

PIETRO LI CAUSI

La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia *

Una delle tendenze più comuni della critica, a proposito del *De beneficiis* di Seneca, è stata, nel passato, quella di considerare come accessorie e inutilmente digressive le sezioni dell'opera riservate agli *exempla* e agli aneddoti storici¹.

Quello che tuttavia vorrei mostrare in questo mio intervento, a partire dall'analisi del racconto relativo al dono di sé che fa Eschine al suo maestro Socrate (*Ben.* I 8) e delle porzioni di testo immediatamente precedenti, è che tale pregiudizio – che comunque sembra sopravvivere per questa sola fra le opere dell'autore latino – può essere sfatato. Dal mio punto di vista, infatti, rischia di non presentare alcuna utilità l'abitudine comune di separare nettamente, all'interno del trattato, le parti argomentative dalle parti narrative. Queste ultime, anzi, sembrano spesso esercitare un ruolo persuasivo e parenetico che dà forza logica e teorica alle prime all'interno di un programma di etica-in-azione, in cui il fine dell'*exemplum* è quello di rendere vivi e praticabili i percorsi della riflessione proprio nella misura in cui li esplica e li rende più chiari².

Nello specifico, per comprendere come le sezioni aneddotiche e quelle teoriche possano interagire, quello che farò nella prima parte di questo intervento sarà ripercorrere, per sommi capi, il percorso teorico che Seneca compie nei capitoli iniziali del primo libro dell'opera; in una seconda parte cercherò invece di mostrare, attraverso una lettura diretta di *Ben.* I 8 e 9, come Socrate ed Eschine “impersonino” – e per certi versi anche completino – le idee che sono state poco prima enucleate nel corso della trattazione.

1. Smaterializzare il *beneficium*: una definizione implicita

1. 1. La memoria, l'oblio e la *contentio honestissima*

Il trattato senecano sui *beneficia* si apre con una analisi degli *errores* che comunemente vengono compiuti dagli attori sociali nel momento del *bene facere* (cf. *Ben.* I 1ss.). La definizione dell'oggetto principale della riflessione è dunque data in negativo, attraverso un meccanismo di

* Di molte delle interpretazioni dei passi analizzati in questo articolo sono a tutti gli effetti co-autori Giusto Picone, Rosa Rita Marchese e Antonio De Caro, con i quali ho condiviso l'esperienza di un seminario comune sul *De beneficiis* di Seneca e che qui ringrazio di cuore.

¹ Cf. ad es. PRÉCHAC (2003², XXXVI s.). Per un primo orientamento bibliografico sul *De beneficiis* cf. anche http://www.ricercaitaliana.it/prin/unita_op-2004104491_001.htm

² A conclusioni analoghe, in merito all'uso degli aneddoti in altre opere di Seneca, giunge LOTITO (2001, 93), il quale, a proposito dell'uso dell'*exemplum* di Marcello nella *Consolatio ad Helviam matrem* (spec. 9, 7) dice appunto che esso «rende “vivo” e conferma il percorso argomentativo». Sull'etica del beneficio come etica-in-azione rimando a LI CAUSI (in corso di stampa a).

rispecchiamento il cui fine è quello di coinvolgere il lettore in una sorta di autoanalisi delle modalità disfunzionali del proprio agire quotidiano. In particolare, uno degli errori che vengono imputati ai più consiste in un cattivo uso della *memoria* e dell'oblio in relazione al beneficio.

Quello che comunemente si verifica è infatti che, se i beneficiati non ricordano di avere ricevuto il beneficio (trasformandosi dunque in *ingrati*)³, i benefattori di contro non dimenticano di avere beneficiato e pressano con insistenza i donatori perché questi ricambino i doni ricevuti, finendo così per trasformare quello che dovrebbe essere una prestazione libera e volontaria in una sorta di *creditum*⁴.

La soluzione che Seneca propone (in *Ben.* I 4, 3-5), in questo senso, è quella di invertire la dinamica che generalmente si realizza, raccomandando a chi fa il *beneficium* di dimenticare di averlo fatto e a chi invece lo riceve di ricordarlo per sempre e di desiderare con ogni forza di trovare l'occasione per sdebitarsi.

Il contraccambio, tuttavia, non deve istituire dinamiche di equilibrio e di “pareggio” fra ciò che si è dato e ciò che si è restituito⁵, bensì si deve configurare come un superamento, all'interno di quello che si potrebbe definire un meccanismo agonale. Quella che Seneca invoca è infatti una *contentio honestissima* (*Ben.* I 4, 3-4) in base alla quale *qui referre gratiam debet, numquam consequitur, nisi praecessit* («chi deve ricambiare un beneficio non vi riesce mai, se non restituendo più di quanto ha ricevuto»).

1. 2. Il *beneficium* come interfaccia semiotica

A fronte del taglio marcatamente precettistico di *Ben.* I 4⁶, un primo tentativo di messa a fuoco dell'oggetto teorico avviene in *Ben.* I 5, quando l'autore spiega esplicitamente cosa il beneficio *non è*, destrutturando la prospettiva di senso comune in base alla quale esso viene identificato dai più con le cose o i favori elargiti (il denaro, le cariche politiche o sacerdotali, le

³ L'ingratitude è uno dei temi portanti che attraversa tutto il trattato, e lo dimostra il fatto che le occorrenze di termini afferenti alla sfera semantica in questione sono 174. I capitoli in cui il tema è trattato più diffusamente sono comunque *Ben.* I 1; II 26ss.; III 1ss.; III 6s.; III 10; III 16s.; IV 18; IV 20; IV 26ss.; IV 34; V 12; V 14; V 15; V 16ss.; V 22; VI 40; VII 16; VII 26.

