

Rosa Rita Marchese

Per amore e per interesse.

Moventi e modelli dell'azione benefica nella riflessione antica

Abstract

A partire da alcuni modelli analogici che, nella riflessione antica tra Aristotele e Seneca, descrivono l'azione del donatore nelle relazioni benefiche, in questo saggio si propone una lettura della beneficenza come il luogo in cui amore e interesse si intrecciano indissolubilmente. Le complesse, talvolta inaspettate combinazioni di questo *pattern* culturale, depositato nei testi greci e latini, possono offrirsi come reagenti utili al ripensamento degli atti filantropici nel mondo contemporaneo.

Classical thinkers described sometimes the donor's move employing some unexpected analogies: Aristotle explains the "benefactor's love" comparing it to the artist's love for his artwork, or to the mother's devotion to her sons. Cicero talks about *benivolentia* as a permanent and constant affect, very distant from *amor adolescentulorum*. Seneca, in *ben.* 1.14, chooses to compare donor's *beneficia amabilia* to the behavior of *meretrix*. The aim of this paper is to recognize the tight bind of love and interest underlying these analogies, and to explain how it could be, after all, a pattern useful for re-thinking the nature of contemporary philanthropy.

Nel 1976 Paul Veyne pubblicava il suo *Le pain et le cirque*, un libro che intendeva affrontare lo studio dell'evergetismo, ossia «la generosità privata nei confronti del pubblico»¹ nel mondo greco e nella società romana. Chiunque abbia letto quel ponderoso volume ricorderà come una delle domande iniziali formulate dall'autore fosse la seguente: «Se l'evergete rende servizi collettivi, non usurpa forse una funzione che compete normalmente allo Stato?»². Si tratta, secondo Veyne, dell'opinione che spinge a ritenere la pratica evergetistica impensabile e inaccettabile, nella moderna «società industriale, burocratica e universalistica, in cui tutti sono uguali davanti alla legge.[...] L'idea che i beni e i servizi collettivi debbano essere assicurati dallo stato è così radicata in noi, che molti disapprovano perfino una richiesta di contributo per la lotta anticancro. La nozione moderna di giustizia sociale dispensa i possidenti dal donare»³.

A meno di cinquant'anni dal tempo in cui queste affermazioni furono scritte, non possiamo che rileggerle quali portatrici di idee non più realmente incisive, nella percezione comune. La concezione dello stato che Veyne considerava tanto radicata è stata ampiamente superata, nei fatti. Le società occidentali hanno ricominciato a

¹ VEYNE (2013, 13).

² VEYNE (2013, 17).

³ VEYNE (2013, 18-19).

coltivare l'idea della donazione, da parte di chi è più ricco, come filantropica restituzione alla comune famiglia umana⁴; pare che sia diventata accettabile l'idea che le più profonde diseguaglianze economiche e sociali possano legittimamente essere affrontate in misura sempre maggiore da forme di “filantropia organizzata”⁵. Nicoletta Dentico ha dedicato un bel libro alla disamina dolorosa e prudente di come i piani di lotta alla povertà e alle diseguaglianze, elaborati dall'1% della popolazione mondiale, la parte più ricca del pianeta, abbiano monopolizzato le strategie di intervento. Questo dato di fatto crea nell'opinione pubblica l'illusione che, grazie alla pulsione di progetti di donazione, volti a promuovere campagne benefiche nell'ambito della salute globale o dell'educazione, la sfida della diseguaglianza possa essere affrontata con risorse adeguate alla sua straordinarietà e al suo impatto⁶. Ma che gli attori di queste iniziative filantropiche di ampio respiro coincidano con quel ristretto gotha di potenti che con le proprie imprese domina il mondo non lascia troppo tranquilli. “Ricchi e buoni?” chiede Nicoletta Dentico ai suoi lettori, oppure predatori capaci di proteggere il proprio profitto con spregiudicatezza, attraverso lo schermo ben narrato dell'istanza filantropica?

Al fondo, la domanda è poi un'altra, più radicale: è l'amore per i propri simili o è l'interesse a muovere il dono e l'azione benefica⁷? Chi dona compie sempre un'azione

⁴ Ottime considerazioni sulla questione, a compimento di uno studio delle categorie “dono” e “merce”, in PAVANELLO (2008), per il quale il carattere del dono come dovere filantropico «è definito in relazione al senso comune prevalente nelle società occidentali, all'interno delle quali le necessità dell'aiuto verso i popoli poveri del mondo viene magistralmente interpretata dalle organizzazioni umanitarie, non governative e *non profit*. [...] Si può affermare che il mito dell'*homo sodalis* narrato dalle scienze sociali è funzionale all'esigenza di perpetuazione di un sistema internazionale di aiuto allo sviluppo che ormai alimenta soprattutto se stesso [...]. Nello stesso tempo, questo mito appaga la cattiva coscienza di quegli occidentali che percepiscono l'aiuto allo sviluppo come una forma di risarcimento, e costruiscono la superiore moralità dell'economia del dono come strumento ideologico per demonizzare l'Occidente e assolversi dalla colpa storica dello sfruttamento originario», pp. 62-63.

⁵ Un'approfondita messa a fuoco della radicalizzazione della diseguaglianza nella storia delle società umane in SCHEIDEL (2019), e per converso, una stimolante rilettura della storia antica alla ricerca di una nuova idea di eguaglianza si trova in SCHIAVONE (2019). Ho trovato un'intelligente interpretazione delle relazioni pericolose tra diseguaglianza e filantropia in DENTICO (2020). Sia SCHEIDEL (2019, 12-13) che DENTICO (2020, 55), da prospettive diverse, trovano emblematica l'iconica definizione della diseguaglianza come “sfida decisiva del nostro tempo” proposta da Barack Obama nei suoi *Remarks by the President on Economic Mobility* del 4 dicembre 2013.

