

INDICE

INTRODUZIONE.....	2
LE VIRTU' STOICHE SECONDO CRISIPPO.....	4
SENECA E CICERONE.....	12
SENECA E LA SCHIAVITU'.....	21
L' INGRATITUDINE COME CRIMEN.....	35
<i>De Providentia</i> : IL ROVESCIAMENTO DELLA TEODICEA.....	68
CONCLUSIONI.....	81
BIBLIOGRAFIA.....	83

INTRODUZIONE

Il presente elaborato mira a enucleare il concetto di iustitia in due opere del corpus senecano: il De beneficiis e il De providentia.

Il termine iustitia ricorre di rado all'interno del corpus senecano e in nessuna opera è presente una trattazione sistematica del concetto a differenza di quanto accade in due autori a me familiari su cui ho condotto un'indagine riguardante lo stesso tema nella mia tesi di laurea triennale, Cicerone e Lattanzio.

Il primo consacra 20 capitoli del De Officiis alla virtù della iustitia mentre Lattanzio dedica ad essa ben due libri della sua opera maggiore, le Divinae Institutiones.

Diversamente dagli autori sopracitati, come ben osservato da Alfonso Traina, Seneca non è uno scrittore sistematico: il suo pensiero rifugge la logica della linearità perché egli “non è il teologo, ma l'apostolo della sua filosofia. Il saggio è l'educatore (ep. 89,13) e il liberatore (ep. 94, 19) dell'umanità: “mostra agli erranti il faro (*claro lumen*) della verità” (ep. 48,8). La verità non va solo cercata, ma proclamata (ep. 8,1) e inculcata (ep. 27,9). Per farlo, Seneca mette in opera tutte le tecniche di persuasione che un tempo si chiamavano, e oggi tornano a chiamarsi, retorica. (...) Perciò la prosa senecana tende a smagliarsi in una serie di sententiae, cioè di aforismi tagliati e cesellati in modo da potersi isolare dal loro contesto e incidere nella memoria.”

Seneca, come si è detto, nomina con parsimonia la giustizia: di norma fa riferimento alla virtus in senso generico oppure a virtù che, secondo gli stoici prima di lui, erano subordinate alla giustizia stessa come la benevolenza o la socievolezza.

Tuttavia, l'anelito alla giustizia sembra permeare molte opere del cordovese che, nel corso della vita dovette affrontare a più riprese i soprusi del potere assoluto di cui a lungo tentò di arginare gli eccessi.

Nella mia tesi ho scelto di dedicare un capitolo alle virtù stoiche come concepite da Crisippo, esponente della media stoa.

Il capitolo II è incentrato sul confronto tra il testo senecano dedicato alla prassi del beneficium e il De officiis ciceroniano, in cui l'Arpinate si occupa della virtù della

beneficentia e del suo stretto legame con la iustitia.

Il capitolo III tratta il tema della schiavitù come affrontato da Seneca nel III libro del De Beneficiis.

Il capitolo IV affronta il tema dell'ingratitude, ricorrente nel De beneficiis, vizio a cui Seneca assegna lo statuto di crimen.

L'ultimo capitolo è dedicato al problema della teodicea ossia alla giustizia divina affrontato da Seneca nel De providentia.

LE VIRTU' STOICHE SECONDO CRISIPPO

Abbiamo a disposizione un vero e proprio elenco di virtù riconosciute da Crisippo.

Tra le virtù elencate dal filosofo stoico, alcune virtù sono primarie, le altre sono ad esse subordinate. Le primarie sono: saggezza, temperanza, coraggio e giustizia (*Fronesis, sofrosyne, andreia, diakiosyne*).¹

Caratteristica fondamentale delle quattro virtù cardinali crisippee e stoiche in generale è l'*antakolouthia*, aspetto messo in luce originariamente da Platone e Aristotele. Secondo questo principio, una virtù non può esistere senza le altre. "Le virtù si accompagnano reciprocamente", afferma Clemente d'Alessandria, che aggiunge: "Chi ne possiede una, le possiede tutte, gnosticamente, per *antakolouthia*." (Str. II, 80, 2-3). Egli utilizza otto volte questo principio, con la terminologia tecnica. Tale principio viene ripreso da Origene, Didimo il cieco, Gregorio di Nissa, Evagrio Pontico. I latini esitano ad adottarlo e Lattanzio si limita a farne allusione. Tuttavia Ambrogio afferma in tre occasioni che le virtù sono "connesse" tra di loro e sottolinea frequentemente la concatenazione di una virtù all'altra. San Girolamo fa appello alla dottrina, in una lettera, menzionando esplicitamente lo stoicismo: "Gli stoici rappresentano quattro virtù poggiate l'una all'altra e reciprocamente connesse a tal punto che a colui che è privo di una, mancano tutte: la prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza." (Ep. , LXVI, 3, 1, CSEL 54, 649, 11-14). Cassiano sostiene la stessa tesi: " Unica è l'essenza di tutte le virtù, per quanto sembri dividersi in molti generi e termini." (Inst., V, 11, 1 CSEL 17, 89, 8-10).²

La saggezza riguarda le azioni appropriate; la temperanza riguarda gli impulsi umani; il coraggio riguarda la capacità di resistere; la giustizia riguarda le distribuzioni. Vi sono poi una serie di virtù subordinate a queste quattro. Ad esempio, sono subordinate alla giustizia la pietà, la gentilezza, la socievolezza e la lealtà. La pietà è l'*episteme* del servizio agli dei. La gentilezza è l'*episteme* delle buone azioni. La socievolezza è

1 Christoph Jedan, *Stoic virtues*, 2009 p. 81

2 Michel Spanneut, *Permanence du Stoïcisme*, Gembloux, 1973, p.170

l'episteme dell'equità nelle relazioni sociali. La lealtà è *l'espisteme* del socializzare senza nuocere al prossimo.³

Come riporta Plutarco, le quattro virtù generiche erano riconosciute da Zenone che seguì a sua volta la traccia di Platone. Ancor prima, sembra che Socrate abbia discusso di un gruppo di cinque virtù così frequentemente che Gregorio Vlastos le definì "le cinque virtù canoniche di Socrate". Nella Repubblica, Platone identificò le quattro virtù, in seguito chiamate "cardinali": conoscenza (*sophia*), temperanza (*sophrosyne*), coraggio (*andreia*) e giustizia (*dikaiosyne*).⁴

Ciascuna delle quattro virtù generiche ha la propria sfera di influenza. Ciascuna è connessa ad una distinta area di condotta. in questo modo la *phronesis* riguarda i doveri (*kathekonta*), la *sophrosyne* riguarda il rispetto degli impulsi (ormai) mentre il coraggio ha a che fare con la resistenza (*yponomai*) e la *dikaiosyne* con le distribuzioni (*aponemeseis*). Queste virtù sono considerate primarie (*protai*),le altre sono ad esse subordinate (*Ypotetagmenai*) ma comunque afferenti alla stessa area di condotta. Esse caratterizzano in maniera più dettagliata cosa significhi possedere la virtù primaria. In generale, chi possiede una virtù generica possiede anche le virtù ad essa subordinate. Viceversa, non è possibile possedere una virtù subordinata senza possedere la virtù primaria da cui la subordinata dipende e così anche le altre virtù generiche e le virtù ad esse subordinate.⁵

La temperanza e il coraggio sono virtù crisippee che possiedono un ambito di applicazione più ampio rispetto all'equivalente socratico. Il contrario, ossia che una virtù aristotelica abbia un ambito di applicazione più ampio di una virtù crisippea, è altresì possibile. E' proprio il caso della Giustizia. Aristotele distingue la giustizia generale da quella specifica. La giustizia generale consiste nell'uso correlato delle virtù. Da ciò consegue che, in un senso ampio, la giustizia generale è la virtù totalizzante, completa, perfetta, con un riferimento speciale alle altre persone. Mentre troviamo una concezione similmente lata di una virtù nello Stoicismo tardo, non c'è nessun accenno di una tale definizione di giustizia ad ampio spettro in Crisippo.⁶

Per quanto riguarda la giustizia specifica, una tra le virtù specifiche, Aristotele ne

3 Ibid. p. 82

4 Ibid. p.83

5 Ibid. p.83

6 Ibid. p.165

disquisisce dettagliatamente per evidenziare il particolare prestigio di cui gode all'interno della sua tavola delle virtù. Egli distingue tra giustizia distributiva, la branca della giustizia specifica che riguarda la distribuzione dei beni e giustizia correttiva ossia la parte della giustizia specifica che riguarda la retribuzione di una professione o le decisioni di un tribunale. Aristotele osserva come sia universalmente riconosciuto che la giustizia distributiva consista nella distribuzione in base ad un valore di qualche tipo (kat' axian tina). La definizione di giustizia di Crisippo, similmente, evoca l'idea delle distribuzioni in base al merito. Erskine ha sostenuto che axia si riferisca alla ragione come a una caratteristica umana generale e che la definizione di giustizia avrebbe di conseguenza implicazioni democratiche e ugualitarie di ampia portata. In ogni caso, il fatto che Crisippo usasse la formula "secondo il merito" o "ciò che è dovuto" (kat'axian) per descrivere la giustizia nelle punizioni, dimostra che egli attribuisse valore al fatto di essere una proprietà differenziale.⁷

Le virtù subordinate alla giustizia sono la devozione (eusebeia), la gentilezza (chrestotes), la socievolezza (eukoinonesia) e la lealtà (eusynallaxia).

Secondo Crisippo, la devozione, essendo subordinata alla giustizia, costituisce di conseguenza un caso specifico di distribuzione al prossimo di ciò che è dovuto. Questa subordinazione della devozione alla giustizia da parte di Crisippo fu probabilmente mutuata da Socrate. Il fatto che Crisippo includa la devozione nella sua lista delle virtù riflette il carattere fondamentalmente religioso della sua filosofia. Mentre l'esplicita individuazione della devozione è chiaramente in contrasto con l'elenco aristotelico delle virtù, che non la vede inclusa, sembra improbabile che le pratiche virtuose concepite dagli uomini aristotelici e crisippeï fossero marcatamente diverse. Entrambi i filosofi si collocano nella più ampia tradizione greca di una teologia filosofica spritualizzante che combina una rinnovata rappresentazione del divino con un forte sostegno a favore della partecipazione al culto religioso tradizionale.⁸

La gentilezza è definita come "l'episteme di fare il bene". Se la gentilezza non viene trattata nell'Etica Nicomachea e nessuna delle virtù aristoteliche svolge lo stesso ruolo della gentilezza crisippea, gli ambiti d'interesse pratico delle due concezioni non sono affatto dissimili. Ciò appare evidente nel momento in cui prendiamo in esame i candidati aristotelici al ruolo giocato dalla gentilezza nel catalogo crisippeo delle virtù.

7 Ibid. p.166

8 Ibid. p.170

Essi sono:

La pazienza aristotelica (*praotes*) : la virtù del contenimento dell'ira; Essa assicura che non abbia luogo una ritorsione in seguito ad un'offesa. La pazienza aristotelica riguarda quindi la prevenzione di azioni pericolose per il prossimo. Gioca un ruolo molto simile alla giustizia come concepita da Cicerone e Panezio che attribuivano alla giustizia un ruolo "negativo" di prevenzione dei danni. Al fine di rendere completo il ruolo negativo di prevenzione dei danni con uno positivo di coesione sociale, Cicerone e Panezio distinguono tra giustizia e liberalità e elevano quest'ultima dal rango di virtù subordinata alla giustizia a quello di virtù di pari dignità rispetto ad essa. Sembra che questa funzione positiva di promozione della coesione sociale sia esercitata anche dalla gentilezza crisippea.⁹

Le virtù aristoteliche che riguardano il ricevere e il profondere non possiedono lo stesso spettro della gentilezza crisippea: La liberalità aristotelica e la magnificenza riguardano lo spendere denaro, non il fare il bene in generale. Inoltre, queste virtù aristoteliche assicurano che entrate e spese siano in equilibrio. Assicurano che chi agisce non sprechi le proprie risorse economiche in modo da preservare il proprio stato sociale a lungo termine. Probabilmente non è corretto affermare che l'assiologia stoica, che classifica la proprietà e lo stato sociale tra gli indifferenti, inevitabilmente li deprezzi rispetto alla concezione aristotelica. Nondimeno, gli interessi pratici che stanno dietro alle virtù aristoteliche della liberalità e della magnificenza sarebbero stati riconosciuti da Crisippo. La proprietà era un indifferente stoico auspicabile e l'interesse rispetto alla sua conservazione era perciò considerato ragionevole. L'estesa disquisizione in Cicerone e in Panezio sull'equilibrio tra entrate e spese non è nient'altro che una riflessione su questo argomento.

Nemmeno l'amicizia aristotelica (*philia*, da non confondersi con quell'affabilità cordiale senza nome che si avvicina all'amicizia) possiede lo stesso spettro della gentilezza crisippea: l'amicizia aristotelica è altamente selettiva in quanto presuppone affetto e benevolenza a persone che sanno di essere oggetto di quei sentimenti. La definizione di Crisippo di gentilezza come *espisteme* del fare il bene mette in evidenza l'assenza di restrizioni in base a legami di affetto. In base a quella definizione, sembra perfettamente concepibile che la gentilezza sia diretta a qualcuno che non ne sia consapevole o a

9 Ibid. p.171

qualcuno che non si conosca personalmente.

Oltre all'amicizia propriamente detta, Aristotele descrive un sentimento di benevolenza meno ristretto (eunoia) che può essere provata nei confronti di sconosciuti e può essere sconosciuto al proprio oggetto. Ma la benevolenza non include il sostegno attivo alla persona verso cui si prova la benevolenza stessa, di conseguenza Aristotele propone l'appellativo "amicizia non operativa". L'elenco crisippeo delle virtù non mette in evidenza una tale gamma di obblighi di sostegno in base alla profondità del legame tra le persone. Potremmo quindi supporre che il saggio stoico avrebbe valutato meglio l'altruismo rispetto allo Spoudaios aristotelico? Questo è stato talvolta affermato con riferimento alla teoria stoica dell' okeiosis (ossia la realizzazione, il fine ultimo degli esseri viventi). Secondo gli stoici è la conoscenza del proprio io, tramite la synaesthesia, ovvero la percezione interna. Grazie a questa conoscenza di sé, nasce l'istinto di conservazione che consente lo sviluppo del proprio essere. Questa conoscenza di sé è accompagnata dal senso piacevole di compiacimento ovvero l'oikeiosis. Grazie all'oikeiosis, secondo gli stoici, gli esseri viventi possono volare, nuotare, muoversi senza che nessuno l'abbia mai insegnato loro. In esso sono dunque racchiuse la forza, la salute, la bellezza, le funzionalità del corpo, così come anche l'amore per la propria specie e nell'uomo per la sua comunità. Da qui per l'uomo prosegue la strada che lo condurrà alla moralità. L'animale invece, non avendo dentro di sé la natura razionale, non dà valore alle cose e rimane per sempre nella sfera dell'istintualità.

Julia Annas, ad esempio, ha sostenuto che gli stoci insistono su una "progressione verso un interesse completamente imparziale per tutti gli umani in quanto tali invece che fermarsi ad una forma di philia o dedizione verso un'altra persona in particolare come fece Aristotele." Christoph Jedan dubita che l'accento posto su un interessamento completamente imparziale si sarebbe risolto in una pratica marcatamente differente. La prova da lui desunta dalla letteratura stoica sui doveri legati ai ruoli dimostra, afferma Jedan, che gli stoici riconoscevano, come Aristotele, che gli esseri umani occupano ruoli differenti e stanno a diverse distanze l'uno dall'altro. Ignorare queste differenze si risolverebbe nell'annullamento dei ruoli sociali e delle loro norme, la funzione che regola il comportamento. Di conseguenza, l'interesse totalmente imparziale per gli altri non ha bisogno e non può comportare che tali differenze dovrebbero essere trascurate. Già la considerevole energia profusa da Cicerone e Panezio nel definire e soppesare i doveri legati ai ruoli (ad esempio verso un vicino in opposizione ad un parente) ci dice

molto.¹⁰

La socievolezza (eukoinonesia) e la lealtà (eusynallaxia). Erskine tentò di sostenere la sua interpretazione egalitaria e democratica della giustizia stoica con un riferimento alla virtù della socievolezza. Tuttavia, Jedan dubita che la socievolezza abbia implicazioni specificatamente politiche. Dovremmo forse tradurre la definizione come " l'episteme dell'equità nei rapporti sociali". Sembra più pertinente vedere nella socievolezza e nella lealtà due virtù che regolano i rapporti sociali. Esse quindi rivelerebbero un interesse simile a quello della virtù della convivialità. La socievolezza assicurerebbe che il saggio stoico trovasse il giusto tono o scegliesse il giusto registro nelle relazioni sociali. La virtù della lealtà avrebbe un focus più limitato evidenziando l'aspetto negativo, l'assenza di colpe nei rapporti interpersonali e si concentrerebbe sugli specifici obblighi nei confronti dei vicini. Ancora una volta, non appare nessuna grande differenza pratica tra le opinioni di Crisippo e Aristotele. Lo Spoudaios aristotelico sarebbe teso a socializzare in maniera adeguata al pari del saggio crisippeo, cosa che inevitabilmente comporta qualche riferimenti a standard socialmente accettati di buon comportamento.¹¹

10 Ibid. p.172

11 Ibid. p.173

Table 2 Aristotelian virtues

Ambito di azione o sentimento	Eccesso	Virtù	Mancanza
Paura e sicurezza	Imprudenza (θρασύτης)	Coraggio (ἀνδρεία)	Codardia (δειλία)
Piacere e dolore	Lascivia (ἀκολασία)	Temperanza (σωφροσύνη)	Insensibilità (ἀναισθησία)
Guadagnare e spendere (minore)	Prodigalità (ἀσωτία)	Liberalità (ἐλευθεριότης)	Illiberalità (ἀνελευθερία)
Guadagnare e spendere (maggiore)	Volgarità (ἀπειροκαλία, βανασία)	Magnificenza (μεγαλοπρέπεια)	Avarizia (μικροπρέπεια)
Onore e disonore (maggiore)	Superbia (χαυνότης)	Magnanimità (μεγαλοψυχία)	Pusillanimità (μικροψυχία)
Onore e disonore (minore)	Ambizione (φιλοτιμία)	Giusta ambizione	Mancanza di ambizione (ἀφιλοτιμία)
Rabbia	Iracondia (ὀργιλότης)	Pazienza (πραότης)	Mancanza di spirito (ἀοργησία)
Espressione del sé	Millanteria (ἀλαζονεία)	Sincerità (ἀλήθεια)	Finzione (εἰρωνεία)
Conversazione	Scurrilità (βωμολοχία)	Arguzia (εὐτραπελία)	Rozzezza (ἀγρουκία)
Condotta sociale	Servilità (ἀρέσκεια) Piaggeria (κολακεία)	Amicizia (φιλία)	Litigiosità (δυσκολία, δύσερις)
Vergogna	Timidezza (κατάπληξις)	Pudore (αἰδώς)	Impudenza (ἀναισχυντία)
Indignazione	Invidia (φθόνος)	Giusta indignazione (νέμεσις) Giustizia (δικαιοσύνη) Saggezza (φρόνησις)	Godimento malvagio (ἐπιχαιρεκακία)

Tabella 3: virtù etiche e crisippee (stobeo/pseudo andronico di rodi)

Ambiti	Doveri	Impulsi	Casi di perseveranza	Distribuzioni
Virtù primarie	Saggezza (φρόνησις)	Temperanza (σωφροσύνη)	Coraggio (ἀνδρεία)	Giustizia (δικαιοσύνη)
Virtù subordinate	Prudenza (εὐβουλία)	Moderazione (εὐταξία)	Perseveranza (καρτερία)	Devozione (εὐσέβεια)
	Operare con riflessione (εὐλογιστία)	Decoro (κοσμιότης)	Fiducia in sé (θαρσαλεότης)	Benevolenza (χρηστότης)
	Perspicacia (ἀγχίνοια)	Senso dell'onore (αἰδημόσυνη)	Magnanimità (μεγαλοψυχία)	Socievolezza
	Discernimento (νουνεχία)	Autocontrollo (ἐγράτεια)	Forza d'animo (εὐψυχία)	Correttezza (εὐσυναλλαξία)
	Sagacia (εὐστοχία)		Operosità (φιλοπονία)	
	Ingegno (εὐμηχανία)			

SENECA E CICERONE

Il tema dei benefici era importante nella tradizione filosofica antica ed è stato oggetto di numerosi trattati prima di Seneca. Teorizzare e fornire consigli sull'argomento costituiva parte integrante di molte opere di filosofia morale e di teoria politica. Il *De Beneficiis* si inserisce quindi nel solco di una tradizione consolidata. La fonte d'ispirazione principale di Seneca è costituita, secondo Zeller, dal “*Peri Kathekontos*” di Ecatone. La sua affermazione si fonda sul fatto che Ecatone viene citato in cinque passaggi nel *De Beneficiis* e in tre lettere a Lucilio. Anche il *Peri katorthomaton* di Crisippo costituì una delle fonti senecane così come il *Peri tou kathekontos* di Panezio che è notoriamente l'opera di cui si servì Cicerone nella composizione del *De Officiis*.

Benché i due testi siano stati scritti ad un secolo di distanza e in circostanze politiche diverse,

è possibile riscontrare analogie e differenze tra il *De Officiis* ciceroniano e il *De Beneficiis* di Seneca.

Cicerone del *De Officiis* aveva descritto il sistema dei benefici tra pari, all'interno della classe dirigente, come forma di sostegno reciproco mirante alla distribuzione delle cariche e all'esercizio del potere (*Off.* 1.42-60 e 2.52-85) mentre Seneca si concentrò sui rapporti tra diseguali e sulla dimensione dello scambio interpersonale ponendo l'accento sulla differenza tra *officium* e *beneficium*. *Ben* III,18,1: *Sunt enim qui ita distinguant, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria; beneficium esse, quod alienus det (alienum est, qui potuit sine reprehensione cessare); officium esse fili, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitatur et ferre opem iubet*¹²Seneca evita accuratamente i riferimenti al lessico del patronato: lo scopo della concessione dei benefici è l'instaurazione di vere e proprie amicizie che superino le diseguaglianze sociali.

Nel *De Officiis*, Cicerone organizza il proprio discorso a partire dalle quattro virtù cardinali, saggezza, giustizia, coraggio e temperanza¹³. La beneficenza, argomento

¹² Chaumartin, pag 36

¹³ M.T. GRIFFIN, *Seneca on society a guide to De beneficiis*, Oxford 2013, pag 8.

trattato nel I libro dell'opera, cade sotto il dominio della giustizia. Infatti, secondo l'Arpinate, la virtù sociale “costituisce il principio sul quale si fonda la società umana nei rapporti reciproci dei suoi componenti e per così dire la comunanza della vita. Essa si divide in due parti: la giustizia, nella quale è lo splendore massimo della virtù, e in base alla quale gli uomini dabbene sono chiamati tali, e, unita strettamente ad essa, la beneficenza, che può essere chiamata generosità o liberalità.” (*De off*, I, 7, 20: “*De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vita quasi communitas continetur; cuius partes duae: iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet.*”). Benché la subordinazione della beneficenza alla giustizia implichi delle differenze rispetto alla trattazione della beneficenza di per sé stessa condotta da Seneca, la concezione di *beneficium* di Cicerone come atto volontario privo di precedenti obblighi coincide con quella di Seneca e molti consigli forniti da Cicerone nel suo trattato compaiono anche nel *De beneficiis*.

Nella sua riflessione, Seneca salda il *beneficium* alla *virtus*, necessaria al perseguimento della felicità, nella gioia intima del dare e del ricevere: *Quid est ergo beneficium? Benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id* (“Cos'è quindi un beneficio? Una benevola disposizione d'animo che fa il bene e di ciò gioisce”)(1, 6, 1).