⁴ A tale proposito rimando a LI CAUSI (in corso di stampa b).

⁵ Verso una dimensione di equilibrio sembra andare invece nettamente il sistema del “dono” così come teorizzato nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, dove peraltro (cf. 1132 b 22ss.) la dimensione dello scambio economico e la dimensione dello scambio che genera *charis* (grazia) appaiono a prima vista non perfettamente distinte fra loro (è emblematico ad es. il fatto che dopo la menzione del tempio delle Grazie, che inviterebbe i fedeli ad essere “gentili” e a ricambiare il bene ricevuto, inizi una lunga trattazione sulla funzione della moneta come strumento di realizzazione di una “giusta” reciprocità).

⁶ Cf. ad es. l'uso insistito del verbo *doceo* in perifrastica passiva di *Ben.* I 4, 3.

province)⁷, vale a dire con oggetti che, a partire da una prospettiva stoica, non possono essere il vero *beneficium*, ma che semmai sono da intendere soltanto come il campo d'azione all'interno del quale il *bene facere* può esercitarsi:

Sed quemadmodum supervacua transcurram, ita exponam necesse est hoc primum nobis esse discendum, quid accepto beneficio debeamus. Debere enim se <ait> alius pecuniam, quam accepit, alius consulatum, alius sacerdotium, alius provinciam. 2. Ista autem sunt meritorum signa, non merita. Non potest beneficium manu tangi: res animo geritur. Multum interest inter materiam beneficium et beneficium; itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum, quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas. Inperiti autem id, quod oculis incurrit et quod traditur possideturque, solum notant, cum contra illud, quod in re carum atque pretiosum <est, parvi pendunt> (Ben. I 5, 1-2).

Ma, come sorvolo sulle cose superflue, così è necessario che precisi che la prima cosa che dobbiamo imparare è questa: qual è il nostro debito per un beneficio ricevuto. Infatti, uno dice di essere debitore del denaro che ha ricevuto, un altro della carica di console, un altro del sacerdozio, un altro del governo di una provincia. [2] Questi in realtà sono i segni esteriori dei benefici, non i benefici in se stessi. Il beneficio non può essere toccato con mano: è una cosa nella dimensione spirituale. C'è una gran differenza tra la materia del beneficio e il beneficio; pertanto, il beneficio non consiste né nell'oro né nell'argento né in alcuna di quelle cose cui si attribuisce gran valore, ma nella volontà stessa di chi lo dà. Gli ignoranti invece notano soltanto ciò che balza agli occhi e che è suscettibile di trasmissione e di possesso, mentre non notano ciò che, nella cosa donata, è di valore e prezioso⁸.

Gli oggetti donati e le prestazioni erogate, diventano – nella prospettiva che Seneca propone – *materia* e *signa* del beneficio, nella misura in cui il beneficio – che è presentato come una realtà immateriale che non può essere “toccata con mano” – può realizzarsi soltanto *per mezzo* delle cose che vengono donate e dalle prestazioni che vengono erogate.

Quello che accade, in altri termini, 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)⁹, 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

⁷ Per il modello del *beneficium* prima di Seneca cf. ad es. la presentazione sintetica di MENGHI (2008, VIIIss.) (ma per un quadro un po' più dettagliato cf. anche GRIFFIN [2003a, 92ss.] e INWOOD [1995, 241ss.] – ora in INWOOD [2005, 65ss.]).

⁸ Tutte le traduzioni dei passi del *De beneficiis* sono tratte da Natali in REALE (1994).

⁹ Cf. ad es. MENGHI (2008, XX), che parla di una forma di “purificazione” del beneficio, che mirerebbe a ricondurre al suo originario e «autentico valore di “dono”». Sulla prospettiva dello stoicismo romano intesa ad un tempo come spiritualistica e immanentistica cf. REYDAMS-SCHILS (2005, spec. 34ss.).

quali “comunicare” il beneficio vero e proprio, che viene identificato con la *voluntas* di beneficiare¹⁰.

1. 3. Il beneficio come possesso perenne

Nel paragrafo precedente ho accennato ad uno dei tratti fondamentali del *beneficium*, vale a dire la sua natura spirituale, non visibile (se non per mezzo delle *res*) e intangibile. C'è però almeno un altro tratto che è possibile desumere dalla lettura di *Ben. I 5, 3*:

Haec, quae tenemus, quae aspiciamus, 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.

Questi beni che teniamo in mano, che guardiamo, ai quali si rivolgono le nostre brame, sono caduchi, possono esserci tolti dalla sorte o dalla violenza; il beneficio, invece, rimane anche quando viene meno ciò attraverso cui si è realizzato, poiché è una buona azione che nessuna forza può annullare.

Il passo in questione costituisce una vera e propria requisitoria nei confronti degli *endoxa* umani. La tangibilità e la visibilità di quelli che la prospettiva del senso comune ritiene erroneamente i veri beni corrisponde secondo Seneca a quello che viene indicato come un grado sommo di deperibilità e di esposizione ai colpi della sorte. Le cose cui i più assegnano il massimo del valore sono infatti presentate come *caduca* (“oggetti caduchi”) che partecipano di una dimensione che viene indicata come aleatoria, irrazionale e casuale, laddove invece, al contrario, i *beneficia*, che sono invisibili e intangibili (e che vengono identificati con il *katorthoma* stoico, di cui il termine *recte factum* costituisce la traduzione latina)¹¹, si rivelano eterni.

