

‘Circolarità virtuosa’ e ‘virtù crudele’:
per una pragmatica relazionale
nel *De beneficiis* di Seneca*

‘Virtuous Circularity’ and ‘Cruel Virtue’:
For a Relational Pragmatics
in Seneca’s *De beneficiis*

Rosanna Marino
Università degli Studi di Palermo
rosanna.marino@unipa.it

ABSTRACT: Le testimonianze letterarie del passato consegnano alla società di oggi categorie socio-antropologiche e dinamiche relazionali nelle quali è possibile individuare quella che Assmann chiama “struttura connettiva” tra antichità e modernità. Un esempio paradigmatico è costituito dalla prassi dello scambio dei benefici nel *de beneficiis* di Seneca.

PAROLE CHIAVE: *beneficium; virtus; simulatio.*

ABSTRACT: Literary testimonies of the past give today's society those socio-anthropological and relational dynamics in which it is possible to recognize what Jan Assmann calls “connecting structure” between antiquity and modernity. A paradigmatic example is given by the praxis of exchange of benefits in *De beneficiis* by Seneca.

KEY WORDS: Benefit; Virtue; Simulation.

INDICE: 1. Introduzione. 2. La ‘virtù crudele’ vs il cerchio di Platone. 3. ‘Circolarità virtuosa’ e icone mitiche. 4. Il *beneficium* tra *iocundissima* e *contumeliosa voluntas*. 5. Per concludere: la formula del perdono (7,28,3: *ut absolvaris ignosce*).

* Mi è gradito dedicare queste pagine a Giancarlo Mazzoli *qui facile dedit, numquam exegit, reddi gavissus est, bona fide, quid praestitisset, oblitus, qui accipientis animo recepit* (*ben. 2, 17,7*) e al quale sono grata per i suggerimenti e gli stimoli dei quali mi ha fatto dono durante i miei studi sulla prassi del *bene facere* nel trattato senecano.

1. INTRODUZIONE

Quando si parla di memoria culturale e di ricezione delle testimonianze del passato nel mondo di oggi non si può non pensare all'antichità come a un quadro straordinariamente vivo della psicologia umana che permette di riconoscere ancora oggi dinamiche proiettive portatrici del senso profondo della nostra conoscenza dell'uomo. “Il soggetto della memoria e del ricordo –scrive infatti Jan Assmann– rimane sempre il singolo essere umano, anche se in subordine ai ‘quadri’ che organizzano il suo ricordo”¹; quadri disposti nella ‘galleria della memoria’ in cui possiamo, affinando la vista, vedere i colori sempre vivi di modelli etici, di categorie antropologiche e sociali, di prassi e dinamiche relazionali del passato che si costituiscono come vere e proprie ‘anticipazioni’ nelle quali l'uomo di oggi si riconosce e attraverso le quali può ripensare la propria condotta di vita e ridefinire il proprio orizzonte etico².

Tale dimensione universale ammette, unico e indiscusso protagonista sia nella cultura antica sia “nell’ambito problematico della cultura moderna e contemporanea, (...) la figura del soggetto come la più inquietante e imbarazzante che venga offerta *al ed insieme posta dal pensiero*. Soggetto ‘esaltato’, soggetto ‘umiliato’ –come dice Ricoeur– ma pur sempre ‘soggetto’, luogo *átopos* della riflessione, ad onta o grazie alla contraddittorietà dei termini”³.

Quello che mi propongo qui di verificare è l'importanza culturale di coordinate psicologiche e antropologiche che, a partire dalle sfere di azione del soggetto antico, si intersecano declinando una molteplicità di atteggiamenti, di modalità di espressione e di sfumature pienamente riconoscibili nell'uomo di oggi. Il tema al quale faccio riferimento si apre nel segno del concetto assmanniano di cultura come ‘struttura connettiva’ che “agisce istituendo collegamenti e vincoli, entro due diverse dimensioni: quella sociale e quella temporale (...) modellando e mantenendo attuali le esperienze e i ricordi fondanti, e includendo le immagini e le storie di un altro tempo entro l'orizzonte sempre avanzante del presente così da generare speranza e ricordo (...). Entrambi gli aspetti, quello normativo e quello narrativo, (...) stabiliscono le fondamenta dell'appartenenza o dell'identità, e permettono

¹ ASSMANN (1997) 12.

² Riprendo qui la bella immagine dell' antichità come ‘galleria di anticipazioni’ contenuta in ROMANO (1999) 17. Sul concetto nietzscheano di antichità e ‘critica della modernità’, cf. ancora ROMANO (2005).

³ IANNOTTA (2005⁴).

al singolo di dire ‘noi’. Ciò che lega insieme i singoli individui in un tale ‘noi’ è la *struttura connettiva* di un sapere o di un’immagine di sé comuni: tale struttura è basata da un lato sul vincolo di comuni regole e valori, dall’altro sul ricordo di un passato condiviso”⁴.

Tale quadro culturale trova la sua piena riconversione sul piano letterario nel *De beneficiis* di Seneca, un ampio trattato dedicato all’amico Ebuzio Liberale, in cui la tesi di fondo si incentra sostanzialmente sul significato etico del *beneficium* e sull’intrinseco valore della *voluntas* di chi dona e della disposizione d’animo di chi riceve. Seguendo fonti greche prevalentemente stoiche, Seneca analizza la prassi dello scambio dei benefici, fondamento della convivenza civile e della vita sociale, affidando in particolare all’*animus* del *dans* la responsabilità della correttezza o della scorrettezza, dell’avvio o del rifiuto della relazione benefica.

2. LA ‘VIRTÙ CRUDELE’⁵ VS IL CERCHIO DI PLATONE

Di capitale interesse, per cogliere pienamente il senso profondo della *struttura connettiva* di Assmann, è la prospettiva dell’assimilazione identitaria del *dans/nolens* al ritratto del ‘falso benefattore’, emblema della simulazione e della demistificazione della *virtus* non soltanto nelle relazioni interpersonali ma anche nei sistemi di coesione sociale, paradigma di quel falso bene dal quale, come scrive Aristotele nella *Politica*, “è inevitabile che prima o poi (...) abbia origine un vero male”⁶. Uno dei cardini concettuali più significativi intorno al quale ruota il trattato è infatti il modello comportamentale del falso benefattore, paradigma antropologico che coincide con la denegazione morale della prassi benefica. La condanna senecana per i rapporti marcati nella sfera dell’etica sociale dall’arroganza e dal piacere di umiliare l’altro, dalla liceità della simulazione e della menzogna costituisce infatti il nucleo semantico per eccellenza del *De beneficiis*, in cui l’*admonitio* e i fondamenti teorici dell’*institutio* indicano modelli etici universali e condivisi che orientano lo sviluppo e organizzano la pratica della solidarietà fra gli uomini.

⁴ ASSMANN (1997) XII-XIII.

⁵ Mutuo l’espressione da TAGLIAPIETRA (2003).

⁶ ARIST., *Pol.* 1297a10: ἀνάγκη γὰρ χρόνῳ ποτὲ ἐκ τῶν ψευδῶν ἀγαθῶν ἀληθὲς συμβῆναι κακόν.

Scrive Platone:

Διὸ καὶ σφαιροειδές (...) κυκλοτερὲς αὐτὸς ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὄμοιότατόν τε αὐτὸς ἔαυτῷ σχημάτων, (...) οὐδὲν αὖ τινος ἐπιδεές ἦν ὅργάνου σχεῖν (...). Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσην συναγαγάνων προσήρμοπεν· (...) τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένω φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα (...) τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοράι ταύταις δὴ συνεπόμενον ἔκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθρμένας ἡμῶν περιόδους ἔξορθοῦντα διὰ τὸ καταμαθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ πειφοράς, τῷ κατανοούμενῷ τὸ κατανοοῦν ἔξομοιώσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον⁷.

Sono le parole attraverso le quali Platone manifesta la consapevolezza della contiguità e dell'ininterrotto dialogo tra il sapere geometrico e quello filosofico in cui la radicata presenza del cerchio, nel quale ogni punto non ha un inizio e una fine, si fa paradigma non soltanto dell'infinito e misura dell'incommensurabilità del sommo bene, ma anche dell'*autarcheia*, ossia di quella perfezione autonoma e padrona di sé che coincide con l'intelligenza virtuosa e con la saggezza, vettori di propulsione della piena armonia dell'‘io’ nei rapporti con se stesso e nelle relazioni sociali⁸.