⁶ Effetto che non è difficile ottenere, se si pensa che stiamo parlando dei fondatori delle imprese che dominano l'informazione e la comunicazione digitale, capaci di promuovere narrazioni giustificative di tali azioni anche attraverso l'influenza che esercitano sui *media* e di interferire, con i propri finanziamenti, nella produzione di conoscenza scientifica (DENTICO 2020, 157-63). Per entrare nelle mozioni filantropiche di questo ristretto gruppo di ricchissimi può essere istruttiva la lettura delle pagine che, da *insider*, vi dedica DALIO (2017, 109-16), in un capitolo intitolato *Restituire il dono*. Ray Dalio è un investitore e imprenditore diventato anche autore di best sellers sui principi del successo, come recita il titolo dell'edizione italiana del suo libro. Non va dimenticato che l'“altruismo efficace” è anche una teoria filosofica, nota per l'esposizione-manifesto di SINGER (2015).

⁷ Una domanda simile, ma applicata alla valutazione dell'agire economico, in FREY (2005), che intende sviluppare una teoria delle motivazioni umane più complessa di quanto mostri l'economia tradizionalmente insegnata in ambito accademico.

etica in quanto disinteressata? La condizione di debito, al contrario, è esclusivamente l'esito di un investimento economico interessato?

Beneficium accipere libertatem est vendere, recita una delle più note *sententiae* attribuite a Publilio Siro (B.5 Meyer). Si tratta della chiara ammissione che non esisteva gratuità nella circolazione di prestazioni che in Roma antica si chiamava *beneficentia*: fatta salva la superiorità e l'autonomia del *dans*, ossia di chi offre qualcosa a un altro che ne ha bisogno, è evidente che l'*accipiens* soddisfa tale bisogno rinunciando alla propria, di autonomia, e dichiarando, insieme all'accettazione di un *beneficium*, la propria dipendenza. Dietro la cristallina affermazione di Publilio si intravede una società nella quale per un uomo ricevere un bene significa collocarsi nella posizione reificata di ciò che risulta vendibile e acquistabile, sino a ritrovarsi nella proprietà e nella disponibilità di qualcun altro; per cui, come tra padrone e schiavo, tra benefattore e beneficiario il rapporto di potere prevale su ogni altro fascio di atteggiamenti costruibile attraverso l'interazione⁸. La lettura della realtà che la *sententia* porta in sé ci induce a credere che non scandalizzava i Romani il riconoscimento, entro la *beneficentia*, di linee di forza che funzionavano in termini molto simili nella compravendita di beni e perfino nella cessione, per ragioni economiche, della libertà personale⁹. D'altronde, anche Cicerone si dichiarava sicuro che coloro che hanno ricevuto un beneficio “pensano che

⁸ La scomparsa recente di David Graeber, antropologo statunitense cofondatore del movimento *Occupy*, avvenuta in Italia nel settembre 2020, mi ha spinto a riprendere in mano il suo *Debito. I primi 5000 anni*, pubblicato in traduzione italiana da ilSaggiatore nel 2012. Il libro di Graeber prova a elaborare una storia del debito, “ma usa al tempo stesso questa storia per porre domande fondamentali su cosa sono e cosa potrebbero essere gli individui e le società umane: che cosa dobbiamo davvero l'un l'altro; che cosa significa il fatto stesso di porre questa domanda”, pp. 25-26. Quelle pagine originali, e controverse, mettono in dubbio la storia convenzionale che ci raccontiamo sull'economia formulando domande intelligenti sul rapporto tra la nascita del denaro e il debito, l'onore e la degradazione. Alle origini del saggio che state leggendo c'è sicuramente la rilettura di questo libro, un omaggio per l'intellettuale scomodo che non c'è più, e insieme il rovello che si riapre ogni volta che mi capita di leggere a lezione, con gli studenti, il capitolo 1.14 del *de beneficiis* di Seneca. Riparto, su quest'ultimo testo, sulle orme dello stimolante lavoro di commento cooperativo pubblicato in PICONE (2013).

⁹ Lo riassume bene KONSTAN (2018, 7-8): «Classical thinkers were fully aware of the role of benefactions as a medium of exchange, in which a favor or service created a debt of obligation on the part of beneficiary, even as they recognized clearly the difference between a free grant and a loan. The system of patronage in Rome and the tradition of public services of a less formal nature on the part of the wealthy in classical Athens were the impetus for sophisticated studies of this mode of exchange. But the major role of the exchange of benefits in classical culture did not erase the idea of a true gift. Bestowed without any desire for recompense. The two practices existed side by side, and the nature of favors and gratitude received elaborated discussion by classical writers». Il dibattito critico si è a lungo polarizzato sulle valutazioni di studiosi che hanno accordato all'evergetismo e alla *beneficentia* un significato di mero scambio e a manifestazioni come la *φιλία* e l'*amicitia* poco o nessun valore affettivo: per il versante greco rimando alla *Introduction* di KONSTAN (2013); per il versante latino ricordo almeno le questioni introdotte dagli studi sul patronage in SALLER (1982) e SALLER (1989), e la messa a punto, per molti versi innovativa, di VERBOVEN (2002). La lettura del *beneficium* come meccanismo interattivo complesso ha tratto invece grande profitto da RACCANELLI (2010), meno da DEGAND (2015). Sulla tensione tra dono e meccanismi economici ottimi approfondimenti in CARLÀ-GORI (2014) e SATLOW (2014), due raccolte di saggi di alcuni dei quali mi servirò puntualmente *infra*.

aver fatto uso della protezione di qualcuno o essere chiamati *clientes* rappresenti l'equivalente della morte" (*off.* 2.69). Esercizio di superiorità da una parte, vergogna della dipendenza dall'altra, costruzione di autorità e perdita della libertà: eppure non è tutto qui quello che circola tra benefattori e beneficiati¹⁰. Su una relazione di potere la riflessione antica ha innestato modelli di condotta etica e sociale alimentati dall'affezione e dall'amore, come ci dimostrerà la nostra selettiva sosta su alcune similitudini e sulle analogie con le quali, tra Aristotele e Seneca, viene descritta l'azione benefica.

Alla fine di questa breve rassegna non sarà semplice individuare per noi una posizione di univoca continuità o di radicale distanza da quelle riflessioni. Cosa rileveremo con maggiore evidenza, dietro la filantropia degli anni venti del ventunesimo secolo, un'eredità di atteggiamenti o la distanza profonda rispetto al modo antico di attuare il dono? Noi che abbiamo offerto uno spazio franco e incontrollato a "una nuova schiera di filantropi che, forti di inarrivabili ricchezze, si fanno avanti con soluzioni per ogni ambito della vita umana"¹¹, siamo capaci di guardare con occhi freschi e con strumenti critici adeguati i moventi e i modelli che stanno dietro all'azione benefica?

