

Alice Accardi

*Rappresentazioni del dono nella cultura romana.
Teoria e prassi del beneficium:
dal De officiis di Cicerone al De beneficiis di Seneca*

Abstract

The research I have carried out aims at analyzing the representations of the gift in Roman culture starting from the only two Latin texts that develop an explicit theory of the exchange of *beneficia*, namely the *De officiis* by Cicero and Seneca's *De beneficiis*. Studies on these treaties have focused primarily on the reconstruction of the Stoic sources of inspiration of the works. My approach, instead, tries to provide an anthropological examination of the theme of *beneficium*, which has many similarities with the concept of gift and the necessity to reciprocate it, a classic theme in anthropological studies. For both authors the *beneficium* is the pivot around which the respective projects of social reform revolve, because it performs the essential function of foundation of a community, by creating and maintaining interpersonal ties, but while for Cicero beneficial practices should be inspired by the *utilitas communis*, for Seneca the main engine of *beneficentia* are *benevolentia* and *amor*, which alone can guarantee the preservation of the relationship and reciprocity. One of the most significant deviations between the representations of the two authors can therefore be seen in the extreme attention paid by the philosopher of Cordoba to the relationship and to the value of the bond that is created through the exchange of *beneficia*. The importance of the relational context is clear in numerous passages of the treaty and is also evident in Seneca's rewriting of the notion of loss of the *beneficium*. The link between gift and loss, in fact, threads through the Seneca's *De beneficiis* and can be used as a "heuristic pick" to understand the more general restructuring operated by Seneca of the categories used by the Roman culture to define the exchange of services. This single case study also provides an opportunity to reflect on the wider socio-anthropological dynamics linked to the system of gift and of the sacrifice attached to it.

Il lavoro di ricerca da me svolto si propone di analizzare le rappresentazioni del dono nella cultura romana a partire dagli unici due testi della latinità che mettono a punto una teorizzazione esplicita dello scambio di *beneficia*, ossia il *De officiis* di Cicerone e il *De beneficiis* di Seneca. Gli studi su questi trattati si sono concentrati principalmente sulla ricostruzione delle fonti stoiche ispiratrici delle opere. L'approccio da me proposto cerca, invece, di fornire un esame in chiave antropologica del tema del *beneficium*, il quale presenta numerose analogie con il motivo del dono e della sua necessaria restituzione, tema classico negli studi antropologici. Per entrambi gli autori il *beneficium* è il perno attorno al quale ruotano i rispettivi progetti di riforma sociale perché svolge l'essenziale funzione di fondare la società creando e mantenendo i legami interpersonali, ma mentre per Cicerone le pratiche benefiche devono ispirarsi all'*utilitas communis*, per Seneca il motore principale della *beneficentia* sono *benevolentia* e *amor* che soli possono garantire la salvaguardia della relazione e della reciprocità. Uno degli scarti più significativi tra le rappresentazioni dei due autori si può, quindi, cogliere nell'estrema attenzione riservata dal filosofo di Cordoba alla relazione e al valore di legame che si viene a creare tramite lo scambio di *beneficia*. L'importanza del contesto relazionale emerge in numerosi passi del trattato ed è evidente anche nell'operazione

senecana di riscrittura della nozione di perdita del beneficio. Il nesso tra dono e perdita, infatti, attraversa come un filo rosso il *De beneficiis* di Seneca e può essere utilizzato come “grimaldello euristico” per comprendere la più generale operazione senecana di ristrutturazione delle categorie usate dalla cultura romana per definire lo scambio di prestazioni. Questo singolo caso di studio offre, inoltre, la possibilità di riflettere su dinamiche più generali di ordine socio-antropologico legate al sistema del dono e del sacrificio ad esso collegato.

Rispetto alle tematiche culturali che possono essere oggetto di studi sul mondo antico greco e romano, nel caso del *beneficium* abbiamo a disposizione un osservatorio privilegiato costituito da due fonti letterarie che mettono a punto una teorizzazione esplicita della prassi dello scambio di benefici. Il *De officiis* di Cicerone e il *De beneficiis* di Seneca presentano, infatti, una ricca e complessa trattazione teorica, con un approccio etico-pratico, di una prassi ben radicata nella società romana. Gli studi su questi trattati si sono concentrati principalmente sulla ricostruzione delle fonti stoiche apertamente dichiarate dagli autori come ispiratrici delle opere. L’approccio da me proposto cerca, invece, di fornire un esame in chiave antropologica del tema del *beneficium*, il quale presenta numerose analogie con il motivo del dono e della sua necessaria restituzione, tema classico negli studi antropologici.

