

Simona Laura Rampulla

*Riflessioni sul De beneficiis di Seneca:
per una pragmatica del dono*

Abstract

In Seneca's *De beneficiis*, ingratitude is seen as the origin of stasis in the process of *bene facere* and, in general, as the decay in society, but it also reveals that behind benefits practice there is a utilitarian logic. The pragmatic analysis on *De ben.* 7, 29, 1s. and 7, 32, 1 has allowed us to notice that when the *dans* stops demanding the benefit back or stays his complaints about its loss he has the possibility to condition *accipiens*'s behavior. The *dans*, in spite of *accipiens*'s ingratitude, is ethically obliged to fulfill his role by giving other benefits (*pertinacia in dandum* which is sign of *bona voluntas*) and thanks to the reiteration of the gift he can make the *accipiens* grateful and start the reciprocity mechanism. The abandonment of the logic of *computatio*, which comes from the idea of *bene ponere* and implies the contrastive binomial *damnum/lucrum*, and the adoption of a non-utilitarian concept of *beneficium*, is not just useful for the realization of both social actors, but it starts a pragmatic process of “contagion of virtues” in the second actor which also stops the *accipiens*'s ingratitude.

Nel *De beneficiis* di Seneca l'ingratitudine è interpretata come fenomeno alla base della stasi del *bene facere* e del decadimento della società in generale, ma essa è anche spia della logica utilitaristica sottesa alla pratica benefica. L'analisi pragmatica condotta su *De ben.* 7, 29, 1s. e 7, 32, 1 permette di evidenziare come il *dans*, abbandonando le disfunzionali strategie di comunicazione, abbia la possibilità di agire sul comportamento dell'*accipiens*. Il *dans*, a dispetto dell'ingratitudine dell'*accipiens*, è eticamente obbligato ad assolvere al suo ruolo elargendo nuovi benefici (*pertinacia in dandum* che è segno di *bona voluntas*) e grazie alla reiterazione del dono riesce a rendere grato l'*accipiens* e a dare avvio al meccanismo di reciprocità. L'abbandono della logica della *computatio*, che proviene dal concetto di *bene ponere* e che implica il binomio oppositivo *damnum/lucrum*, e l'adozione di un'idea non utilitaristica di *beneficium*, non è utile semplicemente alla realizzazione di entrambi gli attori, ma dà pragmaticamente inizio a un processo di “contagio di virtù” che ha il valore aggiunto di porre fine all'ingratitudine dell'*accipiens*.

Il panorama degli studi sul *De beneficiis* di Seneca ha conosciuto, nell'ultimo ventennio, una proliferazione di contributi scientifici volti a restituire all'opera senecana la rilevanza tematica e culturale non posta in adeguata evidenza dagli studi precedenti¹. Tali studi hanno cercato di fornire risposte alle numerose questioni di carattere tematico, strutturale e argomentativo² che il trattato suscita e che sono state a lungo inesplorate.

¹ Per un resoconto cf. RACCANELLI (2010, 7-11).

² Mi limito a citare solo GRIFFIN (2003a e 2003b); INWOOD (1995 e 2005); GRIFFE (1994), la raccolta di saggi di PICONE – BELTRAMI – RICOTTILLI (2009); MARCHESE (2005); RACCANELLI (2010); LI CAUSI (2013). In particolare per il primo libro del *De beneficiis*, si veda il commento tematico di PICONE (2013).

È già stato mostrato³ come il *beneficium* nel mondo romano non solo si configuri come meccanismo sociale atto alla generazione e degenerazione delle relazioni, ma si presenti come una delle forme di comunicazione più complesse e ambigue. Il dono stesso, infatti, rappresenta una particolare forma di comunicazione in cui spesso l'incongruenza che si manifesta tra il dono in sé e le parole o i gesti con cui viene offerto genera imbarazzo, se non conflitto vero e proprio, riguardo al modo di gestire la relazione *dans/accipiens*. La prassi benefica, sebbene costituisca a tutti gli effetti una *lex vitae* che fonda le relazioni all'interno della *communitas*, si presenta agli occhi del filosofo come altamente conflittuale e necessita a tutti gli effetti di essere ristrutturata e rifondata. Non risulta strano, dunque, che la modalità prescelta da Seneca allo scopo di censurare il modello tradizionale della *beneficentia* consista nella descrizione e nella sanzione delle pratiche comunicative contemporanee inerenti lo scambio di *beneficia* e nella codificazione e prescrizione di nuove norme.