L'esempio che Seneca fa in *Ben. I 5, 4-5*, per dare forza a quanto detto in *Ben. I 5, 3*, è il seguente:

Amicum a piratis redemi, hunc alius hostis exceptit et in carcerem condidit: non beneficium, sed usum beneficii mei sustulit. Ex naufragio alicui raptos vel ex incendio liberos reddidi, hos vel

¹⁰ Per spiegare come sia possibile pensare ad un ente, come il *beneficium*, che si presenta come invisibile e intangibile Seneca ricorre poco dopo (in *Ben. I 5, 5-6*) all'esempio dei fasci, della pretesta e del carro trionfale, che non sono identificabili con gli *honores* in sé, ma che dell'*honor* costituiscono semplicemente i segni materiali. Sull'identificazione fra *voluntas* e *beneficium* cf. MENGHI (2008, Vss.) (ma più in generale sulla teoria della *voluntas*, considerata come uno dei più originali apporti della riflessione senecana nell'ambito dello stoicismo antico, cf. INWOOD [2000, 44ss.] – ora in INWOOD [2005, 132ss.]).

¹¹ I *katorthomata* sono, secondo gli Stoici, le azioni che vengono fatte in conformità rispetto alla retta ragione (cf. ad es. *SVF* III 136, 21ss.; ma anche III 70, 10; III 73, 17; III 134, 24; III 135, 40; III 136, 14). Per la differenza fra *kathekon* e *katorthoma* cf. KIDD (1996, 159ss.) e REYDAMS-SCHILS (2005, 59ss.).

morbus vel aliqua fortuita iniuria eripuit: manet etiam sine illis, quod in illis datum est. 5. Omnia itaque, quae falsum beneficium nomen usurpant, ministeria sunt, per quae se voluntas amica explicat.

Ho riscattato un amico dai pirati, un altro nemico lo ha fatto prigioniero e lo ha messo in carcere: gli ha tolto non il mio beneficio, ma la possibilità di usufruirne. Ho restituito i figli al padre, dopo averli strappati a un naufragio o a un incendio, ma una malattia o qualche accidente glieli porta via: anche senza di loro rimane, però, ciò che è stato dato attraverso di loro. [5] Pertanto, tutto ciò che usurpa il nome di beneficio non è che un servizio materiale per mezzo del quale si esplica la volontà di fare il bene.

In maniera analoga (ma non identica!) rispetto a quanto accade per gli oggetti scambiati in forma di dono nelle culture oceaniche, i *beneficia* si rivelano così – per usare interpretativamente una formula introdotta dall’antropologa Annette Weiner – *inalienable possessions*, vale a dire “possedimenti inalienabili” che realizzano la condizione paradossale del *keeping-while-giving* (ovvero del “mantenere il possesso mentre si dona”)¹².

Non solo infatti Seneca dice che il beneficio, in quanto entità spirituale, permane nel ricordo del donatario anche quando la *res* che è servita per “comunicarlo” non c’è più, ma poco prima (in *Ben.* I 2, 3) aveva perfino affermato – manipolando e stravolgendo la formula proverbiale del *do ut des* – che, quando si dà, si dà sempre e soltanto solo “per dare” (*dedi ut darem*)¹³.

La natura del vero beneficio è dunque presentata come autotelica: se nel beneficiato permane sempre l’effetto del beneficio, il donatore di contro conserva sempre per sé il fatto di avere donato e solo a tal fine dona.

È proprio a partire da questo meccanismo che si attiva una forma di interiorizzazione del beneficio: una volta che le nude *res* scambiate e offerte sono divenute un elemento residuale, il *beneficio* si identifica con moti che sono del tutto interni all’*animus* di chi riceve e di chi dona. Se da un lato c’è la memoria di un gesto benefico e benevolo, dall’altro c’è una *voluntas*, vale a dire quella intenzione – concepita all’interno dell’anima – di fare del bene che, come si è visto in *Ben.* I 5, 2, viene di fatto identificata con il *beneficium* stesso.

¹² Partendo dallo studio ormai classico di MAUSS (1965), WEINER (1992, 36s.) ha notato che i beni che i maori immettevano nel circuito dello scambio rituale (i *taonga*) non erano oggetti comuni di uso quotidiano, bensì materiali che andavano a marcare tratti delle identità di clan, oggetti che – come ad esempio i blasoni – non possono essere trasferiti a terzi senza rimanere in parte attaccati alla *persona* della fonte che li ha erogati. Ovviamente bisogna però essere cauti nel sovrapporre i modelli del dono elaborati dall’antropologia contemporanea a teorie antiche, che sarebbero invece da indagare *iuxta principia propria*, evitando così qualsiasi comoda forma di sovrapposizione (come ad es. avviene in studi come quello di GRIFFE [1994, 233ss.], il quale dà per scontato che sia legittimo usare la categoria maussiana di *potlac* per parlare dello scambio dei *beneficia* in Seneca). Quanto alla riflessione senecana sulla *memoria* in relazione al *beneficium*, cf. anche MENGHI (2008, XIII).

¹³ Lo stravolgimento della formula paremiale è stato notato da Elena Ducci in un suo intervento nel corso del Seminario di studio sul I libro del *De beneficiis* di Marsala (cf. *supra* n. 2).

2. La definizione esplicita di *beneficium*: spontaneità riflessiva e dimensione “estetica” del *libenter dare*

Una volta che la definizione del *beneficium* fornita dal *sensus communis* è stata destrutturata in *Ben. I 5*, Seneca passa a dare finalmente una definizione esplicita dell’oggetto del discorso in *Ben. I 6, 1*:

Quid est ergo beneficium? Benevola 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 il beneficio? Un’azione benevola che procura gioia e gioisce nel procurarla, accompagnata da una inclinazione e da una disposizione d’animo a compierla. Perciò non importa ciò che si fa o si dà, ma con quale intenzione, perché il beneficio consiste non in ciò che si fa o si dà, ma proprio nella disposizione d’animo di chi dà o di chi fa.