Publilio Siro ci ha fatto entrare nel modo in cui i Romani del I sec. a.C. pensavano la *beneficentia*¹²; sarà bene accostarci alle riflessioni che su questa prassi si sono depositate, a partire da quella di Aristotele.

1. "L'amare somiglia al fare": i benefattori secondo Aristotele

Nel capitolo 7 del IX libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele si ritrova ad indagare su un fatto che gli appare visibilmente *παρὰ λόγον*. Si tratta dello strano legame che stringe i benefattori ai beneficiati:

οἱ δ' εὐεργέται τοὺς εὐεργετηθέντας δοκοῦσι μᾶλλον φιλεῖν ἢ οἱ εὖ παθόντες τοὺς δράσαντας, καὶ ὡς παρὰ λόγον γινόμενον ἐπιζητεῖται. (1167b 17-19)

«Pare che i benefattori amino i beneficiati più di quanto quelli che hanno ricevuto del bene amino chi glielo ha donato, e si indaga questo fatto, ritenendolo irrazionale»¹³.

¹⁰ Sono temi di cui mi sono occupata in MARCHESE (2009), e poi, in una prospettiva più ampia, in MARCHESE (2016), cui mi permetto di rinviare.

¹¹ DENTICO (2020, 55).

¹² Sull'influenza esercitata da Publilio nella cultura romana d'età imperiale rinvio a BRADLEY (2019); sui rapporti di Seneca con il mimografo in rapporto alla tematica dei *beneficia* offre una rassegna CASAMENTO (2011). Il punto di partenza per ogni studio su mimo e gnome resta GIANCOTTI (1965).

¹³ La traduzione di Aristotele è, qui e più avanti, di Carlo Natali, in Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Bari 2007⁵.

Dunque, la prima considerazione da fare è che tra chi dà e chi riceve è possibile che nasca una *φιλία*, una forma di amore che prevede una reciprocità¹⁴. In VIII 1155b-1156a, infatti, Aristotele ha già chiarito che chi desidera il bene altrui e lo fa in modo esplicito, tale da poter essere contraccambiato, istituisce un legame capace di trasformare la generica *εὔνοια* in *φιλία*. Dunque è questa la condizione nella quale chi fa il bene e chi lo riceve possono ragionevolmente ritrovarsi; non inquadrabile nelle regole del *λόγος* è la constatazione che i benefattori amino i beneficiati più di quanto non siano amati da loro. Non logico appare, al senso comune, che chi riceve un atto benefico non manifesti il più alto grado di *φιλία* nei confronti del donatore; è il beneficiato che nel bene ricevuto trova soddisfazione al suo bisogno, da lui dunque ci si aspetterebbe la manifestazione più grande di attaccamento¹⁵. Sulla natura di tali sentimenti¹⁶ occorre dunque soffermarsi ancora:

τοῖς μὲν οὖν πλείστοις φαίνεται ὅτι οἱ μὲν ὀφείλουσι τοῖς δὲ ὀφείλεται, καθάπερ οὖν ἐπὶ τῶν δανείων οἱ μὲν ὀφείλοντες βούλονται μὴ εἶναι οἷς ὀφείλουσιν, οἱ δὲ δανείσαντες καὶ ἐπιμελοῦνται τῆς τῶν ὀφειλόντων σωτηρίας, οὕτω καὶ τοὺς εὐεργετήσαντας βούλεσθαι εἶναι τοὺς παθόντας ὡς κομιουμένους τὰς χάριτας, τοῖς δ' οὐκ εἶναι ἐπιμελῆς τὸ ἀνταποδοῦναι. (1167b 19-1167b 25)

«Ora, è chiaro che nella maggior parte dei casi i primi sono debitori e i secondi creditori e, come nel caso dei prestiti in denaro, coloro che hanno ricevuto il prestito desiderano che coloro verso i quali hanno il debito spariscano, mentre chi ha fatto il prestito si preoccupa della buona salute del debitore, allo stesso modo i benefattori desiderano che i beneficiati continuino ad esserci, per godere della loro riconoscenza, mentre gli altri non si preoccupano affatto di ricambiare il debito».

¹⁴ «One of the most perplexing passages in Aristotle's treatment of friendship in Books 8 and 9 of the *Nicomachean Ethics* is his discussion of the role of *philia* in economic exchange. This is not a domain in which one would have expected bonds of affection to play a role, and yet Aristotle seems to believe that an examination of *philia* – “friendship” when it is reciprocal and between unrelated people, “love” when it applies to a personal sentiment or obtains between kin – is not complete without taking account of its function in commercial relations», KONSTAN (2013, 97).

¹⁵ Affezione e attaccamento sono nell' “orbita dell'amore” e al centro di KONSTAN (2018), un libro in cui lo studioso sviluppa e qualche volta rivede i suoi stessi importanti, seminali studi su amicizia (KONSTAN 1997) e emozioni (KONSTAN 2006); rinvio in particolare alle pp. 33-59.

¹⁶ VIVENZA (1997, 195-96): «This concept of *philia* is related to the main difference between benevolence and beneficence: the good will and the good action. In ancient thought, these two aspects are connected, but in a particular way, for while “euergetic” and thus directed to action (as Aristotle points out it must be, *Nicomachean Ethics* 1168a 6-12 and 23-24), the concept of *philia* (and *philanthropia*, too) was fundamentally connected to sentiment. Thus Aristotle calls *philia* one of the sentiments prompting beneficial actions». Nella riflessione di Aristotele sulla condotta dei benefattori la spiegazione preferibile della spinta a donare viene rintracciata nella *φιλία*: «With *euergesia* in connection with *philia*, a peculiar bilateral, and personal, relationship between benefactor and benefited, with its “reciprocative” aspects and its basically unequal relationship, was maintained», p. 197.