La particolare attenzione che Seneca presta alle convenzioni comunicative disfunzionali in atto allo scopo di ristrutturarle, in modo da pervenire ad un risanamento delle relazioni, rende particolarmente proficuo lo studio del trattato secondo l'approccio proprio della pragmatica della comunicazione che ha un oggetto d'indagine del tutto affine a quello senecano e ne rende particolarmente produttiva l'applicazione all'analisi del testo. Ma è necessario chiarire preliminarmente a cosa si intende fare riferimento quando si parla di pragmatica⁴. Con "pragmatica", impiegata in ambito linguistico da Morris (1963) e ulteriormente elaborata in filosofia del linguaggio da studiosi come Austin (1974) e Searle (1976), faccio riferimento a quella disciplina più specificamente conosciuta come "pragmatica della comunicazione" che prende le mosse dagli studi condotti in ambito psichiatrico negli anni '60 a Palo Alto al Mental Research Institute da una *équipe* di studiosi facenti riferimento alle innovative teorie di Bateson⁵. Il saggio che fonda tale disciplina, di Watzlawick, Helmick Beavin e Jackson⁶, si fonda sull'integrazione di riferimenti scientifici provenienti da altri ambiti disciplinari come la cibernetica e la logica. La comunicazione, intesa già nel suo complesso di manifestazioni verbali, paraverbali e non verbali, è studiata nei suoi effetti pragmatici, ossia negli effetti comportamentali che genera, e nel suo *continuum* di azioni e reazioni. La differenza fondamentale, dunque, rispetto alla pragmatica linguistica e di filosofia del linguaggio, consiste nel fatto che la comunicazione non è studiata «come un fenomeno unidirezionale (dall'emittente al ricevente), ma come un processo di interazione, al fine di indagare meglio gli effetti della comunicazione sul

³ Cf. RACCANELLI (2009 e 2010) e RICOTTILLI (2009a).

⁴ Per una esaustiva chiarificazione relativa alla distinzione tra pragmatica e pragmatica della comunicazione e all'applicazione della pragmatica in letteratura si veda RICOTTILLI (2009b).

⁵ Cf. BATESON et al. (1956).

⁶ WATZLAWICK – HELMICK BEAVIN – JACKSON (1971).

comportamento»⁷.

L'applicazione di tale metodo, utile nell'analisi delle interazioni tra personaggi delle opere letterarie, non ha ancora conosciuto ampia diffusione nell'ambito degli studi di letteratura latina⁸ e va, ad ogni modo, considerata una scelta supplementare e non sostitutiva delle tradizionali metodologie esegetiche del testo che caratterizzano gli studi classici, utile allo studio di comportamenti comunicativi e dinamiche sociali che resterebbero, altrimenti, trascurati.

In particolare, i recenti contributi di Accardi⁹ hanno mostrato come il binomio *beneficium*/perdita risulti un buon «grimaldello euristico» che permette di evidenziare numerosi punti chiave della ristrutturazione senecana. A partire dagli snodi concettuali fondamentali individuati dalla studiosa vorrei evidenziare come, se, da un lato, l'antropologia consente di ricostruire le peculiarità del *beneficium* in rapporto al dono in altre culture e le specificità del *beneficium* senecano in relazione alla cultura romana, l'approccio pragmatico, dall'altro, consente di evidenziare le dinamiche relazionali e sociali che il *beneficium* attiva e in che modo Seneca le ristrutturi a partire dalla riorganizzazione dei comportamenti comunicativi. I due approcci dunque non solo non si escludono, ma possono risultare funzionalmente complementari.

Il tema della perdita, che fa da *fil rouge* per tutto il trattato, viene ripreso e ulteriormente approfondito da Seneca nel settimo libro, fatto che testimonia tutta l'importanza che esso riveste dal punto di vista culturale e delle dinamiche relazionali implicate.

'Perdidi beneficium.' Numquid, quae consecravimus, perdidisse nos dicimus? inter consecrata beneficium est, etiam si male respondit, bene conlatum. Non est ille, qualem speravimus; simus nos, quales fuimus, ei dissimiles. Damnum non tunc factum: adparuit; ingratus non sine nostro pudore protrahitur, quoniam quidem querella amissi beneficii <non> bene dati signum est. Quantum possumus, causam eius apud nos agamus: 'Fortasse non potuit, fortasse ignoravit, fortasse facturus est.' Quaedam nomina bona lentus et sapiens creditor fecit, qui sustinuit ac mora fovit. Idem nobis faciendum est; nutriamus fidem languidam. (De ben. 7, 29, 1s.)