La definizione fornita da Seneca sembra operare su un duplice livello, individuando il contenuto del *beneficium* e, contemporaneamente, le sue corrette modalità. Ad un primo livello, infatti, dopo avere denegato la materialità delle *res* che tradizionalmente erano scambiate dal senso comune per i veri *beneficia*, viene isolato ciò che si presenta come il “vero” oggetto che viene elargito in una relazione di dono, che – come si è visto – non è più qualcosa di visibile e di tangibile¹⁴, ma è diventato – secondo i canoni delle classificazioni stoiche dei movimenti dell’anima – una *eupatheia*, vale a dire qualcosa di immateriale, eticizzato e spiritualizzato: il *gaudium*¹⁵.

Ad un secondo livello, invece, nel fissare quella che è la corretta modalità del *tribuere*, Seneca ribadisce che l’azione che si compie ogni volta che si dà un *beneficium*, oltre che *benivola*, è anche *prona et sponte sua parata* (*Ben. I 6, 1*).

L’espressione usata è volutamente ossimorica e paradossale. Se infatti il termine *sponte* indica, appunto, spontaneità e assenza di vincolo, l’attributo *paratus* rimanda invece alla sfera dell’apprendimento e della riflessività. Il *beneficium* insomma, lungi dall’essere qualcosa di istintivo ed innato, richiede necessariamente una *cura* – e dunque una specifica attività di *training* – per avere spazio e per potersi affermare nell’ambito delle pratiche sociali. In *Ben. I 6, 1*, Seneca

¹⁴ Cf. ad es. *Ben. I 5, 1*.

¹⁵ Bisogna ricordare che la psicologia stoica, che pure sanzionava come negativa ogni forma di *adfectus*, teorizzava l’esistenza di *eupatheiai* (vale a dire “buone passioni”) che sono complementari rispetto alle emozioni censurabili. Secondo questa teoria, ad es., alla paura, all’esuberanza e al desiderio corrispondevano rispettivamente la *cautio*, il *gaudium* e la *voluntas*. A tale proposito cf. ad es. Diog. Laert. VII 116, su cui REYDAMS-SCHILS (2005, 45ss.).

afferma quindi che il *beneficium* deve essere identificato non con le cose o le prestazioni scambiate, bensì con l'*animus* di chi “dà” o “fa” il bene, inteso ovviamente nei termini dell’ideale stoico del bene in sé¹⁶.

Come si è già constatato, Seneca – in linea peraltro con quanto in genere avviene nella tradizione dello stoicismo romano – non arriva a negare realtà alle cose del mondo¹⁷. La materia viene semplicemente relegata in secondo piano e ne viene semmai ridimensionato e relativizzato il valore. Il beneficio, in altri termini, sganciato dal mondo degli enti visibili e tangibili, diventa prerogativa della *mens* e dell'*animus*. Nel momento in cui agiscono, tuttavia, la *mens* e l'*animus* si trovano ad operare non in una dimensione trascendente e soprasensibile, bensì all’interno di un orizzonte immanente di esperienza in cui il valore degli oggetti e delle prestazioni viene attribuito e determinato di volta in volta dall’attività intellettuale (e quindi dall'*hegemonikon*) degli agenti morali¹⁸.

L'*animus* e la *mens* diventano pertanto, nell’ottica senecana, un centro assiologico a partire dal quale vengono costruite prospettive di senso, un nucleo operativo che è insieme trascendente e immanente rispetto al mondo e a partire dal quale, attraverso le azioni del *regere* e del dare *forma*, i *magna* possono essere resi *parva* e viceversa.

In tal senso l’ideale senecano del *bene facere* diventa per certi versi anche un ideale di tipo “poietico”, nel senso che, una volta che la *voluntas* di fare il bene si è attivata, essa è capace di utilizzare le *res* come materiali neutri cui dare valore al fine di realizzare qualcosa che somiglia, per certi versi, ad un’opera d’arte.

Nell’ottica senecana, la *cura* che si deve usare nel donare è – per così dire – una cura dei fini (virtualmente autotelica e autoreferenziale) che coincide, in un intreccio che può apparire paradossale, con la cura di sé. Tale *cura* è comunque anche una cura dei mezzi, nel momento in cui gli oggetti e le prestazioni con cui il *bonum* si realizza, anche se sono *indifferentia*, devono necessariamente acquistare un valore.

Il progetto senecano di “dono”, in questo senso, assurge a quella che potremmo per certi versi considerare come una vera e propria dimensione estetica, in cui la *materia* deve necessariamente trasfigurarsi nelle mani di benefattori che, plasmandola, si trasformano in demiurghi che sfruttano a pieno le qualità espressive del mondo sensibile.

Come dunque, ad esempio, l’artista è capace di creare sublimi opere d’arte a partire da materiali poveri (i cosiddetti “oggetti trovati”), come i fedeli sanno onorare gli dei con semplice

¹⁶ L’identificazione del *beneficium* con il sommo bene – che è prerogativa degli dei – e la virtù (tratti, questi, che lo rendono *res per se expetenda*) avverrà più chiaramente nel libro IV: cf. spec. *Ben.* IV 1ss. e IV 9, 1.

¹⁷ Cf. n. 9.