Le aspettative che scaturiscono dalla particolare relazione avviata dal meccanismo del dare e del ricevere sono del tutto analoghe, secondo il filosofo, a quelle che sono individuabili tra debitore e creditore. L'analogia è resa possibile dalla sovrapposibilità dello *status* del beneficiario a quello del debitore e, in parallelo, della condizione del benefattore a quella del creditore¹⁷. Ora, chi ha ricevuto un prestito versa in una condizione di obbligo dalla quale vorrebbe venir fuori nel modo più vantaggioso possibile, ossia liberandosi del creditore. La condizione di obbligo spiega, *ex silentio*, perché similmente i beneficiari, una volta ricevuto il bene, auspicerebbero la scomparsa dei loro benefattori. Specularmente, invece, il creditore ha a cuore la salute e la sopravvivenza del debitore, perché mira a riottenere il suo prestito: allo stesso modo il benefattore desidera che la vita del beneficiario si prolunghi, perché se questi vive, e per quanto a lungo egli vivrà, egli ha speranza di godere della sua riconoscenza. Sotto il profilo funzionale, l'analisi ha un qualche senso: i partners della relazione, si tratti di creditore/debitore o di benefattore/beneficiario, sono coinvolti nello spostamento di un bene o di una prestazione, il cui vantaggio sta per gli uni (i debitori-beneficiari), nell'aver ricevuto il bene, per gli altri (i creditori-benefattori) nell'aspettativa della controprestazione, reale se si tratta della restituzione del prestito, simbolica se si tratta di gratitudine.

In questa prospettiva, il debitore-beneficiario esaurisce nel godimento del bene ricevuto ogni attesa nei confronti dell'altro partner, la cui esistenza desidera addirittura rimuovere dalla propria vita, o almeno dalla propria memoria:

ἀμνήμονες γὰρ οἱ πολλοί, καὶ μᾶλλον εὖ πάσχειν ἢ ποιεῖν ἐφίενται. (1167b 27-1167b 28)

«...la massa ha corta memoria e tende a ricevere i benefici, piuttosto che a farli».

Se la facilità a dimenticare quanto è stato ricevuto è un dato universalmente umano¹⁸, secondo Aristotele, e dunque verosimile appare la contiguità funzionale istituita fra debitore e beneficiario, nel caso del creditore-benefattore le cose si complicano. Certo, entrambi contano sul movimento di ritorno innescato dalla propria prestazione, ma la consistenza della controprestazione è, nei due casi, profondamente diversa. La diversità delle attese modifica quindi l'iniziale corrispondenza istituita dall'analogia:

δόξειε δ' ἂν φυσικώτερον εἶναι τὸ αἴτιον, καὶ οὐδ' ὅμοιον τὸ περὶ τοὺς δανείσαντας. οὐ γὰρ ἐστὶ φίλησις περὶ ἐκείνους, ἀλλὰ τοῦ σφύζεσθαι βούλησις τῆς

¹⁷ Sui meccanismi antropologici sottesi, in particolare nella cultura romana, al dono e al debito, si vedano LENTANO (2005) e LI CAUSI (2009).

¹⁸ È un tema, questo della memoria corta del beneficiario, che torna anche nella riflessione senecana sul *beneficium*: si vedano almeno ARMISEN-MARCHETTI (2004), LENTANO (2009) e LI CAUSI (2012).

κομιδῆς ἔνεκα· οἱ δ' εὖ πεποικότες φιλοῦσι καὶ ἀγαπῶσι τοὺς πεπονθότας κἂν μηδὲν ὄσι χρήσιμοι μηδ' εἰς ὕστερον γένοιντ' ἄν. (1167b 28-1167b 33)

«Oppure si potrebbe credere che la causa sia più insita nella psiche umana¹⁹, e non sia simile al caso dei prestiti in denaro: infatti i creditori non hanno affetto verso i debitori, ma hanno il desiderio che essi stiano bene, perché vogliono recuperare il prestito, mentre chi ha fatto del bene ama, e ha cari, quelli che lo hanno ricevuto, anche se questi ultimi non sono affatto utili a loro né lo saranno in futuro».

La controprestazione di un beneficiato, in ultima analisi, non sembra pienamente sovrapponibile alla restituzione di un prestito ricevuto da parte del debitore; in questo senso, la sua sopravvivenza e la buona salute non sono utili al benefattore, né subito né in prospettiva. Non può essere il vantaggio di una restituzione a spiegare l'amore e l'attaccamento dei benefattori verso coloro cui hanno fatto del bene; in senso stretto non è una spiegazione sufficiente neanche la prospettiva di godere della loro riconoscenza, perché il punto, qui, è che qualunque forma assuma la gratitudine del beneficiato, l'amore del benefattore nei suoi confronti sarà sempre maggiore di qualsiasi forma di risarcimento. Non è dunque nell'attivazione della reciprocità, materiale o simbolica, che si può rintracciare, secondo Aristotele, la radice dell'amore del benefattore nei confronti di chi ha beneficiato; serve un altro modello analogico:

ὄπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνιτῶν συμβέβηκεν· πᾶς γὰρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ μᾶλλον ἢ ἀγαπηθεῖν ἂν ὑπὸ τοῦ ἔργου ἐμψύχου γενομένου. μάλιστα δ' ἴσως τοῦτο περὶ τοὺς ποιητὰς συμβαίνει· ὑπεραγαπῶσι γὰρ οὗτοι τὰ οἰκεῖα ποιήματα, στέργοντες ὥσπερ τέκνα. (1167b 33-1168a 3)

«Ciò capita anche nel caso degli artisti, dato che ciascuno di essi ama la propria opera più di quanto non sarebbe amato da essa, se essa diventasse animata. Probabilmente ciò accade soprattutto nel caso dei poeti: infatti costoro amano straordinariamente le loro opere e le hanno care come figli».

