



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Triennale in

Lettere Moderne

Classe LT – 10

Tesi di Laurea

Il mondo animale nel *De beneficiis* di Seneca

Relatore
Prof. Luigi Salvioni

Correlatore
Prof. Luca Beltramini

Laureando
Giuseppe Colanardi
n° matricola 1228795 / LTLT

Anno Accademico 2022 / 2023

INDICE

Introduzione	6
Capitolo I – Il <i>De beneficiis</i> di Seneca e le immagini animali	8
I.1 Struttura e datazione del <i>De beneficiis</i>	8
I.2 Beneficio e relazione in Seneca: una dinamica di cambiamento sociale ed esistenza accompagnata dalle immagini animali.....	9
Capitolo II – La natura degli animali in Seneca	17
II.1 Le caratteristiche fisiche degli animali	17
II.2 Le caratteristiche interiori degli animali: l'innatismo cognitivo.....	21
Capitolo III – Animali e relazioni di beneficio in Seneca	24
III.1 I costituenti necessari del beneficio e le differenze tra mondo umano e mondo animale: <i>materia beneficium</i> , <i>voluntas</i> e orizzonte morale	24
III.1.1 La dimensione cronologica del <i>beneficium</i> e la limitata concezione animale del tempo	29
III.2 Forme della relazione creata dal beneficio: la restituzione come criterio di classificazione e le condizioni della ricezione	32
III.2.1 Restituzione completa senza <i>plus</i> né <i>minus</i> : una relazione limitata tra uomini e animali nella differenza tra <i>beneficia</i> e <i>officia</i>	32
III.2.2 Restituzione di meno di ciò che è stato donato: la relazione irrigidita nell'ottica di alcune immagini animali	35
III.2.2.1 Padroni, schiavi e cavalli	37
III.2.2.2 Padri e figli tra vita "nuda e cruda" e tempo	39
III.2.2.3 Sovrani, sudditi, api e greggi.....	42
III.2.3 Il superamento del rischio di relazione rigida, la restituzione con un <i>plus</i> e la ricezione del <i>beneficium</i> : un'immagine animale sulla possibilità di rifiutare	46
III.3 La scoperta senecana della gratuità e un'immagine animale ambigua.....	51
III.3.1 Gli uccelli e la morte.....	52

Conclusione.....	56
Traduzioni.....	59
Bibliografia.....	68

Introduzione

Obiettivo del presente lavoro è condurre un'analisi sull'impiego di immagini tratte dal mondo animale nelle opere morali di Seneca; più specificatamente la tesi si propone di misurare la rilevanza del ricorso a un simile immaginario in un'opera, il *De beneficiis*, volta a fare del *beneficium* lo strumento principe per l'instaurazione dell'autentica relazione di *amicitia*, che sola può favorire il superamento delle anguste regole e dell'ipocrisia che il filosofo in tutte le opere descrive come imperanti nella società che lo circonda; un superamento che qui non è affidato, come in molte altre opere, all'isolata e quasi divina superiorità del *sapiens*, ma a un fatto eminentemente sociale: la gratuità del dono.

Ciò che si cercherà di mettere a punto in questa sede è dunque quale sia il peso da assegnare al confronto uomo-animale nello sviluppo della trattazione senecana sui *beneficia*, l'*amicitia*, i loro componenti strutturali e i risvolti che ne derivano, e quali siano le motivazioni profonde dell'insistenza del filosofo sul ricorso, a fini argomentativi ed esortativi, di raffronti con gli animali, per costituzione esseri sprovvisti della possibilità di prendere parte alle dinamiche morali che egli pone al centro del trattato.

Capitolo I. Il *De beneficiis* di Seneca e le immagini animali

I.1 Struttura e datazione del *De beneficiis*

Il *De beneficiis* è un trattato diviso in sette libri in cui Seneca discute diffusamente del vizio dell'ingratitudine e dell'istituzione del *beneficium*.

L'intervallo di tempo entro cui probabilmente il trattato è stato composto ha come limiti inferiore e superiore l'anno 56 d.C. e l'estate dell'anno 64 d.C.¹

L'opera si articola, a livello macrostrutturale, in due sezioni principali², come reso esplicito dallo stesso autore all'inizio della seconda: nella prima (contenuta nei primi quattro libri) si definisce il *beneficium*, descrivendo una ad una le sue tre componenti (dare, ricevere e contraccambiare); nella seconda³ (che si sviluppa negli ultimi tre libri) l'autore presenta una serie di casi particolari di questa pratica sociale.

La struttura così descritta dallo stesso autore nasconde in realtà altri livelli strutturali, che messi in luce svelano la funzione non accessoria della casistica affrontata lungo la seconda sezione del trattato⁴. Ma per arrivare a descrivere livelli di interpretazione di maggiore complessità, è necessario partire, come fa lo stesso Seneca, dall'elemento più basilare, ovvero definire che cosa sia un *beneficium* e cosa voglia far intendere il filosofo quando ne parla.

¹ Si legge in GRIFFIN 2013 p.13 «*the upper chronological limit for composition is the end of June 64, that is, before the great fire in Rome.*» e in GRIFFIN 2013 p. 91 «*this terminus post quem of 54 can be advanced to 56 by what is said at 2.21.6 of the consular Caninus Rebilus, who committed suicide in that year (Ann. 13.30.2) [...].*». La stesura del trattato è inoltre sicuramente anteriore a quella dell'ottantunesima delle Lettere a Lucilio, che è dedicata alla gratitudine, nella quale viene citato uno scritto che parla dei benefici (*epist.* 81.3): «*Sed de isto satis multa in iis libris locuti sumus qui de beneficiis inscribuntur [...].* (Ma di questo argomento ho già parlato diffusamente nell'opera intitolata *Dei benefici*)»

² Cfr. RACCANELLI 2010 p. 24 n. 27, dove si affronta brevemente l'argomento e si fornisce della bibliografia specifica.

³ La sezione della casistica ha un debito con la pratica diatribica. Cfr. CUPAIUOLO 1975 pp. 53-59.

⁴ Questi ulteriori livelli verranno sviluppati in maggiore dettaglio più avanti nella trattazione.

I.2 Beneficio e relazione in Seneca: una dinamica di cambiamento sociale ed esistenziale accompagnata dalle immagini animali

Anche se nell'opera Seneca tenta di dare varie volte una definizione chiara e delimitata di beneficio (come in *benef.* 1.6.1 «*Quid est ergo beneficium? Benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata.*⁵»), questa pratica ha una natura fortemente dinamica.

Il *beneficium*, nel quadro del pensiero sociale romano in cui Seneca si muove, è sia il tramite attraverso cui instaurare le relazioni tra persone, e quindi attraverso cui organizzare, e all'occorrenza anche cambiare, la società⁶, sia una dinamica sociale che non solo all'infuori di sé, nelle sue conseguenze, ma anche all'interno, nei suoi componenti strutturali, può essere modificata⁷. Non a caso il trattato parte dalla constatazione che nella vita sociale «*beneficia nec dare scimus nec accipere*⁸» (*benef.* 1.1.1).

Seneca esordisce esponendo la necessità più generale, all'apparenza quella più urgente, ma in realtà la più difficile da affrontare, ovvero quella di cambiare la società agendo sulle relazioni interpersonali; per farlo propone pian piano piccoli mutamenti all'interno del discorso più specifico sul *beneficium*, i quali accompagnano i mutamenti più grandi e sempre crescenti (agli occhi del lettore) all'interno delle questioni delle relazioni sociali e infine della stessa concezione della società. Per esempio, Seneca non si permette subito di dire che uno schiavo può beneficiare un padrone; lo fa invece quando ha già iniziato a rendere consapevole il lettore del fatto che il vero *beneficium* non ha molto a che vedere con le strutture sociali (considerate moralmente più indifferenti e quasi come caselle di uno schema da riempire), ed è invece qualcosa di più

⁵ *Benef.* 1.6.1 «Che cos'è dunque un beneficio? Un'azione di benevolenza che arreca gioia e la riceve procurandola, caratterizzata da un'inclinazione e da una spontaneità naturali in quello che fa.»

⁶ Bisogna, per capire l'importanza del tema nel pensiero riformatore senecano, tenere conto dell'alta considerazione che l'autore ha, nel suo universo filosofico, del concetto di vita associata nel contesto dell'esistenza umana.

⁷ Si legge in RACCANELLI 2010 p. 26 n. 28, in questo testo citata liberamente: «Il beneficio modifica le relazioni ed è esso stesso una dinamica modificabile, che non può essere analizzata come riflesso inerte di strutture sociali preesistenti [...]».

⁸ *Benef.* 1.1.1 «[...] non siamo in grado né di dare né di ricevere benefici.»

intimo, troppo all'interno dell'animo umano per essere raggiunto nel suo nucleo dallo schema gerarchico della società.

Tutto questo intende Raccanelli quando dice che Seneca, trattando dei benefici, espone allo stesso momento una teoria della relazione e una pragmatica del cambiamento⁹: conosce e mette in luce i meccanismi della relazione, ma cerca di cambiarli pragmaticamente, tramite la modifica della dinamica sociale che li crea, al cui centro agisce il *beneficium*.

Anche per questo il trattato mostra una composizione, più che ad anello¹⁰, a spirale, in cerchi (ognuno dei quali è già fornito della spiegazione e della sua soluzione) sempre più ampi e via via più complessi, con maggiori consapevolezze da ogni lato: un rapporto più completo tra autore e destinatario, più rapporti sociali indagati e più dettagli che li alimentano, più figure esemplari e più modelli da imitare o evitare, più flessibilità nelle esortazioni via via che il lettore si muove nella logica del mondo rappresentato con meno meccanicità e più disinvoltura. Questo finché i cerchi che si formano non superano addirittura la sfera della società, e vanno ad avvolgere quella dell'uomo in quanto essere vivente e quindi anche nel rapporto con Dio e con se stesso.

Il primo livello, e il più faticoso da scalare, in cui Seneca si propone di portare delle modifiche è quello delle relazioni interpersonali in una società così gerarchicamente regolata come quella imperiale romana; per poter spiegare come l'autore intenda strutturare il cambiamento, bisogna prima capire quali fossero le prospettive culturali dominanti, ovvero quelle che quasi ogni romano poteva riconoscere come parzialmente o totalmente proprie, anche se già agli occhi del Cordovese inconsistenti, se si può

⁹ Si legge in RACCANELLI 2010 p. 26: «Seneca anticipa così l'obiettivo essenziale del trattato, partendo da un'avvolgente esortazione al cambiamento: in altre parole, espone la sua 'teoria della relazione' contestualmente a una pragmatica del cambiamento, senza separare i due momenti e senza sentire l'urgenza di chiarirne immediatamente le premesse.»

¹⁰ Cfr. nuovamente RACCANELLI 2010 p. 24 n. 27.

permettere di qualificarne la genesi a questo modo (*epist.* 81.29): «[...] *cum singulorum error publicum fecerit, singulorum errorem facit publicus.*¹¹».

Articolato in precetti, questo è il quadro:

1. *si dona solo agli inferiori;*
2. *chi dona acquisisce potere;*
3. *la colpa è di chi non restituisce, non di chi dona male;*
4. *bisogna punire legalmente gli ingrati, o se non proprio legalmente, almeno con la pubblica infamia;*
5. *se non è stato restituito il primo dono, è da stupidi donare ancora: se proprio non si vuole punire, al massimo lo si consideri perduto.*

Le modalità con cui Seneca tenta di affrontare e cambiare queste “regole” saranno sviluppate lungo tutto l’arco della presente trattazione, a partire dalle componenti del *beneficium*, che saranno materia del capitolo III.

Tuttavia, come è stato accennato in precedenza, si può intravedere un tentativo più ampio, da parte dell’autore, di cambiare la prospettiva di chi legge. Questo livello di interpretazione del mondo è quello che racchiude le prospettive esistenziali secondo cui si guarda la vita dell’uomo, non più all’interno dell’orizzonte della società imperiale romana del tempo di Seneca, ma nel quadro stesso dell’universo.

Nell’ottica di questa indagine (la quale racchiude in sé quella più specifica condotta all’interno della sfera sociale) risulta necessaria la comprensione delle immagini animali utilizzate da Seneca, con varie modalità, in tutte le sue opere.

La prima distinzione possibile riguardo a questo tema è quella dell’uso degli animali in poesia e in prosa; mentre nella poesia l’autore ricorre alle figure dei vari animali in quanto simboli di una loro peculiare caratteristica (in modo analogo a quello che di rado accade anche nelle opere in prosa, come nel passo, di *benef.* 4.22.3: «*Sed illud*

¹¹ *Epist.* 81.29 (trad. BASORE 1935): «[...] *and when the error of individuals has once created error on the part of the public, then the public error goes on creating error on the part of individuals* (Una volta che l’errore di uno diventa patrimonio comune, il patrimonio comune crea l’errore del singolo).»

intuere, an ad istam virtutem, quae saepe tuta ac facili aditur via, etiam per saxa et rupes et feris ac serpentibus obsessum iter fueris iturus.^{12»}), nella prosa il loro utilizzo si presta a una maggiore varietà di costruzioni concettuali e di tecniche.

Generalmente, nelle opere in prosa, le costruzioni concettuali fondate su immagini animali sono di due tipi: o sono situazioni tipicamente umane all'interno delle quali gli animali, dipinti come esseri diversi e inferiori agli uomini, si comportano allo stesso modo o addirittura meglio di loro, come nel passo del *De clementia* (*clem.* 3.24.3): «*Quae alia vita esset, si leones ursique regnarent, si serpentibus in nos ac noxiosissimo cuique animali daretur potestas?*^{13»}; oppure sono paragoni tra gli atteggiamenti e i modi di vivere, descritti con buona precisione da Seneca, dei vari animali e quelli degli uomini cui l'autore intende assegnare una valutazione, come fa nella settantaduesima delle *Lettere a Lucilio* (*epist.* 72.8): «*Solebat Attalus hac imagine uti: 'vidisti aliquando canem missa a domino frusta panis aut carnis aperto ore captantem? quicquid exceperit protinus integrum devorat et semper ad spem venturi hiat. Idem eveni nobis: quidquid expectantibus fortuna proiecit, id sine ulla voluptate demittimus statim, ad rapinam alterius erecti et attoniti'*.^{14»}

Seneca, inoltre, mette in atto diverse strategie per inserire le immagini degli animali all'interno delle sue argomentazioni. L'osservazione approfondita del loro mondo gli permette di coglierne e ritrarne i loro comportamenti in modo particolareggiato, e di poter, infine, adattarli alla specifica necessità argomentativa o parenetica del momento.

Una delle tecniche consiste nel dare due significati talvolta anche opposti alla stessa immagine usata in due luoghi diversi di un testo o addirittura in due testi diversi,

¹² *Benef.* 4.22.3: «Ma considera se questa virtù, che spesso sei disposto a raggiungere per una via sicura e facile, sarai ugualmente pronto a raggiungerla passando attraverso sassi e rupi, o percorrendo un cammino infestato da animali feroci e serpenti.»

¹³ *Clem.* 3.24.3: «Quale altra vita si condurrebbe se fossero i leoni e gli orsi a regnare, se fosse dato il potere su di noi ai serpenti o a qualunque altro degli animali più nocivi?»

¹⁴ *Epist.* 72.8: «Attalo soleva usare quest'immagine: 'Hai visto mai un cane che, a bocca aperta, addenta i pezzi di pane e di carne gettatigli dal padrone? Immediatamente divora in un boccone il pezzo afferrato, e rimane con la bocca aperta, nella speranza di avere il successivo. Lo stesso capita a noi: ogni dono che la fortuna ci getta mentre noi siamo in attesa, subito lo mandiamo giù, senza averlo neppure gustato, tutti tesi e pronti a strapparne un altro'.»

attraverso il semplice mutamento di alcune sfumature o uno spostamento della focalizzazione.

A volte, siccome la sua è una scrittura che procede per sovrapposizione di strati, l'autore cita volontariamente un insegnamento enunciato in precedenza attraverso l'immagine corrispondente solo per poter aggiungere un ulteriore grado di complessità e per poter solidificare nel lettore un livello di consapevolezza più completa di cui nel frattempo si sono create le basi filosofiche. È quello che accade tra questi due passi:

*epist. 41.6-7: «6. [...] Quid enim est stultius quam in homine aliena laudare? quid eo dementius qui ea miratur quae ad alium transferri protinus possunt? Non faciunt meliorem equum aurei freni. **Aliter** leo aurata iuba mittitur, dum contractatur et ad patientiam recipiendi ornamentum cogitur fatigatus, **aliter** [leo] incultus, integri spiritus: hic scilicet impetu acer, qualem illum natura esse voluit, speciosus ex horrido, cuius hic decor est, non sine timore aspici, praefertur illi languido et bratteato. 7. Nemo gloriari nisi suo debet. (T1)»*

*epist. 85.41: «Certi sunt domitores ferarum qui saevissima animalia et ad occursum expavescenda hominem pati subigunt nec asperitatem excussisse contenti usque in contubernium mitigant: **leonis** faucibus magister manum insertat, osculatur tigrim suus custos, elephantum minimus Aethiops iubet subsidere in genua et ambulare per funem. Sic sapiens artifex est domandi mala: dolor, egestas, ignominia, carcer, exilium ubique horrenda, cum ad hunc pervenire, mansueta sunt. (T2)»*

Inoltre, spesso la stessa immagine animale appare in due luoghi diversi per dimostrare la stessa urgenza imitativa da parte dell'uomo; questo è ancora più evidente quando a venire utilizzata più volte è una coppia di animali diversi fra loro. È il caso della coppia *taurus-elephans* in questi due passi tratti dalle *Lettere a Lucilio*¹⁵:

¹⁵ A proposito di questa coppia di animali, si legge in TUTRONE 2012 p. 168: «È evidente che tale ricorrere del medesimo inventario esemplificativo in diverse occorrenze testuali induca fondatamente a ipotizzare l'esistenza, alle spalle di questi impieghi senecani, di un repertorio snello e funzionale, forse risalente alla nota tradizione diatribica.»

epist. 60.2: «*Quousque poscemus aliquid deos? [quasi] ita nondum ipsi alere nos possumus? Quamdiu sationibus implebimus magnarum urbium campos? Quamdiu nobis populus metet? Quamdiu unius mensae instrumentum multa navigia et quidem non ex uno mari subvehent? Taurus paucissimorum iugerum pascuo impletur; una silva elephantis pluribus sufficit: homo et terra et mari pascitur. (T3)*»

epist. 90.4: «*Sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio; natura est enim potioribus deteriora summittere. Mutis quidem gregibus aut maxima corpora praesunt aut vehementissima: non praecedit armenta degener taurus, sed qui magnitudine ac toris ceteros mares vicit; elephantorum gregem excelsissimus ducit: inter homines pro maximo est optimum. Animo itaque rector eligebatur, ideoque summa felicitas erat gentium in quibus non poterat potentior esse nisi melior; tuto enim quantum vult potest qui se nisi quod debet non putat posse. (T4)*»

Di norma l'immagine è coronata da un giudizio schietto dell'autore sull'episodio o la situazione rappresentati, ma già il contesto in cui trova posto contribuisce a marcare la direzione verso cui è rivolta: positiva, nel caso la figura protagonista dell'immagine sia da prendere come modello, o negativa, nel caso se ne debbano prendere le distanze. Coesistono così «*motivi positivi e negativi, temi "animalistici" e "antropocentrici"*¹⁶». Questo succede poiché per Seneca non esiste un buon agire di per sé; agire bene significa essere consapevoli in qualsiasi situazione di quale sia la cosa migliore da fare: collocarsi nel corretto punto di tensione tra due poli che caratterizzano la concezione morale senecana del mondo. Questa tensione percorre tutta l'opera del Cordovese, e la marca di ambiguità che spesso traspare dalle immagini dimostra questo assunto, ancor di più se queste vengono poste a confronto.