¹⁸ Per la nozione di *hegemonikon* nell’ambito dello stoicismo romano cf. REYDAMS-SCHILS (2005, 15ss. e 20ss.).

farro e umile vasellame di terracotta (cf. *Ben.* I 6, 3), analogamente chi vuole beneficiare può – attraverso un vero e proprio meccanismo di *inventio* – accedere al beneficio anche se non dispone di ingenti fortune¹⁹.

La “poetica” senecana del *beneficium*, in questo senso, si rivela capace di ribaltare la prospettiva del senso comune in base alla quale di norma si ritiene che sia possibile equiparare il “valore di scambio” al “valore di legame”²⁰. Sganciato pertanto dalla sfera materiale della ricchezza, il beneficio cui Seneca fa riferimento non consiste tanto in una misurazione quantitativa e proporzionale dei beni scambiati, quanto nella capacità, *per mezzo* di tali beni, che vengono – come si è visto relativizzati –, di realizzare relazioni e di consolidarle.

Ed è proprio per mezzo della relativizzazione del valore di scambio che, come si vedrà chiaramente dall’esempio di Eschine e Socrate, che il sistema senecano del *beneficium* si rivela non più un ideale impossibile, ma qualcosa di accessibile a chiunque abbia la *voluntas* di *bene facere*, dal momento che tale *voluntas* è capace di fare a meno delle ricchezze²¹.

3. Personificare le teorie: Eschine e Socrate come “attori” esemplari del *beneficium*

Il dono dunque, come si è visto nel paragrafo precedente, richiede per Seneca – fra le altre cose – “creatività”; ed un esempio vivente di tale dote, in tal senso, è Eschine:

Socrati cum multa pro suis quisque facultatibus offerrent, Aeschines, pauper auditor: ‘Nihil’ inquit ‘dignum te, quod dare tibi possim, invenio 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’. (*Ben.* I 8, 1)

Poiché a Socrate offrivano, ciascuno in proporzione alle sue possibilità, molti doni, Eschine, un

¹⁹ Cf. anche *Ben.* I 7, 1 (o, ancora, I 2, 3 e I 15, 1-3). Sul “potenziale di liberazione” contenuto da tale modello cf. SAMPINO (in corso di stampa). Una tesi analoga a quella esposta da Sampino si trova in CHAUMARTIN (1985, spec. 351ss.), che parla di “umanesimo” senecano, ma che – a mio avviso erroneamente – ritiene che il *De beneficiis* sia da leggere a tutti gli effetti come un programma di riforma politica cui il *princeps* avrebbe dovuto ispirarsi. Cf. comunque anche MARCHESE (in corso di stampa), la quale, più che parlare di “liberazione” o di “umanizzazione” del beneficiato analizza le dinamiche per mezzo delle quali, all’interno della relazione asimmetrica, venga ad esso attribuita “autonomia”.

²⁰ Sulle nozioni di “valore di scambio” e di “valore di legame” cf. CAILLÉ (1998, 79s.): «[...] gli economisti classici e Marx affermano che i beni (e i servizi) valgono, da una parte, in funzione dei bisogni che permettono di soddisfare – è il valore d’uso; e, dall’altra, in funzione della quantità di altri beni o della quantità di moneta che permettono di acquistare – è il valore di scambio. La nostra definizione ristretta del dono permette di mostrare che beni e servizi valgono anche, e talvolta in maniera preponderante, in funzione della loro capacità di creare e riprodurre relazioni sociali. Non hanno dunque soltanto un valore d’uso e un valore di scambio, ma anche un valore di legame [...]. Nel dono così caratterizzato, il tratto fondamentale è che il legame è più importante del bene». Quanto a Seneca bisogna segnalare l’uso ricorsivo, all’interno del *De beneficiis*, di una serie di termini che rimandano, appunto, alla sfera semantica del “legare”, come ad es. *obligo* (cf. ad es. *Ben.* I 4, 5; I 7, 1; II 7, 3; III 11, 5; II 17, 7; II 18, 7; II 18, 8 e *passim*).

²¹ Sulle dinamiche di “liberazione” e di “uguaglianza fra diseguali” che si realizzano nel *De beneficiis* cf. n. 19.

discepolo povero, gli disse: “Non trovo niente da offrirti che sia degno di te, e per questo soltanto mi rendo conto di essere povero. Perciò, ti dono l’unica cosa che possiedo: me stesso. Ti prego di gradire questo dono, qualunque sia, e pensa che gli altri, pur avendoti donato molto, hanno tenuto per se stessi molto di più”.

Se confrontiamo il contenuto della narrazione con i principi e i precetti esposti nella prima sezione del primo libro, si può vedere come in *Ben.* I 8 tali precetti e tali principi vengano – per così dire – “personificati” in quella che risulta essere una particolare forma di sociologia narrativa, in cui la riflessione teorica ricorre al supporto dell’*exemplum*²².

Più in particolare, nell’aneddoto in questione il *pauper* Eschine viene configurato come il benefattore ideale che, per giunta, dà il dono ideale, rispettando tutte le condizioni che occorrono perché il *beneficium* (nella sua accezione più “vera”) si realizzi.

Non solo egli ha infatti una chiara *voluntas* di donare qualcosa a Socrate (o meglio: di ricambiare i suoi doni), ma nello stesso tempo riesce, per mezzo dell’*inventio*, a sganciarsi dalla situazione economica che lo affligge²³.

Il dono che dà è un dono perfetto perché si configura come massimamente immateriale, dal momento che – offrendo se stesso – di fatto offre non tanto un oggetto quanto una forma di relazione (e dunque qualcosa di intangibile e immateriale).