L'esempio offerto da Cicerone è lo stesso nel *De officiis*, in cui la polarità del dare/ricevere qualifica la *liberalitas*, da cui né la virtù individuale né la giustizia sociale possono prescindere: *nullum enim officium referenda gratias magis necessarium est....Nam cum duo genera libertatis sint, unum dandi beneficii, alterum reddendi, demus necne in nostra potestate est, non reddere viro bono non licet, modo id facere possit sine iniuria* (“Nessun dovere è infatti più necessario della gratitudine...Due sono le specie di liberalità: l'una consiste nel fare un beneficio, l'altra nel ricambiarlo; il farlo o no è in nostro potere; ma il non ricambiarlo non è dell'uomo perbene, purché non si incorra in un'ingiustizia”)(1,48).

Emblema della virtù individuale, il *beneficium* postula il riconoscimento di tale virtù da parte della società e, così come la gratitudine, è *laudabile*, è *aequaliter in omnium receptum* (4, 16, 3) e per questo motivo coincide con la socialità, virtù promotrice del benessere collettivo.

La formulazione del concetto di virtù sociale si trova in *Off.* 1, 20-60, nei paragrafi dedicati alla *iustitia* e alla *liberalitas*.

Il passo in cui maggiormente emerge la stretta connessione tra virtù individuale e virtù sociale è il 7, 1, 7 del *De Beneficiis* : “Se il nostro animo ha imparato a disprezzare tutto ciò che è dovuto al caso, se ha saputo dominare il timore, se non aspira con avida speranza a cose impossibili, ma ha imparato a chiedere a sé stesso ogni ricchezza, se si è liberato dal timore degli dei e da quello degli uomini e sa che dagli uomini non c'è molto da temere, dagli dei nulla; se l'uomo disprezzando tutto ciò che adorna ma contemporaneamente tormenta la nostra vita è arrivato chiaramente a capire che la morte, di mali, non ne origina nessuno ma ne elimina molti; se si è tutto dedicato alla virtù e trova agevole qualunque strada essa gli indica; se, creatura destinata alla vita associata e generata per la collettività, considera il mondo come la casa comune di tutti e ha aperto il suo animo agli dei e in ogni circostanza si comporta come se fosse esposta al controllo di tutti – temendo più il suo stesso giudizio che quello degli altri – allora quegli, sottrattosi alle tempeste, si è fermato sulla terra ferma, sotto un cielo sicuro ed è arrivato alla perfetta conoscenza di ciò che è utile e necessario.”

In queste parole, emerge l'identità *beneficium/ virtus/ iustitia*. “ Nell'ideologia senecana, la prassi del beneficio, manifestazione concreta della *magnanimitas*, è parte integrante del tessuto sociale: è l'obbligo morale che costituisce il presupposto necessario al benessere dei cittadini in una comunità che, sotto la guida di un *hegemonicon* collettivo rappresentato dallo Stato, sente come istanza primaria la necessità di un codice comportamentale che si identifica, in sostanza, con la giustizia.”¹⁴

Ecco che Seneca riprende il concetto della dipendenza di alcune virtù, dette subordinate - religiosità, generosità, affabilità e socievolezza - dalla giustizia, concetto già codificato nel mondo antico (Cfr. Platone, *Rep.* 4, 11, 434 c; 16, 441c; 443d; Aristotele, *Eth. Nic.* 5, 1, 1129b e in particolare Teognide 147) e, come si è visto, anche nel *De Officiis* ciceroniano (1,20).

Lo stretto legame tra *beneficentia/liberalitas* e *iustitia* come istanze tra loro concatenate e premesse indispensabili alle relazioni umane viene messo in luce anche in *Off.* 1,42: *Deinceps, ut erat propositum, de beneficentia ac de liberalitate dicatur, qua quidem nihil est naturae hominis accomodatius , sed habet multas cautiones...videndum est enim...ut pro dignitate cuique tribuatur; id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia.* (“ Come mi ero proposto, parlerò ora della beneficenza e

14 R. MARINO, Fra diritto e morale: il concetto metagiuridico di *beneficium* nel trattato senecano in Latina Didaxis XVIII - Atti del Congresso. Genova – Bogliasco 11-12 aprile 2003 (a cura di S. Rocca), Pubblicazioni del D.AR.FI.CL.ET., N.S., Genova 2004, pp.107.

della liberalità, della quale nulla è più consentaneo alla natura umana; vuole però parecchie cautele. Bisogna infatti fare attenzione...che sia corrispondente ai meriti di ciascuno: questo è infatti il fondamento della giustizia, alla quale si devono riferire questi precetti.”)

Lo stesso Seneca scrisse un *De Officiis*, andato perduto. Non sappiamo se il tema dei benefici sia stato incluso in tale opera. Tuttavia, se l'opera *Formula honestae vitae* scritta nel VI d.c. Dal Vescovo Martino di Braga si basa effettivamente in maniera esclusiva o almeno sostanziale sul *De Officiis* di Seneca (come si suppone), potremmo averne un'idea¹⁵. La tematica della liberalità è assente nella sezione del trattato di Martino dedicata alla giustizia, virtù sotto cui Panezio e Cicerone l'avevano trattata e a cui Seneca collega la gratitudine nella Lettera 81.7, 19 (Dobbiamo fare di tutto per dimostrare la massima gratitudine. Questo è un bene nostro, allo stesso modo che la giustizia non riguarda gli altri, come comunemente si crede: gran parte ricade su se stessa. Ognuno, quando fa del bene a un altro, lo fa a se stesso. E non lo dico perché chi è stato aiutato vuole aiutare, chi è stato difeso vuole proteggere e perché il buon esempio ritorna sulla persona che lo ha dato, (così come i cattivi esempi ricadono sugli autori, e se uno con le sue azioni ha insegnato che si può offendere, non trova commiserazione quando viene a sua volta offeso); ma lo dico perché ogni virtù trova in se stessa la sua ricompensa. Non la si esercita in vista di un premio: il guadagno di un'azione virtuosa consiste nell'averla compiuta.)L' omissione potrebbe indicare che Seneca non trattò la materia nel suo *De Officiis* (o si limitò semplicemente a menzionarla) riservandone la trattazione al *De Beneficiis*. Secondo Miriam Griffin, come detto prima, Seneca prende le distanze da Cicerone il quale aveva mantenuto tra *beneficentia* e *iustitia* lo stretto legame che Aristotele aveva messo in luce trattando di *philia* e *eleutheriotes* (benché nell '*Etica Nicomachea* avesse distinto le sfere della liberalità e della giustizia). Abbiamo già visto che gli Stoici collocavano la *Chrestotes* tra le virtù subordinate alla *Dikaiosyne*, una delle quattro virtù cardinali e Cicerone, nel *De Officiis* probabilmente riprendeva lo stoico Panezio nel trattare la *beneficentia* come la parte positiva di quella tra le virtù cardinali che riguarda le relazioni con il prossimo e di cui la *iustitia* è la parte principale. Pertanto, per Cicerone, *liberalitas* e *beneficentia* devono essere esercitate in accordo con le norme della giustizia mentre per Seneca, nel *De Beneficiis*, la relazione tra *beneficentia* e *iustitia* non sembra essere più stretta della

15 M.T. GRIFFIN, *Seneca on society a guide to De beneficiis*, Oxford 2013, pag 21.

relazione con le altre virtù o con la virtù in senso lato. Infatti, è solo occasionalmente che l'ingiustizia emerge come questione rilevante, in riferimento alla cautela da prestare al cospetto di doni nocivi (Ben. 2. 14) o all'interno della discussione relativa alle difficoltà connesse all'applicazione della legge (3. 6-17). Cicerone, comunque, non solo stabilisce la gerarchia degli obblighi, in accordo alla sua interpretazione della definizione stoica della giustizia ma in particolare mette in guardia da forme improprie di generosità che violano le norme della giustizia. Essendo pertinente all'interno di una discussione sulla giustizia, Cicerone connette la *beneficentia* agli obblighi imposti da relazioni sociali preesistenti, inclusi i legami di parentela (Off.1.50-8) mentre Seneca tiene a sottolineare che un *beneficium* differisce da un *officium* precisamente per il fatto che il primo viene concesso senza un precedente obbligo (Ben. 3.18.1), trascende i doveri prescritti da qualunque ruolo sociale (3.21,34) e crea legami di amicizia (2.18.5; 2.21.2).

Anche Chaumartin ravvisa delle affinità tra il *De Beneficiis* e il *De Officiis* di Cicerone.

Le due opere, sostiene, si discostano l'una dall'altra soprattutto per una differenza di prospettiva: mentre il *De Officiis* tratta la beneficenza dal punto di vista dell'uomo politico o del capo di stato nei suoi rapporti con i suoi concittadini e con lo stato, il *De Beneficiis* affronta le relazioni tra persone.¹⁶ La prima regola stabilita da Cicerone è che la beneficenza non deve nuocere a nessuno. Questa regola è messa in relazione stretta con uno degli aspetti essenziali della virtù della giustizia che consiste nel non nuocere al prossimo salvo il caso in cui si sia subito un pregiudizio. Cicerone illustra il concetto invocando come esempi le espropriazioni effettuate da Silla e da Cesare in favore di altri cittadini.

Nel *De Beneficiis* Seneca raccomanda di non fare doni che possano nuocere ma gli esempi invocati (rifiutare l'acqua fredda ad un malato, un'arma a chi si vuole suicidare) appartengono alla sfera delle relazioni interpersonali.

Gli esempi scelti da Panezio e da Cicerone sottolineano che il non nuocere al prossimo consiste soprattutto nel non attentare ai suoi beni. Il rispetto della proprietà individuale è considerato come il primo dovere della virtù di giustizia ed è la condizione che assicura la coesione sociale. In questo tuttavia Cicerone si discosta dal pensiero stoico che, come sottolinea Emanuele Narducci, non annoverava la proprietà privata fra i diritti naturali.

¹⁶ François Régis Chaumartin *Le De...* pag.68

Proprio ispirandosi al concetto di diritto naturale, Sfero, nella Sparta del III secolo e Blossio nella Roma degli Scipioni avevano sostenuto l'azione riformatrice rispettivamente di Cleomene e di Tiberio Gracco.¹⁷ Nel libro II, a proposito dei benefici conferiti a titolo pubblico all'insieme dei cittadini, si afferma che non devono mai nuocere allo stato. Il capo di stato deve preservare i beni di ciascuno e non arrecare offesa con spese pubbliche esagerate poiché è per la salvaguardia di questi beni che gli stati e le città sono stati creati. Anche il *De Beneficiis* annovera allo stesso modo quest'esigenza di rispettare il bene altrui tra i criteri della *dignitas* del beneficiario (IV, 11,1) ma senza il minimo riferimento a dei legami che non siano personali o creati dal beneficio.

Il secondo precetto dato dal *De Officiis* e che collega la beneficenza alla virtù della giustizia è il monito a non donare più di quanto i nostri mezzi ci consentano di fare. Colui che agisce in questo modo è portato a danneggiare il prossimo e ad impossessarsi indebitamente di beni altrui per aumentare il proprio patrimonio. Nel libro II sono severamente condannate le elargizioni sconsiderate di uomini politici che dilapidano le loro risorse economiche per acquisire la popolarità indispensabile alla loro carriera e sono ricorsi al furto per recuperare i propri averi. Cicerone dimostra loro che, attraverso tale comportamento, essi raggiungono un obiettivo opposto a quello desiderato in quanto diventano impopolari poiché non ottengono il favore di coloro a cui hanno elargito i doni e suscitano il risentimento di coloro che hanno danneggiato. Ai prodighi che perdono il loro denaro offrendo dei banchetti, dei combattimenti di gladiatori, dei giochi, delle cacce il cui ricordo è di breve durata sono contrapposti i veri generosi che riscattano a proprie spese prigionieri di pirati, si fanno carico dei debiti dei loro amici, li aiutano a sposare le loro figlie, permettono loro di acquisire un bene o di aumentare quelli che già possiedono. In questo tipo di liberalità, è necessario tenere conto della situazione in cui si trovano i nostri beneficiari e non mettere sullo stesso piano coloro che sono colpiti da sventure e coloro che cercano soltanto di aumentare le proprie ricchezze. Ma, oltre a questo sostegno economico, c'è un mezzo ancora migliore per ottenere la riconoscenza dei propri cittadini ossia aiutarli nell'azione e a titolo personale. La difesa giudiziaria e l'assistenza giuridica costituiscono il supporto più alto. L'avvocato può rendersi estremamente popolare accettando di sostenere cause spesso e a titolo gratuito. E' possibile, d'altro canto, anche senza una grande conoscenza del diritto

¹⁷ Cicerone, Marcus Tullius : I doveri / Marco Tullio Cicerone ; saggio introduttivo e note di Emanuele Narducci ; traduzione di Anna Resta Barrile, pag 25

e privi di un'eloquenza notevole, fornire il proprio aiuto a coloro che hanno difficoltà giudiziarie. In ogni caso, bisogna badare a non nuocere a qualcuno volendo aiutare un altro.¹⁸

Molti degli elementi esposti si ritrovano nel *De Beneficiis*. Innanzitutto i benefici sono della stessa natura: prestazioni in denaro o servizi. Molti appartengono ai doveri del patrono nei confronti del proprio cliente. Il Patrono aveva per esempio il dovere di difendere il cliente contro la violenza e di rappresentarlo in giustizia. Il patrono deve contribuire alla dote della figlia di un patrono povero, pagare il suo riscatto o quello dei suoi figli. E' altrettanto affermato che si debba donare secondo i propri mezzi (l'ideale è quello di fare del nostro amico un nostro pari, non bisogna cadere in povertà per aiutare un povero) e d'altra parte che i doni e i servizi debbano essere adattati non solamente alla situazione ma anche alla personalità del beneficiario. Ma la differenza di prospettiva è evidente. In nessun punto del trattato la generosità appare come un mezzo per favorire la carriera politica: essa ha la sola finalità di creare legami solidi e durevoli tra due esseri umani. Ed è per questa ragione che Seneca insiste così tanto sulla maniera di elargire il beneficio e sulla delicatezza che deve accompagnare il dono o il servizio. Se la beneficenza è così vista da Cicerone nell'ottica dell'uomo politico che lavora per rendersi popolare presso i suoi concittadini al fine di assicurarsi il successo nel *cursum honorum* è perché effettivamente essa giocava un ruolo chiave nei costumi politici dell'epoca e i doni e i servizi a cui L'Arpinate fa allusione permettevano ai candidati di assicurarsi l'elezione alle magistrature.

Se nel *De Officiis* Cicerone mette in luce l'aspetto "negativo" della giustizia come virtù improntata al non nuocere (*De off. I, 7, 20: iustitiae primus munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessit iniuria*), Seneca costella il proprio trattato di esortazioni a giovare al prossimo.

L'idea che il sistema dei Benefici rinsaldi i legami sociali ricorre nell'opera di Seneca: è presente anche in alcune *Epistulae* in cui emerge l'urgenza stoica del *prodesse*.

In particolare, nell'*Epistula* 95, 51-52, Seneca lancia un appello accorato agli uomini, li richiama ad un'assunzione di responsabilità nei confronti propri ed altrui:

Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque

¹⁸ Ibid. pag 69-70

composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: "Homo sum, humani nihil a me alienum puto". Iam habeamus: in commune nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur. (“Tutto ciò che vedi e che racchiude l'umano e il divino, è un tutto unico; noi siamo le membra di un grande corpo. La natura ci ha generato fratelli, poiché ci ha creato dalla stessa materia e indirizzati alla stessa meta; ci ha infuso un amore reciproco e ci ha fatti socievoli. Ha stabilito l'equità e la giustizia; in base alle sue norme, chi fa del male è più sventurato di chi il male lo riceve; per suo comando le mani siano sempre pronte ad aiutare. Medita e ripeti spesso questo verso: Sono un uomo, e niente di ciò che è umano lo giudico a me estraneo. Mettiamo tutto in comune: siamo nati per una vita in comune. La nostra società è molto simile a una volta di pietre: cadrebbe se esse non si sostenessero a vicenda, ed è proprio questo che la sorregge.”)

“L'urgenza del sostegno reciproco, contenuta nella metafora della fornicatio, rinvia anch'essa all'etica della beneficium, secondo cui il benefattore sostiene il beneficiato e, al contempo, vincola quest'ultimo ad un comportamento moralmente corretto. In tal modo si instaura un circolo virtuoso che consente di propagare il bene e di arginare il male”.¹⁹

La circolarità virtuosa del bene facere viene invocata da Seneca nel *De Beneficiis* attraverso l'immagine allegorica delle tre grazie danzanti, emblema di un ordine perfetto fondato sul dare, ricevere e restituire. (*De Ben.* 1, 3, 24).

Il concetto del *prodesse* che emerge nel *De Beneficiis* appare come revisione e superamento di quanto affermato da Seneca stesso nel *De Clementia* in cui lo scrittore proponeva, per bocca di Nerone, un comportamento la cui maggior gloria consisteva nell'astensione dalla violenza (*De cl.* 1,1,4 : *conditum, immo, constrictum apud me ferrum est*) e nel risparmiare vite umane (*summa parsimonia etiam vilissimi sanguinis*).

Il monito a *non nocere* espresso da Cicerone del *De Officiis* e ripreso da Seneca nel *De Clementia* viene superato dall'etica del beneficio come mutuo *prodesse* tra gli uomini.

Certo, Cicerone, nel *Pro Marcello* aveva asserito che anche la *clementia* è un *beneficium* ma in Seneca il concetto di *beneficium* appare quasi come “contraltare alla definitivo tramonto della speranza nella clemenza”.

Se il *De Clementia* mirava a fornire dei precetti ad uso dell'imperatore con l'intento

¹⁹ Maria Lo Piccolo, *Dentro e fuori il de beneficiis. Notazioni sui temi del beneficium e della clementia in Seneca e in Cicerone in Benefattori e beneficiati* a cura di Giusto Picone, Lucia Beltrami, Licinia Ricottili, Palermo 2011

pratico di arginarne la crudeltà, le *Epistulae* e il *De beneficiis* “testimoniano una fase in cui , fallita l'utopia della clemenza e caduta la maschera del dispotismo illuminato dalla filosofia, l'ultima speranza per il presente e il futuro dell'umanità viene individuata nell'unione della compagine sociale e nel reciproco prodesse.”

Non a caso, Seneca interpreta la propria attività alla luce del *prodesse* stoico proprio nell'epistola 8 in cui lo scrittore sostiene che il suo dialogo con i posteri giovi di più all'umanità del proprio sostegno in qualità di avvocato o della sua influenza politica.

Forse è proprio in questo legame indissolubile, perpetuo che il *beneficium* si manifesta nella forma più alta. D'altro canto Seneca ripete a più riprese che il beneficio non coincide con l'oggetto materiale e in ben. 1, 2, 4 sottolinea che, oltre che con un dono, si può beneficiare anche *consilio* e *praeceptis salubris*.

SENECA E LA SCHIAVITU'

Il corpus degli scritti senecani affronta il tema della schiavitù in due passi: nella lettera 47 e soprattutto in dodici capitoli del libro III del *De beneficiis* (17-28) dove il filosofo mira a provare che lo schiavo, come ogni uomo, può non soltanto ricevere ma anche elargire dei benefici al proprio padrone.

La sua opinione in merito si discosta totalmente da quella espressa da Ecatone di Rodi nell'opera che costituisce il modello del *De beneficiis*. Secondo Ecatone, il beneficio è un atto volontario che possiamo rifiutare di compiere: ora, uno schiavo non può rifiutare di compiere i propri doveri nei confronti del padrone e per questo non può esserne il benefattore.

Confutando Ecatone, Seneca proclama che vi sia, sul piano morale, un rapporto effettivo di uguaglianza tra padrone e schiavo. “Ce faisant, il enlève à la théorie aristotélicienne de l'esclavage fondé en nature un argument d'un grand poids et prépare ainsi la fin de l'institution esclavagiste.”²⁰

La sua confutazione si fonda su di un buon numero di argomentazioni relative al trattamento dello schiavo.

La prima, di natura filosofica, si avvale di un assunto di chiara ascendenza platonica²¹ : si tratta del dualismo corpo-anima; Seneca afferma che solo il corpo dello schiavo è sottoposto a schiavitù, il suo spirito, *pars prior*, ne è esente (*excepta est*); pertanto può farsi carico di azioni morali: *Ben. III,20,1: Errat, si quis existimat servitutum in totum hominem descendere. Pars melior eius excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis mens quidem sui iuris, quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, in quo inclusa est, teneri queat quominus impetus suo utatur et ingentia agitet et in infinitum comes caelestibus exeat.*

(“Chi crede che la condizione dello schiavo abbracci un uomo nella totalità del suo essere si sbaglia. La sua parte migliore ne è esclusa. Il suo corpo è sottomesso e registrato come possesso del padrone ma l'anima è indipendente ed è così sciolta e

20 François Régis Chaumartin, *Le De Beneficiis de Seneque, sa signification philosophique, politique et sociale*, p. 354

21 Cfr. per es. Plat. *Phaed.* 66 B s.; *Gorg.* 493 A; *Cratyl.* 400 C; Cic. *Rep.* 6, 14 s., per ricordare solo qualche caso

libera che nemmeno questo carcere nel quale è chiusa la può limitare e le può impedire di usufruire del suo istinto naturale e di meditare su grandi problemi e spaziare, compagna dei celesti, nell'infinito.”)

La conclusione a cui Seneca approda suona così: *interior illa pars mancipio dari non potest.*

L'argomentazione è preceduta da due riflessioni di carattere giuridico: innanzitutto, attribuire alle azioni di uno schiavo un valore diverso rispetto a quelle di un uomo libero è contrario allo *ius humanum*²². Secondo questo, infatti, ciò che importa è la disposizione d'animo del benefattore, non la sua condizione sociale. Qui Seneca fa appello al principio dell'uguaglianza di diritto nella sfera della vita privata. Tale concetto giuridico è presente anche in Cicerone, *De Off.* 2,85: *in primisque operam dabunt, ut iuris et iudiciorum aequitate suum quisque teneat et neque tenuiores propter circumveniantur neque locupletibus ad sua vel tenenda vel recuperanda obsit invidia* (“cercheranno che ciascuno abbia il proprio in base all'equità del diritto e dei tribunali; e che i poveri non siano oppressi per le loro umili condizioni, né i ricchi siano ostacolati dall'invidia nel mantenere o recuperare i loro beni.”).

L'altra riflessione di ordine giuridico compare in 19,2 : *servus in multa liber est.* Qui Seneca si riferisce alla capacità giuridica parzialmente attiva dello schiavo che vale innanzitutto nel diritto sacrale ma riguarda in parte anche il diritto patrimoniale.

Da ciò si può concludere che non tutte le azioni di uno schiavo possono essere considerate dei *ministeria* e che vi è spazio per la libera iniziativa.²³

Il campo dell'umano consiste proprio in quest'ambito che esula dal diritto; Seneca sottolinea che ci sono delle azioni che si sottraggono alla sfera d'influenza giuridica: *quaedam sunt, quae leges nec iubent nec vetant facere.*(21, 1). In quest'ambito rientra l'*adfectus amici* che può intercorrere tra schiavo e padrone. Ne deriva che *beneficium non dominum a servo accipit, sed homo ad homine.* (22, 3).

Tale pensiero compare anche nella lettera 47 in cui Seneca distingue tra i *ministeria*, l'*usus servorum*, ambito all'interno del quale ben poco può essere cambiato, e il comportamento del padrone, che prescinde dalla situazione giuridica; egli riconosce nello schiavo l'uomo o addirittura l'amico che vive nella propria casa (Cfr. *Ben.*3,22: *beneficium est intra domum inventum*).

Coincide con quanto espresso nella lettera 47 (*Vis tu cogitare istum quem servum tuum*

22 *Ben.* III, 18,2

23 Will Richter, *Seneca und die Sklaven*, in *Gymnasium* 1958, p. 196-218, trad. di F. Conca in *Seneca: letture critiche* a cura di Alfonso Traina, Milano, 1976, p.75

vocas ex isdem seminibus ortum eodem frui caelo, aequae spirare, aequae vivere, aequae mori!) anche il concetto dell'origine comune degli uomini :Ben III, 28,1 :*Eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius. Qui imagines in atrio exponunt et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum inligata flexuris in parte prima aedium collocant non noti magis quam nobiles sunt? Unus omnium parens mundus est; sive per splendorum sive per sordidos gradus ad hunc prima cuiusque origo perducitur. Non est, quod te isti decipiant, qui, cum maiores suos saepe recensent, ubicumque nomen illustre defecit, illo duem infulciunt.* (“Tutti deriviamo da uno stesso principio ed abbiamo una medesima origine; nessuno è più nobile di un altro, se non colui che ha un'indole più retta e più adatta al bene. Coloro che nell'atrio mettono in mostra ritratti ed espongono nell'ingresso i nomi dei loro antenati in lungo ordine e connessi tra di loro dalle tante ramificazioni dell'albero genealogico sono più noti ma non più nobili degli altri. Il cielo è il comune padre di tutti: ad esso per strade nobili o umili riconduce la prima origine di ciascuno. Perché farti ingannare da coloro che mentre ti sciorinano l'elenco dei loro antenati, ogni qualvolta manca loro un nome illustre, ci ficcano dentro un dio?”).