Solitamente, nei riguardi delle immagini animali, l'oscillazione del giudizio autoriale si svolge soprattutto tra queste due estremità polari: la razionalità (la *ratio*), di cui gli animali non sono stati dotati, e la spontaneità naturale (la *naturalitas*), verso cui, invece,

¹⁶ Si legge in TUTRONE 2012 p.163.

tende la loro condizione e da cui è improntato il loro agire. Per queste e per altre ragioni più specifiche, che verranno illustrate in seguito, gli animali sono esclusi dalle responsabilità e dalle scelte morali che competono all'uomo in ragione della sua *razionalità* e della sua cultura.

Questa tensione tra inclinazione spontanea e calcolo razionale e benevolo è un tema importante nella trattazione senecana di virtù e vizi, e specialmente nell'esposizione della pratica del beneficio. Nel già citato testo di *benef.* 1.6.1 («*Quid est ergo beneficium? Benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata.*¹⁷») è possibile rilevare, a un'analisi approfondita, una lieve oscillazione fra ciò che Seneca delinea, in alcuni dei termini riferiti ad *actio benevola*, come la reale e ambigua costituzione del beneficio e ciò che appare. L'espressione *prona et sponte sua parata* lascia trasparire l'idea della naturalezza, che tuttavia è una naturalezza soltanto *apparente*: mentre le parole *sponte sua parata* indicano espressamente la necessità di un calcolo benevolo preventivo (verso un'azione benevola preparata a partire da un proprio stimolo *volontario*), l'aggettivo *prona* evoca l'idea dell'inclinazione e della spontaneità. Probabilmente quella presentata da Seneca non è una spontaneità naturale esattamente sovrapponibile alla *naturalitas* animale (la quale proviene dall'istinto); deriva, invece, da un uso costante della virtù a cui l'uomo deve abituarsi nel compiere le sue azioni e nello sviluppare le ragioni delle sue scelte, e nel cui contesto azioni, scelte e una corretta disposizione d'animo trovano posto quasi automaticamente e al momento giusto. Il risultato è che, nell'istante in cui viene compiuta seguendo coerentemente l'inclinazione disposta in precedenza, l'*actio benevola* deve apparire come un'azione spontanea agli stessi occhi di chi agisce.

Questa tensione tra razionalità e inclinazione spontanea, seppure questa sia in un certo senso apparente, è fondamentale per una corretta pratica del beneficio: si evita così il rischio di misurare in modo esplicito le prospettive derivanti dal dare un beneficio,

¹⁷ *Benef.* 1.6.1: «Che cos'è dunque un beneficio? Un'azione di benevolenza che arreca gioia e la riceve procurandola, caratterizzata da un'inclinazione e da una spontaneità naturali in quello che fa.»

dinamica che, se alterata da troppi calcoli, può facilmente assumere i connotati del credito.

Per quanto *naturalitas* animale e inclinazione umana non siano esattamente coincidenti, l'associazione e il paragone tra le due, attraverso le immagini animali presenti nel testo del *De beneficiis*, aiutano a capire l'essenza del beneficio, specialmente nelle numerose pieghe concettuali che presenta nella visione esistenziale dell'autore. Bisogna inoltre tenere conto del fatto che Seneca, quando fa riferimento agli animali, è molto attento a descrivere con la massima precisione i loro comportamenti e le ragioni su cui si basano. Per questo motivo, per indagare più in profondità le modulazioni della dinamica del beneficio, e il ruolo che nei loro confronti rivestono le figure animali, è necessario tentare di fornire una descrizione almeno generale della natura degli animali quale traspare dalle opere in prosa del filosofo.

Capitolo II. La natura degli animali in Seneca

Gli animali hanno una natura propria, che Seneca tenta di delineare con precisione. Pur essendo divisi in specie ed essendo le differenze fra le varie specie anche molto marcate, condividono tutti alcune caratteristiche, proprie della più ampia categoria del genere animale. Saranno oggetto di questo capitolo, in primo luogo, alcuni esempi in cui Seneca rimarca la differenza di importanza delle caratteristiche fisiche tra i sistemi di vita del genere umano e di quello animale, e, in secondo luogo, alcuni esempi riguardanti una parte della dimensione cognitiva degli animali, mentre alcuni altri importanti aspetti di quest'ultimo tema verranno affrontati nel capitolo successivo.

II.1 Le caratteristiche fisiche degli animali

Come si è già accennato, nella concezione di Seneca gli animali rispetto all'uomo sono molto più prossimi a una vita naturale e spontanea.

Tuttavia, le loro caratteristiche non provengono semplicemente dal caso spontaneo e immediato; bensì, dal momento che la natura elargisce benefici a tutti gli esseri, anch'essi hanno ricevuto una loro specifica dotazione, legata alla loro necessità¹⁸ e alla loro funzione nel sistema dell'universo¹⁹. Non tutti hanno ricevuto gli stessi doni: così, all'uomo è stato concesso il privilegio della ragione (e quello della vita associata, su cui si concentrano soprattutto il *De clementia* e il *De beneficiis*), che gli permette di arrivare a concepire l'insieme delle cose e infine la Natura stessa; agli altri esseri animati,

¹⁸ Un esempio (che pure proviene da un'opera non morale, ma legata all'osservazione della natura, come le *Naturales Quaestiones*) di come ciascun essere vivente riceva una dotazione specifica in relazione alle sue necessità e all'ambiente in cui nasce e vive si può leggere nel passo di *nat.* 3.16.5: «*et stagna obsessa tenebris et lacus ampli. Animalia quoque illis innascuntur, sed tarda et informia ut in aere caeco pinguique concepta et aquis torpentibus situ; pleraque ex his caeca ut talpae et subterranei mures, quibus deest lumen, quia supervacuum est.* (e ci sono anche bacini immersi nelle tenebre e vasti laghi. Anche in essi nascono animali, ma lenti e informi, perché sono concepiti in un'atmosfera senza luce e grassa e in acque stagnanti e immobili; la maggior parte di essi è cieca come le talpe e i topi che vivono sottoterra, ai quali manca la vista perché sarebbe superflua [...].)»

¹⁹ Cfr. TUTRONE 2012 pp. 181-182, in cui si parla della funzione teleologica degli animali nei confronti dell'uomo, da Seneca mutuata dal pensiero aristotelico.

e soprattutto agli animali, i cui limiti sono nella capacità di riflessione, sono state fornite caratteristiche più “fisiche”:

benef. 2.29.1-4: «**1.** *Vide, quam iniqui sint divinorum munerum aestimatores et quidem professi sapientiam. Queruntur, quod non magnitudinem corporum aequemus elephantos, velocitate cervos, levitate aves, impetu tauros; quod solida sit cutis beluis, decentior dammis, densior ursis, mollior fibris; quod sagacitate nos narium canes vincant, quod acie luminum aquilae, spatio aetatis²⁰ corvi, multa animalia nandi facilitate.* **2.** *Et cum quaedam ne coire quidem in idem natura patiatur, ut velocitatem corporum et vires, ex diversis ac dissidentibus bonis hominem non esse compositum iniuram vocant et negligentes nostri deos, quod non bona valetudo etiam vitiis inexpugnabilis data sit, quod non futuri scientia. Vix sibi temperant, quin eo usque impudentiae provehantur, ut naturam oderint, quod infra deos sumus, quod non in aequo illis stetimus.* **3.** *Quanto satius est ad contemplationem tot tantorumque beneficiorum reverti et agere gratias, quod nos in hoc pulcherrimo domicilio voluerunt secundas sortiri, quod terrenis praefecerunt! Aliquis ea animalia comparat nobis, quorum potestas penes nos est? Quidquid nobis negatum est, dari non potuit.* **4.** *Proinde, quisquis es iniquus aestimator sortis humanae, cogita, quanta nobis tribuerit parens noster, quanto valentiora animalia sub iugum miserimus, quanto velociora consequamur, quam nihil sit mortale non sub ictu nostro positum. (T5)»*

Seneca in questo passo fa una rassegna delle caratteristiche fisiche in cui i vari animali precedono l'uomo, intendendo dimostrare che non c'è niente nel corpo umano che sia meglio sviluppato che in quello animale. Il suo obiettivo è infatti esortare i lettori a non lamentarsi di quello che non possiedono e, anzi, a concentrare i propri sforzi di

²⁰ A proposito della longevità degli animali rispetto a quella dell'uomo cfr. l'esordio del *De brevitate vitae* (*dial.* 10.1.2) «*inde Aristotelis cum rerum natura exigentis minime conveniens sapienti viro lis: 'aetatis illam animalibus tantum indulgisse, ut quina aut dena saecula educerent, homini in tam multa ac magna genito tanto citeriorem terminum stare.'* (Da qui è nata anche la sentenza, per nulla degna di un saggio, con la quale Aristotele ha condannato la natura: «Agli animali ha concesso una vita lunga quanto basta a raggiungere la quinta o la decima generazione, mentre all'uomo, che è nato per molte immense imprese, è stato assegnato un limite bene più ristretto.»); *dial.* 6.21.4: «*Non una hominibus senectus est, ut ne animalibus quidem. Intra quattuordecim quaedam annos defetigavit, et haec illis longissima aetas est quae homini prima; dispar cuique vivendi facultas data est.* (La vecchiaia non è uguale per tutti gli uomini, come non lo è per gli animali: per alcuni di questi, la fine viene a quattordici anni, e per loro è avanzatissima un'età che per l'uomo è la prima. A ciascuno è assegnata una diversa durata di vita.)»

miglioramento in ciò che è stato donato loro non solo per difendersi e sopravvivere come gli altri esseri viventi, ma persino per prevalere su di loro: la ragione²¹. Per quanto ne possano derivare dei rischi terribili, dovuti alla difficoltà degli uomini di esercitare un virtuoso controllo su se stessi²², la condizione di essere razionale garantisce all'uomo un vantaggio decisivo: grazie ad essa egli può non solo annullare gli svantaggi fisici nei confronti degli animali, ma addirittura dominare chi, apparentemente, è dotato di più strumenti (la velocità, la forza, la longevità e tutte le caratteristiche elencate nel passo citato) per affrontare il mondo esterno²³.

²¹ Cfr. *epist.* 15.2 «*Ergo hanc praecipue valetudinem cura, deinde et illam secundam; quae non magno tibi constabit, si volueris bene valere. Stulta est enim, mi Lucili, et minime conveniens litterato viro occupatio exercendi lacertos et dilatandi cervicem ac latera firmandi; cum tibi feliciter sagina cesserit et tori creverint, nec vires umquam opimi bovis nec pondus aequabis.* (Perciò, se vorrai stare veramente bene, preoccupati anzitutto della salute dello spirito, poi anche dell'altra, che non ti costerà molta fatica. Sarebbe, o mio Lucilio, stolto e sconveniente per un intellettuale occuparsi solo ad esercitare i muscoli, a ingrossare il collo e a rinforzare i fianchi: quand'anche questa cura avesse buon esito e ti si sviluppasse bene i muscoli, non riuscirai certo ad eguagliare la forza e il peso di un bue.)» ed *epist.* 124.22-23: «22. *Quid, inquam, vires corporis alis et exerces? pecudibus istas maiores ferisque natura concessit [...].* 23. [...] *Rationale animale es. Quod ergo in te bonum est? perfecta ratio.* (22. Perché affaticarsi tanto a coltivare le forze del corpo? La natura ha concesso forze anche maggiori agli animali domestici e feroci [...]. 23. [...] Tu sei un animale dotato di ragione. Qual è, dunque, il bene a cui devi tendere? La perfetta ragione.)».

²² È utile notare che la condizione degli animali è tutelata dai rischi derivanti dalla razionalità. L'eventualità più pericolosa è quella del sovvertimento dell'ordine naturale dell'universo: l'uomo che si lascia dominare dalle passioni, infatti, è come se si comportasse da bestia, e può essere perciò considerato inferiore a chi avrebbe, da principio, capacità ridotte rispetto alle sue. Decade a un livello inferiore a quello degli animali in quanto non solo è come se rinnegasse la ragione che lo distingue da loro, ma è addirittura come se la pervertisse. Il campione della categoria di uomo vizioso è il tiranno, che, a causa del sovvertimento della razionalità, diventa un essere pericoloso non solo per se stesso o per pochi altri, ma per grandi moltitudini di uomini suoi simili (*clém.* 3.24.4: «[...] *horum ne a necessariis quidem sibi rabies temperat, sed externa suaque in aequo habet, quo plus se exercitat, eo incitator. A singulorum deinde caedibus in exitia gentium serpit, et inicere tectis ignem, aratrum vetustis urbibus inducere potentiam putat; et unum occidi iubere aut alterum parum imperatorium credit; nisi eodem tempore grex miserorum sub ictu stetit, crudelitatem suam in ordinem coactam putat.* ([...] la rabbia dei tiranni non risparmia neppure le persone a loro prossime, anzi mette sullo stesso piano gli estranei e i suoi, e si eccita tanto più quanto più si esercita. Poi dalle uccisioni di singoli individui si estende fino all'annientamento di interi popoli, e reputa che sia dimostrazione di potenza l'appiccare fuoco alle case e il far passare l'aratro sopra antiche città; e crede che l'ordinare di uccidere solo una o due persone si addica poco alla dignità imperiale e, se un gregge di infelici non è esposto nello stesso tempo ai <suoi> colpi, pensa che la propria crudeltà sia costretta entro limiti angusti.»). Al contrario, come si vedrà nel prossimo paragrafo, le condizioni cognitive degli animali li proteggono dal rischio di danneggiare i propri simili.

²³ A questo proposito, può essere utile citare due passi dal *De ira*, per mettere in evidenza che la superiorità fisica può essere facilmente aggirata da degli espedienti messi in atto da chi, più debole, ha la capacità di sfruttare la propria superiorità razionale. Il primo passo si legge in *dial.* 4.11.3-5: «3. *Quid, quod semper in auctores redundat timor nec quisquam metuitur ipse securus? [...]* 4. *Ita natura constituit, ut quidquid alieno metu magnum est, a suo non vacet. Leonum quam pavida sunt ad levissimos sonos pectora!*

Solo a una parte dell'umanità è, tuttavia, concesso il privilegio di poter attingere a una razionalità perfetta: i maschi adulti. Le donne adulte sono dotate di una ragione acerba, mentre i bambini ne sono totalmente sprovvisti. Come afferma Seneca, tuttavia, questo, nel computo totale del sistema, non è segno di un'inferiorità così grande come appare. Si legge in *epist.* 121.16: «*Sic, quamvis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est.*²⁴» In questo, invece, sono gli animali ad avere un vantaggio nei confronti dell'uomo, perché sin da subito sono in grado, pur non avendone un controllo razionale, di controllare perfettamente le proprie membra:

epist. 121.5-6: «5. [...] *Quaerebamus an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus. Esse autem ex eo maxime apparet quod membra apte et expedite movent non aliter quam in hoc erudita; nulli non partium suarum agilitas est. Artifex instrumenta sua tractat ex facili, rector navis scite gubernaculum flectit, pictor colores quos ad reddendam similitudinem multos variosque ante se posuit celerrime denotat et inter ceram opusque facili vultu ac manu com meat: sic animal in omnem usum sui mobilest. 6) Mirari solemus saltandi peritos quod in omnem significationem rerum et adfectuum parata illorum est manus et verborum velocitatem gestus adsequitur: quod illis ars praestat, his natura. Nemo aegre molitur artus suos, nemo in usu sui haesitat. Hoc edita protinus faciunt; cum hac scientia prodeunt; insituta nascuntur. (T6)»*

*Acerrimas feras umbra et vox et odor insolitus exagitat. Quidquid terret et trepidat. [...] 5. Nec mirum est, cum maximos ferarum greges linea pinnis distincta contineat et in insidias agat, ab ipso effectu dicta formido; vanis enim vana terrori sunt. (3. E che dire del fatto che il timore si riversa sempre su chi l'ha provocato, e nessuno riesce a farsi temere, restando lui tranquillo? [...]. 4. La natura ha stabilito questo: ciò che si fa grande sul timore altrui, non è immune dal proprio. Il coraggio dei leoni si affievolisce ai rumori più leggeri! Un'ombra, un grido, un odore insolito turbano le belve più feroci: ogni essere capace di atterrire è soggetto a timore [...]. 5. E questo non stupisce, perché intere mandrie di belve si lasciano manovrare e spingere in trappola da una cordicella munita di penne, che è chiamata "spauracchio" per la passione che suscita: chi non ha senno, è atterrito da cose da nulla.)». Il secondo passo si legge invece in *dial.* 5.30.1: «*Quod accidere vides animalibus mutis, idem in homine deprendes; frivolis turbamur et inanibus. Taurum color rubicundus excitat, ad umbram aspis exurgit, ursos leonesque mappa proritat; omnia, quae natura fera ac rabida sunt, consternantur ad vana. (Quello che vedi accadere agli animali bruti, lo coglierai anche nell'uomo: ci lasciamo turbare da frivolezze e vacuità. Il toro si eccita al rosso, l'aspide leva la testa per un'ombra, orsi e leoni si lasciano irritare da un fazzoletto: tutto ciò che è feroce e rabbioso per natura, si sbigottisce per cose da nulla.)».**

²⁴ *Epist.* 121.16: «Per quanto la costituzione di ciascuno muti di volta in volta, l'adattamento ad essa è sempre uguale [...].»