L’offerta della relazione, peraltro, mette ai margini – offuscandolo quasi completamente – il dato economico della povertà (e dunque delle *res*), con uno slittamento di senso che, nel testo senecano, viene anche indicato da alcune spie linguistiche. Se infatti la condizione di povertà di Eschine nella prima sezione del racconto è inizialmente presentata come un dato assoluto e oggettivo (*Ben.* I 8, 1: *Aeschines, pauper auditor*: «Eschine, un discepolo povero»), subito dopo, nelle battute del giovane *auditor*, viene immediatamente relativizzata. Nel momento in cui si dona a Socrate, infatti, il giovane non dice di sé «sono povero», bensì *pauperem esse me sentio* (*Ben.* I 8, 1: «mi rendo conto di essere povero»), indicando così come la “povertà” sia non tanto una condizione assoluta, bensì – di fatto – un *indifferens* fortemente relativizzato:

Vides, quomodo animus inveniat liberalitatis materiam etiam inter angustias? Videtur mihi dixisse: ‘Nihil egisti, fortuna, quod me pauperem esse voluisti; expedia dignum nihilo minus

²² Non ha la medesima funzione il racconto del medesimo aneddoto che viene fatto in Diog. Laert. II 34 (dove la risposta di Socrate ad Eschine è citata quasi come un semplice *bon mot*). Che il *De beneficiis* di Seneca possa essere letto come un’opera “sociologica” è un’idea di GRIFFIN (2003a, 89ss. e 2003b, 92ss.). La Griffin tuttavia non mi pare cogliere la portata innovativa, all’interno del modello antico del *beneficium*, dell’opera senecana, dal momento che ritiene che il filosofo di fatto si limiti a riprodurre comportamenti già in auge nelle classi elevate di età imperiale. Per il resto, su come la figura di Socrate sia stata spesso manipolata – e quindi rifunzionalizzata – da Seneca in senso stoico, cf. REYDAMS-SCHILS (2005, 45ss.).

²³ Seneca usa ben due volte, nel corso del racconto, il verbo *invenio* (che, come è noto, fa parte del repertorio retorico dell’ideazione dell’argomento: cf. *ThLL s.v.*): la prima volta in *Ben.* I 8, 1 (*nihil... invenio*) e la seconda in *Ben.* I 9, 1.

huic viro munus, et quia de tuo non possum, de meo dabo'. Neque est, quod existimes illum vilem sibi fuisse: pretium se sui fecit. Ingeniosus adulescens invenit, quemadmodum Socraten sibi daret. Non quanta quaeque sint, sed a quali profecta, prospiciendum. (Ben. I 9, 1)

Vedi come l'animo sa trovare anche nelle ristrettezze materia per esplicitare la sua generosità? A me sembra che Eschine abbia detto: "Non hai ottenuto nulla, o fortuna, volendo che io fossi povero: riuscirò a trovare, ciò nonostante, un dono degno di un tale uomo, e poiché non posso dare del tuo darò del mio". E non devi pensare che egli si sia tenuto in poco conto: si è attribuito un valore pari al suo debito. Ciò che importa sapere è non quanti siano i doni e quanto valgano, ma da quali persone ci giungano.

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.* I 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*.

Ci sono tuttavia due ulteriori tratti del *beneficium* che è possibile ricostruire a partire dall'aneddoto dello *iuvenis auditor* e che finora Seneca non aveva messo in evidenza nel suo percorso definitorio. Il *beneficium*, infatti, oltre che essere un gesto di spontaneità riflessiva, oltre che presentarsi come una *cura* paradossale dei mezzi, dei fini e del sé, si rivela – nelle sue forme più funzionali – 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 positivo²⁴.

Quello che infatti per Eschine è importante non è tanto fare un dono a Socrate, quanto fare un dono che sia *dignum ... huic viro* (*Ben.* I 9, 1: «degno di quest'uomo») e, quindi, appunto, "personalizzato"²⁵. Il *beneficium*, in altri termini, una volta realizzato correttamente, diventa un "bene di identità" che permette alla persona a cui lo si offre di realizzare – o comunque di rammentare e ri-pertinentizzare – la propria *dignitas*²⁶. Ma non solo.

Il primo degli *exempla* narrativi che troviamo nel *De beneficiis* ci spiega anche – in filigrana – che ogni dono corretto, dal punto di vista di chi dà, deve sempre essere interpretato come un controdono, e dunque come un movimento di ritorno: nel momento in cui Eschine offre se stesso a Socrate, infatti, si trova già ad essere inserito in una relazione (quella fra *auditor* e *magister*) già avviata e – come segnala Seneca – quello che fa, nella sua prospettiva, equivale ad estinguere un debito.

A dare al gesto di Eschine lo statuto di beneficio, infatti, più che Eschine stesso è Socrate, che

²⁴ La definizione di "riconoscimento" che qui adottato è quella di SPARTI (2003, 147).

²⁵ Sulla relazione fra dono e personalizzazione si vedano le riflessioni di GODBOUT (1998², 82).

²⁶ Sulla nozione di "bene di identità" cf. SPARTI (2003, 146ss.).

accetta e promette in cambio, a sua volta, una controprestazione (peraltro anch'essa di natura immateriale e aneconomica):

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. (Ben. I 8, 2)

E Socrate gli rispose: “E perché il dono che mi hai fatto non dovrebbe essere prezioso, a meno che tu non abbia poca stima di te? Avrò, dunque, cura di restituirti te stesso migliore di come ti ho ricevuto”. Con questo dono Eschine superò la generosità di Alcibiade, che era pari alla sua ricchezza, e quella di tutti i discepoli ricchi.