Il punto di partenza della mia ricerca consiste in una lettura del *De officiis* e del *De beneficiis* per quanto possibile scevra di pregiudizi teorici e attenta alle categorie elaborate dagli indigeni stessi, in questo caso i Romani. L’analisi si muoverà, dunque, tra “concetti vicini all’esperienza dei nativi” e “concetti lontani dall’esperienza” delle culture osservate¹, mettendo in luce di volta in volta sovrapposizioni e discrasie tra i due punti di vista. Una particolare attenzione al linguaggio e alla terminologia è quella che può farci recuperare il punto di vista interno alla cultura romana, ho quindi cercato di delimitare i labili confini che intercorrono tra termini affini e in certa misura contigui tra loro, come *officium*, *beneficium*, *ministerium*, *munus*, tutti relativi a ciò che circola tra donatore e donatario, senza tralasciare le espressioni che indicano la restituzione, come *gratiam referre*. In questa prospettiva, *De officiis* e *De beneficiis* offrono l’opportunità di seguire, con una certa linearità, il percorso di modellizzazione cui Cicerone e Seneca sottopongono il modello sociologico della concessione e ricezione di *beneficia*.

Benché le due opere forniscano rappresentazioni individuali della prassi del *beneficium*, è possibile ricavare *per differentiam* elementi delle pratiche benefiche che pertengono a rappresentazioni più diffuse e condivise nella società romana. Infatti,

¹ Faccio riferimento a GEERTZ (1988, 9ss.) che ha ripreso la distinzione tra punto di vista ‘emico’ (quello dei nativi, interno alla cultura osservata) ed ‘etico’ (quello dell’osservatore, esterno alla cultura osservata) elaborata inizialmente a partire da categorie linguistiche da PIKE (1954-1960, 325ss.) e poi riformulata per l’antropologia da HARRIS (1976).

dall'ampio spazio riservato alla teorizzazione di precise modalità per attuare una corretta *beneficentia* emerge, per contrasto, la rappresentazione di una prassi che agli occhi degli autori risultava scorretta.

La funzione svolta dal *beneficium* nella trattazione ciceroniana si è andata via via chiarendo a partire dai contesti attuativi del beneficio stesso: *civitas*, *bellum* ed *economia* sono gli ambiti relazionali in cui viene calata la prassi dello scambio di prestazioni benefiche e, poiché si tratta di contesti pervasivi della società romana, il beneficio finisce per assumere un'importanza capitale nel tentativo dell'oratore di riforma del codice di valori romani. Dal *De beneficiis* emerge una volontà ancor più marcata di revisione ideologica della prassi del *beneficium*, cui viene assegnato un ruolo analogo a quello svolto dal beneficio ciceroniano. Il *beneficium*, infatti, costituisce per entrambi gli autori un sistema complesso cui viene attribuita un'importante funzione di fondazione e rinnovamento della società. Nonostante le numerose differenze, sia *De officiis* sia *De beneficiis* ambiscono alla proposizione di un progetto sociale e alla rifondazione di una società basata sullo scambio di prestazioni benefiche; va precisato, tuttavia, che Cicerone ha come fine la creazione di una società che riesca a mantenere in equilibrio forze e istituzioni politiche repubblicane, Seneca, invece, che opera in un contesto politico in cui l'impero è ormai un dato di fatto, non mira ad avere ricadute dal punto di vista politico, ma alla costituzione di una società eticizzata. Tale obiettivo viene perseguito dal filosofo di Cordoba tramite la spiritualizzazione del beneficio, che poggia sulla fondamentale distinzione tra *materia beneficium* e *tribuentis voluntas*, distinzione che porta con sé il tentativo di universalizzazione del dono, ma che allo stesso tempo lascia trasparire, così come avviene per la rappresentazione ciceroniana, dinamiche relazionali fortemente diseguali e complementari tra superiori e inferiori.

Poiché il dibattito culturale contemporaneo affronta frequentemente temi quali lo scambio di prestazioni e le relazioni da esso innescate, risulta particolarmente feconda un'analisi che vada nel senso di una comparazione tra antico e moderno che possa individuare "zone" di sovrapposizione tra le categorie contemporanee di dono e quelle ciceroniane e senecane di *beneficium*.