Come si vedrà nel prossimo paragrafo, delle capacità innate si possono notare anche in altri aspetti della vita degli animali.

II.2 Le caratteristiche interiori degli animali: l'innatismo cognitivo

Dunque, nelle loro peculiarità fisiche, gli animali sono più prossimi alla *naturalitas* di quanto non sia l'uomo. Ma la spontaneità naturale degli animali si riflette anche nelle connotazioni cognitive della loro natura; l'autore si addentra spesso nell'ambito "specialistico" della zoopsicologia²⁵ per necessità argomentative contingenti. Alla fine, nel corso di tutta l'opera viene delineato un ritratto abbastanza chiaro e stabile, nonostante i numerosi nodi di ambiguità di cui è costellata.

Si legge nella centoventunesima delle *Lettere a Lucilio*:

«Primum sibi ipsum conciliatur animal; debet enim aliquid esse ad quod alia referantur [...]. Haec animalibus inest cunctis, nec inseritur sed innascitur. (T7)»

Ogni animale, dunque, si cura primariamente di se stesso, e costruisce, fin da subito e in modo istintivo, la propria visione del mondo circostante intorno alla propria individualità. Essi hanno necessità di provvedere da soli alla propria sopravvivenza dal momento in cui nascono, per una ragione in particolare: possiedono solo un embrione di vita sociale²⁶; all'uomo, invece, l'organizzazione sociale concede di non avere coscienza di sé nei primi anni di vita, in quanto la sopravvivenza del neonato e del bambino dipende dal gruppo. Secondo Seneca, nel caso degli animali, «[...] ognuno è affidato alla tutela di se stesso²⁷». L'istinto innato della sopravvivenza non è qualcosa che imparano, ma a cui fin da subito sanno di dover dedicare le proprie attenzioni:

²⁵ Cfr. TUTRONE 2012 p. 229.

²⁶ Ad eccezione di alcuni animali, tra cui compaiono le api.

²⁷ *Epist.* 121.18: «[...] sibi quisque commissus est».

epist. 121.18: «[...] *tenera quoque animalia et materno utero vel ovo modo effusa quid sit infestum ipsa protinus norunt et mortifera devitant; umbram quoque transvolantium reformidant obnoxia avibus rapto viventibus. Nullum animal ad vitam prodit sine metu mortis. (T8)*»

Dal primo momento, la vita degli animali è, dunque, guidata dal *metus mortis*, che li spinge a individuare e fuggire immediatamente ciò che è nocivo, capacità che non traggono dall'esperienza, come gli uomini, «ma dall'amore istintivo della propria conservazione²⁸»:

epist. 121.19-20: «**19.** [...] *Quid est quare pavonem, quare anserem gallina non fugiat, at tanto minorem et ne notum quidem sibi accipitrem? quare pulli faelem timeant, canem non timeant? Apparet illis inesse nocituri scientiam non experimento collectam; nam antequam possint experisci, cavent. 20. Deinde ne hoc casu existimes fieri, nec metuunt alia quam debent nec umquam obliviscuntur huius tutelae et diligentiae: aequalis est illis a pernicioso fuga. (T9)*»

Riconoscere ciò che può essere nocivo e adottare un adeguato metodo di difesa ha per gli animali due conseguenze positive: in primo luogo, insieme a ciò che è nocivo, essi riconoscono anche, limitatamente alle loro facoltà cognitive, ciò che può giovargli (*epist. 121.21*: «*Inter se ista coniuncta sunt; simul enim conciliatur saluti suae quidque et iuvatura petit, laesura formidat.*²⁹»); in secondo luogo, la consapevolezza della forma di ciò che può danneggiarli si accompagna in loro a quella che da ciò che invece possiede sembianze o innocue o uguali alle loro non devono guardarsi: non soltanto gli animali più docili, ma neanche le belve più aggressive tentano di offendere i propri simili, e per conseguenza di ciò non se ne sentono minacciati (come si legge nel testo di *clem. 3.24.4*: «*Illam rationis expertia et a nobis immanitatis crimine damnata abstinent suis, et tuta est etiam inter feras similitudo [...]*. (Quegli animali privi di ragione e da noi condannati

²⁸ *Epist. 121.20*: «[...] *sed naturali amore salutis suae*».

²⁹ *Epist. 121.21*: «Appena l'animale si adatta alla sua conservazione, ricerca immediatamente ciò che gli può giovare e rifugge da ciò che può danneggiarlo: queste due tendenze formano in lui un unico istinto.»

per la loro ferocia si astengono dagli animali della loro specie, e così la somiglianza esteriore è una garanzia [...]»).

Secondo la visione di Seneca, giovare ai propri simili con l'obiettivo di rinsaldare la propria comunità, la quale a sua volta protegge l'individuo che ne fa parte, è una capacità che l'uomo, diversamente dagli animali, deve imparare tramite l'esperienza e l'uso virtuoso delle sue facoltà razionali. In quest'ottica si inquadra la necessità umana di comprendere e praticare correttamente i benefici, tramite indispensabili per la formazione della relazione di *amicitia*, che costituisce il presupposto fondamentale per la creazione di una società solida.

Resta da capire quali siano i componenti costitutivi del corretto beneficio e della struttura morale della visione senecana, di cui il beneficio è sostegno.

Gli ulteriori aspetti della dimensione cognitiva degli animali, a cui si è accennato all'inizio del presente capitolo, aiuteranno, più avanti nella trattazione, a delineare un discorso su questi componenti: innatismo e concezione monodimensionale del tempo impediscono agli animali di venire coinvolti nel mondo della morale (che quindi è una possibilità esclusivamente umana), e, dunque, anche di poter partecipare alla pratica del beneficio. Il confronto tra le caratteristiche degli animali e quelle degli uomini, in relazione alle strutture costitutive del beneficio e dei rapporti sociali che da questo traggono la propria origine, sarà oggetto del capitolo successivo.

Capitolo III. Animali e relazioni di beneficio in Seneca

III.1 I costituenti necessari del beneficio e le differenze tra mondo umano e mondo animale: *materia beneficij*, *voluntas* e orizzonte morale

La formazione delle “regole” legate al dono nella mentalità del cittadino romano (delle quali si è brevemente trattato nel paragrafo “*Beneficio e relazione in Seneca: una dinamica di cambiamento sociale ed esistenziale accompagnata dalle immagini animali*”) è dovuta all’esistenza di un assioma principale, per cambiare il quale Seneca infarcisce il trattato di numerose esortazioni. La “regola”, che riguarda la vera essenza del *beneficium*, è quella secondo cui il dono è qualcosa di materiale, di concreto, che deve essere restituito, con una transazione che chiuda la partita.

Per comprendere come Seneca intendesse strutturare la strategia del cambiamento, e in che direzione intendesse esortare i destinatari dell’opera a cambiare il proprio modo di concepire l’autentico *beneficium*, è necessario descrivere le componenti principali di questo strumento.

Considerandolo in se stesso, quando viene offerto³⁰, il *beneficium* è per il nostro autore non solo l’oggetto donato, ma anche e soprattutto l’intenzione di donarlo, la *voluntas*. Per Seneca esiste una gerarchia all’interno del *beneficium*: la componente più concreta³¹, necessaria alla sua instaurazione ma di minor valore rispetto all’altra, è il contenuto materiale del beneficio, la *materia beneficij*; l’altra, la più significativa, sebbene da sola non basti a sorreggere tutta la struttura portante del dono come lo intende il filosofo, è l’*animus* del benefattore, ovvero la disposizione d’animo, in questo caso l’intenzione di donare, che dà forma e direzione alla materia del beneficio³².

³⁰ In quanto il dono viene anche ricevuto e può essere anche contraccambiato, come verrà spiegato più avanti nella trattazione.

³¹ Anche la *materia*, in un modello ideale, può perdere di concretezza; è il caso dell’esempio ideale, portato da Seneca, dello scambio di benefici tra Socrate e il suo allievo Eschine (di cui si legge in *benef.* 1.8.1-9.1).

³² Cfr. RACCANELLI 2010 p. 49.

Questa gerarchia è di ordine morale, normativo: è giusto che sia così. Analizzando da un punto di vista descrittivo esterno la teoria delineata da Seneca e la natura del suo interesse normativo riguardo alla questione intrinseca del *beneficium*, risulta presto evidente che l'autore affronta il discorso per cercare uno strumento che sia in grado di fornire un aiuto solido contro la povertà relazionale che vede affliggere la società in cui vive. La relazione che Seneca cerca di far emergere come quella che si dovrebbe prediligere è la vera *amicitia*.

Per risolversi in autentica *amicitia*, il rapporto deve essere gratuito, spontaneo, basato sulla fiducia e sulla parità degli interagenti, e finalizzato al vantaggio di entrambi, ma soprattutto di quello che ciascuno dei due considera il bene dell'altro.

In una situazione in cui si vuole instaurare o portare avanti una relazione volta al bene di entrambe le parti, la cosa fondamentale non è il contenuto apparente dell'offerta, quanto piuttosto il tentativo di comunicare la volontà di creare un contesto in cui offrire e accettare doni sia percepito come lo strumento della relazione, ma in cui il vero motore sia la volontà stessa di prostrarla nel tempo; e il motivo di quest'intenzione è il piacere personale nel fare il bene dell'altro. La logica è che il bene dell'uno dipenda e sia a sua volta il propulsore di quello dell'altro.

Traducendo queste coordinate descrittive nel mondo morale e normativo di Seneca, si rivela che questo benessere è dovuto a sua volta alla vicinanza alla virtù, il bene verso cui l'uomo deve tendere nei comportamenti; nella sua visione il bene e il male non sono mai casuali, ma voluti, mentre tutto ciò che non è voluto non è né puramente virtuoso né puramente malvagio, ma è indifferente; in questa categoria, tipicamente stoica, rientra anche ciò che in un *beneficium* non è legato nella sua essenza profonda alla *voluntas*, ovvero la *materia beneficium*.

Ciò che vale per il beneficio, che è una rappresentazione del bene, vale per il concetto stesso di bene, come anche per l'altro polo della morale, ovvero il male.

Uno degli assiomi principali dello Stoicismo recita che “l’unico bene è il bene morale; l’unico male è il male morale³³”. Per gli stoici, dunque, bene e male autentici esistono solo quando si sceglie di metterli in atto: e ciò che contiene un margine di scelta (uno scarto dalla immediata necessità e dall’istinto), dunque, appartiene alla categoria della morale.

Agli animali la possibilità della scelta non è concessa (si legge in *epist.* 121.21: «*Naturales ad utilia impetus, naturales a contrariis aspernationes sunt; sine ulla cogitatione quae hoc dictet, sine consilio fit quidquid natura praecepit.*³⁴»): sono quindi esclusi dal mondo della morale.

Il sistema della vita animale ha altri elementi costitutivi, che lo rendono capace di contenere «un certo bene, una certa virtù, una certa perfezione; ma questo bene, questa virtù questa perfezione non sono assoluti. L’assoluto è prerogativa dell’essere ragionevole, a cui è concesso sapere perché, entro quali limiti e in che modo bisogna agire.³⁵»

Dunque, il modo di pensare e di agire è funzionale al modo in cui gli animali devono vivere per conservare la loro vita (*epist.* 124.19: «*Dicerem illa perturbate et indisposite moveri si natura illorum ordinem caperet: nunc moventur secundum naturam suam.*³⁶»); perfetta nel loro mondo (*epist.* 124, 14: «*Cetera tantum in sua natura perfecta sunt, non vere perfecta, a quibus abest ratio. Hoc enim demum perfectum est quod secundum universam naturam perfectum, universa autem natura rationalis est: cetera possunt in suo genere esse perfecta.*³⁷»), se confrontata con quella umana, la natura degli animali è “confusa e

³³ Cfr. quanto si legge in HADOT 2019 p. 86: «[...] l’assioma fondamentale dello Stoicismo: non c’è felicità che nel bene morale, nella virtù; non c’è infelicità che nel male morale, nella colpa e nel vizio.»

³⁴ *Epist.* 121.21: «L’inclinazione verso le cose utili, come la repulsione per quelle nocive, sono sentimenti naturali nell’animale; e tutto quello che la natura prescrive avviene in lui senza che l’atto sia dettato da una preventiva riflessione, e senza alcuna deliberazione.»

³⁵ *Epist.* 124.20: «[...] erit aliquod bonum in muto animali, erit aliqua virtus, erit aliquid perfectum, sed nec bonum absolute nec virtus nec perfectum. Haec enim rationalibus solis contingunt, quibus datum est scire quare, quatenus, quemadmodum.»

³⁶ *Epist.* 124.19: «Chiamerei disordinati e sregolati tali movimenti se l’ordine fosse insito nella loro natura, ma le bestie si muovono secondo le tendenze della loro natura.»

³⁷ *Epist.* 124.14: «Gli altri esseri sono perfetti solo nei limiti della propria natura; ma non sono veramente perfetti, perché questi esseri non hanno la ragione. È veramente perfetto solo ciò che è tale secondo

tumultuosa”, per quanto, abbia «verso ciò che si presenta secondo natura, potenti e vivaci inclinazioni», mentre «il bene non è mai confuso e tumultuoso [...]. Così il bene non esiste se non nell’essere fornito di ragione.³⁸» Si legge nella centoventiquattresima delle *Lettere a Lucilio*:

epist. 124.18: «*Non potest ergo perfectae naturae bonum in imperfecta esse natura, aut si natura talis [habet] hoc habet, habent et sata. Nec illud nego, ad ea quae videntur secundum naturam magnos esse mutis animalibus impetus et concitados, sed inordinatos ac turbidos; numquam autem aut inordinatum est bonum aut turbidum. (T10)*»

L’incolmabilità della distanza degli animali dalla morale³⁹ potrebbe far pensare che questi abbiano contatto solamente con ciò che è materiale e tangibile (per esempio, la strada che il cavallo percorre nel passo della centoventiquattresima delle *Lettere a Lucilio*⁴⁰; strada di cui l’animale si ricorda solo quando è condotto dove comincia, e di cui non può ricordarsi quando è altrove, poiché per il filosofo non possiede un pensiero in grado di astrarsi dal presente). Tuttavia, in svariati luoghi delle sue opere, Seneca sembra discostarsi «volutamente dalle posizioni maggioritarie all’interno della *Stoa* – che negano che gli *áloga* possano provare emozioni di sorta⁴¹» e insinuare la

l’ordine universale delle cose, cioè secondo l’ordine razionale. Gli altri esseri non possono avere che una perfezione relativa al loro genere.»

³⁸ *Epist. 124.18-20*: «18. [...] *numquam autem aut inordinatum est bonum aut turbidum [...]. 20. [...] Ita bonum in nullo est nisi in quo ratio.*»

³⁹ Modello attinto direttamente dalla dottrina ortodossa stoica, qualora si volesse considerare vera l’esistenza di una «“ortodossia” in riferimento alla filosofia stoica», come si legge in TUTRONE 2012 p. 232, n. 43: «L’utilizzo, nel corso di questo lavoro, del termine “ortodossia” in riferimento alla filosofia stoica e al rapporto di Seneca con essa va sempre inteso – ci tengo a precisarlo – in senso fluido e non dogmatico-religioso. Come ha ben notato B. Inwood, *Seneca and Psychological Dualism*, cit., p. 25, infatti, la stessa pretesa di possedere un quadro completo del pensiero stoico in forma “originaria” e non adulterata, rispetto al quale segnalare, poi, le singole deviazioni, risulta essere una mera astrazione metodologica, propria di una certa “ideologia ricostruttiva” [...]. La storia della *Stoa*, come è noto, riserva invece tratti particolarmente interessanti, allorché la si inquadri nell’ottica di un’evoluzione singolarmente varia e organica al tempo stesso.»

⁴⁰ *Epist. 124.16*: ««[...] *equus reminiscitur viae cum ad intium eius admotus est. In stabulo quidem nulla illi viaest quamvis saepe calcatae memoria [est]. ([...] un cavallo si ricorda della via nell’avvicinarsi al punto in cui essa comincia; ma nella stalla non ha alcun ricordo della strada che ha percorso tante volte.)»*

⁴¹ Cfr. LI CAUSI 2017 pp. 161-162.

convinzione che, pur non provando emozioni e sentimenti veri e propri, è *come se*⁴² («in accezione metaforica⁴³») li provassero.

Per capire il significato di questo *come se* bisogna rifarsi in primo luogo alla teoria generale della conoscenza nello Stoicismo; come spiega Li Causi, «nel quadro del materialismo stoico⁴⁴», la “percezione sensoriale” (la *aísthēsis* greca e il *sensus* latino) è «il punto di partenza di ogni processo cognitivo, proprio perché costituisce il primo contatto dei soggetti senzienti con il loro ambiente circostante; contatto che, sotto forma di stimolo, si “imprime” nell’anima, come se fosse un calco (*týpos*) in una tavoletta di cera, e genera [...] una rappresentazione percettiva (*phantasia*)⁴⁵».