Stavolta l'analogia non è con una coppia di persone entro la quale venga spostato un bene o una prestazione, perché Aristotele si è reso conto di avere bisogno di un modello di relazione che spieghi l'attaccamento senza esaurirsi nel meccanismo pendolare della reciprocità. Dunque la coppia che viene individuata come riferimento analogico è quella artista-opera d'arte, poeta-opera; in essa è possibile rintracciare un movimento univoco, quello che va dall'artista verso il suo prodotto, che diventa anche veicolo di amore e di attaccamento. Di più: si tratta di un amore non ricambiabile, non compensabile, in primo luogo perché l'opera d'arte, il manufatto, è inanimata. E anche se prendesse vita,

¹⁹ NATALI (2007⁵) motiva la sua traduzione di φυσικώτερον, “più naturale, concernente la natura o l'ordine naturale, fisico”, ricordando che per Aristotele (*Metafisica* 1026a 5) la psicologia è una parte della fisica (p. 537 n. 984; p. 516 n. 701).

aggiunge Aristotele, l'opera non sarebbe in grado di restituire al proprio creatore più amore e attaccamento di quanto ne abbia ricevuto:

τοιούτω δὴ ἔοικε καὶ τὸ τῶν εὐεργετῶν. τὸ γὰρ εὖ πεπονθὸς ἔργον ἐστὶν αὐτῶν τοῦτο δὴ ἀγαπῶσι μᾶλλον ἢ τὸ ἔργον τὸν ποιήσαντα. τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ εἶναι πᾶσιν αἰρετὸν καὶ φιλητόν, ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖα τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν, ἐνεργεῖα δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πῶς· στέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι. τοῦτο δὲ φυσικόν· ὁ γὰρ ἐστὶ δυνάμει, τοῦτο ἐνεργεῖα τὸ ἔργον μὴνύει. (1168a 3-1168a 9)

«Quindi anche il caso dei benefattori è simile a questo, dato che il beneficiato è opera loro, e per questo essi lo amano più di quanto l'opera possa amare il suo produttore. Causa di ciò è il fatto che per tutti l'essere è preferito e amato, e noi esistiamo in atto, dato che esistiamo per il fatto di vivere e agire, ma, in atto, l'opera è in qualche modo identica al produttore, e quindi egli ama la sua opera perché ama la sua stessa esistenza. Questo è naturale, dato che, in atto, l'opera esprime ciò che noi siamo in potenza».

Come si vede, ciò che rende differente l'azione del benefattore da quella di un semplice prestatore è il fatto che essa non si risolve nel 'dare un bene', ma si esprime compiutamente nel 'fare bene' al destinatario; in questo senso, l'azione del benefattore è, alla stregua di quella di un artista o di un poeta, in grado di trasformare e modificare l'oggetto su cui si esercita: l'artista modella la materia, il benefattore modella il suo beneficiato, entrambi diventano autori di qualcosa che è strettamente 'loro', che contiene qualcosa di essi. Come si amano le proprie opere, perché in esse è presente l'orma creatrice dell'autore, allo stesso modo il benefattore ama la sua opera, ossia il beneficiato. Quest'ultimo rappresenta in atto ciò che il benefattore è in potenza, perché è il risultato dell'azione di chi 'fa il bene', e costituisce ai suoi occhi l'esito effettivo del proprio agire:

ἄμα δὲ καὶ τῷ μὲν εὐεργέτη καλὸν τὸ κατὰ τὴν πράξιν, ὥστε χαίρειν ἐν ᾧ τοῦτο, τῷ δὲ παθόντι οὐδὲν καλὸν ἐν τῷ δράσαντι, ἀλλ' εἴπερ, συμφέρον τοῦτο δ' ἦττον ἢ δὲ καὶ φιλητόν. (1168a 9-1168a 12)

«Al tempo stesso l'esperienza connessa all'agire è bella per il benefattore, di modo che egli si rallegra di ciò in cui essa si dà, mentre dal punto di vista di chi riceve non vi è nulla di bello in chi ha agito, ma, al massimo, solo qualcosa di utile, e l'utile è meno piacevole e amato».

Mentre ciò che si fa è "bello", in un senso morale che in latino si direbbe *honestum*, e l'esperienza connessa all'agire è per chi la compie oggetto di amore e di attaccamento, ciò che si riceve è solo utile. Al benefattore si riconosce il compiacimento partecipato al donare e il conseguimento di una posizione eticamente attiva e compiuta; ma chi riceve

il bene (τῷ δὲ παθόντι) ne coglie solo l'utile per sé e su questa base il piano dell'attaccamento può svilupparsi, ma con meno forza e minore spessore:

ἡδεῖα δ' ἐστὶ τοῦ μὲν παρόντος ἢ ἐνέργεια, τοῦ δὲ μέλλοντος ἢ ἐλπίς, τοῦ δὲ γεγενημένου ἢ μνήμη. ἥδιστον δὲ τὸ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, καὶ φιλητὸν ὁμοίως. τῷ μὲν οὖν πεποιηκότι μένει τὸ ἔργον (τὸ καλὸν γὰρ πολυχρόνιον), τῷ δὲ παθόντι τὸ χρήσιμον παροίχεται. ἢ τε μνήμη τῶν μὲν καλῶν ἡδεῖα, τῶν δὲ χρησίμων οὐ πάνυ ἢ ἥττον ἢ προσδοκία δ' ἀνάπαλιν ἔχειν ἔοικεν. (1168a 12-1168a 19)

«L'attività che si compie nel presente è piacevole, come lo sono la speranza del futuro e il ricordo del passato, ma la cosa più piacevole è l'esperienza connessa all'attività, che è anche amata nella stessa misura. Infatti per chi ha già agito l'opera permane, dato che l'atto nobile dura a lungo, mentre per chi ha ricevuto il beneficio l'utile sfuma presto. Il ricordo delle belle azioni è piacevole, mentre non lo è quello delle cose utili, o lo è meno, mentre, nel caso dell'attesa del futuro, le cose paiono andare al contrario».