Una comune origine giustifica, dunque, un comune modo di essere; la sola differenza riguarda la qualità dell'*ingenium* e l'adesione alla *virtus*.

Un altro principio stoico che viene invocato da Seneca e che compare sia nella Lettera 47 che nel III Libro del *De beneficiis* afferma che le uniche significative differenze tra gli uomini risiedono nella virtù la cui acquisizione rientra nel controllo di ciascuno: la condizione sociale della schiavitù tocca solo il corpo, non la mente. Ep. 47,17 : *'Servus est.' Sed fortasse liber animo. 'Servus est.' Hoc illi nocebit? Ostende quis non sit: alius libidini servit, alius avaritiae, alius ambitioni, <omnes spei>, omnes timori.* (“È uno schiavo." Ma forse è libero nell'animo. "È uno schiavo." E questo lo danneggerà? Mostrami chi non lo è: c'è chi è schiavo della lussuria, chi dell'avidità, chi dell'ambizione, tutti sono schiavi della speranza, tutti della paura.)

Alla schiavitù calata dall'alto da una fortuna avversa ma che non intacca necessariamente le virtù dell'individuo che la subisce, Seneca contrappone uno schiavitù di ordine morale, la sudditanza nei confronti dei vizi e delle passioni, l'unica veramente esecrabile:

De Ben. III, 27, 4 : *Servum tu quemquam vocas libidinis et gulae servus et adulterae, immo adulterarum commune mancipium? Servum vocas quemquam tu? Quo tandem ab istis gerulis raperis cubile istud tuum circumferentibus?* (“Sei tu a chiamare schiavi gli

altri? Proprio tu che sei schiavo della libidine e della gola e della tua amante, anzi, sei addirittura una cosa di cui le tue amanti fanno uso in comune? Se tu a chiamare schiavi gli altri?”).

Seneca non fu il primo filosofo ad affrontare in dettaglio il problema del retto rapporto tra un padrone e il proprio schiavo: “he himself refers to the standard topic *de usu servorum* that, among the Stoics, was included, along with advice on the treatment of wives and children, in their casuistical discussions of justice”²⁴: *Eam partem [praeceptivam] philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum componit hominem sed marito suadet quomodo se gerat adversus uxorem, patri quomodo educet liberos, domino quomodo servos regat* (“Alcuni pensatori hanno accolto esclusivamente quella parte della filosofia che dà consigli particolari a ciascun uomo; non tende alla formazione dell'uomo in generale, ma dà singoli precetti: al marito sul modo di comportarsi verso la moglie, al padre sull'educazione dei figli, al padrone sul governo degli schiavi”)(Ep. 94,1).

Questo argomento rientra nell'ambito della giustizia anche in Cicerone: *Meminerimus autem etiam adversus infimos iustitiam esse servandam. Est autem infima condicio et fortuna servorum, quibus non male praecipiant, qui ita iubent uti, ut mercennariis, operam exigendam, iusta praebenda.* (“Dobbiamo poi ricordare che bisogna osservare la giustizia anche verso gli infimi. Certamente la condizione e la sorte più umile è quella degli schiavi, che alcuni giustamente propongono di considerare come mercenari, esigendo il loro lavoro e ridando loro in cambio il giusto”) (*De Off.* 1,41)

Il dibattito stoico ad esso dedicato non ci è pervenuto, afferma la Griffin, ma, probabilmente, non includeva suggerimenti altrettanto pragmatici né era caratterizzato da un approccio positivo quanto quello senecano nella trattazione del problema.²⁵

Secondo Will Richter, “la Stoa non formulò nessuna dottrina sulla posizione dello schiavo nella società, non diede nessun precetto relativo ai problemi della schiavitù; Seneca perciò non poteva assolutamente costruire il suo pensiero sui principi stoici.”²⁶

Anche secondo Chaumartin, la concezione espressa da Seneca riguardo gli schiavi non troverebbe riscontro in nessun testo di stoici antichi a noi pervenuto. Crisippo stesso, benchè sostenga l'uguaglianza teorica di tutti gli uomini, non sembra avere realmente messo in discussione l'ordine sociale dal momento che definisce lo schiavo come un

24 Miriam T. Griffin, *Seneca a philosopher in politics*, Oxford 1976

25 M. Griffin, op. cit. p. 257

26 W. Richter, op. cit. p. 77

*perpetuus mercennarius.*²⁷

In compenso, più tardi, nella seconda metà del II secolo a.C. Il Blossio di Cuma che aveva sostenuto Tiberio Gracco, volle, prendendo parte ad una rivolta servile, tradurre in realtà l'idea egalitaria che era, agli occhi del suo maestro Antipatro, l'esigenza fondamentale della filosofia del Portico. Cacciato da Roma dopo la morte di Tiberio, si rifugiò a Pergamo presso il re Aristonico e partecipò ad un movimento di schiavi che sembra aver avuto per obiettivo esplicito la fondazione di Eliopoli, la città del sole in cui l'uguaglianza sarebbe stato il principio di base.

Ma tra i pensatori della media Stoa, Blossio è una figura isolata. Diametralmente opposto al suo fu l'atteggiamento di Panezio, maestro venerato dai propri discepoli. Fedele alla corrente di pensiero definito da Diogene di Babilonia, l'avversario di Antipatro, Panezio sostenne a Roma la politica conservatrice degli Scipioni difendendo la proprietà privata.²⁸

E' la tanto criticata sofistica a costituire l'antecedente del pensiero senecano sulla schiavitù.

L'idea per cui la schiavitù, come qualunque altra condizione sociale, è soggetta all'arbitrio della fortuna (*Ep. 31,11 Quid est enim eques Romanus aut libertinus aut servus? Nomina ex ambitione aut iniuria nata. Subsilire in caelum ex angulo licet.*) risale ai sofisti, alcuni dei quali giunsero alla conclusione che le istituzioni innaturali dovessero essere abolite.²⁹

La famosa antitesi tra *nomos* e *physis*, cioè tra diritto positivo e diritto naturale, estesa alle differenze sociali esistenti tra gli uomini affiora, ad esempio, nell'*Aletheia* di Antifonte Sofista: “onoriamo e rispettiamo quelli che nascono da nobili padri; non onoriamo e non rispettiamo quelli che invece sono di umile discendenza. In ciò ci comportiamo come i barbari; infatti noi tutti, barbari e Greci, siamo per natura uguali in ogni nostro rapporto. Ciò risulta dalle cose che sono per natura necessarie a tutti gli uomini; ...in tutto ciò né un barbaro è diverso da noi, né lo è un Greco. Tutti quanti insieme respiriamo l'aria con la bocca e con il naso...” (B 44B col. 2 p. 352 s.D.)

Similmente, Platone, nel *Protagora*, fa parlare Ippia di Elide: “per natura gli affini sono imparentati tra loro. Ma il *nomos*, che è tiranno sugli uomini, fa violenza a tutto contro

27 Francois Regis Chaumartin Ibid. Pag 336

28 François Regis Chaumartin, Ibid., Pag.337

29 M. Griffin, op. cit., p. 257

natura.”³⁰

Alcidamante, scolaro di Gorgia, in un discorso in cui si batteva per la liberazione dei prigionieri di Messene da parte degli Ateniesi, afferma questo: “Dio ha posto tutti nel mondo come uomini liberi; la natura non ha creato nessuno in condizione di schiavitù”³¹.

Lo stesso Aristotele, all'inizio della sua *Politica*, sostiene che il dominio di un uomo su un altro uomo sia innaturale; il *nomos* stabilisce a chi attribuire lo statuto di schiavo ma secondo la natura tale distinzione non esiste e ne consegue che essa è illegale perché si basa sulla forza.

E' quindi evidente che non si tratti di asserzioni isolate ma di un vero e proprio dogma a cui venne accordato il riconoscimento generale e che avrebbe avuto, con il tempo, decisive conseguenze pratiche.³²

Questa posizione era contrastata non solo dall'inerzia delle istituzioni giuridiche e dal prevalere di coloro che beneficiavano del lavoro servile ma, sorprendentemente, dai due maggiori portavoce della filosofia greca classica.

Platone sostiene il diritto tradizionale contro il diritto naturale introdotto dai sofisti nelle *Leggi* (VII 806B): se gli uomini vogliono vivere in un giusto ordine (*kosmios*), allora appartengono alla loro organizzazione sociale anche gli schiavi, ai quali sono affidati i lavori umili.

Aristotele, nel secondo capitolo della sua *Politica*, dove riflette sulla concezione dei sofisti citata precedentemente, giustifica la *douleia* nella compagine sociale; appropriandosi della base sofistica, egli cerca di provare che la schiavitù corrisponde ad una condizione naturale dell'umanità: una parte degli uomini è nata per comandare, l'altra per essere comandata, e crede di riconoscere in questo una legge di natura³³.

Il concetto della libertà morale, che spetta anche a chi non è giuridicamente libero, è presente invece in Antistene, nell'antitesi cinica tra nobiltà di nascita e nobiltà di virtù. Essa ha inoltre esercitato un influsso decisivo sull'idea stoica di libertà³⁴.

Per tornare appunto allo stoicismo, la descrizione di Crisippo di uno schiavo come *perpetuus mercennarius* sembra ricalcare il pensiero di quei filosofi, incluso sicuramente Panezio, il cui punto di vista viene citato da Cicerone nel *De Officiis: ita iubent uti, ut mercennariis: operam exigendam, iusta praebenda* (1, 41). Panezio sembra aver considerato la crudeltà come un mezzo di controllo degli schiavi

30 Plat. *Prot.* 337 C. (C 1 p. 333 D)

31 Aristot. *Rhet. Schol.* 13, 1373 b 18 s.

32 W. Richter, op. cit. p. 78

33 W. Richter, op. cit., p. 79

34 Per es. SVF III 593 (Stob. *Ecl.* II 101, 14 W)

giustificabile qualora altre strategie si fossero rivelate insufficienti. Il suo allievo Ecatone riteneva gli schiavi indegni di meritare la gratitudine del loro padrone e negava che un padrone fosse obbligato ad andare in rovina continuando a nutrire i propri schiavi qualora il prezzo del grano fosse troppo alto: qui l'*utilitas* prevale sull'*humanitas*. Il contemporaneo di Ecatone, Rutilio Rufo, pagò i suoi schiavi per il pesce da loro pescato, cosa che offre un riscontro pratico all'opinione di Crisippo, secondo il quale si possono avere obblighi e debiti nei confronti degli schiavi. La teoria della naturale uguaglianza degli uomini non fu accolta nemmeno dagli scrittori stoici successori di Seneca. Tale dottrina appare a Epitteto una buona ragione per non arrabbiarsi con uno schiavo mentre Marco Aurelio inserisce gli schiavi così come le mogli, i genitori etc; in una categoria di persone verso le quali si hanno obblighi ma solo per esigere giustizia, in senso negativo nelle nostre relazioni con tutte le creature razionali.³⁵

Seneca si spinge oltre, ritenendo gli schiavi degni dei diritti umani: non solo ad essi dovrebbero essere risparmiate le punizioni corporali, che sono appropriate solo per gli animali, ma non dovrebbe nemmeno essere insultati. Le virtù dell'*humanitas* e della *clementia* dovrebbero governare le relazioni con gli schiavi e con gli altri uomini e la liberalità verso gli schiavi e i liberti conta come adempimento degli obblighi di altruismo. Infine lo schiavo può essere trattato come un pari, ammesso alla conversazione, interpellato per consigli e invitato al tavolo del padrone regolarmente non solo durante i Saturnalia. La reazione della “schiera dei raffinati” ritratta da Seneca nella epistola 47 (*nihil hac re humilium, nihil turpius*) non dovrebbe indurci a credere che fosse l'unico ad accettare queste implicazioni nella teoria della naturale uguaglianza. Sappiamo, per esempio, che Catone il Vecchio spesso cenava con i suoi schiavi. La stessa epistola 47 in cui il tema della schiavitù viene trattato in maniera più ampia dipinge Lucilio come un uomo che punisce i suoi schiavi verbalmente e intrattiene con loro relazioni amichevoli. Nell'Epistola 77,8 Seneca cita uno stoico che consigliò ad un padrone prossimo al suicidio di offrire qualcosa ai servi che lo avevano assistito tutta la vita così come, finita la cena, si dividono gli avanzi fra coloro che hanno servito al banchetto.

Anche gli autori satirici testimoniano come l'assunto dell'uguaglianza tra gli uomini fosse parte del “bagaglio culturale” anche dei *parvenu* come Trimalcione.

³⁵ M Griffin, op. cit., p. 258

L'ex schiavo, infatti, al termine del banchetto permette ai suoi *putidissimi servi* ³⁶di sedersi con gli invitati e si esibisce in un monologo filosofico: *amici, et servi homines sunt et aequae unum lactem biberunt, etiam si illos malus fatus oppresserit*. “Amici miei, anche i servi sono esseri umani e hanno bevuto il nostro stesso latte, anche se su di loro ha gravato un destino ingrato”.³⁷

Poi per ottenere gratitudine per la sua benevolenza, fa leggere il suo testamento che dimostra la sua intenzione di affrancare i propri schiavi e ricompensarli alla sua morte.

Quindi è in potere dello schiavo, come dell'uomo libero, ottenere la vera libertà ossia l'indipendenza spirituale dalla fortuna o optare per la vera schiavitù ossia la volontaria sottomissione ai piaceri e ai desideri. Queste idee, presenti in Euripide e nella Nuova commedia, predicate da cinici e stoici furono rivolte agli schiavi o a chiunque si trovasse in una condizione di sudditanza. Esse fanno parte dell'insegnamento della rassegnazione e dell'accettazione in Seneca ed Epitteto: lo schiavo dovrebbe concentrarsi sulla sua evoluzione spirituale, coltivando l'accettazione della propria condizione: Ep. 61,3: *qui imperia libens excipit partem acerbissimam servitutis effugit, facere quod nolit* nella consapevolezza che tutti gli uomini sono schiavi della fortuna e che condividono la possibilità ultima di rifugiarsi nel suicidio.

Ma per Seneca esse comportano implicazioni anche relativamente al comportamento del padrone: esercitando la sua virtù uno schiavo può beneficiare il suo padrone ed obbligarlo; se gli schiavi, come gli altri uomini, differiscono solo sul piano morale, dobbiamo considerarli come individui e scegliere degli amici tra di loro sulla base del carattere. Queste idee non sono presenti in Epitteto e Marco Aurelio, ma se il pensiero di questi filosofi non sembra essere al passo con quello senecano, le idee e le abitudini del tempo lo sono: Cicerone, prima di Seneca e Plinio dopo, esprimono affetto e ammirazione per i propri schiavi.

Sentimenti di questo tipo tendevano naturalmente a svilupparsi tra padroni e schiavi istruiti (dottori, insegnanti, lettori...) i cui servigi personali richiedevano confidenza. Seneca fa appello all'umanità del padrone nell'invitarlo a selezionare i propri schiavi come fossero amici ossia sulla base della loro moralità e non delle loro abilità: (Ep. 47.15) *Erras si existimas me quosdam quasi sordidioris operae reiecturum, ut puta illum mulionem et illum bubulcum*.³⁸

36 Petronio, Satyricon, 71

37 Trad. di Andrea Aragosti

38 M. Griffin, op. cit. p. 261

Contro la pretesa a legittimare l'appartenenza alla classe dirigente attraverso genealogie che, senza esitazione alcuna, vengono fatte risalire agli dei stessi, Seneca ricorda il principio stoico per cui tutti gli uomini sono uguali per nascita, perché custodiscono dentro di sé i semi della virtù; solo l'eccellenza delle qualità morali conferisce la vocazione e l'attitudine al governo e alla gestione degli affari di stato.

L'armonia sociale si può instaurare solo se la nobiltà romana ritrova il senso dei valori e diviene capace di stabilire con gli schiavi un'autentica relazione di beneficenza fondata sul rispetto dell'altro, sul riconoscimento della sua umanità e della sua capacità di fare il bene. Questo atteggiamento andrebbe nella direzione del loro vero interesse poiché le aspirazioni degli schiavi alla rivolta e al rovesciamento sociale svanirebbero spontaneamente.

Rispetto alla lettera 47, nel *De Beneficiis* viene posto maggiormente l'accento sulla responsabilità dei padroni nell'instillare sentimenti ostili nei loro schiavi. È la loro depravazione morale che impedisce loro di intrattenere con essi delle relazioni amichevoli. Indeboliti da un edonismo smodato, i padroni diventano collerici e violenti. Umiliano sé stessi imponendo ai loro schiavi degli incarichi ripugnanti e dei compiti svilenti. Se, al contrario, li trattassero con dolcezza e umanità, se li aiutassero con i loro consigli, se vivessero in maniera conviviale con loro, essi contribuirebbero alla loro educazione morale e li renderebbero migliori. Seneca contrappone allo stato delle cose presente, un passato in cui schiavi e padroni intrattenevano delle relazioni improntate all'armonia e all'affetto reciproco.

Ma come la tesi di Seneca si inserisce nell'insieme del pensiero stoico?

La concezione cosmologica e antropologica degli stoici li induceva ad affermare, contro la tesi aristotelica, l'uguaglianza naturale di tutti gli esseri umani e a rompere, di conseguenza, tutte le barriere costituite da razza, sesso, condizione sociale. Secondo lo stoicismo, solo gli uomini, tra gli esseri viventi, possiedono in potenza la ragione che, nel caso in cui venga sviluppata pienamente, è in grado di comprendere ed accettare tutti i disegni del principio razionale che governa l'universo.³⁹ Purtroppo, i testi che riportano il pensiero dell'antico stoicismo sulla schiavitù sono molto frammentari e di difficile interpretazione. La sola affermazione esplicita del carattere non naturale della schiavitù è un testo di Clemente di Alessandria in cui si vede tradizionalmente

39 F. Chaumartin, op. cit., p. 335

l'espressione di un'idea che risale ai primi stoici.⁴⁰

Quanto a Seneca, egli presenta la sua confutazione della tesi di Ecatone come una sorta di ritorno a Crisippo, di cui assume l'opinione nel momento in cui evoca, a beneficio della sua dimostrazione, la definizione di schiavo visto dalla prospettiva della sua funzione sociale come un *perpetuus mercennarius*. ossia un individuo a cui il *dominus* era legato da un contratto morale (*De ben.* III, 22, 1).⁴¹

Ciò implica che Seneca non prende in considerazione più di Crisippo e degli autori che l'hanno preceduto, ad eccezione di Blossio, un rovesciamento dell'ordine sociale e la fine della schiavitù come istituzione. Seguendo la linea di pensiero dello stoicismo antico, egli afferma, con forza nuova, che lo schiavo partecipa, in maniera piena ed intera, della stessa natura umana del padrone; la sua condizione quindi, nella relazione con lui, non lo priva di alcuna incapacità morale ed egli è capace, nei suoi confronti, di atti benefici come di tutte le altre azioni prescritte dall'etica. Così, grazie ai presupposti antropologici ereditati dall'antico stoicismo sui quali si appoggia, Seneca può negare con un vigore molto maggiore di quello impiegato da Aristotele e degli autori del Medio Portico che ne avevano subito l'influenza la riduzione assoluta dello schiavo alla sua funzione sociale.⁴²

I rapporti tra padroni e schiavi all'epoca di Nerone era improntati ad un odio violento che traeva origine dal terrore reciproco che gli uni ispiravano agli altri.⁴³

Per gli aristocratici romani che formano il pubblico di Seneca, gli schiavi, messi sullo stesso piano di tutti gli altri possessi e assimilati a degli animali sono innanzitutto, alla stregua dei clienti, un onere, fonte di spese e seccature, da annoverare tra gli inconvenienti maggiori della ricchezza. Ma non solo: i padroni temono, da parte di questi schiavi che vivono nelle loro case, ogni sorta di malefatte: furti, denunce, tradimenti, omicidi. Questi individui, che non hanno nulla da perdere se non la propria vita, hanno un potere assoluto su quello dei loro padroni: “Ogni schiavo ha su di te potere di vita e di morte...”, dice Seneca, “...chiunque abbia disprezzato la sua vita, è padrone della tua...”. Tali minacce spiegano il timore permanente in cui vivono i membri delle classi possidenti, coscienti della loro debolezza di fronte al grande numero di schiavi concentrati in case singole. In generale, questo terrore li induceva a

40 Ibid. p 336

41 Pierre Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Parigi, 1978

42 F. Chaumartin, op. cit. p. 340

43 F. Chaumartin, op. cit., p. 340

manifestare con maggiore durezza il loro potere, a umiliare e ferire gli schiavi, infliggendo loro dei trattamenti crudeli e vessatori, punendo le loro colpe con una severità maggiore di quella riservata agli uomini liberi.

Tuttavia, questo terrore ha talvolta spinto, al contrario, alcuni di loro a cercare, nei trattamenti umani e nelle punizioni moderate, una garanzia di sicurezza. Nella lettera 47 Seneca descrive Lucilio come un padrone che cerca di intrattenere con i propri schiavi dei rapporti sinceri e amichevoli e se ne congratula vivamente con lui. L'insistenza che Seneca mette nel lodare il suo amico e i numerosi riferimenti nella lettera alle sevizie esercitate di norma dai suoi contemporanei sui loro schiavi dimostrano pienamente che la condotta di Lucilio dovesse essere assolutamente eccezionale.⁴⁴

Negli ultimi anni della repubblica, Cicerone espresse, a più riprese e con vigore, tutte le minacce che gli schiavi facevano pesare, ai suoi occhi, sulle istituzioni politiche e l'ordine sociale. In effetti, per mettere in atto le sue mire eversive, Clodio non esita a fornire loro delle armi e a servirsene come strumenti di lotta. Il pericolo si estende e si aggrava durante la guerra civile poiché gli schiavi furono messi a contribuire allo stesso modo dalle fazioni contrapposte. Inoltre, una delle prime preoccupazioni di Augusto fu di creare un'amministrazione, la Prefettura della città, che sembra aver avuto come compito principale la repressione delle rivolte servili. Sotto Tiberio, vi fu, nel sud d'Italia, un'insurrezione di schiavi che scatenò il panico tra la popolazione libera. Si temeva, stando alla testimonianza di Tacito, di venire sopraffatti da delle masse che superavano di molto il numero delle persone libere.⁴⁵

Se si considera la legislazione relativa alla schiavitù sotto l'alto impero, dai tempi di Augusto all'epoca degli Antonini, si possono notare due aspetti: da una parte vennero messi in atto dei provvedimenti severi miranti a tutelare i cittadini reprimendo o tentando di prevenire i crimini e le fughe degli schiavi. Così, dopo l'assassinio del prefetto Pedanio Secondo da parte di uno dei suoi schiavi, nel 61, la maggioranza dei senatori richiese l'applicazione di una disposizione giuridica antica, ordinando la pena di morte di tutti gli schiavi che si trovavano in casa nel momento dell'omicidio; Nerone ratificò la decisione malgrado delle violente proteste popolari accompagnate da un principio di rivolta. Quanto agli schiavi fuggitivi, Antonino Pio prese diversi

44 Ibid. pag 341

45 Ibid. pag. 343

provvedimenti per far rispettare i diritti dei padroni su di loro. Così divenne possibile perseguirli legalmente in terre altrui dove si sarebbero rifugiati in ragione del carattere inviolabile della proprietà privata⁴⁶

D'altra parte, furono adottate delle misure atte a proteggere gli schiavi dal potere assoluto dei padroni. Ad esempio, un editto di Claudio proclamò la liberazione degli schiavi vecchi e malati abbandonati dai loro padroni e una legge Petronia dell'epoca neroniana o forse di poco anteriore proibiva ai padroni di far combattere i loro schiavi nelle arene senza esserne autorizzati da un magistrato. L'antico *ius vitae necisque* stesso subì progressivamente degli attacchi. L'editto claudiano sopracitato stabiliva anche dei provvedimenti contro i padroni che avessero preferito mettere a morte i propri schiavi anziani piuttosto che curarli. Più tardi, Adriano ordinò ai padroni di non uccidere i propri schiavi sospettati di omicidio ma di affidare ai magistrati il compito di punire coloro che l'avessero meritato.⁴⁷

Antonino si spinge ancora oltre assimilando totalmente la morte di uno schiavo personale a quella di uno schiavo altrui; attraverso questa disposizione, tale assassinio è messo sullo stesso piano di qualunque altro omicidio dal momento che uccidere lo schiavo di un altro equivaleva ad uccidere il padrone stesso. Così, colui che avesse messo a morte il proprio schiavo senza motivo, escludendo casi di legittima difesa e di flagranza d'adulterio, incorreva nelle punizioni previste dalla legge *Cornelia de sicariis*: era passibile di essere dato in pasto alle bestie feroci, qualora egli fosse *humilior* oppure di deportazione o di confisca dei beni, qualora egli fosse *honestior*.