Detto in altri termini, attraverso la percezione, per gli stoici, è possibile che gli esseri viventi riescano a crearsi un’immagine “mentale” del mondo. È qui, però, che scatta la prima differenziazione fra l’uomo da un lato e l’animale dall’altro: gli uomini, infatti, sono dotati di tre distinte forme di *phantasia*: la *phantasia haplê*, ovvero la “rappresentazione percettiva semplice”, la *phantasia metabatikê*, ovvero la “rappresentazione discorsiva”, e la *phantasia synthetikê*, ovvero la “rappresentazione sintetica”. Gli animali possiedono soltanto la *phantasia haplê*, che è data in dotazione – assieme all’impulso (*hormé*) e alla percezione (*aísthēsis*) – a tutti gli esseri viventi.⁴⁶»

Sempre Li Causi trova a dimostrazione di un suo assunto – secondo cui, nonostante il loro modo di rappresentarsi il mondo, gli animali possono percepire con i sensi non solo le mere “cose” – due riferimenti crisippeï nell’opera di Plutarco: nel primo dei due (*de comm. not.* 9) Crisippo afferma che «anche il bene in sé è un *aísthētón*, ovvero un oggetto materiale percepibile per mezzo dei sensi»; il secondo (*de Stoic. repugn.* 19, da Li Causi riportato in traduzione) invece recita: «Crisippo riconosce che la differenza fra beni e mali è abissale, e ciò di necessità [...]. Nel primo libro de *Il fine* sostiene che

⁴² Corsivo già usato da Li Causi nel suo saggio e voluto qua per rimarcare l’espressione, che ricopre un ruolo centrale nei paragrafi successivi.

⁴³ LI CAUSI 2017 p.162.

⁴⁴ *Ib.*

⁴⁵ *Ib.*

⁴⁶ LI CAUSI 2017 p. 162; cfr. la bibliografia fornita dallo studioso alle note 17 e 18.

i beni e i mali sono realtà sensibili, così scrivendo: “Si può affermare che i beni e i mali sono realtà sensibili (*αἰσθητὰ*) sulla base di queste constatazioni. Non soltanto le passioni in tutte le loro forme – come ad esempio il dolore, il timore e altre simili – sono percepibili, ma anche il furto e l’adulterio e altre situazioni analoghe cadono sotto i sensi, e in genere pure la stoltezza, la viltà, e altri innumerevoli vizi; e non solo la gioia e la benevolenza e molte altre azioni buone, ma perfino la saggezza, il coraggio e le altre virtù.» Come commenta Li Causi, se le virtù morali e i vizi possono essere percepiti anche dal *sensus*, questo significa che anche gli esseri non razionali come gli animali, se non possono svilupparle da se stessi, possono almeno “percepirle”, “sentirle”⁴⁷. Si può ipotizzare che questo sia il percorso seguito da Seneca per giungere all’ammissione della presenza negli animali di una sensibilità morale, seppur torbida, confusa, quasi “aurorale”.

III.1.1 La dimensione cronologica del *beneficium* e la limitata concezione animale del tempo

Un’altra importante componente del sistema del *beneficium* è il tempo. La relazione di *amicitia* è, come affermato in precedenza, inscindibile dalla *voluntas*: inoltre, per volerla instaurare bisogna necessariamente proiettarla nel futuro, e per darle un seguito bisogna avere coscienza dei benefici ricevuti nel passato, per poterli, oltre che ricevere, anche voler contraccambiare.

A proposito del rapporto tra tempo e benefici, in un passo di un saggio di Picone⁴⁸ si legge: «Strettamente legato al tema dell’oblio e della memoria, il tempo costituisce una delle coordinate all’interno delle quali si delinea la relazione tra benefattore e beneficiario. Il corretto inserimento del sistema-*beneficium* in questa categoria, che concerne l’adempimento tempestivo e cronologicamente opportuno delle sue fasi, equivale al

⁴⁷ Cfr. LI CAUSI 2017, p. 163.

⁴⁸ Il passo in questione, proveniente dal commento del 2013 curato da G. Picone “*Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*” (p. 45s.), è stato citato in LI CAUSI 2017 p. 163.

rispetto del codice morale che regola la pratica del dare e del ricambiare: il dono obbliga nel tempo e del tempo necessita per eseguire qualsiasi controprestazione.»

Oltre alla premeditazione del contraccambio, l'altro elemento costitutivo del beneficio in cui il tempo riveste un ruolo importante è quello della formazione volontaria dell'abitudine (in un relativo passato) che porta a comportarsi con naturalezza nel momento in cui il beneficio viene compiuto (in un relativo futuro), di cui si è già discusso a proposito dell'analisi del passo di *benef.* 1.6.1⁴⁹.

Gli sviluppi, all'interno del sistema concepito da Seneca, dell'elemento cronologico sono inoltre tra le ragioni per cui agli animali è preclusa la via del beneficio.

Nel saggio di Tutrone⁵⁰ si legge di una teoria senecana della «*monodimensionalità isocronica dell'animale*⁵¹». Per usare le parole di Seneca:

epist. 124.16-17: «16. Mutum animal sensu comprehendit praesentia; praeteritorum reminiscitur cum <in> id incidit quo sensus admoneretur, tamquam equus reminiscitur viae cum ad intium eius admotus est. In stabulo quidem nulla illi via est quamvis saepe calcatae memoria [est]. Tertium vero tempus, id est futurum, ad muta non pertinet. 17. Quomodo ergo potest eorum videri perfecta natura quibus usus perfecti temporis non est? Tempus enim tribus partibus constat, praeterito, praesente, venturo. Animalibus tantum quod brevissimum est <et> in transcurso datum, praesens: praeteriti rara memoria est nec unquam revocatur nisi praesentium occursum. (T11)»

Gli animali, in questa visione, possono agire in favore di qualcuno⁵², ma non possono propriamente volerlo beneficiare in un preciso momento, e inserirsi volontariamente all'interno di una relazione amicale con l'altro: manca a loro la percezione del futuro (*epist. 124.16: «Tertium vero tempus, id est futurum, ad muta non pertinet.⁵³»*) – fatto che

⁴⁹ Cfr. par. I.2 “Beneficio e relazione in Seneca: una dinamica di cambiamento sociale ed esistenziale accompagnata dalle immagini animali”.

⁵⁰ TUTRONE 2012 “Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca”.

⁵¹ Cfr. TUTRONE 2012, p. 191.

⁵² Verrà trattata più avanti, nel par. 3.2.1 “Restituzione completa senza plus né minus: una relazione limitata tra uomini e animali nella differenza tra beneficia e officia”, la questione specifica degli *officia* animali.

⁵³ *Epist. 124.16: «La terza divisione del tempo, cioè il futuro, non conta per la bestia.»*

impedisce loro di potervici proiettare alcunché –, non ricordano il passato se non sono spinti a ciò da stimoli ambientali contingenti (*epist.* 124.16: «[...] *equus reminiscitur viae cum ad intium eius admotus est. In stabulo quidem nulla illi via est quamvis saepe calcatae memoria [est].*⁵⁴» ed *epist.* 124.17: «[...] *praeteriti rara memoria est nec umquam revocatur nisi praesentium occursu.*⁵⁵») – per cui non possono ricordare un beneficio ma solamente un’abitudine, cosa che li porta a rispettare almeno gli *officia* (manca invece loro la possibilità di ricordare *volontariamente* il passato, presupposto necessario per compiere i *beneficia*⁵⁶) –, e hanno di fronte a loro soltanto un presente “brevissimo e fugace” (*epist.* 124.17 «*Animalibus tantum quod brevissimum est <et> in transcursu datum, praesens [...].*⁵⁷»).

Dare, ricevere e contraccambiare *beneficia* sono, dunque, possibilità precluse agli animali, stando queste pratiche al di fuori del campo delle necessità immanenti, quelle che nel loro mondo minacciano più vivamente la loro sopravvivenza.

L’autore riporta in vari luoghi le sue osservazioni sulla coscienza degli animali e insiste in particolare sul problema del tempo e della scelta morale relativamente alla dinamica del beneficio. Di immagini animali più specifiche Seneca si serve anche nella formulazione delle varie relazioni che hanno luogo a partire dalla corretta esecuzione del beneficio. Un occhio di riguardo nel delinearsi della direzione in cui procede la relazione sociale lo meritano due temi: la ricezione del segnale che il donatore invia per instaurare il rapporto e la risposta contrapposta dal donatario; solamente in alcuni dei casi trattati, tuttavia, largamente illustrati da immagini animali, ricezione e risposta (che nel caso del beneficio si può anche chiamare con il nome di restituzione) sono eseguite nelle modalità corrette e sono quindi in grado di protrarre il rapporto di *amicitia*.

⁵⁴ *Epist.* 124.16: «[...] un cavallo si ricorda della via nell’avvicinarsi al punto in cui essa comincia; ma nella stalla non ha alcun ricordo della strada che ha percorso tante volte.»

⁵⁵ *Epist.* 124.17: «Essi non hanno che un vago ricordo del passato, che non rammentano se non dietro il richiamo di un fatto presente.»

⁵⁶ Cfr. LI CAUSI 2017 p. 173.

⁵⁷ *Epist.* 124.17: «[...] agli animali è concessa solo quella che è brevissima e scorre velocissima: il presente.»

III.2 Forme della relazione creata dal beneficio: la restituzione come criterio di classificazione e le condizioni della ricezione

È possibile analizzare tre modalità principali di restituzione di un beneficio. Solamente una, l'ultima di cui si discuterà in questi paragrafi, è quella che porta la relazione a rispettare la direzione che una autentica *amicitia* dovrebbe seguire.

III.2.1 Restituzione completa senza *plus* né *minus*: una relazione limitata tra uomini e animali nella differenza tra *beneficia* e *officia*

La prima modalità è quella tramite cui il donatario, colui che ha ricevuto, restituisce esattamente quello che gli è stato donato. Se si legge questo, come ogni altro comportamento, come un segnale di comunicazione⁵⁸, il messaggio si può interpretare come se chi ha ricevuto non voglia altro che sanare il debito senza dover continuare la relazione con chi gli ha donato qualcosa. Non vuole insomma che la relazione possa essere proiettata nel futuro né da se stesso né dall'altro, e per farlo restituisce sì ciò che gli è stato donato, ma dà segno di non volerlo leggere come un'offerta benevola (sempre che in effetti lo sia), bensì come un debito di cui liberarsi in fretta. La fretta appunto viene segnalata come spia di questo tipo di relazione. Qui Seneca farà scuola a generazioni di moralisti successivi; basti pensare a questa massima di François de La Rochefoucauld:

«L'eccessiva fretta di sdebitarsi di un beneficio è una forma d'ingratitude»⁵⁹

Se davvero il donatario volesse proiettare la relazione nel futuro, continuerebbe a mandare all'altro contraente stimoli affinché essa resti costantemente in vita: aggiungerebbe alla quantità restituita un *plus*; e sarebbe in quel caso uno scambio di stimoli, mentre restituendo solo ciò che si è ricevuto il rapporto resta un semplice scambio di materia, che è infatti ciò che è stato messo dal primo momento al centro del dono. Una

⁵⁸ Si legge in RACCANELLI 2010 p. 16 n. 3 «[...] cf. il primo assioma della comunicazione, secondo il quale "non si può non comunicare" [...].»

⁵⁹ Traduzione italiana della duecentoventiseiesima delle *Riflessioni Morali* di François de La Rochefoucauld.

dinamica di questo genere ha un'unica conseguenza, ovvero l'interruzione della relazione, evidentemente una delle prospettive peggiori per una trattazione di una teoria della relazione come quella di Seneca.

La presenza del *plus* è sintomatica inoltre, nel beneficio, dell'arbitrarietà della decisione di beneficiare, che risulta quindi libera da obblighi esterni.

Ci sono casi in cui l'arbitrarietà della deliberazione non è totalmente libera: in questi casi la dinamica che ne deriva non è propriamente quella del *beneficium*, ma quella dell'*officium*. Il concetto latino di *officium* proviene, attraverso il filtro operato da Cicerone, dal *kathêkon* greco, che nella concezione filosofica stoica indica "ciò che è coerente nella vita, e un atto che può essere dotato di giustificazione ragionevole⁶⁰". La traduzione latina di Cicerone ha adattato questo concetto alle peculiarità della società romana, e il termine *officium*, se assorbe parte del significato del termine di partenza (l'appropriatezza e la giustificabilità razionale), gli sovrappone il campo semantico dell'obbligatorietà dell'azione, e passa a indicare più precisamente "ciò che designa propriamente l'azione adeguata ad un determinato "ruolo" o condizione, e concerne in modo più immediato gli atteggiamenti della vita pratica⁶¹".

Un esempio di *officium* è quello che spesso definisce il rapporto tra padri e figli. In questo caso non si può parlare propriamente di *beneficium*, per varie ragioni: innanzitutto, quando il padre fa un beneficio al figlio donandogli la vita e garantendogli le cure dei primi anni, il "beneficiario" non si trova nella condizione di poter rifiutare (che è una componente importante della dinamica dell'*amicitia*); inoltre, pur essendo entrambi degli individui liberi (a differenza della coppia padrone-schiavo, in cui è necessario piuttosto distinguere *beneficium* e *ministerium*), nelle loro azioni reciproche sono comunque "obbligati" dagli schemi normativi della società. Nel rapporto tra padri e figli, dunque, la scelta di fare il bene non è totalmente volontaria, ma in parte

⁶⁰ Cfr. LI CAUSI 2017 p. 167, nella sua traduzione da Stob. *ecl.* II 85, 13 ss. Wachsmuth = SVF III p. 134, fr. 494.

⁶¹ Cfr. LI CAUSI 2017 p. 170, da cui è stato ripreso il testo (pp. 19 s.) del saggio introduttivo ("*Una morale per la classe dirigente*") di E. Narducci all'edizione del 1994 del *De officiis* di Cicerone. La ripresa di Narducci da parte di Li Causi è stata in questo paragrafo citata liberamente.

indotta da particolari vincoli sociali. Più avanti nel testo⁶² verranno illustrati altri problemi specifici di questo speciale tipo di rapporto e le soluzioni che Seneca tenta di formulare lungo il trattato sui benefici.

Altri luoghi dell'opera senecana documentano l'assimilazione, da parte dell'autore, della sovrapposizione di ambiti semantici intorno al termine *officium*: quelli che riguardano il tema degli animali. Se spesso, infatti, egli esprime la coerenza con cui gli animali si adattano alla propria natura, in linea col significato del termine *kathêkon*, in *benef.* 1.2.5 mette in luce una prospettiva legata alle dinamiche sociali che sono loro permesse:

«*Officia etiam ferae sentiunt, nec ullum tam immansuetum animal est, quod non cura mitiget et in amorem sui vertat. Leonum ora a magistris impune tractantur, elephantorum feritatem usque in servile obsequium demeretur cibus; adeo etiam, quae extra intellectum atque aestimationem beneficii posita sunt, adsiduitas tamen meriti pertinacis evincit. (T12)*»

Tra uomini e animali non possono intercorrere relazioni che possiedono la pienezza dell'*amicitia*, ma Seneca ammette la possibilità che esistano almeno "forme di socialità degradate"; utilizza questa immagine per esortare i lettori a considerare che, se gli animali riescono a costruire relazioni con l'uomo, fondate su un livello, seppur basilare, di arbitrarietà (restituendo ciò che hanno ricevuto), nonostante la natura imponga loro di curarsi primariamente di se stessi, gli uomini, che hanno, per costituzione cognitiva, la possibilità di scegliere di fare il bene, svincolandosi dalla meccanicità animale, spesso regrediscono, per i loro comportamenti, che Seneca definisce ingrati, alle forme di relazione degradata che possono essere instaurate anche dalle *ferae*⁶³.

⁶² Cfr. par. "Padri e figli tra vita "nuda e cruda" e tempo".

⁶³ Cfr. LI CAUSI 2017 pp. 167-174, citato liberamente lungo tutto il presente paragrafo.

III.2.2 Restituzione di meno di ciò che è stato donato: la relazione irrigidita nell'ottica di alcune immagini animali

La seconda modalità è quella secondo cui il donatario restituisce meno di quello che ha ricevuto. Essa prevede il caso limite (quello che prenderemo maggiormente in considerazione) per cui la restituzione non avviene affatto. Anche questa modalità contiene alcuni rischi.

Innanzitutto, una volta che il donatario ha fatto la sua mossa (non restituire), la reazione del donatore nei suoi confronti può essere di tre tipi: o ignora quello che è successo, o cerca di cambiare l'atteggiamento altrui rimproverandolo, o risponde all'ingratitude con un ulteriore dono.

Sia che ignori il fatto chiudendo la relazione e tacciando l'altro come un ingrato immedesimabile di ulteriori benefici, sia che lo rimproveri per fargli cambiare atteggiamento (ricorrendo contro di lui alla legge o all'infamia pubblica) ne consegue o che la relazione venga interrotta o che, se pure in qualche modo essa resiste, anche solo nella memoria degli interagenti, tra i due si instauri una gerarchia rigida, un distanziamento: uno degli interagenti si considera o è considerato meglio dell'altro, in linea con la dinamica creditore-debitore insolvente⁶⁴. Con un rimprovero, con una causa legale⁶⁵, con l'infamia pubblica l'ingrato è messo con le spalle al muro, ed è spinto a

⁶⁴ Si è spinti a credere questo soprattutto se si considera la *materia beneficij* come elemento più importante; si in quel ruolo si mette l'intenzione, si aprono nuove prospettive nel ragionamento sul beneficio, ovvero: per quale motivo un'intenzione retta non è stata ricevuta tale dal destinatario e perciò degna di risposta? È stato sbagliato qualcosa nel donare in prima battuta? Ha senso non donare più se l'intenzione iniziale era quella di instaurare un rapporto, ed era sincera? O ha più senso insistere? A queste domande si cercherà di dare una risposta man mano che si andrà avanti nella trattazione.