⁷ Pl., *Ti.* 32b-37a, 90d: “Per cui egli tornò (questa figura) come una sfera (...) che è la più perfetta di tutte le figure e la più simile a se stessa (...) né aveva bisogno di un organo. (...) Dopo avere completato la composizione dell'anima secondo l'intendimento di colui che la compose, egli lavorò in seguito su tutto ciò che in essa c'è di corporeo e unendo il centro del corpo al centro dell'anima li armonizzò; (...) per chi si è impegnato nella ricerca del sapere e in pensieri veri e soprattutto ha esercitato queste cose in sé, è assolutamente necessario che, qualora raggiunga la verità, abbia dei pensieri immortali e divini (...) Ma i movimenti affini a ciò che in noi vi è di divino sono i pensieri e i movimenti circolari dell'universo; e ciascuno seguendo questi e correggendo quelle rotazioni che per la nascita erano guastati nella nostra testa, attraverso l'apprendimento delle rotazioni dell'universo e i movimenti di rotazione circolare, è necessario che renda simili, secondo la natura originaria, il pensante e il pensato e che, dopo averli resi simili, raggiunga il fine della vita più bella concessa dagli dèi agli uomini per il tempo presente e per il tempo futuro”.

⁸ Già Parmenide di Elea nel *Περὶ φύσεως* aveva dato al suo Essere Assoluto la forma della sfera e nel sapere astronomico Arato da Soli descrive nei *Φαινόμενα* la perfezione della sfera e del suo movimento. Nel pensiero pitagorico e neoplatonico si alluderà insistentemente alla stret-

Nella prospettiva platonica di una forma di sapere “che conosce se stessa e le altre scienze” e riconduce a una saggezza capace di garantire coesione e concordia fra gli uomini, assume una pregnante rilevanza nel *De beneficiis* l’insistita presenza della ‘circolarità’ come immagine dello statuto ontologico e pragmatico del beneficio⁹.

A partire dall’importanza assunta nel trattato dalla perfezione del cerchio *demonstrandae rei causa* (4,12,1) come paradigma del sapere geometrico più congruente con la ‘circolarità’ immaginifica del concetto di *beneficium*, quello che intendo qui verificare è la risemantizzazione filosofica di tale entità geometrica in attinenza a momenti, atteggiamenti linguistici, paralinguistici ed etici della ‘ipseità’, la riflessività ricoeuriana che confluiscce in una sorta di ermeneutica –per usare le parole di Ricoeur– del ‘sé come un altro’, ossia del ‘sé’ che si afferma come ‘altro da sé’¹⁰. Si tratta in

ta connessione fra punto e cerchio per la specificità della funzione del punto come forza generatrice del cerchio. Basti pensare, come osserva George Poulet, a “Plotino che diceva che il centro è ‘il padre del cerchio’. Analogamente per Ierocle che commenta i *Versi Aurei*, il centro è ‘l’inizio del cerchio’. Proclo dirà: ‘Nella sua interezza il cerchio è certamente presente nel centro; poiché il centro è la causa, e il centro è ciò che viene causato da esso’” (POULET [1971] 36). Per le medesime testimonianze di tale connessione nel mondo romano basterà qui ricordare MART. CAP. 6,711: *Haec linea περιφέρεια appellatur, ad quam ex una nota intra circulum posita omnes directe ductae lineae aequales sunt: punctum autem est circuli media nota; Ps. CENS., Frg. 6,1: Nota est cuius pars nulla est, linea longitudine sine latitudine, lineae fines notae. Recta linea est quae super se positis notis aequaliter posita est;* e ibid., 7,1: *Centron est nota circuli mediī.* Per la definizione euclidea di punto come entità geometrica ‘senza nessuna parte’ (*σημεῖον οὐ μέρος οὐθέν*), ossia privo di lunghezza e larghezza, e le definizioni geometrico-gromatiche nel mondo latino di *signum*, *punctum*, *nota*, si veda le belle pagine di BONADEO (2006) 139 ss. e 167, in particolare sull’uso di tali termini non soltanto nel sapere geometrico, ma anche come segni di interpunkzione e segni tachigrafici. Per l’evoluzione semantica del termine *punctum* dalle prime testimonianze letterarie fino a Isidoro di Siviglia, cf. AYUSO GARCIA (2006) 35-44. Significativa è l’analogia fra la definizione ciceroniana: *punctum esse quod magnitudinem nullam habeat* (CIC., AC. 2,116) e il passo di APOLLOD. STOIC., SVF 3,6 = D.L. 7,135: *στιγμὴ δὲ ἐστὶ γραμμῆς πέρας, ἥτις σημεῖον ἔλαχιστον.* È ancora nell’esposizione ciceroniana del sistema astronomico nel *Somnium Scipionis* (CIC., REP. 6,17) che ritornano i termini *orbis* (‘cerchio’) e *globus* (‘sfera’) per riscrivere e reinterpretare gli spazi del sapere scientifico e filosofico nei quali si collocano, nel segno della perfezione della saggezza evocata dall’immagine della perfezione del cerchio, i buoni reggitori dello Stato, i cultori degli *humana studia* (§ 18) e, in generale, le anime pure (§ 29).

⁹ PL., *Chrm.* 166e. Sulla pragmatica della comunicazione e la retorica dell’argomentazione in particolare, si veda PERELMAN-OLBRECHTS TYTECA (2001³); per le teorie sociolinguistiche, cf. HYMES (1974).

¹⁰ L’espressione ricoeuriana indica sia la stretta connessione fra alterità e ipseità sia plurivocità delle azioni dell’uomo legate al rapporto fra la sfera dell’intenzione e quella della motivazione dell’azione medesima. A proposito dell’alterità/ipseità dell’uomo, ossia del concetto

particolare di una prospettiva filosofico-sociologica che si propone di enucleare, nella prassi del beneficio, la scorrettezza di atteggiamenti pragmatico-comunicativi in cui l'uomo 'attore' guida e controlla le impressioni dei propri interlocutori secondo un modello relazionale che implica la finzione.

È proprio nella prospettiva ricoeuriana che il testo senecano rappresenta dunque, nel grado più pieno, "l'uomo 'fabbricante di impressioni', immerso nel fin troppo umano compito di mettere in scena una rappresentazione"¹¹ della 'credibilità del proprio sé'. In altri termini il testo si decontestualizza per ricontestualizzarsi nella prospettiva del lettore, producendo la conseguenza ermeneutica di smascherare la 'virtù crudele' di chi finge di non fingere nel luogo segreto dell'intenzione, nell'intimità del disegno dis simulato¹².

Il tema si carica di un significato profondo collocandosi in forte contrapposizione con l'insistita immagine del cerchio, espressione della 'circolarità virtuosa' che, programmaticamente esplicitata già nel primo libro, attraversa l'intero trattato senecano per quanto attiene sia alla 'circolarità' autotelica del beneficio medesimo (1,6,1: *Quid est ergo beneficium? Benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit prona et sponte sua parata*) sia alla 'circolarità' suggerita dal meccanismo del dare e

ricoeuriano di 'sé come un altro' scrive Daniella Iannotta: "La ricerca intenzionale promuove una sorta di spiegazione in virtù della quale noi tentiamo di 'giustificare' l'azione sul piano pubblico del suo prodursi, misurandola a quelle 'condizioni di accettabilità' che la rendono intelligibile. (...) Il cammino viene a snodarsi dal momento individuale del desiderio a quello sociale dell'azione 'governata da regole', cioè inserita in un sistema di 'mediazioni simboliche', le quali 'forniscono un contesto di descrizione per delle azioni particolari'. (...) Chi sono io, vien fatto allora di domandarci, che tento di decidere di me nell'attraversamento dei segni, grazie alle deviazioni dell'analisi, in forza di un'intenzionalità che mi costituisce nell'apertura, apertura al mondo, all'altro, a me stesso? Le fila dell'ermeneutica ricoeuriana sembrano convergere in Sé come un altro sul modo di una Summa e come tali vogliamo ripercorrerle, rintracciandone i temi e le suggestioni in quel cammino di approfondimento, che tesse gli innumerevoli itinerari della verità" (IANNOTTA [2005]⁴ 39-41).

¹¹ Per l'uomo *attore* che rappresenta se stesso nella messa in scena del sé, si veda GOFFMAN (1969) 288 ss.

