potenziale infrazione dell'*ordo rerum*, che vieterebbe di interferire con la durata della vita umana.

⁴⁰ Cfr. *supra*. Uno schema non dissimile è adottato dal Sole in risposta alla prova di paternità richiesta dal figlio Fetonte (Ov. *Met.* 2.33 ss.). Per un'analisi di questo racconto, del *munus sine nomine* di Giove a Semele e di quello funesto di Medea, anche alla luce delle categorie del *beneficium* romano, mi permetto di rimandare a SCOLARI (2018, 82-91; 102 ss.).

È ancora Giove a rivestire il ruolo del benefattore che esercita le prerogative del suo ruolo quando, a Venere che chiede per il figlio Enea il dono del cielo, acconsente dopo aver valutato la *dignitas* del *rogans* che domanda un beneficio e quella del donatario cui il beneficio è destinato: “*estis, ait, caelesti munere digni, / quaeque petis pro quoque petis*”, «siete degni del dono celeste, sia tu che chiedi, sia colui per cui chiedi» (*Met.* 4.954 s.)⁴¹. E la reazione stessa di Venere è pragmaticamente adeguata: la dea infatti mostra il suo *gaudium* e ringrazia il padre benefattore (*gaudet gratiesque agit*, v. 596).

Già in *Aen.* 8.169-71, a Enea che, alla corte di Evandro, impetra l'alleanza dei Greci contro i Rutili di Turno, il re arcade, non avendo potuto prevenire la richiesta, fa ammenda con una risposta che mira ad anticipare i desideri di Enea, degna del Giove e della Medea ovidiani:

*ergo et quam petitis iuncta est mihi foedere dextra,
et lux cum primum terris se crastina reddet,
auxilio laetos dimittam opibusque iuuabo.*

“Pertanto, la destra che mi chiedi è già congiunta in un patto, e quando le prime luci del giorno torneranno a illuminare la terra, sarò ben lieto di concederti il mio aiuto e di giovarti coi miei mezzi”.

Evandro risponde collocando l'erogazione del dono non nel futuro, bensì nel presente: la destra, la mano che Enea chiede di stringere, il simbolo della *fides*, cioè della lealtà e degli accordi pattuiti e rispettati, per il re di Pallanteo è già stretta in un patto, prima ancora che Enea abbia finito di domandare quell'alleanza cui aspira. Un esempio ottimale di risposta, in grado di riequilibrare la relazione verticale tra supplice e benefattore in un rapporto tra pari.

Ancora in Ovidio, assistiamo al sovvertimento del codice etico e linguistico del dono operato dal personaggio di Medea, decisa a mandare a compimento un crudele inganno ai danni delle figlie di Pelia. Determinata a vendicare l'amato, la donna di Colchide raggiunge la reggia di Iolco e, simulando una rottura con Giasone, menziona le sue stesse capacità taumaturgiche di fronte alle figlie del re, raccontando del miracoloso ringiovanimento di Esone da lei operato⁴². Si tratta, tuttavia, di un'esca utile per spingere le donne a chiedere per il padre, prostrato dalla vecchiaia, la stessa prestazione benefica (qui definita *munus*, *Met.* 7.310). Medea, infatti, adopera nel brano una serie di tecniche comunicative (la sospensione, il silenzio, l'esitazione simulata) per tenere in sospeso le sue interagenti e spingerle verso il ruolo di *rogantes*: *illa brevi spatio silet et dubitare videtur / suspenditque animos ficta gravitate rogantum*, «tace per un po', pare esitare / e tiene in sospeso l'animo di quelle due, che le chiedono, facendosi seria ad arte» (*Met.* 7.307-308)⁴³. Quello di Medea è pertanto un comportamento in netta antitesi con le raccomandazioni che Seneca rivolgerà ai benefattori, chiamati a donare «innanzitutto ben volentieri, presto e senza alcuna esitazione» (*ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione*, *Ben.* 2.1.2); questi ultimi, infatti,

⁴¹ Seguo qui il testo accolto anche da GALASSO (2022, II, *ad loc.*). KENNEY (2011, *ad loc.*) predilige *numine* a *munere*, che pur espungendo la parola chiave *munus* non svislisce il senso del dialogo.