⁶⁵ In un passo del *De clementia* (*clem.* 3.21.1: «*Praeterea videbis ea saepe committi, quae saepe vindicantur. Pater tuus plures intra quinquennium culleo insuit, quam omnibus saeculis insutos accepimus. Multo minus audebant liberi nefas ultimum admittere, quam diu sine lege crimen fuit. Summa enim prudentia altissimi viri et rerum naturae peritissimi maluerunt velut incredibile scelus et ultra audaciam positum praeterire quam, dum vindicant, ostendere posse fieri; itaque parricidae cum lege coeperunt, et illis facinus poena monstravit; pessimo vero loco pietas fuit, postquam saepius culleos vidimus quam cruces.* (N67)») Seneca professa la sua diffidenza per le punizioni come misura esclusiva di contenimento dei crimini. In poche parole, non è d'accordo sul fatto che, se è prevista una legge che punisca uno specifico crimine, allora automaticamente la paura della punizione prevista basti a evitare che quel crimine venga commesso. Questo è sì vero per la maggior parte dei crimini, ma ce ne sono alcuni per cui, secondo Seneca, in passato non era prevista una punizione, e che proprio questo silenzio saggiamente predisposto attorno a quelli li rendeva agli occhi delle persone talmente mostruosi a non potersi neanche esprimere, e soprattutto creava nella loro

difendersi arroccandosi e irrigidendosi nel suo ruolo che l'altrui riprovazione gli ha assegnato⁶⁶: non c'è possibilità di miglioramento nel rapporto, e la distanza tra i due può solo aumentare.

C'è di più: questo arroccamento si estende ad entrambi gli interagenti e li rende entrambi irremovibili. L'*amicitia* che si fonda sul beneficio, invece, è un rapporto dinamico per costituzione, in esso la condizione di superiorità del donatore è solo provvisoria, in quanto il contraccambio del primo beneficio sarà percepito dal primo donatore come un nuovo beneficio, e non come una restituzione. In questa dinamica non ci si sente mai in credito, ma sempre in debito, e si continua la relazione nell'interesse dell'altro, facendo infine, grazie all'evolversi della relazione, anche il bene proprio.

Seneca riporta nella trattazione molti esempi di relazioni a riguardo, ognuno dei quali accompagnato dai propri temi specifici. Le relazioni a rischio di irrigidimento che egli

psicologia le forme vaghe e inquietanti di punizioni in grado di pareggiare i crimini stessi, ovvero indicibili. In questo caso, in cui il crimine in oggetto è l'ingratitude, il discorso è più complesso. Oltre al rischio già menzionato dell'interruzione della relazione e del distanziamento e irrigidimento delle posizioni e dei ruoli, e oltre al rischio simile a quello che Seneca prospettava per il parricidio nel *De clementia*, ovvero quello che si inizi a essere più ingrati proprio per il fatto di sapere esattamente a cosa si va incontro, cosa che permette anche di fare un calcolo speculativo e di misurare vantaggi e svantaggi, c'è anche un ultimo rischio, che riguarda specificatamente la percezione, da parte dei lettori, di cosa dovrebbe essere un beneficio. Il beneficio non è qualcosa che si può misurare in termini di quantità, da altri che non siano gli interagenti, ma si deve valutare a livello spirituale, in termini di qualità. Il primo problema è che non si può misurare e punire con esattezza un'intenzione. Il secondo problema, quello centrale, è che, punendo la mancata restituzione di un beneficio, si perde una delle sue caratteristiche principali, la spontaneità, e con essa il puro piacere di donare e di restituire, cosa che va a mancare anche a livello del contesto della relazione di *amicitia*. A quel punto non si restituisce perché c'è una pura e spontanea volontà di restituire, e così facendo di continuare il rapporto, ma lo si fa solamente o almeno in parte per paura di una punizione. Si perde con questo anche la capacità di accettare serenamente il fatto di essere in debito, che, come si vedrà, è una dei temi primari della questione del ricevere un beneficio, capacità che si fonda, tra le altre cose, sulla fiducia nell'altro, elemento fondamentale del *beneficium* e dell'*amicitia*. E se nell'*amicitia* da donatori si può diventare rapidamente donatori, la conseguenza è che si avrà paura a fare anche il primo beneficio, quello che dà inizio al tutto. Inoltre, mancando il rischio di "perdere" ciò che è stato donato, rischio che nel beneficio esalta l'intenzione benevola, non è più un'offerta, ma soltanto un credito. Per usare le parole di Seneca (*benef.* 1.1.3): «[...] *id enim genus huius crediti est, ex quo tantum recipiendum sit, quantum ultro refertur.* ([...] il beneficio appartiene a quel genere di crediti di cui dobbiamo recuperare solo quello che viene restituito spontaneamente [...]).».

⁶⁶ Per i temi dell'irrigidimento dei ruoli e della protezione della faccia dell'altro interagente cfr. RACCANELLI 2010 pp. 62-66.

discute più profusamente e nel dettaglio sono quelle tra padroni e schiavi, tra padri e figli, e tra sovrani e sudditi⁶⁷.

III.2.2.1 Padroni, schiavi⁶⁸ e cavalli

Seneca afferma: è credenza comune che uno schiavo non possa beneficiare il suo padrone. Nel chiedersi perché, ritiene solo parziale la risposta secondo cui gli schiavi erano considerati inferiori per natura. In realtà i motivi principali, su cui il filosofo insiste di più, sono altri. Egli non si trova in grave difficoltà a cercare di convincere l'uditorio che lo schiavo e il padrone condividono la stessa condizione di uomo⁶⁹ e che è stata la fortuna a collocarli in posizioni diverse. Ciò però è facilmente sostenibile solo a livello esistenziale. A livello della società il fatto concreto è che uno è povero, contribuisce meno al suo progresso (della società) e quindi ha giustamente meno diritti, e l'altro è ricco (o comunque più ricco del suo schiavo), con tutto ciò che ne consegue. Lo sforzo di Seneca è rivolto a cercare di dimostrare che il progresso della società (anche quello economico, ovvero quello volto a preservare l'esistenza concreta di quella società) passa obbligatoriamente dal considerare che i ruoli esistono, è vero, ma che questi non devono assumere carattere universale nella valutazione di un uomo, e se c'è una cosa che deve essere tenuta in conto è quanto quell'uomo sia in grado di autodeterminarsi facendo il bene proprio ma soprattutto quello degli altri, affermando così la propria dignità personale. Essendo questa, per Seneca, la cosa che conta di più nell'*amicitia* (cfr. *epist.* 47.16: «*Non est, mi Lucili, quod amicum tantum in foro et in curia*

⁶⁷ Esistono, oltre a quelli qui presentati, altri formati di relazioni che sono in pericolo d'irrigidimento, ma sono più complessi, e sono inseriti più a fondo nella struttura stessa del trattato, e non solo nel contenuto, proprio per il loro carattere metaforico e rappresentativo dell'insegnamento filosofico, quale era tradizione percepirlo per gli Stoici; questi altri formati sono in particolare quello tra maestro e allievo e quello tra medico e malato.

⁶⁸ Nel parlare (brevemente) del rapporto tra schiavi e padroni sarà implicito che problemi simili (anche se di altra entità) sono trattabili indagando il rapporto tra *patronus* e *cliens*. Non sembra tuttavia necessario dedicare a questo tema una discussione a sé, seppur breve, in questa sede.

⁶⁹ Cfr. *epist.* 47.

*quaeras: si diligenter adtenderis, et domi invenies.*⁷⁰»), e di conseguenza nel beneficio – non quello che si trova all'esterno della capacità di autodeterminarsi dell'uomo, ovvero la fortuna, ma quello che si trova all'interno – ciò di cui Seneca vorrebbe rendere coscienti i lettori è che anche uno schiavo, un uomo considerato inferiore, oltre che socialmente, anche per natura, lo è solo nella posizione in cui la fortuna lo ha collocato, che è fuori dal dominio di ciò che conta nel beneficio, e quindi può beneficiare non solo un suo parigrado, ma persino un superiore.

In entrambi gli esempi utilizzati, tratti dalle *Lettere a Lucilio*, è da evidenziare il fatto che ricorra la figura del cavallo, che già nel *De beneficiis* era legata al tema della differenza tra *ministerium* (per il quale non è necessario fare niente di più di quello che prescrive la propria condizione) e *beneficium* (**benef. 6.7.3**):

«*Ideo nec mutis animalibus quicquam debetur: et quam multos e periculo velocitas equi rapuit!*
(**T13**)»

Nei passi delle *Lettere a Lucilio* (specie quello che si trova nell'ottantesima), invece, il contesto in cui compare la figura animale è quello dell'acquisto al mercato: nell'etica del mondo senecano, infatti, comprare i cavalli e comprare gli schiavi non presentava grosse differenze (**epist. 80.9**):

«*Equum empturus solvi iubes stratum, detrahis vestimenta vanalibus ne qua vitia corporis lateant: hominem involutum aestimas? Mangones quidquid est quod displiceat, id aliquo lenocinio abscondunt, itaque ementibus ornamenta ipsa suspecta sunt: sive crus alligatum sive brachium aspiceres, nudari iuberes et ipsum tibi corpus ostendi.* (**T14**)»

In questo caso il significato del passo è più profondo, ma il discorso letterale mette a confronto un cavallo presentato alla vendita adorno di decorazioni, e uno schiavo presentato con delle fasce per coprirne le membra, di cui si sospetta perché si pensa nascondano vizi e difetti fisici. L'obiettivo del compratore dell'esempio senecano, sia nel

⁷⁰ *Epist.* 47.16: «Non devi cercare, caro Lucilio, gli amici solo nel foro o nel Senato: se stai ben attento, li troverai anche in casa.»

caso dell'animale che nel caso dello schiavo, è semplicemente la capacità della "cosa" acquisita di adempiere ai propri obblighi sociali, intesi come *ministerium* e non come *officia*⁷¹.

Tuttavia, se il cavallo, per la sua costituzione animale, rimane fermo al livello dei *ministerium* (altri animali, come si è già visto, arrivano al massimo a quello degli *officia*⁷²), lo schiavo con cui viene confrontato, a differenza di quanto è nell'opinione comune, può, per la visione di Seneca, costruire rapporti fondati sui *beneficia*, e, per il filosofo, nonostante sia uno schiavo, «forse nell'animo è libero⁷³» (*epist.* 47.16):

«*Quemadmodum stultus est qui equum empturus non ipsum inspicit sed stratum eius ac frenos, sic stultissimus est qui hominem aut ex veste aut ex condicione, quae vestis modo nobis circumdata est, aestimat.* (T15)»

III.2.2.2 Padri e figli tra vita "nuda e cruda" e tempo

Come nell'altro tipo di rapporto indagato, anche in quello fra padri e figli esistono dei ruoli predefiniti, con l'aggiunta (che aggrava il distanziamento e lo rende ancora più difficilmente colmabile) di un'altra coordinata: il tempo.

Come si è visto in precedenza⁷⁴, il tempo è un elemento fondamentale nella pratica del *beneficium*. In questo caso è importante non in quanto rientra nell'ottica degli interagenti, ma in quanto elemento costitutivo del tema dell'inizio di sequenza. Seneca dimostra che nel beneficio la cosa più importante non è la condizione prestabilita di inferiore o superiore: per rendere partecipi i lettori di quello che per lui il beneficio rappresenta veramente, il filosofo sente di dover arrivare al limite di questa posizione, estendendola persino a un genitore (un padre), colui che ha permesso che la persona

⁷¹ Cfr. LI CAUSI 2017 e il par. III.2.1 "Restituzione completa senza plus né minus: una relazione limitata tra uomini e animali nella differenza tra *beneficia* e *officia*".

⁷² Cfr. *benef.* 1.2.5: «*Officia etiam ferae sentiunt [...]*. (Anche le bestie hanno la percezione dei loro doveri [...]).»

⁷³ *Epist.* 47.17: «*Sed fortasse liber animo.*»

⁷⁴ Cfr. par. III.1.1 "La dimensione cronologica del *beneficium* e la limitata concezione animale del tempo".

avesse la vita e crescesse⁷⁵, e che quindi fosse prima di tutto in grado di fare un beneficio a chicchessia. Secondo l'autore, infatti, si può fare un beneficio che pareggi e addirittura superi il beneficio originario, il dono della vita (*benef. 3.31.4*):

«*Si vitam imputas mihi per se, nudam, egentem consilii, et id ut magnum bonum iactas, cogitate mihi imputare muscarum ac vermium bonum. (T16)*»

Il filosofo cerca di combattere l'opinione secondo cui "se non avesse la vita, non potrebbe neanche pensare di fare un beneficio, e nessun beneficio che egli abbia intenzione di fare al genitore potrebbe superare quello della vita". In realtà, come si legge in molti altri luoghi dell'opera del filosofo, quando il dono della vita è privo del *plus* morale è posto al di fuori della questione del bene e del male, e quindi della felicità e dell'infelicità. Anche animali e piante hanno la vita, ma trovandosi fuori dagli schemi della morale, non tentano di trascorrerla felicemente, poiché questa possibilità non è intrinseca al possesso della "nuda vita". Il beneficio che permette di vivere non deve essere considerato dunque il più importante di tutti in quanto conduce alla felicità; Seneca esorta i lettori a considerarlo semplicemente come un beneficio a livello di base, se non un *indifferens*.

Fra i diversi benefici che possono superare quello della vita, Seneca nomina la fama che un figlio riconosciuto garantisce al nome del padre, che altrimenti si perderebbe nel tempo, ma la discussione più interessante in merito alla questione è legata al tentativo di considerare gli interagenti e i rispettivi benefici sullo stesso piano cronologico, farli partire insomma, facendo le dovute proporzioni, dalla stessa base. È un discorso simile a quello che vale per il rapporto padrone-schiavo, come per gli altri confronti tra due entità diverse, sia nel *De beneficiis* che nelle altre opere di Seneca: ovvero ogni comportamento va considerato in base alle condizioni di partenza del soggetto preso in esame.

⁷⁵ Il rapporto preso in esame è quello tra un genitore e un figlio adulto, siccome i bambini, nell'universo di Seneca, non sono capaci di fare benefici.

Analogo criterio si applica anche al confronto tra l'uomo e l'animale. In questo caso la condizione di disparità da considerare in prospettiva riguarda la presenza e l'assenza della ragione e la caratteristica strumentale distintiva che garantisce la sopravvivenza della specie (regola che vale anche tra due specie diverse di animali, come si legge in *dial.* 4.16.2: «*Quid, quod ne illud quidem verum est, optima animalia esse iracundissima? Ferras putem, quibus ex raptu alimenta sunt, meliores quo iratiores; patientiam laudaverim boum et equorum frenos sequentium.*⁷⁶»); nel caso, invece, del rapporto padri-figli la condizione di partenza da appianare è semplicemente il momento cronologico, e, ancora una volta, la parità di condizione sociale. Pur con tutti i meriti che Seneca riconosce al padre⁷⁷, soprattutto quello di aver fatto un beneficio per creare una relazione proiettata completamente nel futuro, e nel caso ideale per il totale interesse dell'altro, cioè del figlio, e per la sua felicità futura, a cui sono legati i benefici dell'educazione, Seneca considera giusto che nella valutazione del confronto tra i due, si tenga in conto che il figlio, nel momento in cui fa un beneficio al padre, lo fa a un altro uomo adulto⁷⁸, mentre il padre beneficia quello che non è ancora neanche un bambino. Se inoltre si misurano i due benefici allargando la visuale prospettica al di là delle due generazioni esaminate, entrano in gioco altri fattori, come quello della fama. Si può in aggiunta notare un legame tra questo tema, del beneficio nel contesto del susseguirsi delle generazioni, e quello del testamento, che ricorre per almeno due volte nel *De beneficiis*: di queste due occorrenze si discuterà nell'ultimo paragrafo del presente capitolo, in relazione all'immagine degli uccelli utilizzata dall'autore. Ai fini della questione qui discussa è importante capire soltanto il tentativo di Seneca di cambiare le prospettive che egli considera sbagliate per misurare correttamente l'importanza del *beneficium*

⁷⁶ *Dial.* 4.16.2: «E se ti dico che non è neppure vero che gli animali migliori sono i più iracondi? Sì, le belve, dato che si nutrono di preda, sono tanto migliori quanto più iraconde; ma vorrei anche lodare la pazienza dei buoi e dei cavalli che ubbidiscono al morso.»

⁷⁷ Inteso come figura rappresentativa del genitore.

⁷⁸ Con tutti i rischi che questo comporta, in relazione all'arbitrarietà del donatario, come si vedrà più avanti nella trattazione.

nella sua visione del mondo, e di conseguenza per vivere conformemente alla natura universale.

III.2.2.3 Sovrani, sudditi, api e greggi

Mentre delle relazioni tra padri e figli e tra padroni e schiavi si tratta diffusamente nel trattato, la questione della relazione tra sovrani e sudditi è sotteso alla trama principale della didassi senecana legata al tema del *beneficium*.