¹² Impiego qui l'espressione 'virtù crudele' non nel senso di 'sincerità crudele' di TAGLIAPIETRA (2003) ma, rovesciando il senso dell'espressione in un gioco dei contrari, di 'falsità crudele', ossia della menzogna che si maschera di verità, producendo paradossalmente una sorta di sintonia con la sincerità. Sulla funzione relazionale delle 'interfacce della parola', cf. ONG (1989).

dell’accipere (1,4,3: *docendi sunt libenter dare, libenter accipere, libenter reddere*), che *maxime humanam societatem adligat* (1,4,2)¹³.

Non è privo di significato notare che nelle opere filosofiche e nel *corpus* tragico di Seneca la circolarità e il cerchio rappresentano la scansione dell’immagine del ritmo ciclico del tempo e degli eventi nella loro forte concatenazione¹⁴:

Tota aetas partibus constat et orbes habet circumductos maiores minoribus: est aliquis qui omnis complectatur et cingat (hic pertinet a natali ad diem extremum); est alter qui annos adulescentiae excludit; est qui totam pueritiam ambitu suo adstringit; est deinde per se annus in se omnia continens tempora, quorum multiplicatione vita componitur; mensis artiore praecingitur circulo; angustissimum habet dies gyrum, sed et hic ab initio ad exitum venit, ab ortu ad occasum¹⁵.

Nel *De beneficiis* la circolarità di tale entità geometrica subisce una metamorfosi di senso, affrancandosi dalla dimensione temporale per farsi immagine

¹³ Cf. IANNOTTA (2005⁴) 445-446: “È, infine, sul piano etico che l’essere-affetto del sé ad opera dell’altro riveste i tratti specifici, che dipendono tanto dal piano etico che dal piano morale contrassegnato dalla obbligazione. La definizione stessa dell’etica da noi proposta (...) non si può concepire senza essere affetti dal progetto di vivere bene attraverso la sollecitudine ad un tempo esercitata e ricevuta. (...) Per essere ‘amici di sé’ – secondo la *philautía* aristotelica – bisogna già essere entrati in una relazione di amicizia con l’altro, come se l’amicizia per se stessi fosse una auto-affezione rigorosamente correlativa dell’affezione attraverso e per l’amico altro. In questo senso l’amicizia prepara il posto alla giustizia, in quanto virtù ‘per l’altro’, secondo un’altra espressione di Aristotele. (...) Resta qui da concepire una concezione incrociata dell’alterità, che renda giustizia alternativamente al primato della stima di sé e a quello dell’esser convocati dall’altro alla giustizia. La posta in gioco (...) è una formulazione dell’alterità che sia omogenea alla distinzione fondamentale fra due idee del *Même*, il *Médesimo*, *l’idem*, e lo Stesso, *l’ipse*, distinzione su di cui si è fondata tutta la nostra filosofia dell’ipseità”.

¹⁴ HABINEK (1982) 66 ss.

¹⁵ SEN., *Epist.* 12,6. Per il tema della circolarità come immagine del tempo, cf. ancora *Dial.* 6,11,5; *Epist.* 24,26 e 77,6. In altri contesti Seneca fa uso della metafora del punto per esprimere non soltanto la concezione puntuale del tempo, ma anche la sua vanificazione: si veda in particolare *Epist.* 49,3: *Punctum est quod vivimus et adhuc punto minus;* *Dial.* 6,21,2: *minorem portionem aetas nostra quam puncti habet, si omni tempori comparetur, cuius maior est censura quam mundi, utpote cum ille se intra huius spatium totiens remetiatur.* Come ha opportunamente osservato Alessia BONADEO (2006) 167, la metafora del punto rende “quell’idea di individua esiguità che costituisce lo statuto ontologico sia dell’istante sia del punto, concepito *philosophica et geometrica ratione*”.

—come già accennavo— della pienezza della *virtus*, il *summum bonum* che *prae-stat il gaudium perfectum*¹⁶.

Nella definizione della pratica del beneficio come *res pulcherrima* e nella ripartizione dei ruoli del *dare* e dell'*accipere* (1,1,1-13) Seneca assegna nel suo trattato unicamente al benefattore l'attivazione sia di tale ‘circolarità virtuosa’ (1,1,12), sia di una pratica di scambio eticamente scorretta che si concretizza nella mancata realizzazione della relazione (1,1,13: *qui non dat, vi-tium ingrati antecedit. Dicam quod sentio: qui beneficium non reddit, magis peccat; qui non dat, citius*). È infatti socialmente screditato non soltanto chi è ingrato ma anche chi, attivando una prassi scorretta del beneficio, destabilizza il rapporto con l'altro e provoca il collasso infruttuoso della relazione:

Sequitur enim, ut male conlocata male debeantur, de quibus non redditis sero querimur; ista enim perierunt, cum darentur (1,1,1).

3. ‘CIRCOLARITÀ VIRTUOSA’ E ICONE MITICHE

In tale prospettiva transitiva e circolare instaurata dalla catena benefica, assume nel trattato una particolare centralità e una pregnante valenza funzionale la metafora immaginifica delle Grazie, icone mitiche attraverso le quali Seneca rappresenta la ‘circolarità virtuosa’ del *dare-accipere-reddere*. Seneca infatti iconicizza per enucleare la forte dimensione parentetica e prescrittiva dell’immagine, che trova impiego per costruire in modo sapiente il passaggio dall’*institutio* all’*admonitio*, ossia dalla teoria alla prassi¹⁷:

Tu me aliquid eorum doce, per quae beneficentior gratiorque adversus bene merentes fiam, per quae obligantium obligatorumque animi certent (1,4,5).

¹⁶ Cf. SEN., *Epist.* 27,3; il medesimo tema è già in CIC., *Tusc.* 4,13. Per la riscrittura del tema e i significativi riscontri oggettivi nel pensiero teologico-filosofico e nell’immaginario poetico moderno basti pensare all’identità del punto con Dio/Padre che si riflette nel Figlio, come il Figlio nel Padre, in una reciprocità d’amore che nella sua totalità e instantaneità si traduce sostanzialmente nella forma di un cerchio o all’identità dell’anima con la sfera in Campanella ed Heidegger e, per finire, al concetto di assoluto di Hegel, che disegna un cerchio in cui l’Assoluto, l’ideale in sé, si reifica in altro da sé per poi ritornare ancora a sé, riconducendo al concetto senecano di *beneficium*. Sul tema della virtù si veda in particolare JANKÉLÉVITCH (1996).

¹⁷ Si vedano le belle pagine di MAZZOLI (2007).

L'immagine crisippea, lungi dal *non iuvare* in quanto inadeguata al compito di insegnare come dare e ricevere i benefici, assume così una forte valenza centrale quale modello e paradigma ontologico del *bene facere*. Seneca segue infatti un'interpretazione che, a dispetto della *vis polemica* di altri passi (1,3,6; 1,4,1; 1,4,6) e contro l'allegorismo crisippeo, recupera la valenza simbolica del mito. Espunti i tratti più alla greca della sua interpretazione, Seneca allegorizza insomma il mito contro il quale aveva prima polemizzato (1,3,4-9), ricorrendo alla ben nota tecnica della *recusatio* per affermare negando, attraverso la *vis polemica* del passo contro le *ineptiae* greche e poetiche (1,3,5: *Istae vero ineptiae poetis relinquantur*), i punti fondanti della sua dottrina. Come osserva Giancarlo Mazzoli nelle belle pagine sulla 'liberalità' e la 'riflessività' senecana, la "valenza spirituale della *gratia*" è "una condizione morale della quale Seneca non cessa mai di esaltare la bellezza (ne sono icona le tre Grazie del mito, al netto dalle *ineptiae* poetiche e dagli *anilia argumenta* di matrice greca rinfacciati allo stesso Crisippo in 1,3,2-4,6)"¹⁸.