Il 'fare il bene', da parte del benefattore, si radica e si concretizza nel beneficiato, in cui si incorpora l'atto stesso del suo artefice. Il bene ricevuto, invece, è utile a chi lo ha avuto, ma l'utilità si risolve nell'uso, e il beneficiato ne possiede una consapevolezza che sfuma presto, e non è durevole neppure nella memoria. Dunque solo chi fa "ama" ciò che fa:

καὶ ἢ μὲν φίλησις ποιήσει ἔοικεν, τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν. τοῖς ὑπερέχουσι δὲ περὶ τὴν πρᾶξιν ἔπεται τὸ φιλεῖν καὶ τὰ φιλικά. - ἔτι δὲ τὰ ἐπιπόνως γενόμενα πάντες μᾶλλον στέργουσιν, οἷον καὶ τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων δοκεῖ δὲ τὸ μὲν εὖ πάσχειν ἄπονον εἶναι, τὸ δ' εὖ ποιεῖν ἐργῶδες. διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραὶ ἐπιπονώτερα γὰρ ἢ γέννησις, καὶ μᾶλλον ἴσασις ὅτι αὐτῶν. δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ τοῖς εὐεργέταις οἰκεῖον εἶναι. (1168a 19-1168a 27)

«L'amare somiglia al fare, e l'essere amato al ricevere; coloro che sono più portati ad agire provano amore e sentimenti d'affetto. Inoltre tutti hanno più care le cose che raggiungono con fatica, per esempio coloro che si sono guadagnati delle ricchezze le amano più di quelli che le hanno ereditate, e pare che ricevere un beneficio sia cosa che avviene senza fatica, mentre il compierlo sia impegnativo. Per questi motivi anche le madri sono più amanti dei loro figli, e infatti il parto è più penoso per loro, e sanno, più dei figli, che i figli sono loro. A quanto pare ciò è tipico anche dei benefattori».

Aristotele può ora concludere la sua breve indagine. La strada che ha seguito qui produce ben più di una frizione se posta a contatto con le trattazioni sull'amicizia

condotta in *Retorica* II 4 1381a-1382a, e con quella sull' ἐλευθεριότης in *EN* IV²⁰. D'altronde, si tratta di un argomento classificato come *παρὰ λόγον*, e tale resta²¹, a meno che non ci concentriamo su quanto viene proposto alla fine: che l'amore del benefattore per il beneficiato sia comunque superiore a quello che può ricevere in cambio da lui è spiegabile per il fatto che egli 'fa', 'fa il bene', e l'esito della sua azione poetica è il beneficiato stesso. Questi è dunque amato dal benefattore, e dal canto suo riceve, ossia realizza una disposizione passiva che non lo porta automaticamente a provare amore e attaccamento: quell'amore e quell'attaccamento che invece stringe chi fa a ciò che viene fatto. Nel sottolineare il collegamento stretto tra amare e fare, un legame di similarità, Aristotele aggiunge che l'attaccamento è maggiore per ciò che si compie con fatica, e fare il bene è certo più faticoso e impegnativo che riceverlo. Nel muoversi lungo questa linea conclusiva della propria argomentazione, Aristotele si ritrova tra le mani un terzo modello analogico, stavolta di nuovo tutto umano, la coppia madre/figlio²². In questa relazione il filosofo può ancora più efficacemente descrivere attività e passività rispetto al dare. La madre ama i propri figli più di quanto essi possano amarla, e li considera suoi più di quanto ella possa appartenere loro, perché li ha messi al mondo con fatica e dolore²³. È quanto avviene al benefattore, cui dunque spetta una capacità d'amare, una φιλῆσις, che è dotata di un valore assoluto che si esprime nel fare.

La conclusione è ancora più radicale del punto di partenza dell'indagine: nella sua relazione con il beneficiato il benefattore è, secondo Aristotele, l'unico soggetto in grado di provare naturalmente amore e attaccamento nei confronti dell'altro partner: perché nel 'fare bene' agisce, mentre il beneficiato riceve e si comporta in modo passivo; perché pone in atto se stesso e fa del beneficiato 'un'opera sua'; perché compie un'attività impegnativa, e gli uomini amano il prodotto delle proprie fatiche. Dunque l'amore del benefattore nei confronti del beneficiato non è condizionato dall'aspettativa della gratitudine, ma dalla necessità di amare ciò che si è prodotto, e si è prodotto con sforzo. L'interesse del filosofo è totalmente incentrato sulla condizione del benefattore, la cui azione è equiparata a quella di chi crea un'opera d'arte, nella quale intravede una parte

²⁰ Rinuncio ad affrontare qui una questione così complessa, avendo operato la scelta di seguire Aristotele unicamente in questo "caso di studio" che riguarda l'amore del benefattore; mi limito a rinviare a KONSTAN (1997, 67-82) e a due interventi come GUARINI (2008); NEHAMAS (2010).

²¹ «The combination of self-love and altruism is paradoxical, although subtle dialectics can reconcile the two ideas in Aristotle's thought, their coexistence may also reflect his desire to balance a notion of reciprocity with that of unconditional generosity», KONSTAN (2018, 115).

²² Sul passo si veda DAMET (2011, 20-22).

²³ Della φιλία materna in Aristotele si è occupata SOARDI (2014), in particolare alle pp. 86-99. La natura della relazione tra madre e figlio in Aristotele è interpretata in modo controverso; KONSTAN (1998) esclude che si tratti di φιλία, diversamente ALBERTI (1990, 276). La verità è che in IX 7 rintracciamo una posizione difficilmente inquadrabile in altre posizioni aristoteliche. CAMPESE (1983) resta un punto di partenza imprescindibile per entrare nell'antropologia aristotelica e nel posto qui assegnato alla donna e alla maternità.

di sé, alla quale risulta attaccato più di quanto possa essere pensabile; alla condizione di chi si guadagna i beni che possiede; all'atteggiamento di chi, come una madre, mette al mondo con fatica un figlio. Colui che beneficia un altro lo fa suo, gli conferisce caratteristiche verso le quali prova attaccamento; questa azione, come abbiamo visto, è assolutamente univoca. All'opera, ai beni guadagnati, ai figli, in questi schemi analogici compete il *πάσχειν*, la condizione propria di chi subisce, è destinatario passivo di un'azione, riceve una prestazione. Le analogie di Aristotele parlano di una reciprocità non automatica, perché la relazione si muove comunque su due piani diversi: sul piano dell'esperienza connessa all'attività, nel caso del benefattore, sul piano del passivo godimento di quanto ha utilmente recepito e ricevuto, nel caso del beneficiato.