In un *Rescriptum principis* del 152 l'imperatore illustra, su richiesta di un privato, come trattare gli schiavi per ottenerne obbedienza e sottomissione: “ Ce n'est pas seulement par des actes d'autorité qu'il faut s'assurer l'obéissance de ses esclaves, mais encore en les traitant avec modération, en leur donnant ce qu'il faut, en n'exigeant rien d'eux au-delà de leurs forces. Ainsi, en ce qui concerne, ton devoir est de veiller à les traiter avec justice et mesure, si tu veux avoir facilement raison de leur indiscipline. Il ne faut pas te montrer trop économe dans tes dépenses, il ne faut pas avoir recours aux mesures de cruauté, car, alors, pour empêcher un soulèvement, le proconsul serait dans la nécessité d'intervenir et, d'après mes ordres, il te ferait aliéner tes esclaves.”⁴⁸

46 Ibid. pag. 344

47 Ibid. pag.344

48 *Coll. Leg. Mos. Et Rom.*, III, III, 5-6. Testo citato e tradotto da G. Lacour-Gayet, *Antonin le Pieux et son temps*, Parigi, 1888, p. 262

Questo testo, secondo Chaumartin, ricorda molto i precetti della lettera 47 e “semble avoir une couleur sénéquienne nette.”⁴⁹

Alla luce di tutto ciò, vorremmo sapere a maggior ragione se le posizioni filosofiche di Seneca l'avessero portato a suggerire al *princeps* delle misure precise in favore degli schiavi nel periodo in cui aveva esercitato un'influenza decisiva in seno al consiglio imperiale. Purtroppo nulla ci permette di rispondere a questa domanda. Se, per esempio, il magistrato a cui è affidato il compito di reprimere i cattivi trattamenti subiti dagli schiavi a cui viene fatta allusione nel *De Beneficiis*, parrebbe essere il prefetto della città, niente autorizza a credere che è sotto l'impulso del filosofo che è stato assegnato a questo magistrato un ruolo di tutela accanto alla sua funzione repressiva.⁵⁰

In definitiva, anche se non è possibile stabilire una qualche relazione tra questi capitoli del *De Beneficiis* e un'iniziativa politica di Seneca o anche un avvenimento preciso del regno di Nerone, è comunque certo che negli anni in cui supponiamo che l'opera sia stata composta e pubblicata, la questione dei loro rapporti con gli schiavi sollecitava l'attenzione dei padroni e dell'autorità imperiale.

Ma qui la questione non viene affrontata su un piano utilitaristico com'era accaduto nella lettera 47 in cui Seneca esortava i padroni alla dolcezza e ai buoni sentimenti nei confronti degli schiavi per tutelare sé stessi. Il dibattito si colloca su un piano totalmente differente: “En affirmant, comme aucun penseur ne semble l'avoir fait avant lui, qu'un esclave peut être le bienfaiteur de son maître et répondre ainsi aux exigences éthiques les plus hautes, Sénèque lui confère une dignité morale et, si l'on ose dire, une plénitude humaine incompatible avec un système qui le frappait de toutes les incapacités. La logique d'une telle position philosophique appelait l'éclatement du système esclavagiste et la naissance d'un ordre social nouveau.”⁵¹

Pag 181 Seneca: Tout le *De beneficiis* est un effort pour rompre les cadres sociaux, et les remplacer par des relations d'homme à homme.

49 F. Chaumartin, op. cit., p. 345

50 Ibid. p. 346

51 Ibid. p. 347

L' INGRATITUDINE COME CRIMEN

In base alle categorie sviluppate dall'antropologia classica e dalla sociologia contemporanea, “la *beneficentia* si può definire come uno scambio di beni, opere e servizi per il quale, diversamente da come avviene nell'ambito dei sistemi “economici”, non vige la regola dell'equivalenza e della reversibilità immediata di ciò che viene scambiato. Se per forme – come il *creditum* – viene fissata la data della restituzione da parte di chi ha ricevuto la datazione, per chi ha ricevuto un *beneficium*, pur vigendo l'obbligo del contraccambio – che viene concepito come un dovere sociale cogente -, l'entità e il momento della restituzione non sono espliciti e sono “differenti” (ossia non equivalenti) e “differiti”; semplicemente ci si attende che chi abbia ricevuto, restituisca in un tempo indefinito – e dimostrando gratitudine – una quantità maggiorata (ma non determinata).”

E' in questi termini che Cicerone concepisce il modello del dono: erogare dei *beneficia* è un *officium iustitiae* dei *boni viri* che, elargendo, ottengono la *gratia* dei beneficiari, i quali a loro volta sentiranno l'urgenza di contraccambiare.

L'importanza del donare risiede in questo: i *beneficia* pongono il circuito degli scambi al di fuori dei meccanismi economici dell'equivalenza e della reciprocità come reversibilità.

I *beneficia*, infatti, non implicano la realizzazione di un utile economico bensì la realizzazione di un surplus definibile nei termini di ciò che Alain Caillé chiama “valore di legame”.

Nell'ottica ciceroniana, ma anche in quella senecana, le *largitiones* erogate all'insegna della *benevolentia* rappresentano dunque un dovere che equivale a “lavorare per dare prospettiva e senso alla compagine sociale: di più, [...] ridare slancio e vita a una comunità che rischiava di morire.” Esse, rinsaldando i legami sociali e, promuovendo la connessione tra i cittadini, rientrano nell'ambito dell'*honestum* ossia dell'esercizio della giustizia.

Se nel primo capitolo del *De Officiis* viene appunto esplorato il legame tra *beneficia* e *honestum*, nel secondo, l'Arpinate si sofferma ad indagare la relazione che avvince le

prestazioni di dono alla gloria e al riconoscimento da parte delle masse, quindi all'utile. La dimensione dell'utile resta aliena alla trattazione dei benefici da parte di Seneca che si prodiga, per tutta la lunghezza del trattato, a denunciare il carattere disfunzionale del sistema di scambio di doni ponendo l'accento sul vizio che maggiormente incrina e interrompe l'*ordo* perfetto connaturato alla relazione di scambio eticamente corretta incarnata dalla metafora crisippea delle tre grazie: l'ingratitudine.

Nel suo trattato, Seneca affronta una teoria della relazione che muove dalla messa a fuoco di
del problema, ossia il blocco relazione provocato dall'ingratitudine, in cui si innesta immediatamente la definizione della soluzione: la proposta di donare agli ingrati.

Il problema dell'ingratitudine e delle sue cause è individuato nei primi otto paragrafi dell'introduzione che sviluppano il concetto essenziale trasmesso nelle prime righe dell'opera (1. 1. 1-2):

Inter multos ac varios errore temere inconsulteque viventium nihil propemodum <mirandum>, vir optime Liberalis, dixerim, quod beneficia nec dare scimus nec accipere, sequitur enim, ut malen conlocata male debeantur; de quibus non redditus sero querimur; ista enim perierunt, cum darentur, nec mirum est inter plurima maximaque vitia nullum esse frequentius quam ingrati animi.

“Tra i molti e diversi errori di quelli che vivono in modo avventato e inconsulto, mio ottimo Liberale, non è proprio il caso di meravigliarsi, direi, per il fatto che non sappiamo né dare né ricevere i benefici. Ne consegue poi che i benefici offerti male sono dovuti di malanimo; troppo tardi inoltre ci lamentiamo perchè non ci vengono contraccambiati: erano già perduti nel momento in cui venivano offerti. Né è strano che fra i vizi così numerosi e gravi non ce ne sia nessuno più frequente dell'ingratitudine”⁵².

L'ingratitudine è considerato il peccato più grave (*magis peccat*), è endemica e si colloca nel novero dei *maxima vitia* (1. 1. 2) anzi, addirittura viene posta alla radice dell'intero sistema dei vizi e ritenuta responsabile dei peggiori delitti:

52 SENECA, I benefici, testo latino, introduzione, versione e note di SALVATORE GUGLIELMINO, Bologna 1967.

Ben. 1.10.4: Erunt homicidiae , tyranni, fures, adulteri, raptores, sacrilegi, proditores; infra omnia ista ingratus est, nisi quod omnia ista ab ingrato sunt, sine quo vix ullum magnum facinus adcrevit.

Ci saranno sempre gli omicidi, i tiranni, i ladri, gli adulteri, i sacrileghi, i traditori; peggiore di tutte queste colpe è l'ingratitude, non fosse altro perchè tutte queste derivano dall'ingratitude, senza la quale non c'è quasi alcun grave delitto che abbia attecchito.

L'azione delittuosa dell'ingratitude coincide con la sua carica disgregatrice dell'umana società:

Ben. 7.27.3: Est istuc grave vitium , est intolerabile et quod dissociet homines, quod concordiam, qua imbecillitas nostra fulcitur, scindat ac diccupet, sed usque eo vulgare est, ut illud ne qui queritur quidem effugerit.

Questo dell'ingratitude è di certo un vizio intollerabile che scardina e annienta la concordia, rimedio e sostegno della nostra debolezza: è però talmente diffuso che nemmeno coloro che lo deplorano ne sono esenti.

L'ingratitude è inoltre macchiata da uno stigma di vergogna presso tutti i popoli:

Ben. 3.1.1: Non referre beneficiis gratiam et est turpe et apud omnes habetur.

Non contraccambiare il beneficio con la dovuta riconoscenza è cosa vergognosa e tale è ritenuta da tutti.

Anche a Roma è oggetto di rigido controllo sociale e viene punita dal pubblico disprezzo.

Ben. 3.17.1-2: Impunita tu credis esse quae invisa sunt, aut ullum supplicium gravius existimas publico odio? Poena est...quod odio designatur oculis aut designari se iudicat.

Credi che rimangano impunte le colpe che sono odiate? O che ci sia qualche pena più pesante del pubblico disprezzo? E' una punizione... il fatto di essere o di ritenersi designato dallo sguardo di tutti.

La stessa riprovazione viene espressa da Cicerone nel *De Officiis*:

Off. 1.48: Nam cum duo genera liberalitatis sint, unum dandi beneficium, alterum reddendi, demus necne in nostra potestate est, non reddere viro bono non licet, modo id facere possit sine iniuria.

Due sono le specie di liberalità: l'una consiste nel fare un beneficio, l'altra nel ricambiarlo; il farlo o no è in nostro potere; ma il non ricambiarlo non è dell'uomo perbene, purchè non si incorra in un'ingiustizia.

Seneca stesso pensa all'*iniuria* come al contrario del *beneficium*:

Ben. 3.22.3: Inter se contraria sunt beneficium et iniuria

Beneficio ed offesa sono in antitesi tra di loro.

Crimen, Scelus, iniuria: nel *De Beneficiis* l'ingratitude viene presentata come delitto pericoloso per gli equilibri sociali.

Nel trattato senecano, ricorrono termini desunti dall'area semantica del diritto e il filosofo stesso si pone come legislatore teso a proporre un quadro normativo di regole operative per praticare il beneficio in maniera corretta, in presenza di un vuoto prescrittivo (1.4.2-5)

“De beneficiis dicendum est et ordinanda res, quae maxime humanam societatem adligat; danda lex vitae, ne sub specie benignitatis inconsulta facilitas placeat, ne liberalitatem, quam nec deesse oportet nec superfluere, haec ipsa observatio restringat, dum temperat; docendi sunt <libenter dare>, libenter accipere, libenter reddere et magnum ipsis certamen proponere, eos, quibus obligati sunt, re animoque non tantum aequare sed uincere, quia, qui referre gratiam debet, numquam consequitur, nisi

praecessit; hi docendi sunt nihil inputare, illi plus debere.”

C'è da discutere sui benefici, c'è da sistemare una materia che serva a stabilire saldissimi legami nella vita associata; c'è da fissare la legge del nostro comportamento per non abbandonarci ad un'inconsulta arrendevolezza che si presenta sotto il falso aspetto di bontà d'animo, e perchè, d'altra parte, il rispetto della suddetta norma non limiti, nello stesso atto che la regola, la nostra liberalità, che non deve essere insufficiente ma nemmeno eccessiva. Bisogna insegnare agli uomini a dare di buon animo, a ricevere di buon animo, a ricambiare di buon animo, e a proporre a se stessi una nobile gara, cioè questa: che quelli che hanno degli obblighi di riconoscenza, debbono non solo uguagliare materialmente e come disposizione d'animo il benefattore, ma superarlo, perchè chi deve contraccambiare un beneficio non raggiunge il suo scopo se non dando più di quanto a ricevuto; agli uni bisogna insegnare a non rinfacciare quello che hanno dato, agli altri a sentirsi debitori per più di quello che hanno ricevuto.

Nell'ambito di questa *honestissima contentio*, l'ingratitude è esecrata alla stregua di un crimine, di una colpa: *Sed cum sit in ipsis crimen, qui ne confessione grati sunt, in nobis quoque est.* (*De Ben.* 1. 1. 4.)

Assegnato lo statuto di colpa, di crimine al vizio supremo dell'ingratitude, Seneca s'interroga addirittura sull'opportunità di promulgare delle leggi contro di essa.

Nel capitolo 6 del libro III viene introdotto un dibattito che prosegue fino al capitolo 17: E' opportuno istituire delle leggi che permettano di perseguire legalmente gli ingrati?:

De Ben. III, 6, 1: *Hoc tam invisum vitium an impunitum esse debeat, quaeritur, et an haec lex, quae in scholis exercetur, etiam in civitate ponenda sit, qua ingrati datur actio; quae videtur aequa omnibus.*

“ Si pone, qui, un problema: se questo odioso vizio debba restare impunito o se questa legge con la quale procedere legalmente contro gli ingrati – che offre materia per le declamazioni nelle scuole di retorica – debba essere introdotta nella città. Legge, questa, che sembra giusta a tutti.”

Seneca dichiara appunto che i suoi contemporanei sono unanimemente favorevoli a tale provvedimento e, per sostenerne la bontà, fanno riferimento alla storia universale e affermano che le città hanno l'abitudine di rinfacciare alle altre città i benefici offerti ed esigono dai discendenti un tributo per ciò che hanno dato ai loro antenati. (Ben. 3. 6.1)

Seneca confuta questa soluzione adducendo tre motivazioni fondamentali:

- 1) il beneficio e la riconoscenza perdono il loro valore morale se l'ingratitude diventa oggetto di sanzioni legali
- 2) l'istituzione di persecuzioni legali contro l'ingratitude si scontra con innumerevoli difficoltà pratiche dovute alle incertezze sulla natura del beneficio e della riconoscenza.
- 3) Si otterrà un risultato opposto rispetto a quello cercato perché diminuirà la disponibilità a donare e a ricevere e aumenterà il numero degli ingrati.⁵³

Ma prima il filosofo si pone sullo stesso terreno dei suoi avversari e, contro la loro argomentazione, invoca in un primo tempo la storia, prima nazionale e poi universale. Gli antichi romani, da una parte, se hanno richiesto delle responsabilità per i danni subiti hanno sempre saputo perdere con magnanimità i benefici per i quali non è stata loro corrisposta della riconoscenza. Nessuna nazione, d'altra parte, eccetto la Macedonia, ha mai esercitato azioni legali contro l'ingratitude. Questa colpa, pur essendo il delitto più frequente in assoluto, in tutti i tempi come in tutti i luoghi, viene fatta oggetto semplicemente di una fortissima riprovazione morale, mai di pene determinate. Per prima cosa il riferimento alla storia si ritorce contro i partigiani di una legislazione mirante a punire l'ingratitude: lungi dal fornire un appiglio al loro progetto essa spinge ad adottare contro di essa un atteggiamento di opposizione risoluta.⁵⁴

Nelle pagine seguenti riporterò le considerazioni di François Régis Chaumartin sul legame tra le riflessioni di Seneca riguardo la possibilità di adottare sanzioni legali contro gli ingrati e il contesto storico in cui esse vengono sviluppate.⁵⁵

Valerio Massimo, la cui opera è leggermente anteriore a quella di Seneca, approva a due riprese la legge che prevede delle sanzioni contro l'ingratitude in vigore ad Atene. Dal

53 François Régis Chaumartin, "Le De Beneficiis de Seneque, sa signification philosophique, politique et sociale", Parigi 1984, pag 313.

54 François Régis Chaumartin, Ibid., pag 314.

55 François Régis Chaumartin, Ibid. pagg. 314-329.

punto di vista storico questa testimonianza è in contraddizione con quella di Seneca. Prendiamo atto dunque di un giudizio che, per il fatto di essere, con tutta probabilità, un'eco dell'opinione comune, apporta una conferma preziosa al testo del *De Beneficiis*: i Romani, o almeno alcuni di loro, quelli che costituivano il pubblico dei due autori, desideravano l'istituzione di leggi contro l'ingratitude.

Ma, per avere un'idea più precisa dell'opinione di questi Romani e comprenderne le loro motivazioni, è indispensabile non attenersi al testo dei due scrittori e domandarsi se non esistano delle testimonianze che attestino che essi si siano impegnati in azioni o almeno abbiano manifestato un interesse particolare in favore dell'istituzione di azioni giudiziarie contro la colpa dell'ingratitude.

Se si affronta la questione sotto un aspetto totalmente generale, la risposta è negativa. Né i testi né le iscrizioni offrono traccia di tali testimonianze. Tutt'al più potremmo fare valere, in senso contrario, una decisione isolata di Caligola riportata da Svetonio che annulla, a causa dell'ingratitude, i testamenti dei centurioni primi pilari, morti dall'inizio del principato di Tiberio che non avevano lasciato niente in eredità né a quest'imperatore né a lui stesso. Ma, a quanto pare, tale misura che il principe aveva preso con l'obiettivo di tentare di risanare la situazione delle finanze pubbliche gravemente compromessa da spese folli, non era riuscita a suscitare un largo movimento d'approvazione nell'opinione pubblica.

Vi è, in compenso, un caso preciso in cui la riconoscenza legale del capo d'accusa, messo in causa dal filosofo, ha incontrato numerosi e caldi partigiani: si tratta della rimessa in schiavitù di un affrancato colpevole di ingratitude nei confronti del suo vecchio padrone. Secondo Svetonio sarebbe stata una decisione di Claudio. Un passaggio del giurista Marciano sul quale De Francisci ha attirato l'attenzione fa pensare che lo storico abbia attribuito un campo d'applicazione troppo vasto a una disposizione diretta solamente contro gli affrancati che avevano prestato il loro contributo a dei delatori alla ricerca di informazioni sui loro padroni. Dione Cassio conferma la realtà di tale sanzione: secondo questo storico Claudio detestava gli affrancati che sotto il regno di Caio e Tiberio avevano denunciato i loro padroni e portato contro di loro delle false testimonianze; ne fece morire molti nei combattimenti gladiatori e affidò un buon numero di loro ai padroni stessi affinché li punissero. Sempre secondo Dione Cassio,

Claudio riscosse una grande popolarità intervenendo in favore di un padrone portato in tribunale da un suo affrancato: punì coloro che avevano preso la difesa dell'affrancato e proibì a chiunque di agire in tal modo in futuro con la minaccia della perdita dei loro diritti.

Tutte queste precisazioni spiegano il favore incontrato dalle misure prese contro l'ingratitude presso i grandi padroni, gli aristocratici romani per i quali scrivevano Valerio Massimo e Seneca: esse toccavano un aspetto particolare dei loro rapporti con i loro ex-schiavi.

Da una lettera ad Attico apprendiamo che Cicerone considerava il ritorno alla schiavitù una sanzione equa per la mancata esecuzione di una missione di fiducia da parte di due suoi affrancati. In quella lettera, egli esprimeva il proprio anelito a una legge che gli consentisse di denunciarli, anelito mosso dall'esperienza personale. Mentre si trovava in Cilicia, Cicerone aveva incaricato Crisippo e un altro affrancato di occuparsi di suo figlio Marco. Ma i due uomini avevano abbandonato il ragazzo e si erano dati alla fuga. Dopo aver raccontato l'accaduto ad Attico in lettere che non ci sono pervenute, Cicerone gli scrisse da Brindisi per sollecitare un suo consiglio sulle decisioni da prendere. L'imbarazzo dello scrittore e il suo bisogno di ottenere un consiglio in materia da parte dell'amico rivelano, da soli, che la colpa dei due affrancati (la cui gravità viene sottolineata con vigore) non incorreva in sanzioni penali precise.

La legislazione in merito ai tempi di Cicerone era sicuramente in evoluzione. La tappa principale di tale evoluzione era rappresentata dall'editto del pretore Rutilio. Prima di questa riforma pretoria, l'affrancato era costretto all'*obsequium* nei confronti del padrone, ossia una disponibilità assoluta nel rendergli tutti i servizi richiesti e il padrone disponeva, molto verosimilmente, di sanzioni specifiche per punire le eventuali mancanze dell'affrancato. La sanzione non era altro che quella di cui potevano disporre i padri contro i loro figli in loro potere ossia la *manus iniectio* che poteva essere esercitata senza l'intervento di alcuna autorità giudiziaria e implicava la rivendicazione a titolo di proprietà dell'individuo oggetto dell'operazione. In pratica, l'affrancamento non rompeva ogni legame tra l'ex schiavo e il suo padrone: quest'ultimo conservava su di lui un *patronatus potestas*, prolungamento diretto della *dominica potestas*, molto vicina, a ben vedere, alla *patria potestas*.

L'editto di Rutilio creava delle nuove disposizioni miranti ad apportare qualche limite alla sottomissione dell'affrancato. Quest'ultimo s'impegnava sotto giuramento, al momento della *manumissio*, a dispensare al suo padrone un numero determinato di servizi, di *operae* e, nel caso in cui egli ne trascurasse l'esecuzione, il padrone poteva intentare contro di lui un *iudicium operarum in factum*. Tuttavia, non era prevista nessuna sanzione per il mancato adempimento di altri servizi se non quelli che erano stati oggetto del giuramento liberatorio.

Non essendo la presa in carico di Marco, evidentemente, compresa in questo genere di *operae*, le leggi in vigore al tempo non offrivano a Cicerone nessun appiglio per una denuncia. Per sopperire a questa carenza, egli si azzarda a fare appello ad una disposizione inclusa in un vecchio editto del pretore Druso che sembra aver apportato dei supplementi alle misure adottate da Rutilio. Essa non può, senza dubbio, servire da base per un'azione giudiziaria poiché, da una parte, l'editto è certamente caduto in disuso all'epoca e, d'altra parte, la colpa commessa dai due affrancati non ha nulla a che vedere con quella di cui egli stabiliva la punizione. Tuttavia essa sembrava, almeno, fornire un precedente alla sola sanzione che fosse, secondo Cicerone, commisurata alla colpa: la loro rimessa in schiavitù.