La circolarità virtuosa dell'immagine plastica delle Grazie, che rimarca per antitesi la prassi scorretta del dono, traduce infatti uno schema identitario nel quale il *beneficium* si riconosce nella sua sostanziale funzione di legame sociale, di *actio* del *bene facere* che coincide con il senso più pieno del bene e dunque con la virtù che si reifica nella circolarità dell'amore di sé e degli uomini, nell'*eudaimonia* del dono che il soggetto fa al proprio 'io' della gioia di dare all'altro. Una tabella aiuterà a spiegare meglio la stretta connessione fra il modello iconico delle Grazie e l'indole del beneficio sia a livello delle dinamiche di scambio sia a livello relazionale¹⁹:

QUARE TRES GRATIAE	QUID EST ERGO BENEFICIUM?
I. Fra reciprocità e gratitudine: il beneficium come legame sociale	
1,3,2: sorores (...)	1,3,3: ordo beneficii per manus transeuntis nihilo minus ad dantem remanibus inplexis. I,3,3: ordo beneficii per manus transeuntis nihilo minus ad dantem revertitur et totius speciem perdit, si usquam interruptus est, pulcherrimus si cohaeret interim et vices servat.

¹⁸ MAZZOLI (2008) 1093.

¹⁹ È la medesima circolarità suggerita dall'immagine plastica del gioco della palla di matrice crisippea in SEN., *Benef.* 2,17,3 e 2,32. Per la prima testimonianza letteraria del gioco della palla si vedano i versi omerici in cui vengono descritti prima il gioco a palla di Nausicàa con le ancelle (HOM., *Od.* 6,100) e poi la danza e il gioco a palla fra Alio e Laodamante (HOM., *Od.* 8,370). Per la stretta connessione tra la prassi del *beneficium* e l'immagine delle tre Grazie, cf. VIDAL (1991); RICOTTILLI (2011) 408-409.

	1,3,4: consertis manibus in se redeuntium chorus (...) ordo beneficii per manus transeuntis nihilo minus ad dantem revertitur et totius speciem perdit, si usquam interruptus est, pulcherrimus, si cohaeret interim et vices servat ²⁰ .
II. La centralità della responsabilità del benefattore	
1,3,4: In eo est aliqua tamen maioris dignatio sicut promerentum.	1,6,1: non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.
III. La gioia di procurare gioia	
1,3,5: Voltus hilari sunt, quales solent esse, qui dant vel accipiunt beneficia.	1,6,1: Quid est ergo beneficium? Benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id quod facit, prona et sponte sua parata.
IV. Il tema della memoria e dell'oblio	
1,3,5: iuvenes, quia non debet beneficiorum memoria senescere.	1,2,5: Ingratus est adversus unum beneficium? Adversus alterum non erit; duorum oblitus est? Tertio etiam in eorum, quae exciderunt, memoriam reducetur
V. Definizione del beneficium fra sincerità e condotta morale	
1,3,5: virgines quia incorrupta sunt et sincera et omnibus sancta; in quibus nihil esse adligati decet nec adstricti: solutis itaque tunicis utuntur; perlucidis autem, quia beneficia conspici volunt.	1,5,2: Non potest beneficium manu tangi: res animo geritur. (...) itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum, quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas.

Il punto di partenza è sostanzialmente costituito dalla focalizzazione senecana della prassi del *beneficium* come ‘circolarità virtuosa’ strettamente legata, in prima battuta, alla centralità intenzionale del benefattore che avvia la prassi relazionale del *beneficium*. Si tratta sostanzialmente di una prospettiva che attiene da una parte, sul versante individuale, alla dimensione autoreferenziale del *beneficium* che afferma e legittima la *virtus* del benefattore; dall’altra, nella sfera sociale, alla circolarità autotelica del *beneficium* come vettore di coesione nei rapporti di solidarietà sociale. La tensione parentetica, tradotta dall’identità bene = virtù = verità, determina insomma il procedere di un’argomentazione in cui l’*institutio* filosofica interagisce con l’*admonitio*, convergendo nel rigore di una *lex vitae* che si fa aperta ed efficace condanna delle forme scorrette del dare o, per meglio dire, della ‘non eticità’ del dono:

²⁰ Per il significato del *beneficium* come programma della riforma sociale vagheggiata da Seneca, si veda in particolare BODSON (1994); INWOOD (1995) 241ss.; CHAUMARTIN (1997).

De beneficiis dicendum est et ordinanda res, quae maxime humanam societatem adligat; danda lex vitae, ne sub specie benignitatis inconsulta facilitas placeat (1,4,2).

Quello che intendo qui analizzare è la specificità semantica di forme gestuali, paralinguistiche e linguistiche che traducono la consapevolezza intenzionale della ‘negazione del dono’ in una relazione interpersonale in cui la falsa generosità del *dans* vanifica e spezza la circolarità virtuosa dell’indole del *beneficium*. In una scala di valori in cui la verità non è al primo posto, il benefattore assume infatti l’atteggiamento di chi ‘negozia’ l’occupazione dello spazio che intercorre fra essere e apparire in una dimensione che afferma con forza la duplicità della menzogna, propria di chi “altro nasconde in cuore ed altro parla”²¹.

4. IL BENEFICIUM TRA IOCUNDISSIMA E CONTUMELIOSA VOLUNTAS

In funzione di tale assunto acquista una valenza di non secondaria importanza, come decifrazione ermeneutica del *beneficium*, il concetto di *voluntas* che innesca i meccanismi ad alta densità etico-antropologica e psicologica che comunicano sostanzialmente la prassi scorretta del ‘beneficio negato’. La centralità della *tarda e contumeliosa voluntas* nella pratica benefica:

Ne tarde quidem, quia cum omni in officio magni aestimetur dantis voluntas, qui tarde fecit diu noluit; utique non contumeliose: nam cum ita natura comparatum sit, ut altius iniuriae quam merita descendant et illa cito defluant, has tenax memoria custodiat, quid expectat, qui offendit, dum obligat? Satis adversus illum gratis est, si quis beneficio eius ignoscit (1,1,8),

si converte nella variazione del medesimo tema, che si puntualizza nell’inconciliabilità tra il *dare magnifice*, il *tribuere libenter*, la *cupiditas iuvandi* e l’atteggiamento di chi *dubitavit ... distulit ... cum daret, gemuit ... superbe dedit ... circumtulit et placere non ei, cui praestabat, voluit*:

²¹ Sono le parole di Achille a Ulisse in Hom., *Il.* 9,312-313: ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλησιν / ὃς χ' ἔτερον μὲν κεῦθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ.

Non numquam enim magis nos obligat, qui dedit parva magnifice, qui “regum aequavit opes animo”²², qui exiguum tribuit sed libenter, qui paupertatis sua est oblitus, dum meam respicit, qui non voluntatem tantum iuvandi habuit sed cupiditatem, qui accipere se putavit beneficium, cum daret, qui dedit tamquam numquam recepturus, recepit tamquam non dedisset, qui occasionem, qua prodesset, et occupavit et quaesiit. Contra ingrata sunt, ut dixi, licet re ac specie magna videantur, quae danti aut extorquentur aut excidunt, multaque gratis venit, quod facili quam quod plena manu datur. Exiguum est, quod in me contulit, sed amplius non potuit; at hic quod dedit, magnum est, sed dubitavit, sed distulit, sed, cum daret, gemuit, sed superbe dedit, sed circumtulit et placere non ei, cui praestabat, voluit; ambitioni dedit, non mihi (1,7,1-3).

Un importante corollario al tema della *voluntas* è ancora contenuto nell'*incipit* del secondo libro, dove la sfera semantica del *velle* e della *iocundissima voluntas* viene segnata dalla valenza dei termini *expeditissimam ... viam, libenter, cito, sine ulla dubitatione, beneficia parata, facilia, occurrentia, ubi nulla mora fuit* che traducono la fermezza nella volontà del dono²³:

Inspiciamus, Liberalis virorum optime, id quod ex priore parte adhuc superest, quemadmodum dandum sit beneficium; cuius rei expeditissimam videor monstraturus viam: sic demus, quomodo vellemus accipere. Ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione.

Ingratum est beneficium, quod diu inter dantis manus haesit, quod quis aegre dimettere visus est et sic dare, tamquam sibi eriperet. Etiam si quid intervenerit morae, evitemus omni modo, ne deliberasse videamur; proximus est a negante, qui dubitavit, nullamque iniet gratiam. Nam cum in beneficio iocundissima sit tribuentis voluntas, quia nolentem se tribuisse ipsa cunctatione testatus est, non dedit sed adversus ducentem male retinuit; multi autem sunt, quos liberalis facit fors et infirmitas. Gratissima sunt beneficia parata, facilia, occurrentia, ubi nulla mora fuit nisi in accipientis verecundia (2,1,2).