Il dono è un tema "classico" in antropologia affrontato per primo da Malinowski e inaugurato formalmente dal *Saggio sul dono* di Marcel Mauss del 1924-1925, pubblicazione che ha subito suscitato un grande interesse tra antropologi come Firth, Lévi-Strauss, Sahlins che, pur non condividendo tutte le conclusioni e teorie maussiane, ne hanno riconosciuto il valore e l'importanza. La tematica del dono è stata affrontata anche in ambito filosofico e sociologico da pensatori come Derrida e Bourdieu, che hanno elaborato teorie molto complesse e differenti tra loro in cui si mette l'accento sull'importanza della "temporalità" del circuito dei doni. Studi più recenti hanno ripreso il *Saggio sul dono* per

approfondire aspetti che nell'opera vengono solo accennati, come hanno fatto, ad esempio, Weiner e Godelier per i concetti di inalienabilità ed enigmaticità del dono. Per quanto riguarda le società occidentali contemporanee, il Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales (M.A.U.S.S.) si è proposto di rileggere in chiave moderna la teoria sul dono di Mauss e riattualizzarla.

Il tema dello scambio di doni e prestazioni ha assunto, quindi, a partire dai pionieristici studi di antropologia di Malinowski e Mauss degli anni '20 fino ad oggi, un ruolo centrale nel più ampio dibattito culturale. In questa messe di contributi provenienti da svariati ambiti disciplinari, gli studi classici sono stati relativamente pochi, soprattutto per quel che riguarda la società romana. Soltanto recentemente gli antichisti si sono concentrati su *De officiis* e *De beneficiis* con uno sguardo focalizzato sul tema del *beneficium*, che si rivela estremamente significativo sia per comprendere i trattati stessi sia per ricostruire il possibile contesto culturale in cui si inseriva il beneficio romano. Un'analisi delle due opere è, inoltre, particolarmente proficua per riflettere sulle dinamiche più generali di ordine socio-antropologico legate al sistema del dono.

Trovare nei testi antichi conferma o disconferma dei modelli teorici contemporanei non mira ad un'applicazione meccanica di categorie elaborate per società geograficamente distanti, ad esempio quella melanesiana, a quella romana, ma dà la possibilità di adottare un approccio comparativo in grado di fornire strumenti di analisi che consentano di comprendere più in profondità i testi antichi, cui è possibile porre domande nuove proprio grazie ai modelli elaborati dall'antropologia. Inoltre, l'utilizzo di una chiave antropologica consente uno sviluppo in due direzioni diverse e prevede un doppio movimento: non soltanto Cicerone e Seneca si possono comprendere meglio grazie agli studi antropologici, ma l'analisi è produttiva anche nel senso inverso perché, una volta considerati quali aspetti delle teorie moderne si trovino già in Cicerone e Seneca, possiamo domandarci se gli autori moderni devono loro qualcosa e se le teorie moderne possono essere arricchite da quelle antiche. Risulta, dunque, di particolare importanza restituire il ruolo che i due testi meritano nell'ambito della storia degli studi sul dono.

Tuttavia, al di là dell'influenza, più o meno cosciente, che gli autori antichi hanno potuto esercitare sui moderni, ritengo sia più importante capire se l'analogia tra *beneficium* e dono, tra categorie antiche e moderne sia riconducibile ad un'analogia di struttura, dovuta cioè alla natura delle relazioni studiate. Gli studi sul tema della reciprocità e del dono forniscono, infatti, una griglia teorica che permette di considerare il *beneficium* ciceroniano e senecano sì come facente parte di una categoria affine a quella del dono, ma allo stesso tempo possiamo anche considerare l'ipotesi che il dono sia una categoria prototipica che possiede la maggioranza dei tratti posseduti dalla maggioranza dei membri appartenenti a

quella categoria². In altre parole, i numerosi fenomeni sociali riconducibili al sistema del dono – *kula*, *beneficium*, *potlach*, *hau* – presentano alcuni tratti comuni, ma non tutti e, quindi, non combaciano perfettamente; ciò nonostante essi sono passibili di un’analisi comparativa sulla base della comune appartenenza al prototipo. Le caratteristiche peculiari del *beneficium* senecano e ciceroniano, che riguardano la funzione paradigmatica di creare relazioni interpersonali, il rapporto tra sistema economico e oblativo, l’equilibrio tra spontaneità e *ratio*, l’asimmetria e il debito, il rapporto con la categoria dell’*utilitas*, consentono di tracciare una griglia di tratti che accomunano o al contrario allontanano il *beneficium* dal dono.