⁴² Per la trasformazione mitico-letteraria di Medea, che vale al personaggio il suo ingresso nelle *Metamorfosi* di Ovidio, e per un'analisi della Medea ovidiana, si rimanda al pregevole lavoro del compianto Giuseppe Pucci in BETTINI – PUCCI (2017, soprattutto pp. 103-105).

⁴³ Cfr. anche Ov. *Met.* 7.322-223 in cui si mette in luce l'insistenza delle figlie di Pelia. Su questo mito, cfr. ancora SCOLARI (2018, 154-56).

esitando e procrastinando il dono non fanno altro che acuire il tormento di chi chiede⁴⁴, una considerazione che la Medea ovidiana sembra avere ben chiara e che addirittura usa come strategia perlocutoria, in grado cioè di suscitare l'effetto sperato: ottenere la richiesta di una prestazione che si rivelerà nociva per le stesse beneficate e cui l'eroina non esita a ottemperare.

4. Conclusioni

Le riscritture mitico-letterarie fin qui esaminate, in cui gli interagenti sembrano aderire alle “regole” etico-comunicative proposte nel trattato, o sovvertirle apertamente, ci consentono di ipotizzare, benché con prudenza, che alcune tacite norme del *galateo comunicativo del dono* fossero già in circolo in età augustea, al punto da essere in qualche misura assorbite e riscritte dalle riscritture letterarie del tempo. In altre parole, personaggi quali Enea, Didone, Giove, Giasone e Medea sembrano costituire un repertorio variegato e complesso di figure mitico-letterarie in grado di mostrare come alcuni principi etico-teorici che Seneca recupera, rielabora e approfondisce, facessero già parte di una certa rappresentazione culturale romana, o almeno, di una sua rielaborazione poetico-narrativa già attiva ed efficace nel I sec. a.C.: più che una “buona prassi romana”, dunque, appare più opportuno far riferimento a una “buona pratica letteraria” di reciprocità, in grado di fornire un quadro più o meno dettagliato del modo in cui i Romani della generazione contemporanea a Seneca e di quelle di poco precedenti pensassero e rappresentassero le regole del beneficio e delle sue forme di comunicazione analogica.

Quello senecano, detto altrimenti, non appare soltanto come un modello regolativo, ma anche, parafrasando ancora Geertz, come un *modello di*: la rappresentazione descrittiva e, per così dire, espositiva di una buona prassi sociale, codificata dalla letteratura d'età augustea, e che trova in Giove da un lato ed Enea dall'altro due dei suoi massimi rappresentanti mitico-letterari, il padre divino e quello umano (o eroico) della grande stirpe romana. In quest'ottica, il modello antifrastico di Medea (e per certi versi anche della Didone *furens*, archetipo mitico ed eziologico della guerra punica e dell'ostilità verso Cartagine) è utile per rafforzare in filigrana il paradigma etico positivo del dono cristallizzato dalle figure esemplari del padre degli dèi e dell'Anchisiade. Se questi ultimi confermano i modelli etici positivi del potere legittimo e della paternità, Didone e Medea, entrambe barbare e regali, entrambe figure dell'altrove, lo sovvertono: la prima incarna com'è noto l'esito funesto di una *femina* al soglio regale, la seconda, come è stato osservato⁴⁵, capovolge «il paradigma del *paterfamilias* romano detentore dello *ius vitae ac necis*, il diritto di vita e di morte, nei confronti degli figli», avocando tale diritto esclusivamente alla madre.

Ma se Enea e Didone sono figure del ricordo esplicite, che Seneca cita nel trattato richiamandole come esemplificative del suo discorso etico, in grado cioè di personificare il contenuto del messaggio, di cristallizzarlo traendo vantaggio dalla memoria mitica, letteraria e culturale condivisa, quelle non citate di Giove, Semele e Medea potrebbero cionondimeno rappresentare “figure del ricordo culturali”, presenti nel sostrato tradizionale romano⁴⁶ e utili per confermare

⁴⁴ Cfr. anche *Ben.* 2.1.3.