Sono i passi che costituiscono la testimonianza più significativa del senso profondo che avevo assegnato, come già accennavo, al concetto di ‘virtù

²² VERG., *Georg.* 4,132. Per la presenza di Virgilio in Seneca, cf. SETAIOLI (1965), MAZZOLI (1970), ANDRÉ (1982).

²³ MARINO (2011). Per la prospettiva volontaristica del *beneficium*, si veda in particolare SEN., Epist. 81,5: *Iam illa manifestiora sunt quam ut admoneri debeas quaerendum esse quam libenter profuerit, quam invitus nocuerit, quoniam animo et beneficia et iniuria constant.*

crudele' come menzogna 'mascherata da virtù' che nega non soltanto l'indole virtuosa del *beneficium* ma anche il riconoscimento e dunque il rispetto dell'altro. L'enucleazione di tale paradigma rinvia, al contrario, a un sistema di valori condiviso e a modalità di comunicazioni intersoggettive, come "alla sollecitudine, preoccupata dell'alterità delle persone, ivi compresa quella delle 'persone potenziali' nei casi in cui esso stesso è fonte di conflitti, in particolare nelle situazioni inedite generate dai poteri che la tecnica conferisce all'uomo sui fenomeni della vita. Ma non si tratta della sollecitudine in qualche modo 'ingenua' (...) bensì di una sollecitudine 'critica', che ha attraversato il duplice esame delle condizioni morali del rispetto e dei conflitti suscitati da quest'ultimo. Tale *sollecitudine critica* è la forma che la saggezza pratica assume nella regione delle relazioni interpersonali"²⁴.

E Seneca non trova altro modo, per lenire la sofferenza del 'non riconoscimento', che offrire all'uomo, contro la violenza dell'altro uomo, l'aperta condanna di tale condotta:

Nihil aeque amarum quam diu pendere; aequiore quidam animo ferunt praecidi spem suam quam trahi (...) regiae potentiae ministri (...) nihil confestim, nihil semel faciunt; iniuriae illorum praecipites, lenta beneficia sunt (...) inde illae voces, quas ingenuus dolor exprimit: "Fac, si quid facis" et "Nihil tanti est; malo mihi iam neges". Ubi in taedium adductus animus incipit beneficium odisse, dum expectat, potest ob id gratus re vera esse? Quemadmodum acerbissima crudelitas est, quae trahit poenam, et misericordiae genus est cito occidere, quia tormentum ultimum finem sui secum adfert, quod antecedit tempus, maxima venturi supplicii pars est, ita maior est muneris gratia, quo minus diu pependit. Est enim etiam bonarum rerum sollicita expectatio, et cum plurima beneficia remedium alicuius rei adferant, ut aut diutius torqueri patitur, quem protinus potest liberare, aut tardius gaudere, beneficio suo manus adfert. Omnis benignitas properat, et proprium est libenter facientis cito facere; qui tarde et diem de die extrahens profuit, non ex animo fecit. Ita duas res maximas perdidit, et tempus et argumentum amicæ voluntatis; tarde velle nolentis est (2,5,1-4).

Nell'*Enciclopedia antropologica* curata da Wulf leggiamo che l'etica della virtù è il canone stabile dell'educazione morale solo se il bene non si scioglie dal vero mantenendo il suo valore di bene oggettivo e universale²⁵.

²⁴ IANNOTTA (2005⁴) 381-382.

²⁵ WULF (ed.) (2002).

Assegno a tale identità bene = vero, che nel trattato senecano domina l'*incipit* del primo libro, un'importanza culturale che appare scandita dalla polarità di livelli psicologico/relazionali quali la simulazione e la condotta morale:

(a) SIMULAZIONE:

espressioni linguistiche e paralinguistiche della negazione e dell'esclusione, identità lentezza/mancanza di *voluntas*;

(b) CONDOTTÀ MORALE:

le Grazie e la metafora del cerchio, valore sociale del *beneficium*;

(a) SIMULAZIONE:

è *callidus* chi promette ma non ha intenzione di donare;

(b) CONDOTTÀ MORALE:

il dono è un segno di benevolenza e di amicizia.

Sono le antitesi concettuali intorno alle quali si snoda il modello comportamentale del *dans* secondo un processo di comunicazione interpersonale che offre al lettore non soltanto perspicui chiarimenti sul *milieu* storico-culturale che lo ha prodotto, ma anche su un modello di comportamento che supera ogni dimensione storica per farsi depositario dello statuto ontologico del *beneficium* e della condotta morale dell'uomo di ogni tempo:

Quis non, cum aliquid a se peti suspicatus est, frontem adduxit, voltum avertit, occupationes simulavit, longis sermonibus et de industria non inventibus exitum occasionem petendi abstulit et variis artibus necessitates properantes elusit, in angusto vero comprensus aut distulit, id est timide negavit, aut promisit, sed difficulter, sed subductis superciliis, sed malignis et vix exentibus verbis? (1,1,5-6).

Il passo è particolarmente significativo perché Seneca trova modo di ribadire, attraverso gli effetti sinergici del registro linguistico e paralinguistico, la condanna del 'falso benefattore' e della simulazione. Quello che si impone subito all'attenzione è che ai segnali linguistici (prima i verbi *suspicatus est*, *simulavit*, *occasionem petendi abstulit*, *elusit*, *distulit*, *negavit* e poi gli avverbi *timide*, *difficulter*, *vix*) e paralinguistici del rifiuto (*frontem adduxit*, *voltum avertit*, *subductis superciliis*) si accompagna il lessico dell'offesa (§ 8: *contumeliose*, *iniuria*, *offendit*), tutti elementi che traducono comunque la *non voluntas* e l'esclusione da ogni forma di comunicazione con l'altro. "Non è opportuno -scrive Seneca- dire la verità a una persona che non sia disposta ad ascoltarla" se sul suo animo lavora una verità altrui che è "la verità

dell’utile” che “si insinua a poco a poco nell’animo”²⁶. La menzogna e la simulazione della volontarietà annullano e vanificano infatti l’indole del *bene-ficium* sia sul versante della sua identità con la volontarietà del *bene facere*, sia su quello dell’assimilazione del dono all’*alétheia*, la sincerità della quale si sostanzia la virtù che consolida le relazioni sociali. È proprio a questo punto che il cerchio si spezza, nella sconfessione del rapporto benefattore/beneficato determinata dalla finzione che segue una condotta contraria alla realtà intenzionale. Chi mente sostanzialmente evita di prendere delle decisioni sgradevoli, lascia credere di adottare un atteggiamento conforme a quello atteso, mascherando ‘l’intenzione stabilita’, eludendo, esitando, differendo e, in altri termini, negando²⁷.

Il *Zentralgebiet*, il centro di riferimento morale, è comunque una condotta che discredita e umilia il beneficiato²⁸ in una dimensione relazionale fatta di inganno e malanimbo, di parole smozzicate (*malignis et vix exeuntibus verbis*) fra il detto e il non detto, nello spazio dell’inequivocabile contiguità con l’ira: *gemitus mugitusque et parum explanatis vocibus sermo praeruptus*²⁹. È una condotta che riconduce comunque alla contraddittorietà, al principio sartiano del ‘non essere ciò che si è’ e ‘dell’essere ciò che non si è’ che opacizza l’autenticità ipsistica dell’uomo³⁰. Si tratta, in altri termini, della goffmania-

²⁶ SEN., *Epist.* 29,1: (*verum*) nulli nisi audituro dicendum est. Si veda LONGO (1985).

²⁷ Per la simulazione come sintomo di disagio psicologico, si veda BORGO (2000) 73 ss.; per il nesso tra ‘framing’ e metacomunicazione in Goffman, cf. MATTEUCCI (ed.) (2001).

²⁸ Il contenuto del passo riconduce ai segni della comunicazione negata in VERG., Aen. 6,469-71: *illa solo fixos oculos aversa tenebat / nec magis incepto voltum sermonem movetur / quam si dura silex aut stet Marpesia cautes*. Per una teoria dei rapporti fra gesto e parola nella pragmatica della comunicazione presso i latini, si veda RICOTTILLI (2000) e, in particolare per la rappresentazione gestuale nel *de beneficiis*, RICOTTILLI (2011); sulla reticenza come aposiopesi provocata dall’ira in Virgilio (Aen. 1,135), cf. DELLA CORTE (1989); sul silenzio come negazione nelle relazioni interpersonali, cf. FEDELI (1989); RICOTTILLI (1984).