Tornando allo scarto più evidente tra la rappresentazione ciceroniana dello scambio di *beneficia* e quella senecana, si è accennato che esso riguarda l’importanza assegnata dal filosofo di Cordoba al valore di legame e alla relazione che si viene a creare tra gli interagenti della pratica donante.

L’importanza del contesto relazionale emerge in numerosi passi del trattato ed è evidente anche nella peculiare riscrittura della nozione di perdita del beneficio.

Il nesso tra dono e perdita attraversa, infatti, come un filo rosso il *De beneficiis* di Seneca e può essere utilizzato come “grimaldello euristico” per comprendere la più generale operazione senecana di ristrutturazione delle categorie usate dalla cultura romana per definire lo scambio di prestazioni. Questo singolo caso di studio offre poi la possibilità di riflettere su dinamiche più generali di ordine socio-antropologico legate al sistema del dono e del sacrificio ad esso collegato.

Seneca avvia una decostruzione dell’opinione comune e una risemantizzazione del nesso dono-perdita. Secondo la *communis opinio*, infatti, il beneficio va perduto se non viene contraccambiato, la perdita del dono è quindi una conseguenza dell’ingratitude del donatario che non ricambia il beneficio ricevuto. Dal *De beneficiis*, invece, emerge un valore positivo della perdita del beneficio. In contrasto con la *communis opinio* Seneca afferma, infatti, che nonostante il gran numero di ingrati bisogna perseverare nel concedere benefici. La risemantizzazione del concetto di perdita da un lato e l’invito a perdonare gli ingrati dall’altro sono le regole individuate dal filosofo per far fronte alla degenerazione disfunzionale del sistema della reciprocità del dono.

Molti sono i passi nel *De beneficiis* in cui si fa riferimento alla perdita dei benefici. Uno dei più significativi è 1, 2, 2 in cui Seneca, commentando i versi di un ignoto autore comico, afferma che soltanto chi agisce per calcolo riterrà di aver subito una perdita, ma per il vero benefattore nulla andrà perduto (*Ben.* 1, 2, 2):

² La teoria dei prototipi è stata sviluppata nell’ambito della psicologia della cognizione da Eleanor Rosch negli anni Settanta presso l’Università di Berkeley.

illut enim falsum est “perdenda sunt multa”, nullum perit, quia, qui perdit, computaverat.

«È falso che “molti benefici devono andare perduti”, nulla si perde, poiché chi perde aveva agito per calcolo».

Nullum perit perché la *ratio beneficiorum* è *simplex*, consiste soltanto nell’*erogare* (1, 2, 3). La *beneficentia* ruota tutta intorno al momento iniziale del dare, mentre i momenti di ricezione e di contraccambio vengono del tutto svalutati perché il beneficio va perseguito per se stesso e non in vista di un *fructus*. L’intenzione del benefattore deve essere quella di fare del bene, di dare senza attendersi un beneficio di ritorno, di conseguenza se ci sarà un contro dono questo sarà un di più, un *lucrum*, ma nel caso di mancato contraccambio non ci sarà alcuna perdita, alcun *damnum*.

La convinzione che il beneficio sia sprecato ogni qual volta esso non venga contraccambiato deriva dallo spirito utilitaristico con cui si fanno i benefici; se, invece, ci si pone nella prospettiva del buon donatore che “dà per dare” (*dedi ut darem*, 1, 2, 3) e non per ricevere sarà chiaro che *nullum perit*.