Nell'atto di accogliere il *beneficium* di Eschine, Socrate nega che si tratti di un dono di poco conto e quindi di fatto lo “valorizza”, attivando a sua volta quello che dal punto di vista della pragmatica della comunicazione potremmo considerare come un meccanismo virtuoso di “rifiuto”²⁷. Il *magister* infatti non accetta la definizione di sé (“ecco come mi vedo”) che qui il suo *auditor* gli propone, e assegna al dono che riceve – per così dire – un “capitale identitario” di natura maggiorata (“ecco come invece ti vedo”).

Il “rifiuto” della auto-percezione di Eschine, in questo senso, innesca poi una dinamica in base alla quale il *magister*, che si sta dimostrando *gratus* del *beneficium* ricevuto proprio nel momento in cui lo riceve, di fatto – nella prospettiva senecana – in parte lo sta già restituendo²⁸.

Bisogna inoltre osservare che il Socrate di *Ben. I 8, 2* promette un controdono che consiste non tanto in un oggetto o in una prestazione, quanto nel miglioramento dell'*animus* – e dunque dell'identità stessa – del suo *auditor*. Ad un “bene di identità” come la *dignitas*, dunque, il maestro promette di contraccambiare con un altro “bene di identità”: la *paideia*. Ma non è tutto qui.

Nel momento stesso in cui si mostra *gratus*, e si dichiara obbligato a ricambiare, Socrate di fatto dimentica di essere stato lui il primo a beneficiare. Anche in questo dunque il filosofo greco si dimostra un benefattore (e un beneficiato) perfetto, proprio perché – così come Eschine – sembra avere imparato alla lettera i precetti di *Ben. I 4, 3-5*, il cui copione, qui, è in effetti eseguito alla perfezione dai due protagonisti del racconto. Eschine e Socrate, infatti, donano di buon animo (*libenter*), ricambiano di buon animo, si superano a vicenda nel dono (perché ognuno dei due dà in cambio più di quanto ha ricevuto) e nello stesso tempo si considerano debitori per più di quanto hanno ricevuto e, inoltre, hanno imparato a gareggiare fra loro «in modo che chi ha dato debba dimenticare e chi è in debito debba invece ricordare durevolmente» (*Ben. I 4, 5: ut, qui*

²⁷ Per le nozioni di “conferma”, “rifiuto” e “disconferma” nei messaggi analogici cf. WATZLAWICK – BEAVIN – JACKSON (1971, 74ss.).

²⁸ Cf. *Ben. II 31*.

praestiterunt, obliviscantur, pertinax sit memoria debentium)²⁹.

Maestri dell'oblio e della memoria, Socrate ed Eschine realizzano pertanto una delle leggi più importanti del *beneficium*, che consiste nella realizzazione della confusione virtuosa dei ruoli e delle maschere del benefattore e del beneficiato, e, al contempo, nella paradossale *reductio ad unum* dei tre momenti dello scambio. Quando infatti il donare, il ricevere e il ricambiare coincidono³⁰, ogni beneficio corretto, all'interno di questa prospettiva, finisce infatti per essere vissuto (dal punto di vista del self-in-azione) come un contraccambio, proprio perché – come dimostra la vicenda dell'*auditor* e del *magister* – il beneficio non esiste come atto unilaterale e discontinuo, ma come relazione che si ripete ciclicamente e, virtualmente, all'infinito secondo percorsi che sembrano spiraliformi molto più che circolari. In questo senso, il messaggio che Seneca sembra darci è che il dono perfetto è sempre, per certi versi, un contro dono che innesca uno scambio destinato a non finire³¹.

4. Conclusioni

Lungi dal presentarsi come una digressione staccata dal corpo del testo, il racconto di Eschine e Socrate si rivela dunque una sorta di ipostatizzazione (e per certi versi anche un completamento) della riflessione teorica svolta poco prima. Il *magister* e l'*auditor* in questo senso sembrano operare per certi versi come figure del ricordo che permettono all'autore di rendere materialmente sensibili le idee sviluppate al fine di poterle meglio fissare nella memoria³².

Eschine e Socrate diventano pertanto precetti viventi e concreti, oggetti mnemotecnici che indicano e fanno ricordare, visualizzandola, la possibilità della realizzazione di un *mos* ideale che trova le sue radici in una sorta di passato eterno e simbolico – quello della narrazione aneddotica – che chiede al lettore di essere rinnovato e imitato nell'ambito dell'agire quotidiano.

Il racconto dei gesti e delle battute di Socrate ed Eschine, in questo senso, assume decisamente

²⁹ In *Ben.* I 2, 3 Seneca dice chiaramente che l'uomo che ricorda i *beneficia* che ha fatto li trasforma, proprio perché li ricorda, in *creditum*. Tale prospettiva, comunque, viene mediata e per certi versi "degradata" in *Ben.* VII 22, in cui si suggeriscono modi "virtuosi" per far ricordare ai beneficiati i loro debiti nei momenti e secondo le forme opportuni.

³⁰ Socrate dà e ricambia nello stesso momento in cui riceve, agglutinando così in uno solo tutti e tre i momenti del sistema del dono. In questo senso la riflessione senecana opera una piccola rivoluzione culturale, dal momento che se (come mostra [1963, 152ss.] e come è facilmente intuibile anche da *Ben.* III 18, 1) in genere per un romano si deve replicare con un *officium* (e quindi con una prestazione obbligatoria e vincolata) ad un *beneficium* (inteso come prestazione libera, volontaria e vincolante), nel *De beneficiis* si esplora la possibilità che invece si possa rispondere con una prestazione libera e benefica (e quindi con un altro *beneficium*) ad un *beneficium* precedentemente ricevuto (in questo senso si veda ad esempio la sezione di *Ben.* III 18ss., – per la quale rimando a MARCHESE [2005, 29ss.] – in cui Seneca afferma la possibilità, per il figlio e il servo, di beneficiare rispettivamente il padre e il padrone).