²⁹ SEN., *Dial.* 3,1,4. Per la valenza semantica dei segni linguistici, cf. COHEN-NAMIR-SCHLESINGER (1977).

³⁰ SARTRE (1997) 29 ss. È su questi presupposti teorici che si fonda l’esistenzialismo di Sartre. L’esistenza dell’uomo, in quanto coscienza, consiste infatti in un trascendersi continuo; egli non ‘è’ qualcosa, ma ‘diviene’ sempre, ossia nella sua vita non esplicita un’essenza prefissata, ma la costruisce via via. Se nella riflessione filosofica del XVIII secolo assumeva un ruolo fondamentale un’essenza comune per tutti gli uomini, la *natura humana*, secondo l’esistenzialismo, al contrario, l’essenza dell’uomo non è universale ma crea, attraverso la propria libertà di scelta, i caratteri specifici della sua individualità nell’ambito delle possibilità che caratterizzano la situazione di ciascuno. L’uomo infatti è fortemente condizionato, perfino nei sentimenti e nei pensieri, dalla sua classe sociale e dalla natura del suo lavoro. Ma pur così condizionato, tuttavia l’uomo ‘sceglie se stesso’ ma non nel proprio ‘essere’ bensì nel proprio

na ‘abilità al gioco’ (‘gameworthiness’) che compendia: “l’attitudine intellettuale a valutare tutti i possibili corsi d’azione e le loro conseguenze e a farlo dal punto di vista di tutte le parti contendenti; l’abitudine a mettere da parte tutti i sentimenti personali e tutti gli impulsi nel riassumere la situazione e nel seguire un corso d’azione; la capacità di pensare e agire, anche quando ci si trova sotto pressione, senza confondersi né diventare trasparenti (...) e, naturalmente, la capacità e la volontà di dissimulare qualsiasi cosa, perfino le proprie capacità di giocatore”³¹.

Uno sguardo alle testimonianze letterarie barocche basta per assicurarsi la presenza della coesistenza di due identità illusorie anche nella poesia di Richard Crashaw intitolata *Bulla, Sphera non vitrea quidam /... / Sed vitro nitida magis, / et vitro vitrea magis*, che “simile al planisfero di padre Binet per la sua piccolezza e per il suo carattere cristallino, se ne distacca completamente perché quel cristallo è pura apparenza. ‘Fragile più del vetro’, ‘sogno breve’, la bolla ha un piccolo cerchio di durata e una piccola superficie sferica, che riflettono qualcosa dell’Eternità, dell’Immensità. Ma essa è vuota, ed è anche quanto di più breve e fragile si possa immaginare. Un urto, un soffio lievissimo, e non è più nulla, perché è pura superficie, puro gioco di apparenza”³². Ed è in questi giochi ai confini dell’apparenza tra dissimulazione del bene e della virtù che la condotta morale e l’integrità del pensiero dell’uomo si riconvertono nell’inconsistenza morale della simulazione, infrangendosi come un involucro che simula la purezza del cristallo, ma non ne possiede neppure la fragile consistenza, soggetto a una serie infinita di metamorfosi per le sfumature diverse e discontinue ricevute dall’esterno, che ne rendono la vita sempre alterabile e non ne consentono la costanza e la fermezza. In tale quadro, tra fragilità e incostanza, le pulsioni esterne proiettano infatti nell’animo immagini non meno fedeli e non meno inalterabili di quelle che proiettano e offrono i sentimenti più puri.

È’ in questa prospettiva che la polarità fra piano del contenuto e piano relazionale determinata dal ‘rispetto negato’ delle regole e dell’altro demistifica il codice etico a capo del quale si trova la *virtus*, spezza i punti di unione del cerchio hegeliano che diventano punti di separazione e di esclu-

‘modo di essere’, scegliendo obiettivi, scopi, valori, e calibrando la propria condotta secondo un potere di scelta che investe anche la sfera dei suoi scopi e dei suoi valori.

³¹ GOFFMAN (1971³) 421; per il medesimo tema si veda EKMAN (1989).

³² POULET (1971) 62. Si fa qui riferimento all’opera del padre gesuita François Binet, *Essais des merveilles de Nature et des plus nobles artifices*, Lione 1636. Sulla filosofia della bugia, si veda TAGLIPIETRA (2001).

sione, vanificando e annullando ogni sentimento virtuoso imprescindibile dalla *megalopsychia* e dalla prassi medesima del *beneficium*. L'attrito veridicità/simulazione della *voluntas*³³ sancisce insomma il rifiuto relazionale che si interiorizza per esplicitarsi come rapporto di potere, negando all'altro non soltanto il riconoscimento e il diritto alla propria dignità, ma anche la costruzione corretta di un'identità personale inevitabilmente segnata dai processi e dai meccanismi della mistificazione relazionale³⁴. Sostanzialmente tale 'simulazione di correttezza relazionale' del benefattore nella prassi del beneficio negato produce una forma di comunicazione in cui l'inganno si serve della verità per negare il *beneficium*, giocando 'sull'artificio di non servirsi dell'artificio' e fondando la sua astuzia sulla più candida semplicità.

Nei segni e nei gesti del rifiuto quali il 'non argomento' del silenzio, l'elusione della domanda, il rinvio del dono, è chiaramente interleggibile l'esperienza morale e politica di Seneca, la sua battaglia contro la violenza della 'retorica della prevaricazione'³⁵ e dell'inganno che si puntualizzano nel 'non riconoscimento' e nel 'non rispetto' dell'altro.

La scorrettezza della condotta nella negazione del beneficio ne degrada infatti l'indole anche e soprattutto attraverso la simulazione del messaggio trasmesso, ossia attraverso quella 'virtù crudele' che vanifica l'identità 'bene = verità', interrompendo e spezzando ogni vincolo sociale, offendendo nella misura in cui deroga dal *ius humanum*, in cui *inter se contraria sunt beneficium et iniuria* (3,22,3)³⁶. "Poiché i nostri rapporti si regolano per la sola via della parola, colui che la falsa -scrive Montaigne- tradisce la pubblica società. È il

³³ Per l'imprescindibilità dell'autenticità della *voluntas* dalla prassi del *beneficium* si veda ancora SEN., *Benef.* 2,35; 6,9,1-3; 6,11,3; 6,21,1-4; 7,15.

³⁴ GOFFMAN (1971³).

³⁵ L'espressione è di Eco (2005) 38; si veda ancora Eco (1997) 33 ss. Per l'uso nella retorica della prevaricazione di verbi performativi con funzione illocutiva diversa dal suo significato di base, come ad esempio una domanda come comando, una promessa come minaccia nelle espressioni del tipo 'vedrai, vedrai' o 'sentirai, sentirai', si veda SEARLE (1971) 40. Sulla proiezione degli atti illocutivi nei verbi performativi nella pragmalinguistica, si vedano le quattro regole di Searle (regola del contenuto preposizionale, regola introduttiva, regola della sincerità, regola essenziale) rispetto al comportamento del parlante in SCHLIEBEN LANGE (1980) 104. Sulle strategie e le 'forme del parlare', cf. GOFFMAN (1987). Per la stretta connessione fra il concetto politico-giuridico e quello morale di *beneficium* si veda in particolare INWOOD (1995).

³⁶ SEN., *Benef.* 3,22,3. Il tema è ribadito ancora in ibid., 2,8,1: *Et ut (...) dicam, quid sentiam, ne principi quidem satis decorum est donare ignominiae causa.* Per la polarità *beneficium/iniuria* in attinenza alla regola di *ius humanum* nella prassi giuridica che reinterpreta il rapporto *dominus/servus* alla luce del concetto di *beneficium*, si veda GILIBERTI (1984) 1843 ss.

solo strumento per mezzo del quale si comunicano le nostre volontà e i nostri pensieri, è l'interprete della nostra anima: se ci viene a mancare non abbiamo più nessun legame, non ci conosciamo più tra noi. Se ci inganna, distrugge ogni nostro scambio e dissolve tutti i vincoli della nostra società”³⁷.

Le polarità verità/menzogna, *beneficium/iniuria* si risemantizzano dunque intorno al tema della ‘violenza indiretta’, ossia la violenza dell’inganno. Scrive Cicerone:

Cum autem duobus modis, id est aut vi aut frude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur: utrumque homine alienissimum, sed *fraus odio digna maiore*. Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur³⁸.