Affermare che non c’è alcuna perdita non è però in contraddizione con una valutazione negativa del mancato contraccambio, dal momento che l’ingratitude mina alle radici la reciprocità e quindi la relazione stessa. Se da un lato, dunque, viene rifiutata l’idea che in assenza di contro dono il beneficio sia stato sprecato, dall’altro viene tenuta ferma l’idea che l’ingratitude sia il *maximum crimen* (1, 10, 4) dal quale derivano tutti i mali della società. Tuttavia, nel caso in cui il partner della relazione si riveli un ingrato lo si deve perdonare (*ingnosce*) perché anche se la *materia beneficium* è andata sprecata (*beneficium perdidisti*) ciò che conta è l’aver dato (1, 10, 4: *salvum est ... quod est optimum: dedisti*). Anche qui l’argomentazione gravita tra la nozione del *perdere* e del *dare beneficium*, ma in questo caso si specifica che l’unica perdita che ci può essere si colloca a livello della *materia beneficium* mentre rimane tutta intera la *virtus* derivante dall’atto del donare. E poiché il perfezionamento nel cammino verso la *sapientia* si fonda su azioni virtuose compiute per se stesse è necessario conferire benefici non solo a coloro che si presuppone risponderanno ad essi con gratitudine (*grate responsuri erunt*), ma anche a quelli la cui futura gratitudine è dubbia o dei quali è stata già accertata in passato l’ingratitude (1, 10, 5).

Modelli da imitare di questo continuo dono “a fondo perduto” sono gli dèi campioni di *beneficentia gratuita*³. *Virtutes, artes, animus, salus, vita* e il potere sugli animali sono

³ Sul rapporto tra uomo e divinità nello stoicismo cf. BODSON (1967); sulla concezione della divinità nel *Ben.* si veda BELLINCIONI (1986, 15-33) in cui si sottolinea come l’idea stoica del Dio-Logos pervada il pensiero di Seneca e ne sia determinante.

tutti *beneficia* concessi dagli dèi agli uomini, anche se questi ultimi spesso si rivelano *ingrati* nei confronti dei loro sommi benefattori.

Anche il donare disinteressato della natura in generale e del sole in particolare che sorge ogni giorno, sebbene molti siano indegni della luce, è modello per un analogo comportamento umano. La prodigalità della natura e degli dèi fornisce un paradigma esemplare per gli uomini che nel concedere benefici devono essere disposti a “perdere”⁴.

Dunque, mentre secondo la prospettiva del senso comune la perdita è collegata al mancato contraccambio, Seneca sostiene l’irrelevanza di questo tipo di perdita. La decostruzione dell’opinione comune secondo cui è sprecato un beneficio non contraccambiato passa attraverso questo fondamentale momento di svalutazione della perdita di ciò che viene dato: *perdere beneficium* non costituisce alcun *damnum*.

Il ribaltamento della *communis opinio* consiste, quindi, nell’affermare l’assenza di perdita nel circuito del dono. Tale ribaltamento porta con sé una riformulazione in positivo del concetto di perdita derivante dal dono.

L’assenza di perdita potrebbe, infatti, anche essere letta come una «proprietà positiva della perdita» prendendo in prestito la definizione di Gerorge Bataille. Il filosofo e antropologo francese ha sviluppato, infatti, delle riflessioni molto interessanti sul concetto di perdita derivante dal dono nel suo saggio sulla *Nozione di dispendio* (1933), ripresa in *La parte maledetta* (1949), in cui si affaccia «l’insufficienza del principio classico di utilità» e si fanno numerosi esempi di «spese improduttive» (feste, spettacoli, giochi) che generano perdita e distruzione e non accumulo e conservazione. Per l’autore francese la perdita derivante dal dono è «positiva» perché funzionale alle classi agiate ad acquisire potere in termini di rango e prestigio. Le riflessioni di Bataille si rivelano particolarmente utili a gettare luce sul principio senecano di perdita del dono, dal momento che anch’esso mostra una «proprietà positiva»: se per l’antropologo francese conseguenza della perdita è l’acquisizione di nobiltà, onore, rango e prestigio, per Seneca la positività della perdita consiste nell’acquisizione di *virtus* e *sapientia*. Ecco il motivo per cui in realtà *nullum perit*, perché l’atto del dare costituisce un guadagno immediato (*statim fructus perceptus est*, 1, 1, 12) in termini di *virtus*. La contropartita della perdita della *materia beneficium* potrebbe anche essere considerata un’acquisizione di «capitale simbolico», nozione sviluppata da Bourdieu⁵ e affine al concetto di proprietà positiva della perdita. Il capitale simbolico è un credito di onore e prestigio che si accumula in una transazione economica o di dono.