³¹ L'andamento di continuo superamento agonale (la *contentio honestissima*) che si dovrebbe realizzare nelle relazioni impostate sul *beneficium* presenta un evidente tratto di analogia con le conclusioni cui arriva GODBOUT (1998², 169, ma cf. anche 14) per illustrare la dinamica spiraliforme del "dono". Ribadisco comunque che un atteggiamento di cautela epistemologica dovrebbe indurci, quando si parla del sistema antico del *beneficium*, ad usare la categoria di "dono" soltanto in senso interpretativo e, al massimo, come comoda (ma rischiosa) metafora traduttiva.

³² Sulla nozione di "figura del ricordo" cf. ASSMANN (1997, 12ss.).

una forte valenza perlocutiva. Si tratta certamente di un aneddoto, ma è un aneddoto che vuole ottenere come effetto un vero e proprio cambiamento negli atteggiamenti del lettore, che viene invitato ed esortato ad agire in conformità con l'*exemplum* che gli viene posto sotto gli occhi.

L'*exemplum* – come si è già visto – insegna che si dona veramente solo se ci si sente in debito, che il dono non è un oggetto o una prestazione, bensì una relazione che richiede slancio cooperativo, pena il collasso nella dimensione del *creditum*³³. Allo stesso modo il racconto di Socrate ed Eschine ricorda che il *beneficium* è sempre un gesto etico e spiritualizzato di stima e di scelta che trascende la materialità del mondo, pur essendo nello stesso tempo agibile e praticabile *nel* mondo.

Pietro Li Causi

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento AGLAIA (Studi Greci Latini e Musicali. Tradizione e Modernità)

Facoltà di Lettere e Filosofia

Viale delle Scienze

I – 90128 PALERMO

pietrolicausi@virgilio.it

www.pietrolicausi.it

³³ Cf. LI CAUSI (in corso di stampa b).

Riferimenti bibliografici

Assmann, J. (1997) *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Trad. it. Torino. Einaudi.

Caillé, A. (1998) *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*. Trad. it. Torino. Bollati Boringhieri.

Chaumartin, F.-R. (1985) *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*. Paris. Les Belles Lettres.

Godbout, J.T. (1998²) *Lo spirito del dono*. Trad. it. Torino. Bollati Boringhieri.

Griffe, M. (1994) Don et contre-don dans le «De beneficiis» de Sénèque. In *Lalies*. 14. 233-47.

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

Griffin, M. (2003b) *De beneficiis* and Roman Society. In *JRS*. 93. 92-113.

Hellegouarc'h, J. (1963) *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris. Les Belles Lettres.

Inwood, B. (1995) Politics and Paradox in Seneca's *De beneficiis*. In Laks, A., Schofield, M. (eds.) *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge & New York. Cambridge University Press. 241-65.

Inwood, B. (2000) The Will in Seneca the Younger. In *CPh*. 95/1. 44-60.

Inwood, B. (2005) *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford. Clarendon Press.

Kidd, I.G. (1996) Stoic Intermediates and the End for Man. In Long, A.A. (ed.) *Problems in*

Stoicism. London and Atlantic Highlands NJ. The Athlone Press. 150-72.

Li Causi, P. (in corso di stampa a) Una mediazione conflittuale per una pratica della teoria. Dinamiche e funzioni dell'interlocutore immaginario in alcuni loci del *De beneficiis* di Seneca. In *Atti del seminario di studio sul I libro del De beneficiis di Seneca*, Marsala ottobre 2006.

Li Causi, P. (in corso di stampa b) Fra *creditum* e *beneficium*. La pratica difficile del "dono" nel *De beneficiis* di Seneca. In *Quaderni del Ramo d'Oro*.

Lotito, G. (2001) *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*. Bologna. Pàtron.

Marchese, R.R. (2005) *Figli benefattori, figli straordinari. Rappresentazioni senecane dell'essere figlio*. Palermo. Palumbo.

Marchese, R.R. (in corso di stampa) Dignità e diseguaglianza. In *Atti del seminario di studio sul I libro del De beneficiis di Seneca*, Marsala ottobre 2006.

Mauss, M. (1965) Saggio sul dono. In Id., *Teoria generale della magia*. Trad. it. Torino. Einaudi. 155-292.

Menghi, M. (a cura di) (2008) Seneca. *Sui benefici*. Roma-Bari. Laterza.

Préchac, F. (ed.) (2003²) Sénèque. *Des Bienfaits*. Vol. I. Paris. Les Belles Lettres.

Reale, G. (a cura di) (1994) Seneca. *Tutti gli Scritti*. Milano. Rusconi.

Reydams-Schils, G. (2005) *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago. The University of Chicago Press.

Sampino, F. (in corso di stampa) *Beneficium*, società e potere. Una lettura del *De beneficiis*. In Picone, G. (a cura di) *Clementia Caesaris*. Palermo. Palumbo.

Sparti, D. (2003) *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*. Milano. Feltrinelli.

Watzlawick, P., Beavin J. H., Jackson, D.D. (1971) *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*. Trad. it. Roma. Astrolabio.

Weiner, A. (1992) *Inalienable Possession: The Paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley. University of California Press.