Confluisce nella menzogna anche la reticenza, nella misura in cui, come scrive ancora Cicerone, *neque enim id est celare, quicquid reticeas, sed cum, quod tu scias, id ignorare emolumenti tui causa velis eos, quorum intersit id scire*³⁹. “La reticenza –cito qui le parole di Tagliapietra– è una specie particolare di menzogna. Se la menzogna consiste nel dire intenzionalmente ciò che non è, la reticenza, invece, non dice di proposito ciò che è, danneggiando in questo modo chi ha bisogno essenziale di quell’informazione. Il contesto più grave in cui affiora la parentela fra la menzogna, ovvero falsa testimonianza, e la reticenza è quello del processo”. “Sotto il profilo logico –osservano Luisella De Cataldo Neuburger e Guglielmo Gulotta– la testimonianza gravita intorno al rapporto tra il *dire* e il *sapere* dove dire e sapere significa *testimoniare*, sapere e non dire significa *essere reticenti*, non sapere e non dire significa *ignorare*, dire e non sapere significa *errare*”. E ancora Cicerone ribadisce nel medesimo passo: *Quod si vituperandi qui reticuerunt, quid de iis existimandum est, qui orationis vanitatem adhibuerunt?*⁴⁰.

Alla trasparenza della vita del filosofo *philaléthes*, che costituisce il primo gradino verso la *virtus*, e alla sua *sincera et per se inornata simplicitas* fa da contraltare la vita *ficta* di chi vivendo per ‘apparire’ vive sempre sotto la maschera e nel tormento di una finzione continua, di una *perpetua simula-*

³⁷ MONTAIGNE (1992) 2,891.

³⁸ CIC., *Off.* 1,13.

³⁹ CIC., *Off.* 3,57.

⁴⁰ CIC., *Off.* 3,58. Cf. TAGLIAPIETRA (2001) 194-195; DE CATALDO NEUBURGER-GULOTTA (1986); SEARLE (1971). A proposito della reticenza nel *De officiis* di Cicerone, si veda NARDUCCI (1989) 234-238.

tio⁴¹. Ed è proprio il registro linguistico e paralinguistico del ‘beneficio negato’, espressione della condanna della *vita ficta*, a farsi appello alla *simplicitas*, alla trasparenza del saggio, evocando per di più un valore cardine, quello della *rusticitas* come schiettezza dei costumi originari della romanità, che porta con sé tutti i volti della *virtus*:

Si gratos vis habere, quos obligas, non tantum des oportet beneficia, sed ames. (...) Nihil aequa in beneficio dando vitandum est quam superbia. Quid opus adrogantia voltus, quid tumore verborum? Ipsa res te extollit (2,11,5-6).

5. PER CONCLUDERE: LA FORMULA DEL PERDONO (7,28,3: *UT ABSOLVARIS IGNOSCE*)

Le belle pagine del trattato senecano, offrendo una testimonianza della fenomenologia del quotidiano, costituiscono una forte protesta della verità contro le parole e i gesti di chi intenzionalmente simula, esprimono la tensione della parenesi all'interruzione del gioco delle maschere in cui siamo immersi⁴². E allora viene da chiedersi, assieme al Tichiade luciano negli *Innamorati della menzogna*, quali siano le ragioni della menzogna, se spezzano la purezza della circolarità virtuosa del *beneficium*, se rappresentano “l’essere che non è”, se esprimono il ‘non riconoscimento’, il ‘non rispetto’ dell’essere dell’altro⁴³. E Seneca dona all’uomo, alla fine del suo trattato,

⁴¹ SEN., *Dial.* 9,17,1-2. Cf. Eco (1997) 33-43.

⁴² JANKÉLÉVITCH (2000).

⁴³ Si veda la risposta di Tichiade alle parole di Filocle sui motivi che portano alcuni a inventare frottole in vista del proprio interesse in Luciano (Pseudol. 1,6-16): Οὐδὲν πρὸς ἔπος ταῦτα, φασίν, οὐδὲ περὶ τούτων ἡρόμην ὄποσοι τῆς χρείας ἔνεκα ψεύδονται συγγνωστοὶ γὰρ οὗτοί γε, μᾶλλον δὲ καὶ ἐπαίνουν τινὲς αὐτῶν ἄξιοι, ὅποσοι ἢ πολεμίους ἔξηπτησαν ἢ ἐπὶ σωτηρίᾳ τῷ τοιούτῳ φαρμάκῳ ἔχρισαντο ἐν τοῖς δεινοῖς, οἷα πολλὰ καὶ Ὁδυσσεὺς ἐποίει τίν τε αὐτὸῦ ψυχὴν ἀρνύμενος καὶ τὸν νόστον τῶν ἑταίρων ἀλλὰ περὶ ἐκείνων, ὃ ἀριστε, φημὶ οἱ αὐτὸῦ ἄνευ τῆς χρείας τὸ ψεῦδος πρὸ πολλοῦ τῆς ἀληθείας τίθενται, ἡδόμενοι τῷ πράγματι καὶ ἐνδιατρίβοντες ἐπ’ οὐδεμιᾷ προφάσει ἀναγκαῖα. Τούτους οὖν ἔθέλω εἰδέναι τίνος ἀγάθου τοῦτο ποιοῦσιν (“Non ti ho interrogato su quanti dicono bugie per un vantaggio: si possono scusare, anzi qualcuno di loro merita un elogio: chi ha ingannato il nemico, o chi è ricorso a questo rimedio nei momenti di pericolo, come spesso ha fatto Odisseo, per salvarsi la vita e assicurare il ritorno dei compagni. No, sto parlando, carissimo, di coloro che senza un obiettivo concreto pongono la menzogna assai più in alto della verità e vi si crogiolano beati, anche se nulla li costringe a farlo. È di questi individui che voglio sapere a quale risultato mirano”).

l'unica risposta possibile nella quale si sublima il senso morale del *beneficium*⁴⁴:

Inique publico crimini irasceris, stulte tuo: ut *absolvaris ignoscere*. Meliorum illum facies ferendo, utique peiorem exprobando. Non est, quod frontem eius indures; sine, si quid est pudoris residui, servet (7,28,3).

Non escluderei che nell'icastica formula del perdono *ut absolvaris ignoscere*, rivolta da Seneca al benefattore perché perdoni l'ingrato, sia interleggibile la funzione terapeutica e parentetica della scrittura filosofica volta a rimuovere le cause del malessere, non soltanto del *dans* verso l'*ingratus animus*, ma anche quelle di chi *expectatio torsit* in una dinamica doppia e circolare, che orienta verso la vagheggiata dimensione del perdono e della coesione sociale. Sono insomma le parole della saggezza e dell'equilibrio morale quelle che suggeriscono al filosofo una condotta che può essere affidata soltanto alla funzione irenica dell'oblio che genera il perdono, fortemente legato, per la sua indole, alla prassi dello scambio e del dono. È infatti l'ultimo dono che permette la riscrittura della verità relazionale e restituisce una dimensione di senso all'identità dell'uomo, annullata dal 'non riconoscimento' dell'altro, permettendogli a sua volta di diventare egli stesso benefattore⁴⁵. È un perdono che non cancella la memoria, ma è "in grado di trasformare l'odio e il desiderio di vendetta in attenzione all'altro, al dono dell'altro"⁴⁶, per costruire mediazioni e vie di dialogo e di confronto fra gli uomini sulle quali possano agire spiegazione e comprensione, rispetto e riconoscimento, per entrare nello spazio di applicazione della reciprocità fra il rispetto della regola morale e il rispetto dell'altro.

È in questo senso, per concludere, che la riflessione sul *beneficium* si attua "come 'l'appropriazione del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio'"⁴⁷. E poiché questo sforzo e questo desiderio non si attestano mai come una espressione matematica chiaramente formulabile in termini logici, bensì come alterna vicenda di un 'sì' e un 'no', di un 'forse' che ricapitolano il cammino dell'umana avventura, la deviazione attraverso l'analisi si riconferma come momento essenziale del circolo ermeneutico, la

⁴⁴ TAGLIAPIETRA (2006).

⁴⁵ IANNOTTA (2005⁴).

⁴⁶ RICOEUR (1998) XV.