⁴⁵ BETTINI – PUCCI (2017, 114).

⁴⁶ Sulla presenza di Medea nella letteratura romana, anche quella perduta e frammentaria, cfr. BETTINI – PUCCI (2017, 99 ss.). Lo stesso Seneca adotterà il suo mito nella tragedia omonima come paradigma di vendetta e potere.

alcuni meccanismi relazionali, funzionali o disfunzionali, che il dono crea, e incisive per esemplificare gli esiti, felici o nefasti, delle sue interpretazioni.

Riferimenti bibliografici

Aa. Vv., *Présences de Marcel Mauss / The Presences of Marcel Mauss*, «Sociologie et sociétés» XXXVI/2 (2004), <https://www.erudit.org/revue/socsoc/2004/v36/n2/index.htm> (ultima visita in data 02/01/2026).

Aa. Vv., *Relire Marcel Mauss / Relektüren von Marcel Mauss*, «Trivium», XVII (2014), <http://trivium.revues.org/4820> (ultima visita in data 02/01/2026).

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).

AUSTIN 1962

J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford-New York 1962, 1975² (trad. it. *Quando dire è fare*, Torino 1974; *Come fare cose con le parole*, Genova 1987).

ARMISEN-MARCHETTI 1989

M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*, Paris.

ARMISEN-MARCHETTI 2004

M. Armisen-Marchetti, *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque*, «Paideia» LIX, 7-23.

BENVENISTE 1969

É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Paris (trad. it. Torino 2001²).

BETA 2004

S. Beta (a cura di), *La potenza della parola. Destinatari, Funzioni, Bersagli*, Atti del Convegno di Studi Siena, 7-8 maggio 2002, I quaderni del Ramo d'oro 6, Fiesole (FI).

BETTINI 2012

M. Bettini, *Vertere: un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino.

BETTINI – LENTANO 2013

M. Bettini, M. Lentano, *Il mito di Enea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino.

BETTINI – PUCCI 2017

M. Bettini, G. Pucci, *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino.

BETTINI – SHORT 2014

M. Bettini, W.M. Short, (a cura di), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna.

BRÉAL 1876:

M. Bréal, *Interpres. Pretium*, in «Mélange de la Société de Linguistique de Paris» III.2 (1876), 163-64.

CARLÀ – GORI 2014

F. Carlà, M. Gori (eds.), *Gift Giving and the "Embedded" Economy in the Ancient World*, Winter Verlag, Heidelberg (Akademiekonferenzen, 17).

COFFEE 2017

N. Coffee, *Gift and Gain. How Money Transformed Ancient Rome*, Oxford.

FRATANTUONO 2020:

Lee M. Fratantuono, *Virgil's Dido and Rabirius' Antony: A Fragment from Seneca*, «QUCC» n. s. CXXIV.1, 175-81.

GALASSO 2022

L. Galasso (a cura di), Ovidio, *Le Metamorfosi*, traduzione e introduzione di G. Paduano, commento di L. Galasso, 2 voll., Torino.

GEERTZ 1973

C. Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*, New York 1973 (trad. it. Bologna 2008).

GIBSON 1999

R.K. Gibson, *Aeneas as hospes in Vergil, Aeneid 1 and 4*, «CQ» XLIX.1, 184-202.

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.

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.

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.

GUGLIELMINO 1967

S. Guglielmino (a cura di), *Lucio Anneo Seneca. I benefici*, Bologna 1971.

HELLEGOUARC'H 1963

J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris.

HOSIUS 1914

C. Hosius (ed.), *L. Annaei Senecae De beneficiis Libri VI, De Clementia Libri II*, Leipzig.

INWOOD 1995

B. Inwood, *Politics and paradox in Seneca's De beneficiis*, 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.

KASTER 2005

R.A. Kaster, *Emotion, restraint, and community in ancient Rome*, Oxford.