In effetti, secondo quanto ipotizzato da De Francisci, Druso prevedeva una *denegatio actionis*: l'affrancato perdeva la possibilità di far valere i suoi diritti, di *vindicare in libertatem* e cadeva così in uno stato pretoriano di servitù. Restava da cercare un espediente che permettesse di raggiungere il risultato desiderato. Cicerone non ci mette troppo a scoprirlo: i due affrancamenti sono caratterizzati da un doppio vizio di forma che li rende nulli. In effetti, da una parte Cicerone è stato, al contempo, il padrone richiedente l'affrancamento e il magistrato che lo accorda; ora, fino alla *Lex Augusti*, attraverso la quale questo diritto è stato concesso dall'imperatore, nessun magistrato romano poteva fare, nel suo proprio interesse, atti di giurisdizione volontaria. D'altra parte e soprattutto, nessuno ha rivendicato la libertà dei due uomini, nessuno ha pronunciato la *verba solemnia* della *Vindicatio in libertatem*.

Cicerone prende in considerazione di intentare una *vindicatio in servitutem*, fondata sul carattere nullo dell'affrancamento e Attico approva la sua scelta. Cicerone e il suo amico quindi ritengono giusto ricorrere a vie giudiziarie per ottenere il ritorno alla schiavitù di affrancati colpevoli di ingratitudine.

Anche molti imperatori successivi a Claudio hanno ritenuto l'ingratitudine un valido

motivo per annullare un affrancamento, tra di essi *Commodo*. I giuristi stimano generalmente che la pratica ricorrente della revoca dell'affrancamento come sanzione per l'ingratitude nei confronti dell'ex padrone, s'è sviluppata in questo modo sotto l'influenza del diritto greco.

Ne attribuiscono la scomparsa, a metà del secolo successivo, all'avvento del cristianesimo.

Gettando uno sguardo rapido su questi dati storici, è evidente che l'idea di stabilire un insieme di pene e di procedure giudiziarie destinate a punire l'ingratitude degli affrancati risalisse all'epoca repubblicana e che anche nella Roma imperiale la questione di collocasse al centro di un dibattito vivo.

Da lì, nasce la seguente supposizione: se nel *De Beneficiis* Seneca tratta su un piano del tutto generale il problema della legislazione contro l'ingratitude, è a proposito di una categoria sociale bene determinata, quella degli affrancati che fu, in realtà, discussa all'epoca e che una soluzione positiva incontrò il sostegno dei suoi contemporanei, se si prende alla lettera il testo. Questa supposizione diventa una certezza se si considera che nel 56 fu esaminata in senato e poi al consiglio imperiale una proposta di legge sulla revoca della libertà degli affrancati per ingratitude che suscitò un ampio consenso.

Tutti gli studiosi moderni sono concordi nell'affermare che la composizione del *De Beneficiis* non sia anteriore al 56, di qui la tentazione di credere che i capitoli dal 6 al 17 del terzo libro del *De Beneficiis* siano strettamente legati a questi avvenimenti.

Che questo pezzo sia stato ispirato dagli eventi in fase di stesura del trattato o che Seneca abbia aggiunto delle riflessioni in merito composte anteriormente, poco importa. Di sicuro, il problema sollevato da Seneca forniva il pretesto, presso l'aristocrazia romana del tempo, per dibattere sui rapporti tra padroni ed ex schiavi. Si è tentati di desumere che egli abbia concepito le sue riflessioni come risposta a coloro che credevano di poter prendere l'ingratitude come motivo di sanzione legale e addurre questo delitto a motivo di reclamo per l'annullamento dell'affrancamento.

Componendo i capitoli dal 6 al 17, Seneca avrebbe così apportato un contributo a questo dibattito d'attualità. L'intenzione fondamentale del filosofo era indissolubilmente legata ad una domanda: è stato, nel 56, l'ispiratore diretto del punto di vista che, avendo finalmente trionfato al consiglio imperiale, ha guidato la raccomandazione dell'imperatore al senato? Molti studiosi hanno risposto affermativamente limitandosi ad

avanzare questo solo argomento: le idee sostenute dagli avversari del progetto e, in una certa misura, la decisione imperiale sono in perfetto accordo con i principi difesi da Seneca.

Restano tuttavia le difficoltà d'interpretazione legate alla decisione imperiale e al dibattito in seno al Consiglio; queste difficoltà sono dovute alla scarsa chiarezza del testo di Tacito, l'unica fonte.

In primo luogo Nerone ha, secondo lo storico, rivolto al senato questa breve risposta: *..privatim expenderet causam libertorum, quotiens a patronis arguerentur: in commune nihil derogarentur* (Ann., XIII, 27) (Trad.: ...esaminare, caso per caso, la causa degli affrancati. Ogni volta che fossero oggetto d'accusa da parte dei padroni, ma non derogare nulla alle disposizioni generali).

Questo sembrerebbe avere due implicazioni fondamentali:

- 1) L'imperatore oppone un termine di non ricevere alla pretesa dei padroni di ottenere una modifica della legge, che li avrebbe autorizzati a procedere in prima persona alla rimessa in schiavitù degli affrancati che avessero ritenuto colpevoli di ingratitude.
- 2) Egli affida al Senato il compito di valutare caso per caso ma senza pronunciarsi sulle eventuali sanzioni, senza escludere, comunque, come ha giustamente sottolineato A. M. Duff, la revoca dell'affrancamento.

L'imperatore non fa dunque dell'opposizione di principio né ai provvedimenti giudiziari per il delitto di ingratitude, né per il ritorno alla schiavitù degli affrancati colpevoli di questo delitto.

La lettura di queste poche righe di Tacito bastano dunque a scalzare alla base il ragionamento di coloro che credono di trovare la prova dell'intervento del filosofo durante il dibattito del 56 nel fatto che le sue idee siano in accordo con la raccomandazione: questo accordo non esiste, in realtà, su nessuna delle due questioni di carattere generale che secondo Waltz sono soggiacenti al dibattito: "...l'ingratitude è un delitto e le leggi devono punirla?...hai il diritto di riportare in schiavitù un uomo che ne è uscito?".

L'esame del primo punto dell'argomentazione, che Tacito attribuisce agli avversari del progetto, conduce allo stesso risultato: la formula, proposta per la punizione degli affrancati colpevoli, è estremamente vaga e non esclude né che l'ingratitude possa essere ritenuta un delitto passibile di azioni giudiziarie, né che l'affrancamento possa

essere revocato.

La domanda da porsi è questa: è possibile trovare, nell'insieme delle argomentazioni sviluppate contro il progetto qualche indizio che permetta di supporre che Seneca abbia contato tra gli avversari e giocato un ruolo determinante nel suo rifiuto da parte dell'imperatore?

Un aspetto del racconto di Tacito va preso in considerazione: mentre le ragioni dei partigiani della proposta di legge sono solide e ben accolte, quelle degli avversari sono deboli e precarie. Due sono gli argomenti il cui colore senecano è innegabile.

Il partito ostile al progetto avrebbe innanzitutto fatto valere, secondo Tacito, che la segregazione degli affrancati sarebbe servita soltanto a mettere in evidenza il numero ridotto dei nati liberi. Ora, Seneca dichiara che delle sanzioni legali per ingratitudine non farebbero che rivelare la moltitudine degli ingrati. Ma nel dibattito al consiglio, l'argomento era stato totalmente inadeguato: per quanto alcuni di loro fossero di alto rango, gli affrancati non furono mai messi sullo stesso piano degli uomini liberi, anzi, ben separati in molti modi. La rimessa in schiavitù, di fatto, non avrebbe apportato nessun cambiamento.

Sarebbe stato inoltre imbarazzante e in contraddizione con l'argomento precedente sottintendere che un gran numero di affrancati fossero ingrati.

Gli avversari della proposta avrebbero in seguito avanzato questa ragione: finché la *manumissio* fosse stata irrevocabile, la si sarebbe accordata in maniera più parsimoniosa. Essi si sarebbero riferiti alla storia, precisando che la *manumissio* informale era sempre stata revocabile. Questa tesi ricorda l'idea senecana per cui in assenza di provvedimenti contro l'ingratitudine, i benefici sono elargiti con maggiore giudizio. Ma il riferimento alla *manumissio* informale contiene un errore storico: la *lex Iunia* non autorizzava la revoca degli affrancamenti, anche se tale legge dava la possibilità di aumentare i privilegi dei beneficiari.

Secondo Chaumartin, la presenza di questi elementi nel testo di Tacito non significano, come ritiene Préchac, che Seneca li abbia realmente utilizzati nel dibattito al senato ma sembrerebbe indicare che il filosofo abbia partecipato al dibattito, presenziando alla discussione del Consiglio imperiale. Resta da chiarire quali siano le ragioni che hanno spinto il filosofo a ispirare all'imperatore tale raccomandazione. Griffin suggerisce la possibilità di un opportunismo poco onorevole. Dione Cassio e Marciano sostengono che, se Claudio ha accordò ai padroni l'autorizzazione a revocare gli affrancamenti,

questo accadde per permettere loro di punire gli ex schiavi che avevano praticato la delazione contro di loro a vantaggio dei predecessori Tiberio e Caligola. Ma la misura imperiale non aveva comunque fatto cessare le denunce. Nel sollecitare, nel 56, il diritto di rimessa in schiavitù, i padroni volevano senza dubbio allontanare dai loro schiavi la tentazione di mettersi al servizio dell'imperatore o dei membri della corte imperiale. Ma questo non era evidentemente negli interessi di Nerone che avrebbe potuto aver bisogno in prima persona dell'intervento dei delatori. Suggerendo all'imperatore di abbandonare il progetto senatoriale, Seneca si scontrava con i suoi disegni più oscuri.

Tuttavia, a ben vedere, la misura adottata dal sovrano offriva una migliore garanzia di giustizia e allontanava, almeno parzialmente, il pericolo di sanzioni arbitrarie, sostituendo un giudizio pubblico ad una sentenza privata, quando assegnare ai padroni un diritto assoluto di revoca avrebbe aperto la via a qualunque tipo di abuso, perché sarebbero diventati contemporaneamente giudici e parte in causa; il rischio sarebbe diventato ancora maggiore nel momento in cui l'avidità di alcuni di loro fosse stata destata dai beni accumulati dagli affrancati una volta divenuti cittadini. Ma d'altra parte, essa aveva, presso gli ex schiavi, un potere di dissuasione meno forte poiché consentiva ai padroni di fare ricorso in Senato e con esito positivo qualora l'affrancato fosse stato riconosciuto colpevole alla stessa sanzione di rimessa in schiavitù.

E' quindi possibile avanzare un'altra ipotesi: se nel 56 Seneca adottò una posizione in disaccordo con i principi esposti nel *De Beneficiis*, poiché essa non escludeva i procedimenti giudiziari per ingratitude né l'annullamento degli affrancamenti, essa obbedì a delle preoccupazioni che non hanno niente di meschino. Si tratta, in effetti, di fornire ai padroni un'arma contro la propensione di certi affrancati a praticare la delazione senza, peraltro, permettere loro di dare libero sfogo a dei desideri ingiustificati di vendetta o alla loro avidità. La raccomandazione imperiale, ispirata dal filosofo, risponde a questa doppia intenzione. Essa è in definitiva conforme all'equità; tentando di garantire sia la tutela dei padroni che quella degli affrancati, essa vuole contribuire alla pace sociale e a distendere le relazioni.

Ma, se il divario tra la posizione che attribuiamo a Seneca nel 56 e quella espressa nei capitoli dal 6 al 17 del libro III del *De Beneficiis* non si spiega con del volgare opportunismo, non c'è forse un indizio che le pagine siano state scritte in una data sensibilmente diversa e, con tutta probabilità, posteriore a questa faccenda in un

momento in cui l'attenzione del filosofo era chiamata altrove? Ora, sappiamo che c'era a Roma un padrone più potente di tutti gli altri, circondato da un gran numero di ex schiavi ai quali lui stesso o i suoi predecessori avevano concesso la libertà. Tra questi ce n'erano alcuni che, grazie ai sovrani, erano riusciti ad acquisire immense ricchezze. Nel caso in cui le finanze dello stato fossero in cattive condizioni, il *princeps* non sarebbe stato tentato di far man bassa sui loro beni adducendo a pretesto il delitto d'ingratitudine? Nerone doveva prendere delle misure simili a quelle adottate da Caligola relativamente ai centurioni primipilari per ricostituire un tesoro rovinato dalle enormi spese affrontate per la costruzione della *Domus Aurea*, facendo attribuire al fisco le persone considerate come ingrati nei suoi confronti. Tale misura è sicuramente posteriore alla redazione del *De Beneficiis*. Ma Nerone non attese gli ultimi anni del suo regno per emulare il modello offerto dallo zio Caligola: dal 58 proclamò apertamente la sua volontà di assumerlo a modello e l'attuazione di tale proposito è andata di pari passo con il declino dell'influenza senecana.

Secondo Chaumartin, “ le philosophe a composé son *De Beneficiis* pour lancer un cri d'alarme à l'empereur et essayer de l'arreter sur un voie, dont le point d'aboutissement était la folie sanguinaire et la ruine de l'Etat romain. Les chapitres 6 à 17 du livre III ne semblent vraiment prendre tout leur sens que si on les considère comme un aspect particulier de ce combat: le philosophe voulait sans doute prévenir le prince d'un mauvais usage des rapport de bienfaisance où l'accusation, apparemment légitime, d'ingratitude servirait, en réalité, de couverture à la cupidité.”

Di certo, Nerone poteva servirsi del delitto d'ingratitudine contro persone appartenenti ad altri gruppi sociali, come lo dimostra Caligola con i primipilari, ma l'avvelenamento di alcuni affrancati imperiali come Pallade e Doriforo, accaduti in una data senza dubbio posteriore al trattato ma anteriore alla costruzione della *Domus Aurea*, sembrano indicare che la loro categoria era particolarmente presa da mira dall'imperatore.

L'orientamento esclusivo della critica senecana contro l'imperatore nei capitoli del *De Beneficiis* presi in esame sembrerebbe ben spiegare il rifiuto di fare dell'ingratitudine un delitto benché il filosofo assumesse una posizione sensibilmente diversa nel dibattito del 56. All'epoca, si trattava, in effetti, di fornire ai padroni un mezzo per soffocare, nei loro affrancati, la tentazione di denunciarli mentre l'imperatore non aveva niente di cui temere da parte di eventuali delatori. Nel suo caso non c'era nulla da fare se non mettere un freno alla sua avidità.

Questo orientamento permette inoltre di rendere conto di una questione finora

tralasciata: a proposito di leggi contro l'ingratitudine, l'immagine che Seneca fornisce delle abitudini in vigore nel mondo greco non è la stessa che si trova presso i suoi contemporanei. I riferimenti senecani sembrano contenere delle inesattezze. Stando a quanto affermato da Valerio Massimo, ad esempio, non è solo in Macedonia ma in tutto il mondo greco che sono esistite delle sanzioni legali contro l'ingratitudine e in particolar modo la riduzione in schiavitù di affrancati ingrati accusati dai propri padroni. Egli approva il provvedimento senza esitazione alcuna e il suo giudizio appare particolarmente interessante in quanto, molto probabilmente, rispecchia il pensiero comune dell'aristocrazia romana sulla questione.

Per quanto riguarda le fonti greche sull'argomento, riguardo i Persiani, Senofonte riporta che essi puniscono i bambini ingrati con grande severità ma sottolinea che, in generale, l'ingratitudine non è oggetto di provvedimenti giudiziari.

Secondo Ammiano Marcellino, invece, esistevano delle leggi estremamente severe in Persia contro l'ingratitudine.

Per venire più precisamente alle disposizioni legali che regolano i rapporti tra padroni e affrancati se Platone riferisce di una legislazione molto severa che imponeva dei duri vincoli all'affrancato e che prevedeva, in caso di infrazione, il ritorno alla schiavitù e addirittura la pena di morte, non usa il termine *akharistia* ossia ingratitudine per identificare le colpe degli affrancati nei confronti dei loro padroni. Il delitto di ingratitudine non è nemmeno menzionato tra quelli che, secondo la definizione di Arpocrazione, erano oggetto di una procedura specifica mirante a rendere nullo l'affrancamento, la *diké apostasiu*. Ma uno scoliasta di Demostene sembra intendere con la parola *akharistia* la violazione della *paramone*, la rottura dell'impegno preso sotto giuramento dall'affrancato, al momento dell'affrancamento, di restare a disposizione del suo vecchio padrone al fine di rendergli tutti i servizi che potrebbe richiedere per sé stesso o per qualche altra persona a sua scelta. In un altro passaggio lo stesso Demostene suggerisce che ad Atene le colpe degli affrancati nei confronti dei loro padroni erano considerate come degli atti di ingratitudine verso coloro che li avevano liberati. I moderni sono quindi portati a considerare la *diké apostasiu* inoltrata dal padrone contro il suo affrancato come un processo per ingratitudine.

In conclusione, presso gli ateniesi, essendo le mancanze degli affrancati nei confronti dei padroni oggetto di sanzioni nei tribunali sono state assimilate a degli atti di

ingratitude ma qualificate giuridicamente come tali in una data verosimilmente più tardiva.

Questa assimilazione sembrava totalmente naturale (la testimonianza di Valerio Massimo lo prova) ai membri dell'aristocrazia romana dell'altro impero. In effetti, essendo l'affrancamento considerato da sempre a Roma come un *beneficium magnum*, la mancanza era considerata un atto di ingratitude. Desiderando che questa colpa fosse riconosciuta presso di loro come un delitto, i grandi padroni romani trovavano nella legislazione greca un esempio opportuno.

D'altra parte, se Seneca mantiene totalmente il silenzio sull'uso, in vigore probabilmente da molto tempo ad Atene, di considerare l'ingratitude come un delitto passibile di rimessa in schiavitù, se egli si prende delle libertà nel tramandare la realtà storica, non è forse un segnale della sua decisione di lasciare da parte la questione del patronato privato per concentrarsi sull'imperatore e prevenirne azioni reprobabili nei riguardi degli affrancati ma anche di altre persone delle quali avrebbe agognato i beni?

Perché questa è la ragione fondamentale per la quale, dopo aver riportato l'opinione dei contemporanei sul delitto di ingratitude e aver espresso l'intenzione di combatterla, il filosofo si è mantenuto sul piano dei principi generali e ha interamente trascurato l'argomento particolare su cui i grandi padroni romani che costituivano il suo pubblico dissertavano, argomento a proposito del quale essi avevano, del resto, espresso in maniera ufficiale il loro sentimento, sostenendo la proposta di legge presentata al senato nel 56.

Il suo scopo era, in quel momento, quello di risvegliare, quando ancora era possibile, degli scrupoli nella coscienza dell'imperatore. In questa prospettiva, come concepire un'evocazione del dibattito del 56? Seneca poteva indicare all'imperatore i veri motivi che l'avevano spinto a suggerirgli di fare in senato una raccomandazione che non escludesse né il delitto di ingratitude né la rimessa in schiavitù? (.....)

Questa nuova prospettiva ha permesso a Seneca di sollevare il dibattito e di segnalare dei principi che hanno definitivamente trionfato ben più tardi, verso la metà del V secolo d.C., epoca in cui gli affrancamenti hanno smesso di essere revocabili per ingratitude. Egli fa così da precursore. In primo luogo è impossibile dire, in assenza di un indizio, se questo filosofo abbia trattato o no il problema. Inoltre, ammettendo che

lui l'abbia fatto, la sua posizione non doveva distinguersi dall'opinione comune; nel caso contrario il romano avrebbe difficilmente mancato di segnalarlo.

Pur ammettendo che Seneca abbia partecipato al dibattito sulle sanzioni a carico degli affrancati ingrati, la soluzione che egli propone a più riprese nel *De Beneficiis* mira a debellare il delitto di ingratitudine attraverso misure che esulano dall'ambito giuridico.

“L'ingratitudine non va punita ma rimessa al giudizio divino: eliminando il rischio di non ricevere il contraccambio, si derubricherebbe il *beneficium a creditum*, perdendone tutto il valore morale e il carattere onorevole. La punizione, in altre parole, non solo non indurrebbe gli ingrati a correggersi, ma aggraverebbe ulteriormente il problema da sanare, annullando la radice e la relazione stessa di dono. Questo tipo di soluzione, insomma, non risolve il problema in quanto provoca l'arresto (o la vanificazione) del sistema interattivo”⁵⁶.

Seneca, prosegue la Raccanelli, si dichiarerà contrario anche a sanzioni sociali, alla stigmatizzazione dell'ingratitudine tramite pubblica “infamia”.

La soluzione proposta da Seneca viene enunciata già nelle prime pagine del trattato:

Non est autem, quod tardiores faciat ad bene merendum turba ingratorum. Nam primum, ut dixi, nos illam augemus; deinde ne deos quidem immortales ab hac tam effusa necessitate sacrilegi neclegentesque eorum deterrent: utuntur natura sua et cuncta interque illa ipsos munerum suorum malos interpretes iuvant. Hoc sequarum duces, quantum humana imbecillitas patitur; Demus beneficia, non feneremus.

D'altra parte il gran numero degli ingrati non deve renderci più restii a beneficiare. Infatti, in primo luogo, come ho detto, siamo noi ad alimentarne la fila; Poi neppure gli dei immortali si lasciano scoraggiare nella loro generosità assidua e munifica dall'esistenza di uomini empì e incuranti di loro: manifestano la propria natura e aiutano tutti gli esseri, compresi quelli che non sanno riconoscere i loro doni. Seguiamoli perciò come guide, per quanto è possibile alla debolezza umana. I benefici diamoli, invece di prestarli a usura.

⁵⁶ RENATA RACCANELLI, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel De beneficiis di Seneca*, Verona 2010, pag 48.

Il donatore, lungi dall'interrompere il sistema d'interazione di cui egli assurge a motore e responsabile, è chiamato a porre rimedio alla destabilizzazione del circuito virtuoso innescato dal beneficio introducendo un meccanismo correttivo: un dono ulteriore.

Tale dono avrebbe la funzione di dissipare ogni equivoco sorto da interpretazioni malevole dimostrando la buona fede del benefattore e il carattere disinteressato delle sue intenzioni:

Ben. 1.1.12: Hoc et magni animi ed boni proprium est, non fructume beneficiorum sequi, sed ipsa et post malos quoque bonum quaerere, quid magnifici erat multis prodesse, si nemo deciperet? Nunc est virtus dare beneficia non utique reditura, quorum a viro egregio statim fructus perceptus est.

Questo è proprio di un animo grande e buono: non perseguire l'utile dei benefici, mai benefici in sé e cercare il bene anche dopo l'incontro con i malvagi. Che magnanimità sarebbe giovare a molti se nessuno ci deludesse? Ebbene la virtù consiste nel dare benefici che non necessariamente saranno ricambiati, il cui frutto però è immediatamente colto dall'uomo meritevole.

L'esortazione viene ribadita in *Ben. 1.2.3 : Beneficiorum simplex ratio est: tantum erogatur; si reddet aliquid, lucrum est, si non reddet, damnum non est. Ergo illud dedi, ut darem.*

Il bilancio dei benefici invece non ammette dare e avere. Si tratta solo di distribuire. Se se ne ricava qualcosa è guadagnato, in caso contrario non c'è stata alcuna perdita. Si dà solo per dare.

E ancora: *Ingratus est adversus unum beneficium? Adversus alterum non erit; duorum oblitus est? Tertio etiam in eorum, quae exciderunt, memoriam reducet. Is perdet beneficia, qui cito se perdidisse credit; at qui instat et onerat priora sequentibus, etiam ex duro et inmemori pectore gratiam extundit. Non audebit adversus multa oculos ad tollere; quocumque se convertit memoriam suam fugiens, ibi te videat: beneficiis illum tuis cinge.*

E' ingrato nei confronti di un solo beneficio? Non lo sarà nei confronti del secondo. Se

n'è dimenticati due? Il terzo gli riporterà alla memoria anche quelli che ne sono svaniti. Perde i benefici chi pensa troppo presto di averli perduti; ma chi insiste e ne carica altri sui primi sprema la gratitudine anche fuori da un cuore duro e immemore. Non oserà ignorare molti benefici; dovunque si gira per sfuggire alla sua memoria, lì ti veda : assediato coi tuoi benefici.

Di fronte al gioco aggressivo e pretestuoso dell'ingrato, il *vir bonus* dovrebbe donare ad oltranza, respingendo al mittente l'accusa di *generator* avanzata dai detrattori, rifiutando la definitiva cristallizzazione nel ruolo di ingrato di chi non ha reso il beneficio e soprattutto

non pensando mai al contraccambio fino al momento in cui il beneficiato stesso non glielo ricordi.