Dunque "l'amare somiglia al fare, e l'essere amato al ricevere", una rappresentazione attivo/passivo che rispecchia il valore in altro ambito tradizionalmente attribuito, tra i Greci, all'*ἐρᾶν* e all'*ἐρᾶσθαι*. In *EN IX 7* Aristotele disegna il comportamento del benefattore entro la propensione all'azione, cui segue τὸ φιλεῖν καὶ τὰ φιλικά. Benché si tratti di un amore non compensabile, non si colloca automaticamente nel profilo di un sentimento generalizzato e disinteressato, nonostante gli sforzi di Aristotele nell'assegnare al benefattore il *καλὸν* e la condotta etica, e al beneficiato il piano dell'utile. Altruismo e interesse sono già dentro, indissolubilmente, nell' "amore che fa"²⁴.

2. Bene velle, diligerè: cosa devono manifestare benefattori e beneficiati a Roma

L'amore del benefattore aristotelico nell'*Etica Nicomachea* nasce dall'attaccamento fisiologico verso ciò che si fa con fatica : e nel caso della beneficenza ciò che viene fatto si incorpora in un altro essere umano, colui che riceve il bene. Dall'altro lato si colloca una passività di ricezione che in quanto tale non ama, ma è amata, e del bene che riceve assume l'utilità grazie alla quale soddisfa un bisogno.

Nella riflessione che Cicerone dedica alla *beneficentia* e alla *liberalitas* nel *de officiis* il punto di partenza sono invece le *cautiones*, tutte le cautele che bisogna avere nel fare benefici²⁵. In 1.42-45 le precauzioni da prendere nel caso in cui si voglia beneficiare qualcuno riguardano, nell'ordine: l'attenzione a non fare un danno con il proprio dono; la cura nel non mortificare il proprio patrimonio personale nel donare al di sopra dei propri mezzi; il *dilectus dignitatis*, ossia la scelta del beneficiato in base ai *mores*, all'*animus*, alla *communitas ac societas vitae* e agli *officia ad nostras utilitates ante*

²⁴ Determinando letture diverse di questo passo: secondo KONSTAN (2018, 121-28), l'affezione nei confronti del beneficiato non è la causa, ma il risultato del beneficio concesso; così anche ROGERS (1993), in particolare pp. 366-67.

²⁵ Su questa sezione FEUVRIER-PRÉVOTAT (1985, 268-73). Sulla *beneficentia* nell'ultima opera ciceroniana si vedano anche PICONE (2019, XXII-XXIX); ACCARDI (2015, in particolare 13-88).

collata.²⁶ Le *cautiones* individuate da Cicerone hanno proprio la funzione di ammortizzare gli effetti del *bene facere*, impedendo che quest'atto, tutt'altro che neutro, si trasformi in danno: per i beneficiati, per il benefattore stesso, per la comunità. In questo quadro calcolatore e prescrittivo, che spazio ha l'affezione e la propensione al bene? Cicerone non esita ad utilizzare il termine *benivolentia* per tracciare il sentiero entro cui benefattore e beneficiato possono incontrarsi²⁷:

De benivolentia autem, quam quisque habeat erga nos, primum illud est in officio, ut ei plurimum tribuamus, a quo plurimum diligamur, sed benivolentiam non adulescentulorum more ardore quodam amoris, sed stabilitate potius et constantia iudicemus. Sin erunt merita, ut non ineunda, sed referenda sit gratia, maior quaedam cura adhibenda est; nullum enim officium referenda gratia magis necessarium est. (off. 1.47)

«Riguardo alla benevolenza che ciascuno può avere verso di noi, è nostro primo dovere che doniamo di più a colui dal quale siamo prediletti, ma valutiamo la benevolenza non in base all'ardore bruciante dell'amore, come possono fare i ragazzi, ma dalla stabilità e costanza dell'affetto. Se invece vi saranno benemerienze, in modo che non si tratti di beneficiare per primi, ma di essere riconoscenti, dovremo usare maggiore impegno. Nessun dovere infatti è più necessario del manifestare la nostra gratitudine».

Il passo merita attenzione perché mette in evidenza il ruolo che ha l'affetto, il *bene velle*, nella attivazione di circuiti di dono, nella circolazione di *beneficia*, ma ne determina anche una gradazione. È chiaro, sottolinea Cicerone, che più grande sarà la *benivolentia* di qualcuno nei nostri confronti, più forte sarà la nostra propensione a indirizzare su di lui i nostri *beneficia*. Non è sbagliato, ma occorre che chi vuole beneficiare valuti l'affetto che riceve non in base all'*ardor amoris*, alla bruciante passione dell'amore, ma in rapporto alla *stabilitas* e alla *constantia* del sentimento manifestato. La scelta del benefattore, benché calcolata, è dettata da benevolenza e affetto, e va riconosciuta con la controprestazione e con la manifestazione della gratitudine. Sia pure attraverso *partes* diverse, il *dilectus* e la *benivolentia* sono atteggiamenti, valutativi e affettivi insieme, che Cicerone invita comunque a non confondere con la calda immediatezza, tipicamente giovanile, dell'innamoramento, quello che lui chiama *ardor amoris*. Cicerone è interessato a mettere in luce subito i meccanismi di reciprocità e di legame che la concessione di *beneficia* pone in essere, anche se si mostra ben consapevole, come abbiamo segnalato in apertura di questo saggio, delle dinamiche di potere e di diseguaglianza su cui si costruiscono; è attento a

²⁶ *off.* 1.42-45.

²⁷ La preferenza di Cicerone per *benivolentia/beneficentia* rispetto a termini quali *benignitas* è riconosciuto nella letteratura secondaria; rimando a VIVENZA (1997, 198-99).

prescrivere tutte le cautele da seguire, per *bene facere*. Eppure, non si sottrae dall'esprimere la connessione strutturale che si istituisce tra il *bene facere* e il *bene velle*.