La riformulazione del concetto di *damnum* è finalizzata alla reimpostazione delle dinamiche relazionali col *partner* ingrato ed a inquadrare l'intera questione nella corretta prospettiva, quella etica. La centralità comunemente assunta dal concetto di perdita del *beneficium*, che si fonda sulla finalità del guadagno, è sostituita dalla constatazione che esso è stato comunque ben accordato (*bene conlatum*), affermazione che sposta l'attenzione dalla sostanza materiale del dono alla sua valenza relazionale. In questo

⁷ Cf. RICOTTILLI (2009b, 142s.).

⁸ Faccio riferimento solo ai contributi essenziali: BETTINI – RICOTTILLI (1987); PICONE (1989); RICOTTILLI (2000); RACCANELLI (1998 e 2012).

⁹ Cf. ACCARDI (2011) e il lavoro nel presente volume.

modo anche l'ingratitude dell'*accipiens*, che costituisce il motivo scatenante del malcontento del *dans*, viene riletta e interpretata secondo nuovi criteri che le fanno assumere un valore pedagogico utile al processo di perfezionamento interiore del donatore. La perdita del *beneficium* non è infatti spia dell'insipienza etica dell'*accipiens*, quanto piuttosto segno di un difetto cognitivo e valutativo appartenente al *dans*. La *querella*, dal momento che prende le mosse dalla preoccupazione utilitaristica della perdita, non compatibile col piano etico entro cui il *beneficium* deve essere praticato, attribuisce disdoro al donatore, piuttosto che andare a danno dell'*accipiens*. Abbandonare il timore della perdita significa dunque non solo uscire da un sistema di pensiero errato, ma anche, e soprattutto, concepire la relazione con l'altro in un'ottica non più circoscritta nel tempo (quello del contraccambio), ma inesauribilmente prospettica e rigenerantesi.

Per uscire dall'*impasse* relazionale che l'ingratitude inevitabilmente genera, le esortazioni di Seneca si concentrano sul ruolo del *dans* e, in particolare, intervengono sul piano delle aspettative che pongono il donatore sullo stesso piano del *sapiens creditor* che riesce, proprio in virtù della sua pazienza e della sua saggezza, a intervenire sul comportamento del debitore rendendolo capace di *solvere* il proprio *debitum*. Dunque solo nel momento in cui il contraccambio non diventa l'unico obiettivo del donatore egli potrà, grazie alla relazione virtuosa pazientemente istituita, ricevere quel contraccambio che aveva posto in secondo piano rispetto alla tutela della dignità del *partner* e alla salvaguardia della relazione in sé.

L'esortazione, posta a conclusione del capitolo, a *nutrire* la *fides languida* dell'*accipiens* non solo riassume icasticamente lo spirito della ristrutturazione proposta da Seneca, ma costituisce anche il fulcro di una strategia vincente volta a risolvere positivamente il conflitto con l'interlocutore ingrato. Tale strategia appare simile, nelle dinamiche, a quello che gli studiosi di pragmatica denominano "effetto Pigmalione"¹⁰, secondo cui le aspettative che un attore ha nei confronti di un altro hanno il potere di influenzarne il comportamento o in positivo o in negativo: alimentare la fiducia nei confronti dell'interlocutore equivale pragmaticamente a comunicargli che l'immagine che di lui ha il *dans* è positiva, che la relazione è solida e, contemporaneamente, che il donatore stesso non ne vuole la sottomissione e non finalizza il dono all'ottenimento dell'*obligatio*. L'azione del *nutrire fidem* ben si presta al perseguimento di questo scopo e si traduce nell'esercizio della *pertinacia* che, in questa prospettiva, è il rimedio più consono ad evitare di *exacerbare* l'interlocutore rendendolo da *amicus dubius* un *non dubius inimicus*¹¹. La strategia comunemente praticata che vede i donatori insoddisfatti lamentarsi costantemente degli ingrati, non riesce in alcun modo a risolvere il conflitto

¹⁰ Cf. ROSENTHAL – JACOBSON (1992).