E' questa la radice pragmatica del dovere di donare che “per Seneca non si spiega in termini di potere da acquisire nella relazione, ma di responsabilità verso la relazione e verso sé stesso. Il benefattore non può avere la certezza di riprendere il controllo della relazione, inducendo l'altro a corrispondergli; non può essere sicuro cioè di cambiare il rapporto, ma donando ad oltranza avrà almeno raggiunto l'obiettivo di cambiare sé stesso, imparando a conoscere e a mettere in atto un comportamento virtuoso che è premio in sé (*per se expetendum*, cf. 4.1.1)⁵⁷”.

Seneca punta ad una soluzione al problema che implichi una ristrutturazione della prospettiva del destinatario del suo trattato; una soluzione che si basi su di un allargamento del quadro di esperienza dell'individuo: il lettore è esortato a mettere in discussione ogni prospettiva culturalmente dominante e ad assumere un'ottica socialmente assurda.

Il filosofo propone un salto logico, una risposta apparentemente illogica (continuare a dare anche di fronte ad un mancato contraccambio) in quanto introduce un cambiamento del sistema, modificandone le premesse: Non si dona in vista di un contraccambio, ma si dà per dare (*Ben. 1.2.3: dedi ut darem*).

La ristrutturazione del sistema lo renderebbe vantaggioso sia per il benefattore che per il beneficiato, aprendo prospettive fino a quel momento oscurate da abitudini e automatismi diversi.

Come lo stesso Seneca sentenziava nell'*Epistula* 71,24: *Non tantum quid videas, sed*

57 RENATA RACCANELLI, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel De beneficiis di Seneca*, Verona 2010, pag 54.

quemadmodum, refert. Animus noster ad vera perspicienda caligat : il cambiamento presuppone quindi una presa di coscienza, un salto cognitivo, uno sguardo rinnovato su tutto il sistema interattivo che permetta di stravolgerne le premesse.

Messo a fuoco l'errore e imposto un severo autoesame è finalmente possibile l'elaborazione di strumenti razionali essenziali per una dottrina del dono.

La soluzione proposta da Seneca implica un cambiamento del sistema che a sua volta induce un cambiamento di sé stessi; auspicabilmente, tale cambiamento dovrebbe cambiare anche l'altro.

Dopo aver invitato a scegliere in maniera oculata a chi donare e aver richiamato alla *liberalitas* come giusto mezzo tra prodigalità e avarizia, il filosofo, nei panni del legislatore, fissa le norme che garantirebbero una corretta gestione del dono come circuito interattivo: viene introdotto il concetto di *honestissima contentio*.

Secondo questo modello di dono, il beneficiario non deve limitarsi ad *aequare* il beneficio ricevuto con un contraccambio di entità pari in termini di contenuto materiale e di gratitudine ma dovrebbe vincere il benefattore con un plus che lo colloqui prima di quest'ultimo, anticipandolo (*Numquam consequitur nisi praecessit*).

In questo modo, “è come se il donatario ora inserisse nella sequenza una battuta in contro tempo condensando in una sola mossa di contraccambio il valore di risposta e insieme quello di stimolo, di effetto dovuto e di causa libera. Il beneficiario vincente scompagina così il circuito, poiché nel contempo segue il donatore e si trova già davanti a lui alla guida dell'interazione. La mossa successiva del partner, a sua volta, sarà analizzabile insieme come nuovo dono e come una sorta di contraccambio, in parte causa e in parte effetto”⁵⁸.

Un'interazione di questo genere ha il pregio di instillare nelle due parti in gioco la consapevolezza della durata del rapporto, non più riducibile ad un botto e risposta secco e schematico e “invita inoltre ciascuno dei due a fare propria la punteggiatura dell'altro, con conseguenze paradossali di scardinamento dell'ordine causa-effetto”⁵⁹.

Il nesso causale fra le sequenze viene così spezzato e il contraccambio viene emancipato e trasformato in dono.

A questa frattura del nesso causale concorre non solo il donatario ma anche il donatore stesso, in molti modi: prevenendo la richiesta del beneficiario e liberandolo così

58 RENATA RACCANELLI, Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel *De beneficiis* di Seneca, Verona 2010, pag 57.

59 RENATA RACCANELLI, Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel *De beneficiis* di Seneca, Verona 2010, pag 59.

dall'umiliazione del chiedere; sentendo di ricevere un beneficio nel momento stesso in cui dona e dunque assumendo su di sé il carico del debito; accettando il contraccambio come dono e quindi svincolando dall'obbligo il gesto dell'altro.

Tutte queste strategie d'anticipo mirano a proteggere il beneficiario e a tutelarne la dignità e la libertà d'azione, mentre il plus nella restituzione che innesca l'*honestia contentio* segna la differenza tra *beneficium* e *creditum* e scioglie l'ambivalenza del gesto inserendolo in una cornice relazionale specifica: Il “rincarare” serve a rilanciare il legame tra le parti per consolidarlo e permettere che “evolva dal piano dell'obbligo onorevole dei rituali di scambio al livello dell'amicizia.”⁶⁰

La *certatio* si connota da una parte come una sfida tra donatore e donatario collegata alla nozione di onore, dall'altro innesca una spirale emulativa, non antagonistica, tipica del rapporto di *amicitia*.

Rispondere al beneficio ricevuto con una prestazione perfettamente pari finirebbe con il risolvere, sciogliere il legame con il partner (nei confronti del quale il debito sarebbe estinto) “quasi trasponendo una relazione di beneficio, di ordine prettamente morale, sullo stesso piano del legame tra creditore e debitore, tutelato dall'obbligo giuridico.”⁶¹

Un'altra opzione attuabile da parte di un donatario è rappresentata dalla strutturazione dei comportamenti secondo un orientamento “per cui l'uno assume atteggiamenti culturalmente definiti come dominanti che sono via via rinforzati e incoraggiati dai gesti dell'altro, codificabili come atti di sottomissione”⁶².

Rientrano in questo schema di comportamento i rapporti di tipo clientelare in cui il donatario restituisce ciò che viene socialmente letto come minus rispetto al dono ricevuto e i rapporti con gli ingrati.

Tali comportamenti destabilizzano il sistema interattivo del dono e gettano un'ombra di disonore sulla figura dell'inadempiente.

Dunque i sistemi di beneficio si differenziano dai sistemi di prestito che si risolvono in un equilibrio statico; essi “tendono a garantire la durata dell'interazione nel tempo

60 RENATA RACCANELLI, Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel *De beneficiis* di Seneca, Verona 2010, pag 59.

61 RENATA RACCANELLI, Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel *De beneficiis* di Seneca, Verona 2010, pag 60.

62 RENATA RACCANELLI, Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel *De beneficiis* di Seneca, Verona 2010, pag 63.

attraverso la ricerca di un equilibrio dinamico che potrebbe essere raffigurato come una sorta di movimento elicoidale. Se alla spirale del beneficio si imprime un andamento simmetrico, per il cui partner ad ogni mossa rilanciano l'interazione con un plus, il sistema tende ad avvolgersi in direzione dell'*amicitia*, a patto che la spinta emulativa sia contenuta con opportuni meccanismi emulativi (*honestam certatiam*) capaci di inibire l'escalation verso forme di competizione conflittuale. Se invece la spirale si avvita secondo modalità complementari, per cui uno dei partner retrocede (o cede il passo, come in un atto di *obsequium*), corrispondendo con un minus all'offerta dell'altro, il sistema tende ad avvolgersi in direzione del rapporto clientelare; anche in questo caso la tenuta della relazione è garantita a patto che si eviti una deriva della differenziazione gerarchica fra donatore e donatario che, irrigidendosi in atteggiamenti di superbia, ingratitudine etc etc..., rischierebbero di indurre un arresto dell'interazione.”⁶³

Il *beneficium* è definito come *benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit prona et sponte sua parata* (1.6.1). Si tratta dunque di un *bene facere* sostanziato da un *bene velle* ovvero da una *voluntas* amica orientata al bene dell'altro. In questa prospettiva il benefattore esprime la sua *benivolentia* realizzando il proprio stesso bene nel bene del donatario con un dare disinteressato che è appagante di per sé (*tribuens gaudium capiensque tribuendo*). Il *beneficium* pertiene alla sfera della virtù proprio perché basta a sé stesso, essendo *per se expetendum*. Il dono quindi tempera in maniera paradossale la tensione verso la relazione e l'autosufficienza propria di un virtuoso e radicale disinteresse. “L'*animus* del benefattore è un *rector* che dà forma e direzione alla *materia beneficium* in quanto attinge alla virtù ed è quindi un bene *per se expetendum*, in opposizione a un *indifferens*” (*ben.* 1.6.2):

Magnum autem esse inter ista [scil. res et animus] discrimen vel ex hoc intellegas licet, quod beneficium utique honestum est, id autem quod fit aut datur, nec bonum nec malum est. Animus est, qui parva extollit, sordida illustrat, magna et in pretio habita dehonestat; ipsa quae adpetuntur neutram naturam habent, nec boni nec mali: refert quo il rector impellat, a quo forma rebus datur.

63 RENATA RACCANELLI, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel De beneficiis di Seneca*, Verona 2010, pag 66.

Che ci sia una grande differenza fra queste cose si può capire anche dal fatto che un beneficio è comunque un bene mentre ciò che si fa o si dà non è né un bene né un male. È l'animo che innalza le piccole cose, illumina quelle modeste, scredita quelle tenute in gran conto; perfino le cose che desideriamo hanno una natura indifferente né di bene né di male: ciò che conta è in quale direzione le orienta colui che le regola e dà loro forma.

Come ben sottolineato da Renata Raccanelli, Seneca propone un modello morale della relazione, uno schema normativo. La norma che egli propone è la vera *amicitia* e lo strumento che la attua è l'autentico *beneficium*. All'interno di questo quadro normativo “il saggio si realizza come essere sociale, si mette in rapporto con gli altri in assoluta consapevolezza di questo modello e dona solo per dare, appagato del dono in sé, non distratto da interessi materiali nel suo intento di promuovere il bene dell'altro. Gli uomini comuni vivono invece una pratica sociale del beneficio oscurata dall'avidità, dalla lotta politica, dalle convenzioni di classe ed hanno perciò perso di vista il modello naturale della relazione: sono degli imperiti. Tra il degrado del beneficio snaturato e la pienezza del beneficio naturale si apre lo spazio di ricerca di uomini comuni come Seneca e i suoi allievi che aspirano alla sapientia mettendo a confronto il paradigma normativo con la propria esperienza, le proprie convinzioni e i propri bisogni profondi, e sperimentano perciò ragionamenti casistici, tentativi provvisori, vie di approssimazione ai comportamenti virtuosi di dono.”

Il negoziato, ossia l'oscillazione tra norma ideale e necessità quotidiana, è possibile: ed è proprio attraverso questo processo di confronto continuo che gli imperiti possono avvicinarsi al nucleo razionale della natura.

In rapporto alla norma relazionale, la *voluntas* acquisisce un significato essenziale: essa è legata alla consapevolezza: stoicamente, chi sa il bene, non può che volerlo.

Gli *imperiti*, incapaci di esercitare un retto *iudicium*, non sanno indirizzare positivamente la propria *voluntas* perché non conoscono la vera finalità dei comportamenti umani e pertanto instaurano relazioni imperfette; solo il *sapiens* può adottare modalità interattive corrette: egli sa che, nel donare, la *res* va trasmessa con una *voluntas* amica, non con un'intenzionalità qualsiasi.

Evocando l'*exemplum* di Eschine che supera Alcibiade in munificenza verso Socrate donando tutto sé stesso, Seneca suggerisce che il dono “è inestimabile proprio perché si sottrae al calcolo commerciale del prezzo (...) : concilia il minimo di materia col massimo di *voluntas*”.

Eschine offre il proprio animus al maestro ed egli, dal canto suo, gli promette un contraccambio ancora più prezioso: “restituire Eschine a sé stesso perfezionato dall'insegnamento della *sapientia*.”

Il vero dono, come ampiamente suggerito e dimostrato nel trattato senecano, pertiene alla sfera spirituale.

Il paradosso del *beneficium* autentico consiste in questo: il valore più alto viene espresso dal prezzo più basso. Tale paradosso non si spinge ad annientare il contenuto del dono: questo comporterebbe l'annullamento del beneficio stesso. Tuttavia, la *voluntas*, se non basta al dono, basta all'amicizia.

Quello che si propone Seneca è ristrutturare il sistema del dono. Se una *voluntas* amica “corregge” l'atto del donare, come ristrutturare il contraccambio?

Come il beneficio, anche la *Gratia* si compone di *res* e *voluntas* ossia il contraccambio e la gratitudine. La risposta corretta da parte del beneficiario può essere costituita, in primo luogo, da una sincera gratitudine e solo secondariamente da un contraccambio materiale:

Beneficium mihi dedit, accepi non aliter, quam ipse accipi voluit: iam habet, quod petit, et quod unum petit, ergo gratus sum. Post hoc usus mei restat et aliquod ex homine grato commodum; hoc non imperfecti officii reliqua pars est, sed perfecti accessio (2.33.1).

Mi ha dato un beneficio; l'ho accettato proprio come lui stesso voleva che fosse accettato: ho già ottenuto ciò che desiderava e, poiché desiderava solo quello, ho contraccambiato. Oltre a ciò, resto a sua disposizione io, insieme a quei vantaggi che si possono trarre da un uomo riconoscente; questo non è il residuo di un dovere non portato a termine, ma un'aggiunta ad un dovere compiuto.

Come sentenzia lo stesso Seneca, qui *libenter beneficium accipit, reddidit* (2.30.2). Ma, in un altro passo ammonisce: *voluntati voluntate satis fecimus, rei rem debemus* (2.35.1): se alla benevolenza del benefattore è giusto rispondere con la gratitudine, al suo dono è giusto rispondere con un contraccambio materiale.

Di fatto, però, il paradosso stoico per cui la gratitudine può bastare come contraccambio, costituisce uno strumento razionale prezioso che permette al beneficiario

di esorcizzare il timore del debito (2.35.3-5):

Exhortatio est il...<ne> beneficia ti me amus, ne vel intolerabili sarcina pressi deficiamus animo. "Bona mihi donata sunt et fama defensa, ...isti quomodo referre gratiam potero? Quando ille veniet dies, quo illi animum meum ostendam?" Hic ipse est, quo ille suum ostendit. Excipe beneficium, amplexare, gaude, non quod accipias, sed quod reddas debiturusque sis; non adibis tam magnae rei periculum, ut casus ingratum facere te possit. Nullas tibi proponam difficultates, ne despondeas animo, ne laborum ac longae servitutis expectatione deficias; non differo te, de praesentibus fiat. Numquam eris gratus, nisi statim es. Quid ergo facies?...vis reddere beneficium? Benigne accipe; Rettulisti gratiam, non ut solvisse te putes, sed ut securior debeas.

Questa è un'esortazione...a non temere i benefici, a non perderci d'animo anche se siamo gravati da un fardello insostenibile. "Mi ha donato dei beni, ha difeso la mia reputazione...come potrò contraccambiarlo? Quando verrà il giorno in cui potrò dimostrargli i miei sentimenti di riconoscenza?" Ma quel giorno è appunto lo stesso in cui lui ti ha dimostrato i suoi sentimenti. Accetta il beneficio, stringilo a te, gioisci non perchè lo ricevi ma perchè già lo stai ricambiando e continuerai a restare in debito per esso; non affronterai un pericolo di tale portata che il caso possa fare di te un ingrato. Non ti prospetterò nessuna difficoltà proprio perchè tu non ti perda d'animo, non ti scoraggi nell'attesa delle fatiche e di una lunga servitù; Non ti rinvio a più tardi, si risolva ora la questione. Non sarai mai grato, se non lo sei subito. Che farai allora? ...vuoi contraccambiare un beneficio? Accettalo di buon animo: hai dimostrato la tua riconoscenza, non tanto da pensare di esserti sdebitato, ma tanto da pensare al debito con più serenità.

Il tema dell'*onus beneficii* era infatti particolarmente diffuso nella cultura romana: il beneficio poteva essere percepito come *intolerabilis sarcina*, al punto da scoraggiare i donatari. Le fatiche del contraccambio erano gravate dal timore del declassamento sociale che colpiva chi non riusciva a contraccambiare un dono.

Suggerire che il contraccambio avviene nel momento stesso in cui si riceve con gratitudine fugava ogni ansia da prestazione nel donatario unitamente al suo timore di una sanzione sociale.

"La gratitudine introduce un potente meccanismo correttivo" specie nell'ambito di uno

scambio i cui partner non siano pari per status e censo. In un'interazione di questo tipo, se il focus viene posto solo sulle prestazioni materiali, il rischio è quello di una deriva verso un irrigidimento gerarchico che può addirittura indurre un arresto definitivo del circuito di scambio.

Ma Seneca qui osserva che se il beneficiario risponde al benefattore con gratitudine, “sul piano dell'*animus* agisce da pari, come si addice all'amicizia: *bono animo bonum optulit et, quod est amicitiae, ex aequo* (2.34.1).

La gratitudine innesta quindi della simmetria anche in relazioni improntate ad un divario sociale ed economico tra gli interagenti: il beneficiario grato “può guardare *securior* alla lunga *servitus* che lo attende, con la consapevolezza di aver mantenuto la *dignitas* di *amicus*, anche se la sorte gli impedisce di contraccambiare sul piano della *res*. Una dinamica davvero eversiva, capace di astrarre gli interagenti dal contesto in cui sono radicati, per porli l'uno di fronte all'altro sul piano umano dell'*amicitia*, nella loro interiorità di individui uniti da un legame personale e autentico che trascende costrizioni e convenzioni delle cornici sociali preesistenti.”

Il donatario non risolve il debito materiale contratto ma attraverso la gratitudine, agisce non tanto sulle circostanze quanto su sé stesso capovolgendo una condizione di inferiorità in occasione di gioia. Seneca infatti prescrive apertamente al beneficiario di godere, non del prestito ma soprattutto del fatto che la restituzione stia già avvenendo attraverso la gratitudine (2,35,4): *Gaude, non quod accipias, se quod reddas debiturusque sis*).

La buona disposizione d'animo del riconoscente inaugurerà un legame duraturo e proficuo poiché lo stesso gesto del ricevere assurgerà a dono, precisamente a dono di sé, fiducioso abbandono alla relazione con l'altro.

Nei capitoli introduttivi del trattato, dopo aver presentato il problema dell'ingratitude e averne indicato la soluzione nel donare ad oltranza, dopo aver chiarito come ristrutturare il sistema del dono, Seneca riesamina il *vitium ingrati* ed esorta nuovamente a donare senza attendere un contraccambio. Nella conclusione dell'introduzione, l'autore considera come possano essere cambiati gli interagenti e introduce il concetto di perdono:

Hoc tu cave tamquam maximum crimen ne admittas, ignosce tamquam levissimo, si admissum est. Haec est enim iniuriae sum: beneficium perdidisti. Salvum est enim tibi

ex illo, quod est optimum: dedisti. Quemadmodum autem curandum est, ut in eos potissimum beneficia conferamus, qui grate responsuri erunt, ita quaedam, etiam si male de illis sperabitur, faciemus tribuemusque, non solum si iudicabimus ingratos fore, sed si sciemus fuisse (1.10.4-5).

Tu guardati dal commettere questo crimine, come fosse il più grave; Se invece viene commesso contro di te, perdonalo come fosse il più lieve. Tutto il torto si riduce infatti a questo: hai perduto un beneficio. Te ne resta invece il meglio: l'aver donato. Ma come dobbiamo impegnarci a beneficiare soprattutto quelli che ci corrisponderanno con gratitudine, così accorderemo certi benefici anche senza speranza di contraccambio, non solo pensando che i donatari saranno ingrati, ma anche sapendo che già lo sono stati.

Oltre al monito a rilanciare in maniera continua il beneficio, Seneca fornisce qui un ulteriore suggerimento: trattare l'ingrato con la massima indulgenza. L'invito viene rivolto dopo una rassegna dei delitti più esecrabili, nel novero dei quali l'ingratitude appare come la colpa maggiore. L'autore, dopo aver sottolineato come l'errore nel donare sia causa di ingratitude, osserva che tale *crimen* coinvolge chiunque senza distinzione. Da questa consapevolezza, scaturisce la prescrizione a donare in maniera totalmente disinteressata.

Seneca spinge ad osservare l'ingratitude da una doppia prospettiva: da un lato essa va evitata come si devono evitare colpe altrettanto gravi quali l'omicidio o il furto, dall'altro dev'essere perdonata con la massima indulgenza, nutrita di coscienza della fragilità umana di fronte al vizio.

“...in un mondo in cui il vizio è pervasivo e coinvolge tutti, il soggetto deve imparare a muoversi con una logica che non può essere rigida, ma dev'essere oscillatoria, capace di severa autocensura ma anche di indulgente apertura nei confronti dell'altro. Gli ingrati non sono solo gli altri, i mostri creati dall'irrazionalità, ma potremmo essere noi stessi, partecipi del vizio comune e dell'oscuramento della ragione”.

Il tema dell'ingratitude trattato nei capitoli introduttivi viene ripreso in diversi punti dell'opera, in 5.12-17 e in 6.7-24 ma in primo luogo all'inizio del terzo libro dove Seneca offre una catalogazione delle diverse tipologie di ingratitude: quella che nega di aver ricevuto, quella di chi nasconde il dono ricevuto, quella di chi non ricambia, quella di chi dimentica.

Il filosofo premette al catalogo l'osservazione che l'ingratitude è un vizio comune a

tutti gli uomini pertanto lamentarsi dell'ingratitude altrui risulta paradossale (3.1.1):

Non referre beneficiis gratiam et est turpe et apud omnes habetur, Aebuti Liberalis; ideo de ingratis etiam ingrati queruntur, cum interim hoc aequè omnibus haeret, quod omnibus displicet.

Non contraccambiare i benefici con riconoscenza è una vergogna e tale è ritenuta da tutti, Ebuizio Liberale; così degli ingrati si lamentano anche gli ingrati, quando invece questo vizio che a tutti spiace su tutti fa presa allo stesso modo.

Con un *nos* inclusivo, Seneca abbraccia non più la categoria dei benefattori sdegnati dall'ingratitude ma quella degli ingrati stessi.

La questione viene sviluppata al termine del quarto libro, concludendo la sezione più strutturata del trattato, prima della riflessione casistica degli ultimi tre libri.

Qui, l'invito a donare a oltranza viene sostanziato dall'esempio divino:

Propositum est nobis secundum rerum naturam vivere et deorum exemplum sequi; di autem, quodcumque faciunt, in eo quid praeter ipsam faciendi rationem secuntur...Vide, quanta cotidie moliantur, quanta distribuunt, quantis terras fructibus impleant...omnia ista sine mercede, sine ullo ad ipsos perveniente commodo faciunt. Hoc nostra quoque ratio, si ab exemplari suo non aberrat, servet, ne ad res honestas conducta veniat. Pudeat ullum venale esse beneficium: gratuitos habemus deos. "Si deos", inquit, "imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria".

Nostra norma è vivere secondo natura e seguire l'esempio degli dei; ma gli dei, qualsiasi cosa facciano, cosa seguono, se non la regola stessa di quel che fanno?... guarda che opere grandiose producono ogni giorno, quante ne distribuiscono, di quanti frutti riempiono le terre...tutto ciò lo fanno senza ricompensa, senza riceverne alcun vantaggio. Anche la nostra ragione, se non devia dal suo modello, manterrà questa norma, di non affrontare a pagamento le azioni virtuose. Ci si vergogni di fissare un prezzo al beneficio: gli dei ci mettono gratuitamente a disposizione i loro doni. "Se imiti gli dei" si dice "benefica anche gli ingrati; anche per i malvagi sorge il sole, anche ai pirati si aprono i mari".

Secondo lo stoicismo, esistono due tipi di ingrati: gli *stulti*, ossia colori che sono ingrati per ignoranza, e quelli che indulgono al vizio per natura, per inclinazione al crimine.

La prescrizione senecana del donare agli ingrati è valida solo per la prima tipologia di ingrati, considerati “curabili” attraverso la sapientia ma non i secondi, recidivi al male.