⁴⁷ La citazione è tratta da RICOEUR (1986) 344.

cui rotondità attesta, ad un tempo, la molteplicità delle prospettive sul mondo –che possono risultare ‘diametralmente’ opposte– e la convergenza di queste verso un centro, quel centro che si tratta qui di riconquistare. Al di là del conflitto, il dialogo; al di là dell’opposizione, la conciliazione; al di là della dicotomia, l’arco ermeneutico dello spiegare e del comprendere”⁴⁸.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ANDRÉ, J. M. (1982), “La présence de Virgile chez Sénèque. Zones d’ombre et de lumière”, *Helmantica* 33, 219-33.
- AYUSO GARCÍA, M. (2006), “Evolución del término *punctum* en los textos latinos de geometría”, *Eclás* 48, 35-44.
- ASSMANN, J. (1997), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it. F. de Angelis, Torino, Einaudi.
- BODSON, A. (1967), *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres.
- BONADEO, A. (2006), “Il punto geometrico in latino: facciamo il punto”, in F. GASTI (ed.), *Il latino dei filosofi a Roma antica*, Pavia, IBIS.
- BORGO, A. (2000), “Realtà e simulazione nella vita dell’uomo. Note sull’uso della comparativa ipotetica in Seneca”, *BStudLat* 30.1, 62-86.
- CHAUMARTIN, R. (1985), *Le De beneficiis de Sénèque. Sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris, Les Belles Lettres.
- COHEN, E.-NAMIR, L.-SCHLESINGER, I. M. (1977), *A New Dictionary of Sign Language*, Paris, The Mouton, The Hague.
- DE CATALDO NEUBURGER, L.-GULOTTA, G. (1986), *Trattato della menzogna e dell’inganno*, Milano, Giuffrè.
- DELLA CORTE, F. (1989), “Una celebre aposiopesi”, in *Mnemosynum. Studi in onore di A. Ghiselli*, Bologna, Patron, 189-193.
- ECO, U. (2005), “Superior stabat”, in D. DEL GIUDICE-U. ECO-G. RAVASI, *Nel segno della parola*, Milano, BUR.
- ECO, U. (1997), “Dire il contrario”, in M. BONFANTINI *et alii* (eds.), *Menzogna e simulazione*, Napoli, ESI, 33-43.
- EKMAN, P. (1989), *I volti della menzogna. Gli indizi dell’inganno nei rapporti interpersonali, negli affari, nella politica, nei tribunali*, trad. it. G. Noferi, intr. P.E. Ricci Bitti, Firenze, Il Mulino.
- FEDELI, P. (1989), “Il gesto negato”, in *Mnemosynum. Studi in onore di A. Ghiselli*, Bologna, Patron, 207-220.
- MONTAIGNE, Michel de (1992), *Saggi*, ed. F. GARAVINI, intr. S. Solmi, 2 vols., Milano, Adelphi.
- GILIBERTI, G. (1984), “Beneficium e iniuria nei rapporti col servo. Etica e prassi giuridica in Senecca”, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, 4 vols., Napoli, Jovene, vol. 4, 1843-1860.
- GOFFMAN, E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, trad. it. M. Ciacci, Bologna, Il Mulino.
- GOFFMAN, E. (1971³), *Modelli di interazione*, trad. it. D. Cabrini *et alii*, Bologna, Il Mulino.

⁴⁸ IANNOTTA (2005⁴) 31.

- GOFFMAN, E. (1987), *Forme del parlare*, trad. it. F. Orletti, Bologna, Il Mulino.
- HABINEK, TH. (1982), "Seneca's Circles: ep. 12.6-9", *ClAnt* 13. 1, 66-69.
- HYMES, D. (1974), *Foundations in sociolinguistics*, London, Tavistock.
- IANNOTTA, D. (2005^a), "L'alterità nel cuore dello stesso", in D. IANNOTTA (ed.), *Paul Ricoeur. Sé come un altro*, Milano, Cortina.
- INWOOD, B. (1995), "Politics and paradox in Seneca's *De beneficiis*", in A. LAKS-M. SCHOFIELD (eds.), *Justice and Generosity, Studies in Hellenistic Social and Political Phylosophy*, Cambridge, University, 241-265.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1996), *Trattato delle virtù*, trad. it. K. Imberciadori, Milano, Garzanti.
- JANKÉLÉVITCH, V. (2000), *La menzogna e il malinteso*, trad. it. M. Motto, Milano, Cortina.
- LONGO, O. (1985), "Silenzio verbale e silenzio gestuale nella Grecia antica: alla riscoperta di un codice culturale", *Orpheus* 6, 241-49.
- MARINO, R. (2011), "Lo 'stigma' dell'estranchezza: il *beneficium* tra volontà e virtù (Sen. ben. 1,1,8: *Omni in officio magni aestimetur dantis voluntas*)", in G. PICONE-L. BELTRAMI-L. RICOTTILLI (eds.), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel De beneficiis di Seneca*, Palermo, Palumbo, 273-288.
- MATTEUCCI, I. (ed.) (2001), *Erving Goffman. Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando.
- MAZZOLI, G. (1970), *Seneca e la poesia*, Milano, Ceschina.
- MAZZOLI, G. (2007), "Simplex ratio e admonitio: teoria e relativismo morale nel *De beneficiis* di Seneca", in G. HINOJO ANDRÉS-J.C. FERNÁNDEZ CORTE (eds.), *Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, Universidad, 585-594.
- MAZZOLI, G. (2008), "Libertas e riflessività (Sen. Ben. V 7-11)", in L. CASTAGNA-C. RIBOLDI (eds.), *Amicitiae tempora serena. Studi in onore di G. Aricò*, 2 vols. Milano, Vita e Pensiero, vol. 2, 1089-1103.
- NARDUCCI (1989) *Modelli etici e società: un'idea di Cicerone*, Pisa, Giardini.
- ONG, W.J. (1989), *Interfacce della parola*, trad. it. G. Scatusta, Bologna, Il Mulino.
- PERELMAN, Ch.-OLBRECHTS-TYTECA, L. (2001^b), *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, pref. R. Bobbio, trad. it. C. Schick *et alii*, Torino, La Nuova Retorica.
- POULET, G. (1971), *Le metamorfosi del cerchio*, trad. it. G. Bugliolo, Milano, Rizzoli.
- RICOEUR, P. (1986), "Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica", in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. R. Balzarotti *et alii*, Milano, Jaca Book.
- RICOEUR, P. (1998), *Il giusto, tra. it. D. Iannotta*, Torino, SEI.
- RICOTTILLI, L. (1984), *La scelta del silenzio: Menandro e l'aposiopesi*, Bologna, Pàtron.
- RICOTTILLI, L. (2000), *Gesto e parola nell'Eneide*, Bologna, Pàtron.
- RICOTTILLI, L. (2011), "Aspetti della rappresentazione gestuale nel *De beneficiis*", in G. PICONE-L. BELTRAMI-L. RICOTTILLI (eds.), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo, Palumbo, 399-429.
- ROMANO, E. (1999), "Fine di un mondo antico. Costruzione, ascesa e declino di un'invenzione moderna", in G. PICONE (ed.), *L'antichità dopo la modernità*, Palermo, Palumbo, 9-31.
- ROMANO, E. (2005), "Chiudere i conti: Nietzsche, l'antichità, la critica della modernità", in E. NARDUCCI-S. AUDANO-L. FEZZI (eds.) *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*, Pisa, ETS, 19-40.
- SARTRE, J.P. (1997), *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. G. del Bo, Milano, Il Saggiatore.
- SCHLIEBEN LANGE, B. (1980), *Linguistica pragmática*, trad. it. C. De Simone, Bologna, Il Mulino.
- SEARLE, J.R. (1971), *The Philosophy of Language*, Oxford, University.
- SETAIOLI, A. (1965), "Esegesi virgiliana in Seneca", *SIFC* 37, 133-156.

- TAGLIPIETRA A. (2001), *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Milano, Mondadori.
- TAGLIPIETRA, A. (2003), *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Torino, Einaudi.
- TAGLIPIETRA, A. (2006), “Il dono del filosofo, il dono della filosofia. Sulla gratuità dell’atto filosofico”, in C. BRENTARI *et alii* (eds.), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Milano, Mondadori, 67-80.
- VIDAL, D. (1991), “Les trois Grâces ou l’allégorie du don. Contribution à l’histoire d’une idée en anthropologie”, *Gradhiva* 9, 30-47.
- WULF, C. (ed.) (2002), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, pref. R. Bodei, trad. it. A. Corsari, Milano, Mondadori.