¹¹ Cf. *De ben.* 7, 3, 1s.

ma, al contrario, lo perpetra e viene, pertanto, sostituita da Seneca da una *melior via*.

Quanto illa melior via, qua servatur illi species amicitiae et, si reverti ad sanitatem veli, etiam amicitia! Vincit malos pertinax bonitas, nec quisquam tam duri infestique adversus diligenda animi est, ut etiam in iniuria bonos non amet, quibus hoc quoque coepit debere, quod impune non solvit. (De ben. 7, 31, 1)

L'ingratitude è un comportamento che può essere interpretato quale *signum* sia di modalità donanti scorrette, sia della cattiva fede del destinatario. In entrambi i casi la modalità individuata funzionale alla salvaguardia tanto della relazione quanto della dignità etica del *dans* è il mantenimento di una *species amicitiae*. La strategia di gestione del conflitto proposta è volta ad una risoluzione positiva per entrambe le parti fa perno, in modo esplicito, sui medesimi meccanismi dell'effetto Pigmalione. *Servare* una parvenza di amicizia infatti segnala all'interlocutore che il *dans* non nutre dubbi sulla sua integrità etica e sulla sua buona fede e, parallelamente, ottiene l'effetto di indurlo a una risposta virtuosa. La comunicazione di segnali, almeno esteriori, di *amicitia* consegue dunque l'effetto di riportare la relazione su di un piano di *amicitia* genuina, attestata dalla risposta grata dell'*accipiens*. Il non concepire la relazione con l'*accipiens* come collocata necessariamente all'interno di un ristretto arco temporale comporta conseguenzialmente che il *dans* sospenda il giudizio sull'adeguatezza etica del *partner* lasciandogli modo di scegliere se e quando dare prova della sua gratitudine.

Tuttavia il comportamento del *dans* non è finalizzato esclusivamente al bene dell'altro, bensì al soddisfacimento degli obiettivi di entrambi gli attori: vincendo i *mali* infatti anche il donatore ottiene, alla fine, il contraccambio. Per questi motivi sarebbe errato interpretare la strategia suggerita dal filosofo semplicemente come una proposta che pone l'etica al di là e al di sopra delle cornici conflittuali. Essa è infatti prima ancora una modalità comunicativa creativa nella risoluzione del conflitto e capace di dare l'avvio a un processo di "contagio di virtù", che risulta evidente nel passo di seguito citato:

... Sed huic ipsi beneficium dabo iterum et tamquam bonus agricola cura cultuque sterilitatem soli vincam. Perit mihi beneficium, iste omnibus. Non est magni animi beneficium dare et perdere; hoc est magni animi perdere et dare". (De ben. 7, 32, 1)

Il *dans sapiens* agisce sull'*animus* del beneficiario come l'*agricola* che si trovi a fronteggiare la *sterilitas* del suolo con la *cura* e il *cultus*. Il modello agricolo è chiamato a evidenziare il ruolo che nella pratica etica della *beneficentia* è svolto dal faticoso processo di insegnamento/apprendimento. Il donatore *sapiens*, in quanto maestro, svolge una funzione educativa nei confronti dell'*accipiens proficiens* e mostrandosi concentrato sulla propria responsabilità etica insegna e, insieme, invita il suo

interlocutore a fare lo stesso. L'esemplarità del primo attore si manifesta perciò non tanto e non solo nell'affrontare il rischio della perdita, quanto nel continuare a esercitare la funzione donante anche dopo aver esperito la perdita effettiva del bene elargito. La *pertinacia dandi* con cui il donatore assolve il suo ruolo diventa riflesso della caratura etica acquisita, prova certa della sua *magnitudo animi*. Infatti come il *bonus agricola* riesce a vincere la *sterilitas* del suolo e a fargli produrre *fructus*, il *dans* vince l'insipienza etica dell'*accipiens* con la potenza dell'*exemplum*, lo salva dai suoi stessi *errores* e compie un lavoro socialmente utile restituendo alla comunità un individuo adeguato a vivere nella *societas*. L'azione del *dans* è insomma il risultato della difficile elaborazione di una *sapientia* che viene quotidianamente coltivata ma che, come la *scientia* in possesso all'*agricola*, è perseguibile ed efficace. In questa prospettiva il paradigma etico che orienta l'azione del benefattore si colloca in un orizzonte di praticabilità e, lungi dal costituire un inarrivabile modello ideale, si pone come strategia di risoluzione e superamento dei conflitti che le tradizionali cornici benefiche inevitabilmente comportano attivando una spirale virtuosa capace di innescare una sana reciprocità tra i *cives*. In effetti, in un contesto storico sempre più segnato dalle sperequazioni sociali l'unico modo per ritagliarsi un ruolo e conservare la propria dignità sociale è quello di ritrovare con i propri interlocutori un dialogo etico in cui riscoprire una nuova simmetria atta a superare le differenze economiche e i rapporti di potere che creano un'opprimente spirale di conflittualità. La risposta etica del benefattore innesta in pratiche degradate un germe di virtù che mira a contrastare con una spinta uguale e contrapposta la malattia di potenza di cui il corpo sociale è affetto ristrutturandone le dinamiche devianti a partire dalla prassi del *munus* che, più di ogni altra, fonda e sostanzia la parola *communitas*.