I recidivi dovranno essere scartati a priori come beneficiari ma potranno comunque godere di doni che non prevedono una scelta del destinatari. (cfr: sparsio, congiarum, exigua).

La distinzione tra le due categorie di ingrati introdotta da Seneca permette al benefattore sdegnato di rispecchiarsi nel beneficiario ingrato rivelando a sé stesso la propria tendenza al vizio in un'autoanalisi propedeutica al cambiamento virtuoso.

L'argomento viene ribadito alla fine del VII libro, l'ultimo. Secondo il modello della ringkomposition, il problema analizzato nell'incipit viene riproposto in conclusione dell'opera, alla luce della consapevolezza acquisita nel corso della dissertazione.

Ancora una volta Seneca si chiede *quemadmodum ingrati ferendi sint* (ben. 7.26.1) e ancora una volta prescrive di dare per dare.

Egli invita nuovamente ad agire con tolleranza e indulgenza (placido animo, mansueto e magno; 7.26.1) e a non meravigliarsi dell'ingratitude, vizio dilagante nella società (*non est quod indigneris, tamquam aliquid novi acciderit; magis mirari deberes, si non accidisset; 7,26.1*).

L'ingratitude nuoce scardinando e disgregando la società ma è talmente pervasiva da riguardare anche chi se ne lamenta:

Fortasse vitium, de quo quereris, si te diligenter excusseris, in sinu invenies. Inique publico crimini irasceris, stulte tuo: ut absolvaris, ignosce meliorem illum facies ferendo, utique peiorem exprobrando, non est, quod frontem eius indures; sine, si quid est pudoris residui, servet. Saepe dubiam verecundiam vox conviciantis clarior rupit. Nemo id esse, quod iam videtur, timet; deprenso pudor emittitur. (7.28.3)

Forse il vizio di cui ti lamenti, se ti esami a fondo, lo ritroverai nel tuo cuore. E' ingiusto che tu ti sdegni per una colpa comune a tutti, stolto che tu lo faccia per una tua colpa: per essere assolto, perdona. Renderai migliore un ingrato se sarai tollerante con lui; certo lo renderai peggiore rimproverandolo. Non c'è motivo di fargli perdere la faccia; se ha ancora un po' di pudore, lascia che lo conservi. Spesso il tono troppo clamoroso del rimprovero ha spezzato un incerto senso di vergogna. Nessuno teme di

essere ciò che già sembra; chi è colto sul fatto perde il ritegno.

La soluzione finale proposta da Seneca introduce una nuova prospettiva: scartata l'ipotesi di un troncamento dei rapporti con l'ingrato e l'opportunità di introdurre sanzioni legali o sociali fondate sulla pubblica riprovazione, egli suggerisce al donatore di intervenire sulla percezione di sé al fine di promuovere un cambiamento nel beneficiario.

Il filosofo riflette sui rituali delle “cultura della vergogna” biasimando il rimprovero e ancor di più il *convicium* ossia la pratica sociale di esporre alla pubblica infamia i debitori insolventi.

Lo scherno, lo stigma sociale inducono solo effetti deleteri: il partner smascherato “adegua dunque in pieno la sua faccia a ciò che ci si aspetta da lui, senza più timore di brutte figure”.

A quel punto, la comunicazione tra interagenti è interrotta, la relazione esplosa.

Seneca, per scongiurare un esito simile, propone una strategia alternativa: “Il donatore deve introdurre un “gioco di faccia” protettivo, un “rituale di discrezione”, eludendo accuse rischiose e calando un velo sulle manchevolezze del destinatario ingrato: *ignosce. Meliore illum facies ferendo.*”

La tolleranza a cui il filosofo invita è funzionale al rilancio della relazione e introduce una dose di simmetria laddove la pubblica infamia apporterebbe un disequilibrio destinato a deteriorare in maniera irreversibile la relazione.

Il gioco di faccia suggerito da Seneca, infatti, presuppone un tacito accordo tra gli interagenti: il donatore, consapevole di non essere immune dalla colpa di ingratitudine, assimila parzialmente sé stesso al destinatario e, in un tacito rituale di scambio, “concede la faccia”, permettendo al beneficiario di riscattare la propria immagine adottando una linea di condotta più virtuosa.

Infatti, sottolinea Seneca, non si può smascherare un ingrato senza smascherare sé stessi, dimostrando di aver donato in maniera disfunzionale e non oculata: “*ingratus non sine nostro pudore protrahitur, quoniam quidem querella amissi beneficium huiusmodi datum signum est.*” (7.29.1).

La tolleranza nutrita di lucida autoanalisi dimostrata dal benefattore al beneficiario manterrebbe aperta la possibilità di comunicare perché la rinuncia al diritto di rappresaglia e l'omissione del rimprovero si trasformerebbe in un vero e proprio dono ulteriore, un dono immateriale: “ la protezione del pudor, il rispetto dell'immagine

sociale dell'altro.”

Nelle pagine successive, Seneca ribadisce l'importanza di un atteggiamento improntato alla moderazione, alieno da ogni eccesso aggressivo ai danni dell'ingrato:

Etiam in his, quae videntur in perditio, moderatio plurimum profuit; ut corporum ita animorum molliter vitia tractanda sunt. Saepe, quod explicari pertinacia potuit, violentia trahentis abruptum est. Quid opus est maledictis? Quid querellis? Quid insectatione? Quare illum liberas? Quare dimittis? Si ingratus est, iam nihi debet. Quae ratio est exacerbare eum, in quem magna contuleris, ut ex amico dubio fiat non dubius inimicus et patrocinium sibi nostra infamia quaerat? (7.30.1-2)

Anche in queste cose che sembrano perdute ha giovato molto la moderazione; come i mali del corpo, così quelli dell'anima vanno trattati con delicatezza. Spesso ciò che la pazienza avrebbe potuto risolvere è stato rotto da uno strappo violento. Che bisogno c'è di insulti, lamentele, attacchi? Perché lo liberi dall'obbligo? Perché lo lasci andare? Se è ingrato, ormai non ti deve niente. Che motivo c'è di esacerbare uno a cui hai dato tanto, perché da amico incerto divenga nemico certo e si cerchi una giustificazione diffamandoci?

La moderazione invocata da Seneca sembrerebbe l'unica via praticabile per preservare un canale di comunicazione tra gli interagenti.

Inoltre, la terapia d'urto applicata all'ingrato non sortirebbe che effetti infausti: la rottura della relazione, oltre a ledere l'immagine dell'ingrato, lo spingerebbe a diffondere calunnie sul donatore al fine di salvare la faccia.

Mantenere una seppur *dubia amicitia* aprirebbe alla speranza di “rinsavire” l'ingrato:

Quanto illa melior via, qua servatur illi species amicitiae et, si reverti ad sanitatem velit, etiam amicitia! Vincit malos pertinax bonitas, nec quisquam tam duri infestique adversus diligenda animi est, ut etiam in iniuria bonos non amet, quibus hoc quoque coepit debere, quod impune non solvit. (7.31.1).

Com'è preferibile il metodo per cui si salva un'apparenza di amicizia e, nel caso che voglia rinsavire, anche l'amicizia stessa! La bontà tenace vince i malvagi e nessuno ha un animo così duro e ostile verso ciò che merita amore, da non amare coloro che

rimangono buoni benché siano stati offesi: il suo debito nei loro confronti comincia già dal fatto che ha potuto impunemente non sdebitarsi.

In un processo interattivo condotto secondo una logica costruttiva, il benefattore concede all'ingrato la species di amico, offrendogli l'occasione di un riscatto sociale. Se l'ingrato accetta la terapia offerta dal benefattore, il rapporto potrebbe evolvere verso una forma di amicitia autentica.

“La rinuncia alla ritorsione del rimprovero, ovvero l'offerta della dignità di pari a un inferiore, è apertamente interpretata qui come un ulteriore gesto di dono obbligante: *hoc quoque coepit debere, quod impune non solvit.*”

La *sapientia* esercitata dal benefattore oculato permette dunque una forma di controllo sull'evoluzione della relazione in una realtà pervasa dal vizio e dall'ignoranza.

Tuttavia non è pensabile ridurre la strategia del dono ad oltranza a mezzo di educazione, essendo di per sé stesso un fine.

Lo stoicismo insegna a puntare alla piena autonomia rispetto alle circostanze esterne e la conclusione del trattato pone appunto l'accento sul cambiamento che il beneficio induce nell'animo del donatore, a prescindere dall'esito della relazione con il beneficiario.

Gli ultimi due capitoli ribadiscono quindi l'invito a donare in maniera disinteressata, “uniformandosi al modello cosmico offerto dagli dei”.(pag 66).

Interessante il passaggio dalla seconda persona, il tu rivolto al lettore, al *nos* inclusivo per poi approdare all'io della coscienza:

Ingratus est: Non mihi fecit iniuriam, sed sibi; Ego beneficio meo, cum darem, usus sum. Nec ideo pigrius dabo, sed diligentius; Quod in hoc perdidit, ab aliis recipiam. Sed huic ipsi beneficium dabo iterum et tamquam bonus agricola cura cultuque sterilitatem soli vincam; perit mihi beneficium, iste omnibus. Non est magni animi beneficium dare et perdere; hoc est magni animi perdere et dare (7.32).

E' un ingrato: non ha offeso me ma sé stesso; io ho goduto del mio beneficio nel dare. Né per questo sarò più riluttante a dare, ma più attento; ciò che ho perduto con questo, lo riceverò da altri, ma anche a lui darò di nuovo un beneficio e come un buon contadino vincerò con la cura del mio lavoro l'aridità del suolo: io ho perduto un beneficio, lui è perduto per tutti. Non è proprio di un grande animo dare un beneficio e

perdere; gli è proprio invece perderlo e dare ancora.

“Seneca conclude il suo trattato sul gesto che *maxime humanam societatem adligat* prospettando al destinatario la possibilità di una sconfitta. Il *proficiens* deve familiarizzare con questa consapevolezza, guardando però al modello del saggio, che nella sua serenità continua a donare ad oltranza, come gli dei, ripagato dal valore del suo stesso gesto virtuoso”.

Gli ultimi capitoli contengono dunque un'esortazione a percepire l'interruzione del circuito interattivo come un fallimento di ordine puramente sociale, non personale: la virtù di chi ha donato per donare è assolutamente intatta; la sconfitta va accettata in modo da non compromettere l'esercizio futuro di quella stessa virtù.

Ciò che resta è l'opportunità di intraprendere un percorso formativo che attraversa diverse fasi: innanzitutto il benefattore, astraendosi da sé, può riconoscere la propria responsabilità nel rendere ingrato il beneficiario; poi deve scoprire la dimensione spirituale dello scambio che si cela dietro la materia del dono; infine deve ammettere di non essere esente dal vizio di ingratitude come ogni essere umano.

Apprendendo le relazioni in questo modo sarà possibile incidere concretamente e positivamente sulla realtà e risanare la società umana instaurando equilibrio e giustizia duraturi.

“Ma l'ultimo traguardo di consapevolezza per il benefattore senecano, in effetti, prevede il superamento anche di questa cornice della buona interazione sociale.”

Per beneficiare come gli dei non è indispensabile la corresponsione del donatario: “Il beneficio è comunque un rituale per porsi in relazione con la parte più profonda e più vera di sé stessi, realizzando in sé la virtù e mettendosi in armonia con il dono cosmico degli dei.”⁶⁴

64 RENATA RACCANELLI, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel De beneficiis di Seneca*, Verona 2010, pag 68.

***De Providentia*: IL ROVESCIMENTO DELLA TEODICEA**

Il *De Providentia* mira a dare risposta al problema, sollevato da Lucilio (*Quaeristi a me, Lucili, quid ita, si providentia mundus ageretur, multa bonis viris mala acciderent*), del male che capita ai buoni nonostante la provvidenza divina.

Ma, già nell'incipit del dialogo, Seneca precisa che il suo scopo non è quello di dimostrare l'esistenza della provvidenza: tale tematica troverebbe una collocazione ben più adeguata all'interno di un'opera più ampia e organica. Tuttavia, di fronte all'incalzare di una *quaestio* che riguarda un caposaldo dello stoicismo e che mette in dubbio la credibilità del sistema, il filosofo sceglie di “stralciare dal tutto una piccola parte” (*a toto particulam revelli placet*) risolvendo una sola obiezione (*contradictio*) e lasciando almeno momentaneamente irrisolta la controversia (*lis*) maggiore ossia la trattazione del tema del governo provvidenziale del cosmo.

Il trattato si inserisce nel solco della tradizione antica di quella che, dopo Leibniz, viene denominata “teodicea”, cioè “la giustizia di Dio”.⁶⁵

Leibniz pubblicò nel 1710 i suoi *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* ma il termine “teodicea”, un composto greco da lui coniato, compare già in una sua lettera del 1696.⁶⁶

Il trattato rimarrà centrale in seno al dibattito teologico del XVIII secolo che si concluderà idealmente con il saggio di Kant *Sull'insuccesso di tutti i tentativi filosofici in teodicea*.⁶⁷

L'opera del filosofo tedesco si apre con queste parole:

“Vi sono due labirinti famosi, nei quali molto spesso la nostra ragione si smarrisce; il primo riguarda la celebre questione della libertà e della necessità, grave soprattutto per il problema dell'origine del male; l'altro si riferisce alla questione del continuo e degli indivisibili, che ci riportano alla questione degli elementi e alla considerazione

⁶⁵ La provvidenza / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Bur, 1997, pag.8

⁶⁶ Ibid.,

⁶⁷ I. DIONIGI, Problematica e fortuna del *De Providentia* in SENECA, *La Provvidenza*, a cura di A. Traina, Bur 1997, pag 55

dell'infinito. Il primo mette in imbarazzo il genere umano, l'altro soltanto i filosofi”.

L' incipit del trattato mette immediatamente in luce il carattere “labirintico” del quesito con cui si apre il “De Providentia” senecano (che, curiosamente, non viene mai citato da Leibniz, nemmeno quando tratta le stesse tematiche e malgrado i riferimenti copiosi ai classici e a Seneca stesso).⁶⁸

Secondo una notizia di Varrone tramandataci da Agostino (*civ.* 19, 1,27) le scuole antiche che si misuravano con tale interrogativo erano ben 288.⁶⁹

Ma la primissima occorrenza del quesito è costituita dal *Libro di Giobbe*: “Perchè i reprobri continuano a vivere e invecchiando si fanno sempre più ricchi e gagliardi?”⁷⁰

Il testo ebraico approda ad un invito all'accettazione di una giustizia divina che trascende l'intendimento umano: “la creatura non può giudicare il creatore”.⁷¹

L' assenza della prospettiva escatologica del *Libro di Giobbe* ne segna la distanza rispetto a Platone, nelle cui opere il dibattito si sposta dal tema della provvidenza a quello della giustizia: “ognuno deve avere quello che si merita, premio il giusto e pena l'ingiusto”.⁷²

Qualora quest'ideale di giustizia non si realizzi, il filosofo prospetta tre soluzioni: “quella etica della buona coscienza che ha il premio in sé stessa (Gorgia), quella cosmologica che subordina le vicende del singolo all'armonia del tutto (Leggi), quella escatologica che discende dall'altro caposaldo della dottrina platonica: l'immortalità dell'anima.”⁷³

Le risposte platoniche danno vita ad altrettanti miti: del *Gorgia*, del *Fedone*, della *Repubblica* : ma si tratta appunto di *mythoi*, non di *aletheis*, verità razionali e nemmeno di verità di fede come sarà con il cristianesimo.⁷⁴

I veri fondatori della teodicea furono gli stoici, in primis Crisippo, che nel III secolo scrisse un *Peri Pronoias* di cui disponiamo una decina di frammenti tra cui quello riportato da Gellio in traduzione latina (7,1,1 ss.) : (si esset providentia, nulla essent mala, “se ci fosse la provvidenza, non ci sarebbero i mali”).

68 La provvidenza, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Bur, 1997, pag.8

69 I. DIONIGI, Problematica e fortuna del De Providentia in SENECA, La Provvidenza, a cura di A. Traina, Bur 1997, pag 55

70 Traduzione di G. Ravasi, *Il libro di Giobbe*, Milano 1989 Bur, pag. 134

71 La provvidenza, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Bur, 1997, pag.9

72 Ibid., pag. 9

73 Ibid., pag. 9

74 Ibid. pag. 10

Tale frammento fornisce una risposta al quesito improntata alla teoria della complementarità e indissolubilità dei contrari: bene e male sono connessi tra loro in maniera interdipendente e secondo un rapporto dialettico: ciascuno di essi può essere definito solo per opposizione e niente esisterebbe se allo stesso tempo non esistesse anche il suo opposto. In assenza del male, dell'ingiustizia, della viltà ecc., il bene, la giustizia, il coraggio ecc, non potrebbero essere riconosciuti e verrebbero a mancare i presupposti dell'etica e del giudizio morale.⁷⁵

La teoria dei contrari, cara ai neoplatonici, verrà però rifiutata da Seneca : *Nihil accidere bono viro mali potest: non miscentur contraria* (“Nessun male può capitare all'uomo buono: non si mescolano i contrari”, *De prov.*, 2,1); Il concetto compare anche nel *De constantia sapientis* 2,3 : *non coeunt contraria*.

Sulla teodicea stoica incombe soprattutto l'obiezione di Epicuro, tramandataci da Lattanzio, in traduzione latina nel *De ira dei*, 13, 19 :

Deus aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. Si vult et non potest, inbecillus est, quod in deum non cadit. Si potest et non vult, invidus, quod aequum alienum a deo. Si neque vult neque potest, et invidus ei inbecillus est, ideo nec deus. Si vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala? Aut cur illa non tollit?

O dio vuole togliere il male e non può o può e non vuole; oppure né lo vuole né lo può, oppure ancora lo vuole e lo può. Se lo vuole e non può, è impotente, cosa che non può essere in dio. Se può, ma non lo vuole, allora è maligno, cosa che è altrettanto estranea a dio. Se poi né lo vuole né lo può, è sia impotente sia maligno, e quindi non è neppure dio. Ma se, infine, sia lo vuole, sia lo può, unica disposizione che si confà a dio, da dove deriva allora il male? O perché dio non lo elimina?

La logica del ragionamento induce, di fronte all'evidenza del male, o a negare l'esistenza di dio o, ammettendone l'esistenza, a concludere che non influirebbe sulla vita umana in modo benevolmente provvidenziale.

La posizione di Epicuro venne mutuata da Ennio che nella sua tragedia, perduta, il *Telamone*, di cui Cicerone ha tramandato un frammento (*div.* 2, 104), mise in bocca ad

75 L. Annaei Senecae, *Dialogorum Liber I De Providentia*, a cura di Nicola Lanzarone, pag 33

un personaggio le seguenti parole (sc. 316 ss.V.): “Ho sempre detto e dirò che esistono gli dei , ma credo che non si curino delle azioni umane: perché, se se ne curassero, andrebbe bene ai buoni e ai malvagi (*bene bonis sit, male malis*), il che è lungi dall'essere.”⁷⁶

Anche il discepolo di Epicuro Lucrezio conduce “un'anti-teodicea, un contro *De Providentia*”, secondo una definizione di J. Pigeaud ⁷⁷ il quale ravvisa nella descrizione della peste ad Atene nel finale del *De rerum natura* “l'esatta antitesi del finale della *Repubblica* platonica: una sciagura storica contro un mito escatologico”.⁷⁸

Le tesi epicuree e stoiche si scontrano, all'interno di un dibattito sulla provvidenza, nel *De natura deorum* di Cicerone e vengono entrambe demolite dall'accademico Cotta.

Qui, lo stoico Bembo si fa portavoce di argomenti ontologici (la provvidenza esiste perché esistono gli dei), cosmologici, e teleologici in difesa della Provvidenza.

Cicerone, che assiste al dialogo, appoggia la tesi stoica, ai suoi occhi *ad veritatis similitudinem propensior* (3,95). Ma questa appare come “un'adesione più politica che filosofica: fra tutti i sistemi filosofici, la cosmopoli stoica poteva fornire la migliore giustificazione teoretica all'imperialismo romano.”⁷⁹

Tornando in ambito greco, possiamo ricordare il *Peri pronoias* in due libri dell'ebreo alessandrino Filone, contemporaneo di Seneca . Rispetto al testo senecano, quello di Filone accorda un maggiore sviluppo alle argomentazioni cosmologiche mentre se ne avvicina nella risoluzione del problema della teodicea su di un piano prettamente etico, non escatologico.⁸⁰

Anche Epitteto, successore di Seneca, dedica tre brevi capitoli alla questione della Provvidenza all'interno dei quattro libri delle sue *Diàtribe* (1,6; 1,16; 3,17). Le affinità con il testo senecano sono evidenti sul piano etico (dio come padre amorevole che si prende cura degli uomini), mentre sul piano cosmologico è evidente un legame con Filone.

Plutarco si cimenta con l'argomento in un breve trattato dal titolo *De sera numinis vindicta, I ritardi della punizione divina*. In esso, come nei dialoghi platonici, il problema della provvidenza interferisce con quello della giustizia. Alla domanda:

76 La provvidenza, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Milano, 1997, pag.11

77 J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris 1981, p.237

78 Ibid.

79 La provvidenza, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Milano, 1997, pag.13

80 La provvidenza, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Milano, 1997, pag.14

perchè dio punisce così tardi i malvagi?, la risposta ultima fornita da Plutarco sarà di tipo escatologico: il castigo ultraterreno.⁸¹

I primi cristiani sono accomunati dalla risposta escatologica al quesito sulla provvidenza.

Nell' Octavius, dialogo tra un pagano e un cristiano, Minucio Felice riprende il *topos* della sofferenza come prova assegnata da Dio al martire cristiano sotto forma di tortura (37,1)⁸².

La sua risposta escatologica contiene due parole aliene ai filosofi pagani, la speranza e la fede (38,4): “Così animiamo la speranza della futura beatitudine con la fede nella sua presente maestà”.⁸³

Lattanzio affrontò il problema della provvidenza, indissolubilmente legato, ancora una volta, a quello della giustizia nel suo *De ira Dei*, scritto nel 311 dopo la persecuzione di Diocleziano.

Alla domanda che già era stata di Plutarco sul ritardo della punizione divina, Lattanzio risponde alla stessa maniera di Seneca (20,2: *virtus...per mala probatur*) aggiungendo, come i suoi predecessori cristiani, la motivazione escatologica (20,3: *nemo iudicio Dei potest nec vivus effugere nec mortuus*).

Nel quinto libro della sua opera maggiore, le *Divinae institutione*, dedicato alla giustizia, Lattanzio affronta lo stesso quesito del *De Providentia* senecano attribuendovi le stesse risposte. L'autore cristiano elogia la saggezza “quasi ispirata da Dio” del filosofo pagano per l'immagine dell'*indulgentissimus pater* da lui evocata.⁸⁴

Ritornando alle voci pagane, non si può tralasciare Plotino che consacrò parti delle sue *Enneadi* all'argomento della Provvidenza. Egli si occupò di due questioni ignorate da Seneca: il problema della conciliazione fra provvidenza e libero arbitrio e quello dell'origine del male, che vengono risolti definendo il male difetto (*elleipsis*) di bene.

In Plotino sono assenti il *topos* della sofferenza come prova e la personificazione senecana di dio come padre: “L'Uno plotiniano non ha volto, è pura luce: l'emanatismo neoplatonico non dà ansa (...) al creazionismo cristiano.”⁸⁵

Agostino aprì il suo personale dibattito sulla teodicea in seguito al sacco di Roma ad

81 Ibid. pag.14

82 A. Traina, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, Bologna, 1978, pag.179

83 *La provvidenza*, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Milano, 1997, pag.15

84 Ibid. pag. 16

85 *La provvidenza*, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Milano, 1997, pag.17

opera di Alarico nel 410. La catastrofe storica lo spinse a porsi la fatidica domanda: “ Perché dunque la misericordia divina giunge anche agli empi e agli ingiusti?”, all'inizio del capitolo VIII del *De civitate dei*. (VEDI DIONIGI).