Le riflessioni di Bourdieu sul capitale simbolico, insieme a quelle di Bataille sul principio positivo di perdita, applicate al sistema senecano del dono, permettono di

⁴ Sul legame tra dono e sacrificio nel mondo occidentale contemporaneo si veda BAUDRILLARD (2007); sull’antropologia del consumo cf. DOUGLAS – ISHERWOOD (1979).

⁵ BOURDIEU (2005, 174-88).

interpretare la risemantizzazione del concetto di perdita del *beneficium* operata dal filosofo nei termini di un guadagno che si colloca sul piano dell'interiorità, giacché dall'atto del donare si "capitalizzano" *virtus* e *sapientia*.

Se da un lato la perdita del beneficio viene considerata da Seneca priva di importanza in virtù della *simplex ratio beneficiorum* che consiste soltanto nell'erogare, dall'altro il filosofo riconosce che la perdita, intesa come rischio che il beneficio non venga contraccambiato, sia la cifra caratterizzante il circuito del dono e che lo differenzia da altri tipi di transazione: se non ci fosse il rischio della perdita, il beneficio non sarebbe diverso da un credito. È quello che avverrebbe se si perseguisse legalmente l'ingratitude, provvedimento contro il quale Seneca riporta numerosi argomenti nella sezione 3, 6-10 del trattato.

Oltre a conferire positività ad un concetto altamente negativo nel codice culturale romano come quello della perdita del beneficio non contraccambiato, Seneca introduce un nuovo principio di perdita. La vera perdita del beneficio si ha quando il nostro cattivo donare compromette la relazione e fa perdere il valore di legame istaurato dal dono.

Il passo più eloquente da questo punto di vista è relativo all'*humanitas* che deve accompagnare ogni transazione di dono (*Ben.* 2, 11, 4s.):

deinde adicienda omnis humanitas. Perdet agricola, quod sparsit, si labores suos destituit in semine; multa cura sata perducuntur ad segetem; nihil in fructum pervenit, quod non a primo usque ad extremum aequalis cultura prosequitur. Eadem beneficiorum condicio est ... nisi illa adiuveris, perdes; parum est dedisse, fovenda sunt. Si gratos vis habere, quos obligas, non tantum des oportet beneficia, sed ames.

«poi bisogna aggiungere ogni cortesia. Il contadino perderà ciò che ha seminato se abbandona il suo lavoro subito dopo la semina; i campi seminati giungono alla messe con molto impegno; nulla dà i frutti se non viene accompagnato dall'inizio alla fine da una costante coltivazione. Identica è la condizione dei benefici [...] se non li sosterrai, li perderai; è poca cosa averli erogati, bisogna curarli. Se vuoi rendere riconoscenti coloro che sono in obbligo con te, non soltanto è necessario che tu dia loro benefici, ma che li ami».

Se dunque non si nutre continuamente la relazione con perseverante *cura* allora si perderanno i benefici stessi così come il contadino perderà le sue sementi se abbandonerà il suo lavoro. *Labor*, *cura* ed *aequalis cultura* sono le condizioni necessarie per ottenere i frutti di qualsiasi attività e identica ad esse è la *beneficiorum condicio*. La relazione donante non si esaurisce affatto con l'atto del donare, che anzi è poca cosa (*parum*) se non ci si impegna a *fovere* il legame innescato dal beneficio erogato con l'*amor*, grazie al quale nascerà una sincera gratitudine nei beneficiati.

In conclusione, gli snodi argomentativi chiave della complessa trattazione senecana del concetto di perdita del beneficio vedono un iniziale svilimento del valore comunemente assegnato alla perdita materiale derivante dall'ingratitudine e da un mancato contraccambio: *nullum perit* se si dona disinteressatamente e non per calcolo. Inoltre, viene assegnata una certa positività alla perdita materiale del beneficio perché essa diventa un'occasione per l'individuo di progredire nel cammino verso l'acquisizione di *virtus* e *sapientia*: la contropartita della perdita materiale è un guadagno a livello spirituale. Allo stesso tempo emerge la consapevolezza dell'importanza del rischio che tale perdita avvenga e, quindi, il benefattore funzionale deve avere la disposizione interiore ad affrontare tale rischio. Infine, si è osservato uno spostamento dal piano materiale a quello relazionale dell'importanza da assegnare alla perdita del beneficio: la vera perdita non deriva dal mancato contraccambio e non è ascrivibile al beneficiario ingrato, ma dipende soltanto dalle modalità con cui il donatore eroga il beneficio; se la superbia si sostituisce all'*humanitas* si perderà la relazione e il valore di legame. Bisogna, quindi, imparare a dare a costo di perdere il beneficio materiale, ma quello che non deve andare perduta è la relazione. Il concetto di perdita del beneficio può essere considerato una chiave interpretativa di tutto il trattato che si conclude proprio con l'esortazione a dare anche in seguito ad una perdita: *non est magni animi beneficium dare et perdere; hoc est magni animi perdere et dare* (7, 32, 1).