Nel suo modello ideale e più conforme a natura Seneca esprime questo tipo di rapporto come uno scambio alla pari (*benef.* 3.18.3: «*Si non dat beneficium servus domino, nec regi quisquam suo nec duci suo miles; quid enim interest, quali quis teneatur imperio, si summo tenetur? Nam si servo, quominus in nomen meriti perveniat, necessitas obstat et patiendi ultima timor, idem istuc obstat et ei, qui regem habet, et ei, qui ducem, quoniam sub dispari titulo paria in illos licent. Atqui dant regibus suis, dant imperatoribus beneficia; ergo et dominis.*⁷⁹»), nonostante apparentemente non lo sia, in cui il sovrano è l'uomo migliore tra tutti (*epist.* 90.4: «*inter homines pro maximo est optimum. animo itaque rector eligebatur, ideoque summa felicitas erat gentium in quibus non poterat potentior esse nisi melior; tuto enim quantum vult potest qui se nisi quod debet non putat posse.*⁸⁰»), ma il suo potere si basa sull'accordo con i sudditi, come accade per le api (*clem.* 3.17.2):

«*Natura enim commenta est regem, quod et ex aliis animalibus licet cognoscere et ex apibus; quarum regi amplissimum cubile est medioque ac tutissimo loco; praeterea opere vacat exactor*

⁷⁹ *Benef.* 3.18.3: «Se uno schiavo non è in grado un beneficio al suo padrone, allora nessun suddito lo è verso il suo re, nessun soldato verso il suo comandante. Che importanza ha, infatti, a quale autorità uno è sottoposto se si tratta comunque di un'autorità assoluta? Del resto, se a uno schiavo la sua condizione e la paura delle più terribili punizioni impediscono di diventare un benefattore, ne sarà parimenti impedito chi ha sopra di sé un re, o un comandante, dato che sotto nomi diversi nei confronti di costoro sono lecite le stesse cose. E invece si danno benefici ai propri re, e se ne danno ai propri comandanti; dunque se ne possono dare anche ai propri padroni.»

⁸⁰ *Epist.* 90.4: «Fra gli uomini, la superiorità morale sta al posto della grandezza fisica. Pertanto il capo veniva scelto secondo le qualità spirituali ed erano veramente felici quei popoli fra i quali non poteva comandare che il migliore: chi è convinto di poter fare solo quanto gli è lecito, può, senza pericolo, avere sugli altri un potere assoluto.»

alienorum operum, et amisso rege totum dilabatur, nec umquam plus unum patiuntur melioremque pugna quaerunt [...]. (T17)»

Questo è uno dei presupposti sociali fondamentali per la vita associata auspicata da Seneca come il vero carattere proprio umano, insieme alla ragione.

La relazione tra sovrano e suddito è in linea di principio sbilanciata⁸¹: è necessaria una grande quantità di sudditi per compensare la presenza di un sovrano e, se questo manca, la comunità perde stabilità, come le api si disperdono. Tuttavia, il sovrano ideale non ha modo di offendere il popolo più di quanto non sia ad esso necessario per garantirgli la giustizia. Tra le api questo accade perché esse «sono molto colleriche ed estremamente combattive in proporzione alla loro corporatura, e lasciano il pungiglione nella ferita; il re, invece, è privo di pungiglione: la natura non ha voluto che egli fosse crudele né che potesse perseguire una vendetta che costasse cara, e gli ha tolto l'arma, lasciando disarmata la sua ira.⁸²»

Le api hanno un ulteriore vantaggio: siccome la loro esistenza si basa, per costituzione, sulla vita in società, la natura ha disposto, oltre al fatto che il re non possieda armi di offesa (se non le maggiori dimensioni) e che sia fisicamente ben distinguibile (in quanto «ha una corporatura straordinaria e diversa da quella degli altri sia per grandezza sia per splendore dei colori⁸³» e «in caso di competizione tra due pretendenti, determinano quale sia il migliore con un combattimento⁸⁴», a differenza del caso degli uomini, tra i quali l'elezione di un sovrano che abbia le giuste caratteristiche non è basata su criteri facilmente individuabili come la forza o la dimensione), che, nella

⁸¹ Questo nonostante valgono le stesse regole che Seneca delinea per padroni e schiavi. Cfr. *benef.* 3.22.4: «*Quis autem tantus est, quem non fortuna indigere etiam infimis cogat?* (Ma chi è così potente che la sorte non lo costringa ad avere bisogno anche delle persone più umili?)» e *benef.* 3.28.1: «*Eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius.* (Tutti abbiamo gli stessi inizi e la stessa origine, nessuno è più nobile di un altro, se non chi ha una natura più retta e più adatta alle buone azioni.)»

⁸² *Clem.* 3.17.3: «*iracundissimae ac pro corporis captu pugnacissimae sunt apes et aculeos in volnere relinquunt, rex ipse sine aculeo est; noluit illum natura nec saevum esse nec ultionem magno constaturam petere telumque detraxit et iram eius inermem reliquit.*»

⁸³ *Clem.* 3.17.2: «*insignis regi forma est dissimilisque ceteris cum magnitudine tum nitore.*»

⁸⁴ *Clem.* 3.17.2: «*melioemque pugna quaerunt [...].*»

propria individualità, ogni ape non possa usare la propria arma, il proprio pungiglione, se non una volta sola e, inoltre, a costo della propria vita (*Clem. 3.17.4*):

«*Utinam quidem eadem homini lex esset et ira cum telo suo frangeretur nec saepius liceret nocere quam semel nec alienis viribus exercere odia! Facile enim lassaretur furor, si per se sibi satis faceret et si mortis periculo vim suam effunderet. (T18)*»

Nella situazione delle api, le condizioni ideali perché questo sistema si sostenga senza sforzo (in particolare il fatto che nessuna di loro abbia altra forza se non quella che riceve dalla comunità di cui fa parte) sono spontanee, naturali.

L'immagine usata da Seneca in questo passo oscilla fortemente verso un modello animale positivo e migliore di quello umano (*Clem. 3.17.4*):

«*Pudeat ab exiguis animalibus non trahere mores, cum tanto hominum moderatior esse animus debeat, quanto vehementius nocet. (T19)*»

Tuttavia, nel caso dell'uomo, il raggiungimento di un sistema ideale e che sia conforme alla sua natura, quella di vivere in società (che è anche la sua principale forza, come si legge in *benef. 4.18.1-2*: «1. [...] *Hoc uno instructior vita contraque incursiones subitas munitior est, beneficiorum commercio. 2. Fac nos singulos, quid sumus? Praeda animalium et victimae ac bellissimus et facillimus sanguis. Quoniam ceteris animalibus in tutelam sui satis virium est [...]; non unguium vis, non dentium terribilem ceteris fecit, nudum et infirmum societas munit.*⁸⁵») non è spontaneo, ma è possibile solo attraverso l'uso virtuoso della sua principale caratteristica, la ragione, e quindi, nello specifico, attraverso la pratica continuativa dell'autentico *beneficium*.

Nel caso specifico dell'organizzazione politica della società, però, la dinamica del beneficio non rientra solamente nella creazione dei legami associativi tra i sudditi, ma anche nell'accordo (a cui si è precedentemente accennato) tra la comunità dei sudditi

⁸⁵ *Benef. 4.18.1-2*: «1. [...] Da quest'unica cosa la vita trae sicurezza e difesa di fronte ai casi imprevisti, dallo scambio di benefici. 2. Prova a immaginarci da soli: che cosa siamo? Preda degli animali feroci, le loro vittime, il sangue più dolce e più facile da ottenere. Infatti, gli altri animali possiedono abbastanza forze per difendersi da soli. [...] non la forza delle unghie o quella dei denti l'hanno reso temibile agli altri, solo la vita associata protegge quest'essere disarmato e fragile.»

e il sovrano. Nel tendere a un sistema politico ideale, i benefici che i sudditi possono fare al sovrano sono di due tipi⁸⁶: il primo è un beneficio personale, che consiste in un consiglio sincero in mezzo a una massa di adulatori interessati solo alla ricchezza e al potere del principe (*benef. 6.30.3*):

«*Omnia sane excluserit opulenta felicitas, monstrabo tibi, cuius rei inopia laborent magna fastigia, quid omnia possidentibus desit: scilicet ille, qui verum dicat et hominem inter mentientes stupentem ipsaque consuetudine pro rectis blanda audiendi ad ignorantiam veri perductum vindicet a consensu contentuque falsorum.* (T20)»;

il secondo tipo di beneficio è collettivo, tramite il quale il popolo appoggia e protegge il principe da cui si sente tutelato, con la stessa forza con cui potrebbe destituirlo, se da lui si sentisse minacciato.

Le ambigue esortazioni di Seneca tradiscono tuttavia la consapevolezza che, nel mondo umano, e in particolare nella società in cui viveva, essendo essa estremamente più complessa di quella delle api, un sistema sociale e politico così perfetto non fosse facilmente attuabile: non sempre il sovrano è il migliore tra gli uomini, ed è anzi capace, con degli strumenti simili a quelli con cui dovrebbe tutelare la comunità dei sudditi, di danneggiarla e offenderla in profondità, subendone raramente le dirette conseguenze. Molto spesso, dunque, questo rapporto non solo non è paritario, ma il popolo si trova totalmente alla mercè del tiranno (la versione degenerata del sovrano), e degli sconvolgimenti della sua psiche alterata⁸⁷.

Inoltre, la principale forza dei sudditi nei confronti del sovrano, l'associazione tra gli individui sottoposti al suo potere, non ha solo risvolti positivi: la vita associata rischia,

⁸⁶ La divisione è speculare a quella che compare in *benef. 6.19.2* («*Quid ergo?*» inquit, «*si princeps civitatem dederit omnibus Gallis, si immunitatem Hispanis, nihil hoc nomine singuli debebunt?*» *Quidni debeant? debebunt autem non tamquam proprium beneficium, sed tamquam publici partem.* («Ma come? – dirai – se il principe darà la cittadinanza a tutti i Galli, se darà l'esenzione dai tributi agli Spagnoli, costoro non avranno alcun debito a titolo personale?». Certo che l'avranno, ma l'avranno non per aver ricevuto un beneficio personale, ma per essere stati parte di un beneficio collettivo.)), che riguarda, invece, i benefici che un principe elargisce a un popolo (i Galli).

⁸⁷ Alcune caratteristiche di tale alterazione sono state brevemente indagate nel par. 1.2.2.4.1 «*La tutela dal rovesciamento dell'ordine naturale*».

se non supportata dal corretto uso della ragione, di scadere nell'omologazione spersonalizzante; nel caso delle api e di altri animali questa è addirittura un vantaggio, vista la loro natura limitatamente animale (*epist.* 121.23: «*videbis [...] par in favis angulorum omnium foramen.*⁸⁸»), nel caso dell'uomo è un'eventualità da evitare. Subito dopo la descrizione entusiastica della capacità di riproduzione perfetta delle api e dei ragni, nella centoventunesima delle *Lettere a Lucilio*, Seneca inserisce esempi di uomini che riproducono ma non eguagliano i risultati degli "animaletti"; è necessario tentare di imitarli, per certi aspetti, ma non comportarsi come se l'uomo avesse le loro stesse caratteristiche. La peculiarità dell'uomo è la capacità di scegliere (come è stato già discusso), e questo porta Seneca ad accompagnare l'esortazione a farlo con la figura ricorrente delle greggi (*dial.* 7.1.3: «*Nihil ergo magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non quo eundum est, sed quo itur.*⁸⁹»), il cui esempio negativo di meccanicità omologante è esattamente quello da cui il saggio, o l'uomo che tende ad esserlo, cerca di elevarsi, sottraendosi con gli strumenti a sua disposizione; tra questi, come accade in molteplici situazioni, uno dei più potenti consiste nel saper dominare la pratica del *beneficium*.

III.2.3 Il superamento del rischio di relazione rigida, la restituzione con un *plus* e la ricezione del *beneficium*: un'immagine animale sulla possibilità di rifiutare

Illustrati i rischi di irrigidimento, Seneca cerca di offrire delle soluzioni al problema di cosa fare davanti all'ingratitude per riequilibrare e vivificare la relazione.

La soluzione migliore è quella di insistere nel donare; ma ciò su cui si concentra il trattato è cercare di porre le premesse del modo in cui lo scambio dovrebbe essere visto, in modo tale che questa esortazione non sembri un atto di generosità irragionevole e temeraria, dal quale è solo l'altro, l'ingrato, a trarre qualche vantaggio. In primo

⁸⁸ *Epist.* 121.23: «Noterai [...] che nei favi tutti gli angoli hanno uguale ampiezza.»

⁸⁹ *Dial.* 7.1.3: «La regola alla quale dobbiamo più fedelmente attenerci è di non seguire come pecore il gregge che ci cammina davanti, dirigendoci non dove si deve andare, ma dove tutti vanno.»

luogo, Seneca tenta di ampliare la prospettiva degli interagenti: siccome nella quotidianità la “colpa” dell’ingratitude viene attribuita a chi riceve e non restituisce, egli insinua nel suo testo il dubbio che la mancata restituzione abbia delle ragioni più profonde. Nel caso in cui il beneficio iniziale sia stato eseguito in modo non corretto, o addirittura abbia offeso il destinatario, può essere già considerato un atto di benevolenza il fatto di non aver risposto. Alla base dell’esecuzione incorretta del beneficio, e quindi dell’ingratitude, può trovarsi anche la possibilità che chi ha fatto il beneficio non abbia scelto con attenzione chi beneficiare, giocando un ruolo primario nel sabotaggio della relazione di *amicitia*, della quale la scelta rappresenta il primo presupposto.

Con queste premesse ci si può rendere conto che donare ancora dopo una mancata restituzione può non essere un’ipotesi assurda o un’azione di eccessiva generosità (una liberalità ingenua e sconsiderata). È anzi, in certi casi, un consapevole tentativo di curare un problema che si presenta nella relazione, dando una nuova *chance* e al contempo ammettendo la possibilità di una propria mancanza. Prima o poi il contraccambio arriverà, e con esso la conferma che l’offerta di *amicitia* è stata accettata. Ma se questo alla fine non dovesse succedere? La soluzione di Seneca è che si deve comunque insistere nel donare. L’impulso necessario per farlo, tendendo a zero la speranza che l’altro contraccambi, proviene dalla pura intenzione, completamente disinteressata, che segue semplicemente la regola di quel che deve essere fatto; questo è il caso limite che pertiene agli dèi, come si legge nel testo di *benef.* 4.25.1: «*Di autem, quodcumque faciunt, in eo quid praeter ipsam faciendi rationem secuntur?*⁹⁰». Gli uomini, anche i migliori, non sono in grado di comportarsi esattamente come loro; devono però imitarli, tentare di tendere, nonostante le limitazioni del mondo imperfetto in cui vivono, alla perfezione, anche tramite il caso particolare di un beneficio dato perfettamente, cioè dato solo per darlo: il cammino del filosofo verso la teorizzazione della gratuità qui appare già cominciato.

⁹⁰ *Benef.* 4.25.1: «Ma gli dei, qualsiasi cosa facciano, seguono forse qualcosa che esula dai criteri che si sono prefissati per agire?»

Sia che il beneficio iniziale sia stato erogato correttamente, sia che si sia reso necessario un intervento per “sistemare” il segnale comunicato dal beneficio, la relazione di *amicitia* si sostiene solo attraverso l’ultima modalità di restituzione, quella che prevede che il donatario restituisca tutto ciò che ha ricevuto, e aggiunga oltre a questo anche qualcosa in più. Questo *plus* comunica al primo donatore che l’offerta di *amicitia* è stata accettata, e si vuole continuare il rapporto. Chiaramente restituire di più non avrebbe senso se al centro nevralgico dell’offerta ci fosse la *materia* e non la volontà di mandare un messaggio all’altro; la priorità sarebbe possedere quella cosa per il tempo necessario, e, al momento della restituzione, non privarsi di più di quello che non si possiede personalmente ma si detiene solo in prestito.

Restituire con un *plus*, per Seneca, vuol dire contraccambiare, e quindi rispondere a un beneficio con un altro beneficio, considerabile, se non fosse per il momento cronologico, che è successivo a quello del primo beneficio, alla stessa stregua di quest’ultimo.

In altre parole, il contraccambio deve essere in grado di far percepire al primo donatore non di avere ricevuto una restituzione, ma di aver ricevuto un vero e proprio nuovo beneficio, permettendo di ricominciare. Il sistema del contraccambio (chiamato in latino *gratia*) è speculare a quello del dono iniziale, ma esaminato nel contesto più generale della relazione è cronologicamente sfasato; è come se a ogni dono si ricominciasse a contare da zero. Dal punto di vista di chi aveva donato e in quel momento ne riceve il contraccambio (che considera come un dono a sé stante), la sequenza dovrebbe ricominciare da capo. Perché questa logica funzioni è necessario che gli interagenti ingannino parzialmente la propria memoria, l’uno nell’interesse dell’altro: c’è bisogno che chi dona non ricordi più di aver donato, ma che chi riceve non dimentichi mai di essere in debito (*benef.* 1.4.5: «[...] *qui praestiterunt, obliviscantur, pertinax sit memoria debentium.*⁹¹»); quindi, nello spaccato temporale del contraccambio, è necessario

⁹¹ *Benef.* 1.4.5: «[...] quanti hanno dato dimentichino di aver dato, quanti invece hanno contratto un debito di riconoscenza non se lo scordino mai.»

che chi riceve non ricordi più di aver donato in precedenza, ma non dimentichi, anche dopo avere restituito con il suo *plus*, di essere stato in debito.

La consapevolezza di essere in debito si regge su due cardini concettuali, esposti qui di seguito.

Il primo è filosofico-teorico: Seneca ritiene che sia necessario considerare in ogni momento di essere in debito per qualcosa; prima di tutto con gli dèi, che hanno donato all'uomo la ragione (che egli è in dovere di usare al meglio delle proprie possibilità e che lo pone al secondo posto nella gerarchia dell'universo), tutto ciò di cui egli ha materialmente bisogno per sostentarsi, e infine la grande varietà delle cose del mondo e la capacità di capirne la bellezza, oltre che l'utilità.

Il secondo cardine concettuale è di ordine sociale-pratico: affinché il beneficiario possa accettare con gratitudine di trovarsi in debito (quindi in una condizione di intrinseca inferiorità) è necessario che egli provi fiducia nel fatto che il benefattore non cerchi di trarre un profitto dalla sua pur momentanea condizione di superiorità.

La capacità di accettare di essere in debito e di capire che facendo un beneficio si chiede lo stesso sforzo anche all'altro, a sua volta, è importante per la terza parte della dinamica del *beneficium*, quella centrale, posta cioè tra il dono e il contraccambio: la ricezione.