Anche in Agostino compare il *topos* della sofferenza che temprava l'uomo ma se in Seneca, la *patientia* del *vir bonus* lo innalza al di sopra di dio (6,6), per il vescovo di Ippona, come per Giobbe, “la sofferenza mette alla prova non la forza morale dell'uomo, ma la gratuità del suo amore verso Dio”.⁸⁶

Il trattato di Seneca si colloca al centro di questa tradizione, “a cerniera di due ere”⁸⁷ e, su un sostrato di argomentazioni desunte dall'ortodossia stoica innesta riflessioni personali e sorprendenti.

Seneca si assume il compito di difendere gli dei, gli imputati (*causam deorum agam*: tradotto, felicemente, da Traina con “farò l'avvocato degli dei”) e infatti il dialogo è impostato come un'orazione del *genus iudiciale*, un dibattito forense, aspetto in linea con la formazione retorica del filosofo e della temperie culturale dell'epoca, influenzata dalle *Declamationes*.⁸⁸

L'intero trattato assume il carattere di un discorso difensivo, un'*oratio*, (così lo stesso Seneca la definisce 3,1) punteggiato da un lessico giuridico: *particula*, *contradictio*, *lis* che si conclude (6, 3-9) con una *peroratio* di dio stesso, l'accusato.

Il ricorso alla terminologia tecnica non si limita ad una patina lessicale: la natura giuridica dell'opera è ravvisabile anche a livello di struttura e forma compositiva⁸⁹: sono facilmente individuabili le *partes orationis* canoniche: *Proemium*, *narratio*, *propositio*, *divisio* (o *partitio*), *probatio* (o *confirmatio*), *peroratio*.⁹⁰

Nel *proemium*, che coincide con il primo capitolo, Seneca adduce a prova dell'esistenza di dio l'ordine e il disordine cosmico conducendo l'argomentazione sotto forma di *praeteritio* (*Supervacuum est in praesentia ostendere* (1,2))⁹¹.

Nella parte conclusiva del primo capitolo il filosofo afferma che dio e il *vir bonus* sono legati da rapporti di amicizia (*amicitia*), parentela (*necessitudo*) e somiglianza (*similitudo*).

86 Ibid. pag. 19

87 Ibid. p.20

88 Dialogorum liber I De Providentia a cura di Nicola Lanzarone, pag 21

89 Ibid. pag.?

90 I. Dionigi, “Problematica e fortuna del De Providentia” in *La provvidenza*, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina, Milano, 1997, pag.46

91 Dialogorum liber I De Providentia a cura di Nicola Lanzarone, pag 21

Prima della dimostrazione vera e propria viene inserita la *narratio*, in cui vengono anticipati sia l'esito della controversia che il tema principale ossia l'assunto per cui quelli che sono considerati *mala* sono in realtà solo *incommoda* che fungono da *exercitationes* volute dalla divinità per mettere alla prova il *vir fortis*, esaltarne la virtù e renderlo pari a sé. Viene fornito l'esempio dell'atleta che cerca di giungere al limite delle proprie prestazioni o del padre che mette alla prova le qualità del figlio.

La *narratio* si conclude con l'*exemplum* di Catone l'Uticense a cui dio, proprio perché l'aveva particolarmente a cuore, impose la terribile prova del duplice suicidio.

Segue la *propositio*, incentrata sulla tesi dell'apparenza del male (*ostendam quam non sint quae videntur mala* (3,1)) e, ad essa strettamente connessa, la *divisio* (o *partitio*) articolata in cinque punti che corrispondono ad altrettante *argumentationes* sviluppate nella successiva *probatio*:

- 1) Le avversità sono a vantaggio di coloro che le subiscono (*primum pro ipsis esse quibus accidunt*; 3,2-4,16)
- 2) Sono a vantaggio dell'umanità intera, che agli dei sta più a cuore dei singoli individui (*deinde pro universis*; 5, 1-3)
- 3) Corrispondono alla volontà dei *boni viri* a cui capitano (*post hoc volentibus accidere*; 5,3-6)
- 4) Accadono per volere del fato (*His adiciam fato ista sic ire*; 5,7-11)
- 5) Non rendono commiserabili i *boni viri*: essi possono essere detti infelici ma non possono esserlo realmente (*potest enim miser dici, non potest esse*; 6, 1-5)

Il primo punto, riassumibile nella tesi per cui le avversità sono *exercitationes* che temprano il *vir bonus* e ne esaltano la virtù, è quello a cui Seneca dedica una trattazione decisamente più estesa.

Le altre quattro *argumentationes* sono comprese in 5,16-6,5.

Una parte dell'ultima *argumentatio*, quella in cui Seneca spiega che il *vir bonus* non può essere infelice in quanto depositario della virtù mentre alle “anime vuote” dio ha concesso beni puramente materiali e quindi illusori (6,3-5) rientra già nella parte finale del dialogo, che assume la *facies* di una *peroratio*, dove la ricapitolazione dei momenti salienti del trattato (*enumeratio*) si carica di due ulteriori espedienti retorici. Innanzitutto Seneca ricorre alla prosopopea della divinità (*conformatio* o *fictio personae*) : dio, l'imputato, si scagiona parlando in prima persona e a sua volta fa vibrare un'accusa; infine chiude l'epilogo del trattato con un'apostrofe (6,9): *ecquid erubescitis? Quod tam cito fit timestis diu!*, “e non arrossite? Una lunga paura per un

evento così breve !”): “ sigillo dell'alto tasso declamatorio del dialogo e icona linguistica della drastica interruzione della vita ad opera del suicidio”.⁹²

Tale *dispositio* è quella proposta da Pierre Grimal nel 1950 e fatta propria da I. Dionigi mentre Alfonso Traina⁹³ e Nicola Lanzarone ritengono che all' *exordium*, costituito dai primi due capitoli, bipartito tra risposta cosmologica e risposta etica, segua direttamente la *narratio* : “D'altronde in questo dialogo non c'è bisogno di una *narratio*, poiché qui non è questione se ai buoni capitino sventure ma come debbano essere interpretate”.⁹⁴

Tutte le *argumentationes* in programma vengono sviluppate ma con delle disuguaglianze strutturali evidenti: si è già accennato allo spazio molto ampio accordato al primo punto e alla compressione degli altri quattro.

Seneca compone in maniera libera, sottraendosi a schemi e partizioni, guidato da quello che è lo scopo precipuo della sua prosa: persuadere e trasmettere al proprio interlocutore il suo insegnamento.⁹⁵

Le varie parti sono ricucite dal ricorrere martellante, quasi ossessivo della domanda incipitaria che costituisce il sottotitolo all'opera, nonché dalla ricorsività circolare del tema dell'interiorità e del suicidio.

Il filosofo svuota di senso il dilemma epicureo intervenendo sulla definizione del “male”: il trattato si fonda sull'assunto stoico per cui l'unico vero male è il peccato (*vitium* o *turpitude*), tutto il resto non sono che *adiaphora*, indifferenti, distinguibili in preferibili *commoda* e non preferibili *incommoda*. Il bene è soltanto quello interiore dell'animo mentre gli *incommoda* sono esterna, eventi e cose esteriori privi di valore: sul primo possiamo esercitare il nostro controllo mentre gli *externa* sono soggetti ai capricci del fato.⁹⁶

In secondo luogo egli giustifica la divinità che sottopone il saggio a tali *incommoda* poiché il loro scopo è quello di esercitarne e metterne alla prova la *patientia* e la *virtus* che altrimenti non potrebbe dispiegarsi (*Marcet sine adversario virtus*, 2,4).

Le avversità piegano l'esistenza dell'uomo comune ma nulla possono contro il saggio a cui la Provvidenza stessa ha fornito i mezzi per garantire il trionfo della virtù: *quia non*

92 I. Dionigi, “Problematica e fortuna del De Providentia” in *La provvidenza*, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Milano, 1997, pag.46

93 *La provvidenza*, / Lucio Anneo Seneca ; introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso Traina , Milano, 1997, pag. 23

94 *Dialogorum liber I De Providentia* a cura di Nicola Lanzarone, pag

95 *Ibid.* pag.24

96 *Ibid.* p.25

poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi. (6,6).

Grazie alla *patientia*, il *vir bonus* si avvicina a dio (*Inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute. Amicitia dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et vera progenies, quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres.*

1,5) E può anche superarlo perché l'*apatheia*, qualità comune a dio e al saggio, per il primo è una caratteristica intrinseca, per il secondo una conquista faticosa (*Hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.* 6,6).

Questa affermazione ha del paradossale, in un'opera consacrata alla difesa di dio messo sotto accusa. In realtà, ciò lascia trapelare che il fine del filosofo non sia la giustificazione dell'azione divina bensì la dimostrazione dell'*autarcheia* del saggio stoico anche in situazioni estremamente drammatiche.

Già nell'epistola 16, 5 Seneca sottolineava l'importanza della filosofia come baluardo sia di fronte alle leggi del fato, sia al cospetto dei disegni divini, sia contro i capricci della fortuna.

Qui la celebrazione della libertà del saggio stoico si spinge oltre, fino all'invito al suicidio (*si pugnare non vultis, licet fugere* 6,7) via d'uscita praticabile in condizioni di pena estrema.

Come osservato da Alfonso Traina e Massimo Cacciari, Seneca, in questo modo, rovescia il senso della sua teodicea: “da difesa di dio ad esaltazione dell'uomo”.

“Esclusa ogni soluzione escatologica, la partita si gioca tutta in questa vita, nella lotta fra gli assalti della fortuna e l'uomo”.⁹⁷

Il protagonista del dialogo non è dio bensì il *vir bonus*, eroico guerriero in lotta con la fortuna.

Il motivo dell'*homoiosis theo* compare già nelle prime opere di Seneca ma qui il filosofo aggiunge che l'uomo può addirittura superarlo “poiché egli deve a sé stesso, alla sua forza morale, l' “impassibilità” che dio deve alla natura” (6,6).

Nell' Epistula 53,11, lo stesso concetto viene espresso in questi termini:

Omnes mortales multos, non multo te dii antecedit. Quaeris quid inter te et illos interfuturum sit? Diutius erunt. At mehercules magni artificis est cluisse totum in exiguo. Tantum sapienti sua quantum deo omnis aetas patet. Est aliquid quo sapiens antecedit deum. Ille naturae beneficio non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere

inbecillitatem hominis, securitatem dei, incredibilis philosophiae vis est ad omnem fortuitam vim retundendam. (“Supererai di molto tutti i mortali gli dei non saranno molto superiori a te. Mi chiedi quale differenza ci sarà fra te e loro dureranno di più. Ma, in verità, è proprio di un grande artista saper racchiudere tutto in un piccolo spazio. Il saggio, nella sua breve esistenza, si trova a suo agio come un dio nella sua eternità. Anzi, c'è un punto in cui egli è superiore a dio questo deve alla sua natura se è esente da timori, mentre è per merito proprio se il saggio non teme. Ecco una cosa veramente grande saper unire la debolezza di un mortale alla serenità di un dio. È incredibile la forza della filosofia nel rintuzzare tutti i colpi del destino.”).

Tale *topos* viene riproposto anche qui: agli immensi scenari cosmici della prima parte del Dialogo, si sostituisce “lo spazio chiuso e interiore dell'*animus*, dove l'uomo combatte la sua ultima battaglia: non per gli altri ma per sé stesso. Facendolo arbitro della propria morte, Seneca tacitamente lo affranca dalla schiavitù del destino, e trasforma l'ottica della sua opera da cosmocentrica o teocentrica ad antropocentrica”.⁹⁸

Traina aggiunge che, in realtà, sarebbe più corretto parlare di androcentrismo, piuttosto che di antropocentrismo: il protagonista del dialogo non è l'*homo bonus* bensì il *vir bonus* ossia l' *aner*, depositario della forza morale preclusa alla donna dall' *infirmetas* del suo genere e ai bambini dall'età, in una società in cui si è soggetti morali solo nella misura in cui si è soggetti politici.⁹⁹

Anche secondo Cacciari Il *De Providentia* può difficilmente essere definito un dialogo consacrato al problema della teodicea: “Non è possibile, infatti, sostenere efficacemente “*causa deorum*” senza neppure affrontare le questioni del libero arbitrio e dell'origine del male”.¹⁰⁰

Secondo Cacciari, Seneca si cura ben poco degli dei, nel suo trattato: la sua prospettiva è prevalentemente antropocentrica e il fulcro dell'opera sembra essere l'esaltazione del sapiente, del *vir bonus*, il protagonista di una gara titanica con la fortuna, desideroso di mettere alla prova la propria virtù per non farla marcire.

Gli dei, al cospetto del sapiente impegnato nell'agone della vita, avido di pericolo e di occasioni per dispiegare il proprio valore, non sono che spettatori: “... Sénèque présente le monde comme une immense arène où les combattants sont les hommes, et les

98 A. Traina, op. cit., p.28

99 Florence Dupont, *Teatro e società a Roma*, trad. ital., Bari 1991, p.93

100 Massimo Cacciari, *Si malum est, deus est* inp.9

spectateurs les divinités”.¹⁰¹

Assunta tale prospettiva, “non gli dei vanno difesi, ma la divinità del sapiente va compresa ed esaltata”.¹⁰²

Nel capitolo V, sottolinea Canfora, l'esaltazione del *vir bonus* lascia trasparire “ il superomismo quasi disumano dell'ideale stoico.”: *Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio deo sed assentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere* (“Niente mi costringe, niente subisco che non voglia, e a dio non servo ma acconsento, tanto più che so come tutto fluisce secondo una legge immutabile ed enunciata per l'eternità.” 5,6).

Alla domanda “Perchè la Provvidenza infligge il male all'uomo buono?”, Seneca risponde con la teorizzazione di una forza suprema regolatrice dell'universo a cui sono sottoposti gli stessi dei.

Dunque, non si tratta più di male inflitto all'uomo buono dal quale il malvagio è ingiustamente risparmiato ma di accettazione di qualcosa di inscritto in una “legge” universale ineluttabile ed imperitura che trascina con sé sia gli uomini che le divinità, conclusione, questa, assolutamente eterodossa e senza precedenti.

Confutato l'argomento principale degli avversari, Seneca invoca i *fata*, anche se dapprima la loro azione sembra essere limitata alla determinazione della durata della vita umana.

Il filosofo introduce poi il concetto di causa (*causa pendet ex causa*) che sembrerebbe cozzare con il determinismo impresso alla vita umana dai *fata* chiamati in causa solo un paio di righe prima.

Privata ac publica longus ordo rerum trahit, continua l'avvocato degli dei: lo sviluppo degli eventi non sembra più essere determinato dai *fata* o da cause parziali ma da una “lunga catena di eventi”.

Riappare il motivo della trascendente volontà che presiede alle vicende umane : *fortiter patiendum est quia non, ut putamus, incidunt cuncta se veniunt. Olim constitutum est quid gauderas, quid fleas...*

Ma se *olim* e quindi *ab origine* fu stabilito l'oggetto delle gioie e delle lacrime, quale sarà il peso del

longus ordo rerum? , si domanda Canfora.

Una formula retoricamente studiata, in cui l'uso del participio futuro viene iscritto in un

101 Pierre Grimal *Sénèque*, p.94

102 M. Cacciari, *ibid.* p.9

poliptoto (*accipimus peritura perituri*) “ mette sotto accusa l'idea stessa di protesta di quello che accade.” e il ragionamento può tornare al tentativo di definire quale forza determini le vicende umane.

Seneca chiama qui in causa la natura, il fato e la forza oscura a cui sono sottoposti uomini e dei.

Incalzano le domande: *Quid itaque indignamur? Quid querimur? Ad hoc parati sumus. Utatur ut vult suis natura corporibus: nos laeti ad omnia et fortes cogitemus nihil perire de nostro.*

I nostri corpi, dunque, non appartengono a noi bensì alla Natura e pertanto gli *incommoda* che subiamo non ci riguardano.

Definita così la Natura come forza onnicomprensiva, la domanda che segue è inevitabile: *Quid est boni viri?*, ossia, cosa gli appartiene?

La risposta, *praeberere se fato*, “determina un pasticcio logico”: la Natura coinciderebbe con il Fato che subito dopo viene chiamato “Universo “: *Grande solacium est cum universo rapi.*

Seneca rinuncia a concettualizzare questo Fato/Natura/Universo e parla genericamente di una forza generica (*quiquid est*) il cui dinamismo travolge sia uomini che dei sotto il segno della *necessitas*.

Si tratta di un “flusso irrevocabile” e *ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, se d sequitur; semel paret semel iussit.*

Canfora mette il luce la straordinaria disinvoltura con cui Seneca mescola concezioni filosofiche contrastanti, “messe a frutto in pro della “avvocatesca” smania di schiacciare l'obiezione da cui si sono prese le mosse sotto una caterva di argomenti e suggestioni e immagini”.

Il più remoto antecedente dell'idea di una forza che “lega anche gli dei”, afferma Canfora, appare nel dialogo tra Melii ed Ateniesi nel quinto libro di Tucidide in cui, di fronte alle recriminazioni dei Melii fondate sul richiamo al favore degli dei verso i “buoni”, gli Ateniesi rispondono che un “necessario e naturale impulso spinge a dominare su colui che si può sopraffare” (5, 105, 2) e che tale impulso accomuna uomini e dei.

Gli Ateniesi dimostrano di conoscere quanto sia ingenua l'aspettativa di una provvidenza benevola con i buoni invece i Melii dichiaravano “di confidare nella buona sorte che promana dalla divinità” a vantaggio dei giusti che patiscono assalto “da ingiusti”.

Gli Ateniesi, dal canto loro, sanno che “il premio ai buoni” è pura illusione e che anche le divinità compiono il male, subordinate come sono ad una *necessitas* che trascende perfino il loro controllo.

Questa forza non viene di fatto definita da Seneca, il quale oscilla tra formulazioni diverse di uno stesso concetto, secondo un *modus operandi* tipicamente suo.

Il “prometeico protagonista positivo del De Providenzia” appare quindi irrimediabilmente privato della libertà che tuttavia Seneca esalta a più riprese nel trattato: “...la sola libertà che resta a questo superuomo è quella di accettare l'annichilimento inspiegabile e non giustificabile, che eventualmente queste forze più grandi e incontrollate gli infliggono”.¹⁰³

L'unica vera libertà che viene concessa è la “fuga” tramite il suicidio.

¹⁰³Luciano Canfora, op. cit, p.24

CONCLUSIONI

Nel *De beneficiis*, la formulazione teorica delle leggi del dare e del ricevere, del beneficiare e del ricambiare il bene ricevuto si alterna alla tendenza a costellare la pagina di riferimenti alla storia contemporanea, ad avvenimenti e personaggi noti del tempo.

Emblematico è l'esempio negativo costituito dalla parabola umana e politica di Alessandro Magno in cui è evidente la trasfigurazione di Nerone, simbolo della degenerazione del potere politico.

Ad Alessandro, viene contrapposta la figura di Ercole, emblema universale di giustizia e virtù, valori su cui si basa la prassi del beneficio, meccanismo deputato a scongiurare la ricaduta di ogni forma di potere personale e a ristabilire la fraternità in una società, quella romana, dominata dalle disuguaglianze e dalle gerarchie delle classi sociali

Il concetto di bene facere appare al filosofo il motore di una società dilaniata da profonde contraddizioni e ingiustizie che egli ha voluto rifondare sul piano etico e politico quando era precettore e ministro di Nerone e di cui intende tramandare i principi ispiratori, il suo personale *munus* ai posteri.

Il prodesse attraverso il *beneficium* assurge a paradigma di una giustizia che nessuna norma codificata del diritto positivo potrà svilire.

La trattazione della teoria del beneficio, pilastro di ogni società umana improntata alla solidarietà e alla coesione, si configura come un progetto di riforma morale che, ricalcando i modelli del diritto in uso nella Roma del tempo, intende imporre il valore universale della legge della *virtus* e contrapporlo all'instabilità della legge positiva alla mercé del potere assoluto imperiale.

L'unica via praticabile, per Seneca, per ristabilire la giustizia laddove latita è quella di eleggere ad argomento fondamentale della sua trattazione filosofica un aspetto dell'esistenza dell'uomo coestensivo alla legge positiva e alla legge naturale.

Il *beneficium* si configura come modello di una legge eterna e inderogabile, che non può essere snaturata né abrogata, non interpretabile, identica in ogni luogo e in ogni tempo, la legge della *virtus*.

Prescindere da questa legge significherebbe vivere nel disprezzo della propria coscienza, privarsi di una pace interiore che solo la *recta ratio* può garantire e che si

raggiunge vivendo secondo natura, consapevoli che “si può sfuggire al tribunale degli uomini ma non a quello della propria coscienza”.¹⁰⁴

La pratica del beneficio ritaglia, a vantaggio del *vir bonus*, uno spazio per l'*autarcheia*, necessità avvertita in modo particolare da Seneca all'epoca della stesura del trattato, che si contrappone all'autocrazia del potere.

Il beneficio viene elevato a bene inalienabile del proprio io a cui viene contrapposta l'*aliena potentia* evocata nella Lettera 14 : *Quorum tria, nisi fallor, genera sunt: timetur inopia, timentur morbi, timentur quae per vim potentioris eveniunt. Ex his omnibus nihil nos magis concutit quam quod ex aliena potentia inpendet; magno enim strepitu et tumultu venit.* (ep. 14,3-4)

Anche il *De providentia* costituisce una celebrazione dell'*autarcheia* del *sapiens* : apparentemente consacrato al problema della teodicea, il dialogo pone in realtà al centro l'uomo e, escludendo ogni soluzione escatologica, prospetta una sfida affrontata in questa vita, costituita dalla lotta dell'uomo contro gli assalti del *fatum*.

104R. Marino, op cit., p. 113

BIBLIOGRAFIA

I. DIONIGI, Problematica e fortuna del *De providentia*, in LUCIO ANNEO SENECA, *La provvidenza*, a cura di A. Traina, Milano 2010.

M.T. GRIFFIN, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford 1976.

P. GRIMAL, *Sénèque*, Paris 1981.

I. LANA, *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1955.

N. LANZARONE, Introduzione, in L. ANNAEI SENECAE *Dialogorum Liber I De providentia*, a cura di N. Lanzarone, Firenze 2008.

A. TRAINA, La domanda più antica del mondo, in LUCIO ANNEO SENECA, *La provvidenza*, a cura di A. Traina, Milano 2010.

R. WALTZ, *Vie de Sénèque*, Paris 1909.

SENECA, *Sui benefici*, a cura di Martino Menghi, Bari 2008.

P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris 1978.

AA.VV., Benefattori e beneficiati la relazione asimmetrica nel *De beneficiis* di Seneca, a cura di Giusto Picone, Lucia Beltrami, Licinia Ricottilli, Palermo 2009.

M.T. GRIFFIN, *Seneca on society a guide to De beneficiis*, Oxford 2013.

RENATA RACCANELLI, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel De beneficiis di Seneca*, Verona 2010.

CICERONE, *I doveri*, introduzione e note di EMANUELE NARDUCCI traduzione di

ANNA RESTA BARRILE, undicesima edizione, Milano 2007.

SENECA, La provvidenza - La brevità della vita, Milano 2012.

SENECA, Lettere a Lucilio, volume primo (libri I-IX), introduzione di LUCA CANALI, seconda edizione, Milano 1987

SENECA, I benefici, testo latino, introduzione, versione e note di SALVATORE GUGLIELMINO, Bologna 1967.

PETRONIO, Satyricon, a cura di ANDREA ARAGOSTI, sedicesima edizione, Milano 2011.

M. CACCIARI, L. CANFORA, P. SERRA ZANETTI, L'avvocato di Dio: Colloquio sul De providentia di Seneca, 1999.

W. RICHTER, *Seneca und die Sklaven*, in *Gymnasium* 1958, p. 196-218, trad. di F. Conca in *Seneca: letture critiche* a cura di Alfonso Traina, Milano, 1976, p.75.

R. MARINO, Fra diritto e morale: il concetto metagiuridico di *beneficium* nel trattato senecano in Latina Didaxis XVIII - Atti del Congresso. Genova – Bogliasco 11-12 aprile 2003 (a cura di S. Rocca), Pubblicazioni del D.AR.FI.CL.ET., N.S., Genova 2004, pp.79-118.

A. ARGIROFFI, La filosofia di Lucio Anneo Seneca tra etica, diritto e politica, Torino 2007.