riferimenti bibliografici

BATAILLE 2003

G. Bataille, *La parte maledetta* (1967), Torino.

BAUDRILLARD 2007

J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), Milano.

BELLINCIONI 1986

M. Bellincioni, *Studi senecani e altri scritti*, Brescia.

BENVENISTE 1976

É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), Torino.

BENVENISTE 1990

É. Benveniste, *Dono e scambio nel vocabolario indoeuropeo* (1966), in Id., *Problemi di linguistica generale*, Milano, 376-89.

BOURDIEU 2005

P. Bourdieu, *Il senso pratico* (1980), Roma.

BODSON 1967

A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris.

BOURGERY 1922

A. Bourgery, *Sénèque prosateur*, Paris.

CAILLÉ 1998

A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino.

CHAUMARTIN 1985

F.R. Chaumartin, *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris.

DOUGLAS – ISHERWOOD 1979

M. Douglas – B. Isherwood, *The world of goods*, New York.

DEI 2008

F. Dei, *Tra le maglie della rete*, in M. Aria – F. Dei (a cura di), *Culture del dono*, Roma, 11-41.

DERRIDA 1996

J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa* (1991), Milano.

DIXON 1993

S. Dixon, *The meaning of gift and debt in Roman elite*, «EMC» n.s. XII 451-64.

GAUTHIER 1951

R.A. Gauthier, *La magnanimité*, Paris.

GEERTZ 1988

C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), Bologna.

GODBOUT 2002

J.T. Godbout, *Lo spirito del dono* (1992), in coll. con A. Caillé, Torino.

GODELIER 1996

M. Godelier, *L'enigme du don*, Paris.

GOULDNER 1960

A.W. Gouldner, *The norm of reciprocity: a preliminary statement*, «American Sociological Review» XXV 161-78 (ristampato in *For sociology: renewal and critique in sociology today*, London 1973, 116-59).

GRIFFIN 2003

M.T. Griffin, *De beneficiis and Roman society*, «JRS» XCIII 92-113.

HARRIS 1976

M. Harris, *History and significance of the emic/etic distinction*, «Annual Review of Anthropology» V 329-50.

HELLEGOUARC'H 1963

J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris (1972 seconda ristampa).

INWOOD 1995

B. Inwood, *Politics and Paradox in Seneca's De beneficiis*, in A. Lacks – M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge, 241-65 (ora in B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, 65-94).

LATOUCHE 1997

S. Latouche, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Torino.

LÉVI-STRAUSS 1950

C. Lévi-Strauss, *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss*, Paris.

MARCHESE 2005

R.R. Marchese, *Figli benefattori, figli straordinari: rappresentazioni senecane dell'essere figlio*, Palermo.

MAUSS 2002

M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1924), Torino.

MOUSSY 1966

C. Moussy, *Gratia et sa famille*, Paris.

OSTEEN 2002

M. Osteen, *The question of the gift*, London-New York.

PICONE – MARCHESE 2012

G. Picone – R.R. Marchese (a cura di), *Cicerone, De officiis. Quel che è giusto fare*, Torino.

PIKE 1954-1960

K.-L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Glendale (CA).

SAHLINS 1980

M. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra* (1972), Milano.

SALLER 1982

R. Saller, *Personal Patronage under the early Empire*, Cambridge.

SPERBER 1999

D. Sperber, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura* (1996), Milano.

STAROBINSKI 1995

J. Starobinski, *A piene mani, dono fastoso e dono perverso* (1994), Torino.

VEGETTI 1989

M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari.

VEYNE 1984

P. Veyne, *Il pane e il circo* (1976), Bologna.

WATZLAWICK – HELMICK BEAVIN – JACKSON 1971

P. Watzlawick – J. Helmick Beavin – D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi* (1967), Roma.

WEINER 1992

A.B. Weiner, *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*, Berkeley.