Ricevendo correttamente si comunica (la maggior parte delle volte), prima ancora di contraccambiare, l'intenzione di volerlo fare in futuro e si dimostra di non essere preoccupati dal fatto di essere in debito, per le ragioni che già sono state discusse.

Ricevere nel modo corretto non significa però solo accettare un beneficio e l'offerta di *amicitia*; può voler dire anche esercitare l'altro diritto che compete al donatario, quello di rifiutarlo. La possibilità di rifiutare è legittima anche se il dono è stato fatto correttamente. Siccome però nella logica di Seneca due intenzioni benevole e giuste che si incontrano non possono respingersi, il caso del rifiuto si presenta raramente. È però importante che sia teoricamente contemplato perché la bellezza di fare un beneficio è anche nel riconoscere la capacità dell'altro di scegliere, e nell'offrirlo quindi quando potrebbe anche farne a meno, in modo che abbia più libertà nel valutare se voglia o

meno entrare in relazione con il benefattore. D'altro canto, un donatario costretto ad accettare un beneficio non riceverebbe un'offerta ma un ricatto. Il filosofo accompagna la definizione di questa eventualità con un'immagine che associa la fiera e il tiranno (*benef. 2.19.1-2*):

«1. [...] *Leonem in amphitheatro spectavimus, qui unum e bestiariis agnitum, cum quondam eius fuisset magister, protexit ab impetu bestiarum. Num ergo beneficium est ferae auxilium? Minime, quia nec voluit facere nec faciendi animo fecit. 2. Quo loco feram posui tyrannum pone; et hic vitam dedit et illa, nec hic nec illa beneficium. (T21)*»

Un beneficio, all'interno di un contesto relazionale, è valido quando non solo chi dona è in grado di deliberare sulla persona alla quale donare, ma anche quando chi riceve è in grado di deliberare sulla persona dalla quale ricevere. Il leone e il tiranno non vengono dipinti come esseri capaci di migliorare la vita di colui al quale intendono indirizzare la propria azione "benevola"; sono semplicemente in grado di evitargli una morte certa, in una situazione in cui il rifiuto dell'offerta sarebbe fatale: nessuno, nella quotidianità, è capace di morire per non deturpare l'ideale di beneficio e non cedere al ricatto della forza bruta, opponendo un rifiuto in linea con l'uso ideale della ragione umana. Non si può neanche considerare ingrato chi non sente di dover contraccambiare a un tale beneficio. In due passi del secondo libro del trattato sui benefici Seneca trae esplicitamente le sue conclusioni sull'argomento:

benef. 2.18.7: «*Cum eligendum dico, cui debeas, vim maiorem et metum excipio, quibus adhibitis electio perit. Si liberum est tibi, si arbitrii tui est, utrum velis an non, id apud te ipse perpendes; si necessitas tollit arbitrium, scies te non accipere, sed parere. Nemo id accipiendo obligatur, quo dilli repudiare non licuit; si vis scire, an velim, effice, ut possim nolle. (T22)*»

benef. 2.19.2: «*Quia non est beneficium accipere cogi, non est beneficium debere, cui nolis. Ante des oportet mihi arbitrium mei, deinde beneficium. (T23)*»

Infine, per concludere la parte della trattazione in cui vengono analizzate la struttura costitutiva del beneficio, è ancora necessario evidenziare che solamente l'unione delle

tre parti, dare, ricevere e contraccambiare, costituisce la pratica completa dello scambio benefico.

III.3 La scoperta senecana della gratuità e un'immagine animale ambigua

All'interno del trattato gli esempi servono a capire che, declinato nel mondo reale, il bene e la virtù hanno casi e proporzioni non sempre coincidenti con quelli che una teoria ideale prevedrebbe; spesso i casi reali sono contraddistinti da una marca di ambiguità più o meno intensa.

Ciò che distingue il trattato sui benefici, a proposito di questa ambiguità, rispetto agli altri scritti del filosofo, è che egli concepisce il *beneficium* come uno strumento per cambiare la mentalità dei lettori; parte da una concezione dei rapporti sociali di tipo contrattualistico (concezione che a Roma investiva anche la sfera religiosa), che li regolava in modo che funzionassero in modo meccanico⁹², per arrivare a una concezione che contempla la gratuità, fondata su un'intenzione umana, morale (quindi meno a rischio di essere causa di comportamenti oscillanti verso una meccanicità animale o umana-primitiva), capace di scartare da quello che appare immediatamente o prossimamente necessario, assecondando invece quello che lo è in una prospettiva molto più ampia, in vista cioè della sopravvivenza di una specie che ha il suo punto di forza nella capacità di creare tra gli individui organismi sociali complessi, una risorsa che le consente di dominare le altre specie pur essendo fisicamente inferiore. Una concezione meccanicistica-contrattualistica è anche fortemente individualistica: ognuno pensa a sé, approfittando di chi è più in basso per non permettere a chi è più in alto di approfittarsi della sua debolezza; per Seneca, al contrario, quando un gruppo di uomini inizia a

⁹² Secondo questa concezione il romano comune era spinto a pensare che fosse giusto che il più forte mangiasse il più debole, e che un aiuto dall'alto fosse contemplabile dal superiore solo a condizione che l'inferiore si umiliasse al suo cospetto (come succedeva con le preghiere agli dèi o le adulazioni ai ricchi e ai potenti), ma anche che a questa auto-umiliazione fosse obbligatorio corrispondere la soddisfazione della richiesta; in caso contrario secondo questo sistema chi si trovava nella posizione sopraelevata sarebbe dovuto andare incontro alla riprovazione della società, allo stesso modo in cui l'inferiore "ingrato" avrebbe dovuto affrontare le conseguenze della sua ingratitudine.

considerare la gratuità non come una debolezza, ma come un'istituzione, diventa capace di provvedere al benessere spirituale e all'equilibrio del singolo, e tramite questo di creare una società complessa più coesa, in cui ciascuno pensa al bene dell'altro, facendo così anche il proprio.

III.3.1 Gli uccelli e la morte

Si è già discusso di come il tempo sia una coordinata fondamentale per marcare la differenza tra uomo e animale, soprattutto riguardo al tema specifico dei benefici, che trovano spazio per svilupparsi esclusivamente all'interno di una dimensione cronologica completa, che gli animali non possono concepire: essi riconoscono unicamente il presente e, soltanto a determinate condizioni, il passato; la loro coscienza è invece completamente sprovvista di un'idea di futuro. C'è però una (apparente) eccezione, molto complessa e ambigua.

Si ritorni per un momento al tema della gratuità; secondo la visione di Seneca, come si è visto, questa è una colonna portante della struttura della vita umana, che sopravvive proprio quando il sistema prevede qualcosa di non meccanico, di non obbligato: è in questo modo che si costruisce la vita associata, con un *plus* apparentemente non necessario.

C'è, tuttavia, un caso in cui la necessità di comportarsi in modo gratuito è più evidente: il momento in cui si predispose il testamento prima di morire (*benef. 4.11.4*):

«Quid? cum in ipso vitae fine constituimus, cum testamentum ordinamus, non beneficia nihil nobis profutura dividimus? Quantum temporis consumitur, quam diu secreto agitur, quantum et quibus demus! Quid enim interest, quibus demus a nullo recepturi? (T24)»

Si tratta di un nodo fondamentale: la vita associata tra gli uomini non si costruisce solo sincronicamente, ma soprattutto nel tempo, diacronicamente; una generazione, visto lo svantaggio umano nella lunghezza della vita nei confronti di molti altri esseri, non è sufficiente a costruire un impero; sono necessarie molte generazioni. Nel momento

in cui qualcuno predispose il proprio testamento, egli contribuisce a costruire una vita associata che coinvolge il futuro e il ricordo umani, dei quali tuttavia non farà più parte, e da cui, dunque, non avrà più niente in cambio.

È, in questo senso, apparentemente contraddittorio che poco più avanti nel testo del *De beneficiis*, mentre si presenta nuovamente il tema del testamento, in relazione a chi assiste un malato solo nella speranza⁹³ che questi gli lasci l'eredità, compaiano degli animali (*benef. 4.20.3*):

«*Ingratus est, qui in referenda gratia secundum datum videt, qui sperat, cum reddit. Ingratum voco, qui aegro adsidit, quia testamentum facturum est, cui de hereditate aut de legato vacat cogitare. Faciat licet omnia, quae facere bonus amicus et memor officii debet: si animo eius observatur spes lucri, captator est et hamum iacit. Ut aves, quae laceratione corporum aluntur, lassa morbo pecora et casura ex proximo speculantur, ita hic imminet morti et circa cadaver volat. (T25)*»

Seneca chiama ingratitude il dare per ricevere da qualcuno che, dopo aver dato, morirà. Lo fa pensando che non solo si tratta di dare per poi ricevere (cosa già disprezzabile di per sé), ma addirittura di dare nella prospettiva calcolata di essere l'ultimo degli interagenti a ricevere e il primo a non dover più dare. È un'interruzione calcolata della catena di *plura* benevoli che derivano dai benefici scambiati con l'altro; in uno di questi passaggi questo tipo di ingrato prevede perfino la privazione di ciò che era una *materia beneficii* talmente banale da essere considerata quasi un *indifferens*, la stessa vita⁹⁴.

È nei confronti della presenza delle varie modulazioni di comportamento (tutte umane), sia virtuoso (il perfetto beneficio testamentario) che vizioso (la perversa ingratitude di chi approfitta della morte altrui, dunque quasi paragonabile a un

⁹³ Il filosofo, poco prima nel testo, aveva usato la parola *speranza* in accezione negativa, perché presenta la possibilità di ricevere, e rovina la prospettiva del dare solo per dare.

⁹⁴ Cfr. per esempio il già citato passo di *benef. 3.31.4*: «*Si vitam imputas mihi per se, nudam, egentem consilii, et id ut magnum bonum iactas, cogita te mihi imputare muscarum ac vermium bonum. (Allora, se mi metti in conto la vita, così com'è, nuda e cruda, priva della ragione, e fai mostra di questo fatto come di un grande bene, ricordati che mi metti in conto un bene che è proprio anche delle mosche e dei vermi.)*»

omicida, ma perfino più subdolo), che si può trovare sorprendente la presenza degli animali in questo passo.

Gli uccelli, nel passo del *De beneficiis* (*benef.* 4.20.3), rivestono un ruolo inquietante, e inoltre estremamente ambiguo: gli animali non concepiscono il futuro, ma questi animali, in questa situazione, è come se lo facessero. Non solo: essi non prevedono il futuro per fare dei benefici, ma per comportarsi come colui che perverte la dinamica pura (nonostante sia parzialmente obbligata) del beneficio testamentario.

Molto probabilmente, questa è solo un'immagine rafforzativa, e se si dovesse confrontare con la visione senecana del mondo animale, si potrebbe avanzare l'ipotesi molto lineare secondo cui questi uccelli si comportano così perché è nella loro natura nutrirsi dei cadaveri di altri animali, di cui comunque riconoscono le parvenze e la vicinanza alla morte quando sono ancora in vita; per Seneca i volatili non hanno di certo la capacità di organizzare consapevolmente la propria vita, ma si dirigono là dove l'istinto fa intravedere loro la prospettiva di sfamarsi.

Tuttavia, quest'immagine è un perfetto esempio di come mondo animale e mondo umano, nella visione di Seneca, in cui pure essi sono molto definiti, si compenetrino, e sottendano un'ambiguità di fondo che il filosofo cerca di risolvere, ma che spesso riaffiora.

Conclusione

La ricerca condotta in questa sede ci ha permesso, attraverso l'indagine dei temi legati al beneficio e alle immagini di animali, di addentrarci nella concezione sociale ed esistenziale desumibile dalle opere di Seneca.

Uno degli obiettivi di questo lavoro era mostrare perché gli animali presenti svolgessero un importante ruolo nella teorizzazione senecana del *beneficium* e quali fossero i risvolti di questa pratica nell'universo morale del filosofo. Inoltre, lo studio era volto a scoprire quale grado di sovrapposizione tra i due sistemi di vita, umano e animale, potesse rivelare il riscontro di un largo uso di immagini legate a figure di animali, spesso descritti nei loro atteggiamenti con grande precisione, e quali risvolti argomentativi risultassero dal confronto di queste immagini con le strutture comportamentali umane. Tale sovrapposizione, se più raramente fa risaltare delle somiglianze cognitive tra i due diversi generi di viventi (quello umano e quello animale), spesso, lasciate da parte le differenze "teoriche", mette in luce che nella pratica l'animale non si comporta in maniera così diversa dall'uomo comune, che utilizza di rado la sua caratteristica migliore e distintiva (la ragione) come dovrebbe, e talvolta addirittura la sovverte, per immediata necessità o, peggio, per puro piacere.

Tuttavia, per quanto i due sistemi di vita siano sovrapponibili, la discrepanza è sostanziale: a differenza dell'animale, che può ascendere a consuetudini superiori alla sua natura, ma solo a particolari condizioni nelle quali spesso sono coinvolti esseri umani, e di norma resta inchiodato alle contingenze materiali, l'uomo nel suo universo è inquadrabile nella categoria del merito, ma soprattutto in quella della colpa.

La colpa deriva agli uomini dall'incapacità di essere in linea con la propria natura, che è dinamica, mentre per gli animali è automatica. Nonostante la mancanza di tale spontaneità possa apparire come un'attenuante, in realtà non lo è: nell'animo dell'uomo (specialmente del maschio adulto) è sempre presente, a dispetto di qualsiasi condizione sociale a cui può trovarsi legato, il germe di un uso corretto, e quindi virtuoso,

della ragione. Il beneficio non è altro che la rappresentazione “materiale” di tale uso della ragione, la quale attraverso questo strumento garantisce all’uomo l’altra sua grande forza, la vita associata.

La ricerca ha inoltre condotto a un altro nodo concettuale: gli animali sono le figure (tra le varie che Seneca utilizza nelle sue opere) i cui comportamenti, una volta inquadrati nella giusta prospettiva filosofica, riflettono l’immagine di come l’uomo dovrebbe vivere per adattarsi perfettamente alla propria condizione psico-fisica di essere dotato di ragione; ma, di contro, l’immagine che egli si trova davanti evoca anche ciò che egli rischierebbe di diventare non rispettando i criteri impostigli dalla propria condizione: una bestia; con la differente prospettiva, rispetto alle bestie *autentiche*, di trovarsi alla totale mercé del mondo esterno e, per di più, colpevole della propria degradazione.

Spesso le due prospettive, dunque, convivono nel testo di Seneca, e anche da ciò scaturisce la profonda ambiguità che lo permea: se da un lato il filosofo esorta ad imitare il modello degli animali, dall’altro afferma la necessità di osservarlo dalla giusta distanza.

TRADUZIONI⁹⁵

CAP. I

T1: «6. [...] Niente, perciò, è più stolto che lodare nell'uomo ciò che non gli è proprio. Nessuno è più pazzo di colui che ammira tutte quelle cose che possono trasferirsi in un altro. I freni d'oro non fanno migliore il cavallo. **Un leone** dalla criniera dorata, che è stato affaticato per costringerlo a tollerare paziente gli ornamenti, non scenderà nell'arena con lo stesso slancio di **un leone selvaggio**, che conserva l'integrità degli istinti. Questo, fiero come lo vuole la natura, bello per la terribilità del suo aspetto, perché la sua bellezza sta appunto nel non poter essere guardato senza terrore, sarà preferito a quello, infiacchito e adorno d'oro. 7. Nessuno deve gloriarsi se non di ciò che è suo. (*epist.* 41.6-7)»

T2: «Ci sono domatori che ammansiscono le bestie più feroci, spaventose solo a vedersi; e non contenti di averle domate, sono capaci anche di trattarle con familiarità: c'è il domatore che caccia la mano in gola **ai leoni**, e il guardiano che abbraccia la tigre; un piccolo etiope fa inginocchiare e camminare sulla corda un elefante. Il saggio ha l'arte di domare i mali: il dolore, la povertà, l'ignominia, il carcere, l'esilio, mostri spaventosi per tutti, davanti al saggio si fanno mansueti. (*epist.* 85.41)»

T3: «Fino a quando chiederemo agli dèi un aiuto? Non siamo ancora capaci di sostentarci da soli? Fino a quando le nostre messi copriranno estensioni di terreno sufficienti ad alimentare grandi città? Fino a quando tutto un popolo dovrà mietere per noi? Fino a quando, una moltitudine di navi, e non da un solo mare, trasporterà provviste per

⁹⁵ Tutte le traduzioni delle *Epistulae ad Lucilium* derivano da CANALI-MONTI 2020, quelle del *De beneficiis* da MENGHI 2008, quelle delle altre opere senecane da REALE 2000; i testi latini, invece provengono da CANALI-MONTI 2020 per le *Epistulae ad Lucilium*, da BASORE 1964 per il *De beneficiis*, da BASORE 1963 per il *De ira* e il *De clementia*, da BASORE 1970 per il *De consolatione ad Marciam*, il *De vita beata* e il *De brevitae vitae*, da CORCORAN 1971 per le *Naturales Quaestiones*.

una sola mensa? Un terreno di pochi iugeri basta per saziare un toro; una selva è sufficiente per molti elefanti. Per saziare l'uomo c'è bisogno della terra e del mare. (*epist.* 60.2)»

T4: «I primi uomini e i loro discendenti, seguendo fedelmente la natura, si affidavano alla volontà del migliore, che era per essi, al tempo stesso, guida e legge; poiché è proprio la natura a sottomettere quello che vale meno a quello che vale di più. I greggi sono guidati dagli animali più grandi e più forti; e gli armenti sono preceduti non dal toro più debole, ma da quello che, per grandezza e robustezza, supera gli altri maschi; il più grande degli elefanti guida gli altri. Fra gli uomini, la superiorità morale sta al posto della grandezza fisica. Pertanto il capo veniva scelto secondo le qualità spirituali ed erano veramente felici quei popoli fra i quali non poteva comandare che il migliore: chi è convinto di poter fare solo quanto gli è lecito, può, senza pericolo, avere sugli altri un potere assoluto. (*epist.* 90.4)»