KENNEY 2011

E.J. Kenney (a cura di), Ovidio. *Metamorfosi*, vol. IV (libri VII-IX), traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2011.

KONSTAN 2014

D. Konstan, *The joy of giving: Seneca De beneficiis 1.6.1*, in E. Emilsson, A. Maravela, M. Skoie (eds.), *Paradeigmata: Studies in Honor of Øivind Andersen*, Athens 2014, 171-76.

KRANZ 1964

P. Kranz, *Beneficium in politischen Sprachgebrauch der ausgehenden Republik*, Münster, diss.

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.

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 2009

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 2011

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 2011, 211-32.

LI CAUSI 2012

P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*, Palermo.

LYONS 2012

D.J. Lyons, *Dangerous Gifts: Gender and Exchange in Ancient Greece*, Austin.

MARCHESE 2011

R.R. Marchese, *Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiari*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2011, 245-72.

MARCHESE 2016

R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo.

MARCHESE – FORMISANO 2017

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.

MAUSS 1950

M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2022³.

PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2011

G. Picone, L. Ricottilli, L. Beltrami (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.

PICONE 2011

G. Picone, *Ercole e il serpente. Figure di ricordo, modelli mitici, modelli etici nel de beneficiis di Seneca*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2011, 289-302.

PICONE 2013

G. Picone (a cura di), *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, de beneficiis libro I*, Palermo.

PRÉCHAC 1926-1928

F. Préchac, *Sénèque. Des bienfaits*, voll. I-II, Paris (2003⁴).

RACCANELLI 2010

R. Raccanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.

RACCANELLI 2011

R. Raccanelli, *Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel de beneficiis senecano*, PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2011, 303-356.

RACCANELLI – BELTRAMI 2014:

R. Raccanelli e L. Beltrami, *Dono e Amicizia*, in M. Bettini, W.M. Short (a cura di), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, 187-214.

RAONI TROMBETTA 2015

F. Raoni Trombetta, *La clementia di Ottaviano e la rappresentazione storiografica di Gaio Furnio*, in T. M. Lucchelli, F. Rohr Vio (a cura di), *VIRI MILITARES. Rappresentazione e propaganda tra Repubblica e Principato*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2015, pp. 157-69.

RICOTTILLI 2000

L. Ricottilli, *Gesto e parola nell'Eneide*, Bologna 2000.

RICOTTILLI 2009

L. Ricottilli, *Appunti sulla Pragmatica della Comunicazione e della letteratura latina*, in A. Barchiesi, G. Guidorizzi (a cura di), *La stella sta compiendo il suo giro. Atti del Convegno Internazionale di Siracusa, 21-23 maggio 2017*, suppl. al vol. VII, f. I, quarta serie (2009), 121-70.

RICOTTILLI 2011

L. Ricottilli, *Aspetti della rappresentazione gestuale nel de beneficiis*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2011, 399-429.

RICOTTILLI 2018

L. Ricottilli (a cura di), *Modalità della comunicazione in Roma Antica*, Bologna.

RICOTTILLI – RACCANELLI 2023

L. Ricottilli, R. Raccanelli (a cura di), *Pragmatica della comunicazione e testi classici*, Bologna.

ROCHETTE 1996

B. Rochette, *Fidi Interpretes. La traduction orale à Rome*, «Ancient Society» XXVII (1996), 75-89.

SATLOW 2013

M.L. Satlow (ed.), *The Gift in Antiquity. The ancient world: comparative histories*, Hoboken, (NJ).

SCOLARI 2018

L. Scolari, *Doni Funesti. Miti di scambi pericolosi nella letteratura latina*, Pisa.

SEARLE 1976

Interprete egent: *linguaggio del dono e figure del ricordo nel De beneficiis di Seneca*

J.R. Searle, *Gli atti linguistici*, Torino.

SETAIOLI 2019

A. Setaioli, *L'Ep. 81 di Seneca e la postilla al De beneficiis*, «Prometheus» XLV, 162-74.

WATZLAWICK – HELMICK BEAVIN – JACKSON 1971

P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Roma.