riferimenti bibliografici

ACCARDI 2011

A. Accardi, *Rappresentazioni del dono nella cultura romana. Teoria e prassi del beneficium: dal De officiis di Cicerone al De beneficiis di Seneca*, Diss. Università di Siena, Siena.

AUSTIN 1974

J.L. Austin, *Quando dire è fare* (1962), Torino.

BATESON et al. 1956

G. Bateson et al., *Toward a Theory of Schizophrenia*, «Behavioral Science» I 251-64.

BETTINI – RICOTTILLI 1987

M. Bettini – L. Ricottilli, *Elogio dell'indiscrezione*, «Studi Urbinati/B3» LX 11-27.

GRIFFE 1994

M. Griffe, *Don et contre-don dans le De ben. de Sénèque, Lilies. Actes des Sessions de Linguistique et de Litterature*, XIV, 233-47.

GRIFFIN 2003a

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

GRIFFIN 2003b

M.T. Griffin, *Seneca as a sociologist: De beneficiis*, in A. De Vivo – E. Lo Cascio (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e Nerone*, Atti del convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, 89-122.

INWOOD 1995

B. Inwood, *Politics and paradox in Seneca's De beneficiis*, in Id., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, 65-94.

INWOOD 2005

B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford.

LI CAUSI 2013

P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*, Palermo.

MARCHESE 2005

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

MORRIS 1963

Ch. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni* (1938), Milano.

PICONE 1989

G. Picone, *Il viaggio e il malinteso*, «Pan» IX 29-41.

PICONE 2013

G. Picone (a cura di), *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*, Palermo.

PICONE – BELTRAMI – RICOTTILLI 2009

G. Picone – L. Beltrami – L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati. Ideologia, modelli antropologici e pragmatica delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.

RACCANELLI 1998

R. Raccanelli, *L'amicizia nelle commedie di Plauto*, Bari.

RACCANELLI 2009

R. Raccanelli, *Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel de beneficiis senecano*, in G. Picone – L. Beltrami – L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati. Ideologia, modelli antropologici e pragmatica delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo, 303-56.

RACCANELLI 2010

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

RACCANELLI 2012

R. Raccanelli, *Cicerone, Post reditum in senatu e ad Quirites. Come disegnare una mappa di relazioni*, Bologna.

RICOTTILLI 1994

L. Ricottilli, *Modalità e funzioni del silenzio nello Heautontimorumenos*, in C.A. Augieri (a cura di), *La retorica del silenzio*, Atti del Convegno internazionale (Lecce 24-27 ottobre 1991), Lecce, 184-205.

RICOTTILLI 2000

L. Ricottilli, *Gesto e parola nell'Eneide*, Bologna.

RICOTTILLI 2009a

L. Ricottilli, *Aspetti della rappresentazione gestuale nel de beneficiis*, in G. Picone – L. Beltrami – L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati. Ideologia, modelli antropologici e pragmatica delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo, 399-429.

RICOTTILLI 2009b

L. Ricottilli, *Appunti sulla pragmatica della comunicazione e della letteratura latina*, «SIFC» s. IV suppl. al vol. VII/1.

ROSENTHAL – JACOBSON 1992

R. Rosenthal – L. Jacobson, *Pygmalion in the classroom*, New York.

SEARLE 1976

J.R. Searle, *Gli atti linguistici* (1969), Torino.

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.