CAP. II

T5: «**1.** Rifletti su quanto sono ingiusti coloro che, professandosi dei sapienti, giudicano i doni divini! Si lamentano del fatto che nella grandezza del corpo non eguagliamo gli elefanti, i cervi nella velocità, gli uccelli nella leggerezza, i tori nel loro impeto, o ancora del fatto che le belve abbiano la pelle dura, che il pelo dei daini sia più bello, quello degli orsi più folto, più morbido quello dei castori, che i cani ci superino nell'acume dell'olfatto, le aquile in quello della vista, i corvi in longevità, e molti altri animali nella loro facilità a nuotare. **2.** E benché la natura non permetta che determinate qualità siano riunite in uno stesso animale, come la velocità e la forza fisica, costoro considerano un'ingiustizia il fatto che l'uomo non sia la sintesi di abilità contrapposte, e accusano gli dei di essere negligenti nei nostri confronti perché non ci è stata data una buona salute inattaccabile persino dai vizi, e neppure la conoscenza del futuro. A stento costoro si trattengono dallo spingersi nella loro impudenza fino al punto di odiare la natura, per il fatto che siamo posti a un livello inferiore agli dei, invece che

su un piano di parità. **3.** Come invece sarebbe preferibile tornare a considerare quanti e quanto grandi sono i benefici da loro ricevuti e ringraziarli del fatto che hanno voluto che fossimo solo secondi in questa splendida dimora, e del fatto che ci hanno messo sopra tutti gli altri esseri animati! Qualcuno osa forse paragonare a noi quegli animali sui quali abbiamo un potere assoluto? Tutto ciò che ci è stato negato non poteva esserci dato. **4.** Perciò, chiunque tu sia che giudichi ingiustamente la condizione umana, pensa a quante cose ci ha dato il nostro comune padre, al fatto che abbiamo posto sotto il giogo animali molto più forti di noi, che altri più veloci riusciamo a raggiungere, e che nessun essere mortale può sfuggire al nostro colpo. (*benef. 2.29.1-4*)»

T6: «**5.** [...] Mi domandavo, dunque, se tutti gli animali abbiano il senso delle loro facoltà naturali. Che lo abbiano appare soprattutto dalla destrezza e dalla facilità dei loro movimenti, proprio come se avessero avuto un particolare addestramento all'uso delle singole membra. Non ce n'è uno che non le muova con la massima agilità. L'artigiano maneggia con destrezza i suoi utensili; il pilota manovra facilmente il timone della nave; il pittore sa trovare subito, fra i numerosi colori che ha davanti a sé, quelli adatti per ritrarre un'immagine, e passa facilmente con l'occhio e con la mano dalla cera al quadro. L'animale ha la stessa destrezza nell'uso di tutte le sue facoltà naturali. **6.** Noi guardiamo con ammirazione i pantomimi perché sanno esprimere qualunque situazione e qualunque passione con una prontezza di gesti che uguaglia la rapidità delle parole. Tutto ciò che è offerto ad essi dall'arte, l'animale l'ha ottenuto dalla natura. Nessuno di essi ha difficoltà a muovere le sue membra e ad usare le sue facoltà naturali. **Cominciano ad usarle appena nati. Entrano nella vita con queste cognizioni; nascono addestrati.** (*epist. 121.5-6*)»

T7: «Anzitutto l'animale si adatta a se stesso come individuo, perché bisogna che ci sia un oggetto a cui riferire le altre attività [...]. Questo istinto è in tutti gli animali non derivato, ma innato. (*epist. 121.17*)»

T8: «[...] gli animali, anche nella più tenera età e appena usciti dall'utero materno o dall'uovo, sanno subito da sé ciò che è nocivo e fuggono i pericoli mortali. Gli animali che normalmente sono vittime degli uccelli rapaci si spaventano anche della loro ombra. Nessun animale viene in vita senza la paura della morte. (*epist.* 121.18)»

T9: «19. [...] Per quale motivo la gallina non fugge il pavone o l'oca, ma lo sparpiero, che pure è tanto più piccolo, e senza averlo mai visto? Per quale motivo i pulcini hanno paura del gatto e non del cane? È evidente che essi hanno, delle cose nocive, una cognizione che non è frutto di esperienza, poiché le fuggono prima che abbiano la possibilità di provarle. 20. E poi, perché non si creda che ciò avvenga casualmente, gli animali, come non temono se non le cose che debbono temere, così non si dimenticano mai del loro metodo di difesa; e davanti al pericolo conservano sempre lo stesso istinto della fuga. (*epist.* 121.19-20)»

CAP. III

T10: «18. Di conseguenza, il bene, che appartiene alla natura perfetta, non può trovarsi in una natura imperfetta. Se la natura imperfetta possedesse il bene, lo dovrebbe possedere anche la pianta. **Ammetto che le bestie abbiano, verso ciò che si presenta secondo natura, potenti e vivaci inclinazioni; ma sono inclinazioni confuse e tumultuose: il bene non è mai confuso e tumultuoso.** (*epist.* 124.18)»

T11: «16. **La bestia percepisce coi sensi la realtà presente; ricorda il passato quando si è imbattuto in qualcosa che ha colpito la sua sensibilità.** Per esempio, un cavallo si ricorda della via nell'avvicinarsi al punto in cui essa comincia; ma nella stalla non ha alcun ricordo della strada che ha percorso tante volte. **La terza divisione del tempo, cioè il futuro, non conta per la bestia.** 17. Come dunque può considerarsi perfetta la natura degli esseri che hanno una percezione imperfetta del tempo? Il tempo, infatti, consta del passato, del presente e del futuro. **Di queste tre parti, agli animali è concessa solo quella che è brevissima e scorre velocissima: il presente.** Essi non hanno

che un vago ricordo del passato, che non rammentano se non dietro il richiamo di un fatto presente. (*epist.* 124.16-17)»

T12: «Anche le bestie hanno la percezione dei loro doveri, e non c'è animale così feroce che non sia ammansito dalle cure o che non si affezioni a chi glielo presta. La bocca dei leoni è toccata senza pericolo dai loro domatori; il cibo trasforma in una sorta di docilità servile la natura selvaggia degli elefanti. Insomma, persino quegli esseri che la natura ha voluto privi dell'intelletto e della capacità di apprezzare i benefici sono vinti dalla perseveranza con cui vengono beneficiati. (*benef.* 1.2.5)»

T13: «È per questo che non siamo debitori nei confronti degli animali che non hanno la parola: eppure quanti sono stati sottratti da un pericolo grazie alla velocità del proprio cavallo! (*benef.* 6.7.3)»

T14: «Se vuoi comprare un cavallo, gli fai togliere la gualdrappa. Così pure fai spogliare gli schiavi posti in vendita, perché gli eventuali difetti fisici non rimangano nascosti. E giudichi un uomo dalle ricche vesti che lo adornano? I mercanti di schiavi nascondono con qualche artificio tutto ciò che non è gradevole a vedersi; perciò proprio gli ornamenti destano sospetto nel compratore. Se tu vedessi un ginocchio o un braccio fasciato, lo faresti scoprire, per vedere a nudo. (*epist.* 80.9)»

T15: «Come è stolto chi, nel comprare un cavallo, non esamina l'animale, ma la sella o il freno, così è tanto più stolto chi giudica un uomo o dalla veste o dalla condizione sociale, che è come una veste che avvolge la persona. (*epist.* 47.16)»

T16: «Allora, se mi metti in conto la vita, così com'è, nuda e cruda, priva della ragione, e fai mostra di questo fatto come di un grande bene, ricordati che mi metti in conto un bene che è proprio anche delle mosche e dei vermi. (*benef.* 3.31.4)»

T17: «È la natura, infatti, che ha inventato il re, come ci si può rendere conto da altri animali e dalle api: il loro re sta in un giaciglio più grande e situato nel luogo più centrale e più sicuro; inoltre, egli non svolge alcun lavoro, ma sorveglia il lavoro degli

altri; perso il re, tutto lo sciame si disperde, e non tollerano che vi sia più di un re e, in caso di competizione tra due pretendenti, determinano quale sia il migliore con un combattimento.(*clem. 3.17.2*)»

T18: «Oh se per l'uomo valesse la stessa legge e l'ira si spezzasse assieme alla sua arma, e non fosse consentito nuocere più di una volta sola né soddisfare il proprio odio per mezzo di forze altrui! Il furore, infatti, si stancherebbe facilmente, se dovesse soddisfarsi ricorrendo unicamente a se stesso e se potesse dar sfogo alla sua ira solo mettendo in pericolo la propria vita. (*clem. 3.17.4*)»

T19: «Ci si vergogni di non ispirare i nostri costumi a questi animalletti, mentre l'animo umano deve essere tanto più moderato quanto maggiore è il male che può arrecare. (*clem. 3.17.4*)»

T20: «Ammettiamo pure che un'opulenta fortuna ci abbia chiuso tutte le strade, lo stesso ti mostrerò di quale povertà soffrano coloro che occupano le più alte posizioni, che cosa manchi insomma a chi possiede tutto. Senz'altro una persona che dica il vero e liberi dalla cospirazione e dall'adulazione degli impostori un uomo che è frastornato da gente che mente e, a forza di ascoltare cose piacevoli al posto di quelle giuste, è portato a non conoscere più la verità. (*benef. 6.30.3*)»

T21: «**1.** [...] Abbiamo visto un leone nell'anfiteatro che, riconosciuto uno dei bestiarii, per il fatto che era stato in precedenza uno dei suoi domatori, lo difese dall'assalto delle belve. Ora, dobbiamo considerare beneficio quello di una bestia feroce? Certo che no, dato che né ha voluto farlo, né lo ha fatto con la consapevolezza di farlo. **2.** Metti al posto della fiera il tiranno: l'uno e l'altra hanno dato la vita, ma nessuno dei due un beneficio. (*benef. 2.19.1-2*)»

T22: «Insomma, quando dico che bisogna scegliere la persona con cui contrarre un obbligo di riconoscenza, faccio eccezione per i casi di forza maggiore e di intimidazione che, quando si verificano, annullano la possibilità stessa della scelta. Se dunque

sei pienamente libero, se hai la facoltà di scegliere, allora considererai il pro e il contro della tua scelta; se invece lo stato di necessità ti toglie questa facoltà, saprai che non stai accettando qualcosa, ma che stai obbedendo a qualcuno. E nessuno nell'accettare in questo modo contrae un obbligo morale, poiché non gli è stato possibile rifiutare: insomma, se vuoi sapere se voglio, fai in modo che abbia anche la possibilità di dire di no. (*benef. 2.18.7*)»

T23: «Come non è ricevere un beneficio l'essere costretti ad accettarlo, così non lo è neppure essere in debito verso chi non si vorrebbe. Prima mi devi dare la possibilità di scegliere, solo dopo il beneficio. (*benef. 2.19.2*)»

T24: «E del resto, quando siamo arrivati al termine della nostra vita, e disponiamo il nostro testamento, non è forse vero che destiniamo dei benefici che non ci porteranno assolutamente nulla? Quanto tempo passiamo, quanto a lungo meditiamo in segreto quanto e a chi dare! Che importanza ha a chi diamo, noi che non riceveremo più niente da nessuno? (*benef. 4.11.4*)»

T25: «È un ingrato chi nel ricambiare un beneficio ha un secondo fine, chi spera qualcosa nel momento in cui restituisce; e chiamo ancora ingrato chi assiste un malato perché sta per fare testamento, chi trova il tempo per pensare a un'eredità o a dei lasciti. Faccia pure tutte le cose che deve fare un amico buono e memore dei servizi ricevuti: ma se nel suo animo gli sta sempre dinnanzi l'idea di un profitto, è un pescatore che getta l'amo. Come gli uccelli, che si nutrono smembrando i corpi e spiano da vicino le greggi sfinite dalla malattia e prossime a morire, allo stesso modo costui è concentrato sulla morte e vola attorno a un cadavere. (*benef. 4.20.3*)»

NOTE⁹⁶

⁹⁶ Per comodità del lettore, le traduzioni di passi citati nelle note ma troppo lunghi per riportarli accostando il latino alla traduzione verranno inserite in questa parte, in forma diversa rispetto alle altre: invece di indicare l'ordine dei testi citati, il numero nel codice associato alla traduzione sarà quello della nota in cui si trova il passo citato.

N67: «Inoltre, vedrai che vengono spesso commesse quelle colpe che vengono spesso punite. Tuo padre nell'arco di cinque anni ha cucito nel sacco più persone di quante ne furono cucite in tutti i secoli. I figli osavano molto meno commettere il massimo sacrilegio, finché questo delitto non era previsto dalla legge. Con grande buon senso gli uomini più grandi e più esperti della natura umana preferirono passare sotto silenzio tale delitto come incredibile scelleratezza e posto al di là di ogni temerità, piuttosto che mostrare, prevedendo una punizione, che esso può venir commesso. Perciò, cominciarono a esserci dei parricidi con questa legge, e la pena stessa diede loro l'idea del delitto; la pietà filiale venne a trovarsi nella condizione peggiore proprio da quando abbiamo visto più sacchi che croci. (*clem. 3.21.1*⁹⁷)»

⁹⁷ Nelle citazioni del *De clementia* è sembrato più opportuno indicare libro e paragrafo previsti dal criterio organizzativo seguito nella traduzione di REALE 2000, che si è servito dell'edizione preparata da Préchac (Préchac 1961²), nonostante il testo latino qua utilizzato (BESORE 1963) segua l'organizzazione del testo dell'edizione tradizionale.

BIBLIOGRAFIA

BASORE 1963 = J. W. Basore (a cura di), *Seneca, Moral Essays (Volume I)*, The Loeb Classical Library, London-Cambridge, Massachusetts, 1963³(1928).

BASORE 1964 = J. W. Basore (a cura di), *Seneca, Moral Essays (Volume III)*, The Loeb Classical Library, London-Cambridge, Massachusetts, 1964³(1935).

BASORE 1970 = J. W. Basore (a cura di), *Seneca, Moral Essays (Volume II)*, The Loeb Classical Library, London-Cambridge, Massachusetts, 1970⁶(1932).

BORGO 1998 = A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Loffredo Editore, Napoli, 1998.

CANALI – MONTI 2020 = L. Canali, G. Monti (a cura di), *Seneca, Lettere a Lucilio*, Mondadori, Milano, 2020³³(1974).

CORCORAN 1971 = T. H. Corcoran (a cura di), *Seneca, Naturales Quaestiones (Volume I)*, The Loeb Classical Library, London-Cambridge, Massachusetts, 1971.

CUPAIUOLO 1975 = G. Cupaiuolo, *Introduzione al de ira di Seneca*, Società Editrice Napoletana, Napoli, 1975.

DALLE VEDOVE 2009 = E. Dalle Vedove, *Aspetti della presenza del dedicatario nel de beneficiis di Seneca e raffronto con le prefazioni di Seneca Padre*, in PICONE – BELTRAMI – RICOTTILLI 2009, pp. 75-97.

DUCCI 2009 = E. Ducci, *La rivalutazione del tempo nel de beneficiis. Analisi tematica dei libri I-II*, in PICONE – BELTRAMI – RICOTTILLI 2009, pp. 159-174.

FACCHINI – MORATELLO 2009 = G. M. Facchini, C. Moratello, *Donum-munus: dalle fonti letterarie alla documentazione archeologica. Alcuni esempi nell'arte sontuaria di età romana*, in PICONE – BELTRAMI – RICOTTILLI 2009, pp. 173-183.

FEDELI 1990 = P. Fedeli, *La natura violata. Ecologia e mondo romano*, Sellerio Editore, Palermo, 1990, pp. 106-148.

FORMISANO – MARCHESE 2017 = M. Formisano, R. R. Marchese (a cura di), *In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina*, Palermo University Press, Palermo, 2017.

GRIFFIN 2013 = M. T. Griffin, *Seneca on Society*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

HADOT 2019 = P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai pensieri di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano, 2019⁸(1992).

LI CAUSI 2008 = P. Li Causi, *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia*, "Annali Online di Ferrara – Lettere" n.s. 3.1, 2008, pp. 95-110.

LI CAUSI 2017 = P. Li Causi, *Officia etiam ferae sentiunt: doveri interspecifici e relazioni uomo-animale in Sen. ben. 1.2.5*, in FORMISANO – MARCHESE 2017, pp. 155-177.

MAZZOLI 2014 = G. Mazzoli, *Ambrogio de beneficiis: da Cicerone a Seneca*, "Il calamo della memoria" 6, 2014, pp. 101-117.

MENGHI 2019 = M. Menghi (a cura di), *Seneca, Sui benefici*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2019²(2008).

PICONE 2008 = G. Picone (a cura di), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palumbo, Palermo, 2008.

PICONE – BELTRAMI – RICOTTILLI 2009 = G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati. Ideologia, modelli antropologici e pragmatica delle relazioni fra diseguali nel 'De beneficiis' di Seneca*, Palumbo, Palermo, 2009.

PICONE 2009 = G. Picone, *Ercole e il serpente. Figure di ricordo, modelli mitici, modelli etici nel de beneficiis di Seneca*, in PICONE – BELTRAMI – RICOTTILLI 2009, pp. 289-302.

PISI 1983 = G. Pisi, *Il medico amico in Seneca*, Bulzoni Editore, Roma, 1983, pp. 7-47.

RACCANELLI 2010 = R. Raccanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palumbo, Palermo, 2010.

REALE 2000 = G. Reale (a cura di), *Seneca, Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2000.

SETAIOLI 2019 = A. Setaioli, *L'ep. 81 di Seneca e la postilla al De beneficiis, "Prometheus"* 45, 2019, pp. 162-174.

TORRE 2018 = C. Torre, *Seneca e l'utopia del sapiens: le immagini animali, "GIF"* 70, 2018, pp. 153-177.

TUTRONE 2012 = F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Edizioni ETS, Pisa, 2012.