Nel definire le tappe di una solidarietà funzionale che è compagna della *iustitia* e parte integrante della seconda virtù che regola la vita di ogni esperienza comunitaria e sociale²⁸, Cicerone chiarisce che essere benefattori in Roma antica significa godere dell'autonoma prerogativa di dare oppure no, ma aggiunge che a incorniciare le scelte del donatore e le reazioni del beneficiario sono comportamenti dotati di uno statuto valutativo/affettivo²⁹. Una relazione di potere, senza dubbio, e tuttavia iscritta in *pattern* rivestiti di sentimenti e di condotte affettivamente connotate. Nel beneficiario ciceroniano di *off.* 1.47 ss., che ha come compito obbligato quello di *referre gratiam* al suo benefattore, si rintraccia chiaramente definita la differenza tra il dare e il ricevere. Si tratta di una differenza ontologica, strutturale: il benefattore detiene una *potestas* che è libero di esercitare; alla dipendenza del beneficiario è assegnato il compito etico di "re-agire": se ha ricevuto, non potrà non restituire; se non lo farà, ciò andrà a detrimento della sua condotta morale e sociale (*non reddere viro bono non licet*). Dunque, nella riflessione ciceroniana la gratitudine, intesa come propensione a contraccambiare il beneficio ricevuto, si configura come *officium* che si iscrive nella sfera delle prestazioni obbligatorie interne al circuito della *beneficentia*, e insieme qualifica la fisionomia morale e sociale dell'uomo perbene.

Una raccomandazione molto simile viene reiterata nella sezione del secondo libro che riprende le fila del discorso sulla *beneficentia* in relazione alla sua utilità. Anche in questo contesto, lo sguardo di Cicerone oltrepassa la dimensione dello scambio benefico tra due soggetti per riproporre regole di corretto indirizzo e di contenimento della pubblica beneficenza. Suggestivo di adottare flessibilità nell'esercizio della generosità, si sottolinea di nuovo, come già in 1.42, l'opportunità di usare discernimento e cura nell'individuazione di soggetti meritevoli (*in deligendis idoneis iudicium et diligentiam adhibere*):

Quod autem tributum est bono viro et grato, in eo cum ex ipso fructus est, tum etiam ex ceteris. Temeritate enim remota gratissima est liberalitas, eoque eam studiosius plerique laudant, quod summi cuiusque bonitas commune perfugium est

²⁸ Il rapporto tra la seconda virtù, le posizioni dell'aristocrazia romana e l'idea espressa da Cicerone forma un triangolo controverso, che la critica sul *de officiis* ha affrontato con esiti spesso contrastanti: si veda ad esempio LOTITO (1981, in particolare 118-21); NARDUCCI (1989, 124-41); NUSSBAUM (2004), sulle cui conclusioni molto nette l'autrice è ritornata in termini più sfumati in NUSSBAUM (2020). Spunti molto interessanti per la rilettura del *de officiis* compaiono in APPIAH (1999) e (2007); un ripensamento delle posizioni espresse da Cicerone, recuperando la prospettiva storico-culturale della sua ultima opera, ho proposto in MARCHESE (2019).

²⁹ E non a caso la *benivolentia* è annoverata, in *off.* 1.55, come fattore di connessione, insieme ai legami di sangue, *inter homines*, su cui si innestano in progressione forme di relazione sempre più allargata, per cerchi concentrici.

omnium. Danda igitur opera est, ut iis beneficiis quam plurimos adficiamus, quorum memoria liberis posterisque prodatur, ut iis ingratis esse non liceat. Omnes enim immemorem beneficii oderunt eamque iniuriam in deterrenda liberalitate sibi etiam fieri, eumque, qui faciat communem hostem tenuiorum putant. Atque haec benignitas etiam rei publicae est utilis, redimi e servitute captos, locupletari tenuiores; quod quidem volgo solitum fieri ab ordine nostro in oratione Crassi scriptum copiose videmus. Hanc ergo consuetudinem benignitatis largitioni munerum longe antepono; haec est gravium hominum atque magnorum, illa quasi assentatorum populi multitudinis levitatem voluptate quasi titillantium.
(2.63)

«Ciò che è conferito a un uomo perbene e grato in questo produce frutto, intanto a partire da lui stesso, poi anche a partire dagli altri. Infatti, messa da parte l'avventatezza, graditissima è la generosità, e perciò la lodano appassionatamente i più, poiché la bontà di ogni cittadino potente è il comune rifugio di tutti. Bisogna dunque operare in modo che estendiamo al maggior numero di persone tali benefici, la cui memoria sia trasmessa ai figli e ai posteri, affinché a costoro non sia possibile essere ingrati; tutti infatti hanno in odio chi è dimentico dei benefici ricevuti, ritengono che tale offesa, nel momento in cui costituisce un deterrente alla generosità, sia rivolta anche a loro stessi, e considerano colui che si comporta così il comune nemico dei meno abbienti. Risulta utile anche alla comunità politica questa forma di beneficenza, che consiste nel riscattare i prigionieri e arricchire i più poveri; cose che solitamente l'ordine senatorio faceva per il popolo, come vediamo raccontato con profusione di particolari in un discorso di Crasso. Io antepongo questa generosa consuetudine all'elargizione di doni; essa infatti è propria degli uomini seri e importanti, mentre l'elargizione è tipica degli adulatori del popolo, che intendono stuzzicare con il piacere la leggerezza della massa».

L'esercizio della generosità guidato da una diligente valutazione delle persone migliori alle quali *bene facere* è una misura che risponde all'*honestum*, come la riflessione del primo libro ha mostrato, e parimenti realizza l'*utile*, perché ottiene un vantaggio, consegue un interesse, non solo chi dona, ma anche tutti gli altri potenziali destinatari di dono. L'indicazione a evitare l'avventatezza nel beneficiare (*temeritate enim remota*), specularmente a quella di scegliere di beneficiare sulla base di un affetto solido e continuo, non sulla base di un caldo ma estemporaneo innamoramento, consente al benefattore il raggiungimento del massimo onore e riconoscimento; l'esercizio valutativo educa la sua *bonitas*, la sua buona disposizione generosa, ed essa si offrirà come più valida tutela e protezione per tutti, all'interno della comunità. Le regole dello scambio benefico tra due soggetti funzionano proporzionalmente anche quando si intende rivolgere a molti la *beneficentia*, ed è in tale direzione che si muove Cicerone in questa sezione del secondo libro. È importante notare come la precettistica rivolta al benefattore costruisca la sua *bonitas*, il tratto della sua filantropia benefica, senza

cancellare i vantaggi che sul piano personale egli otterrà, a partire dal riconoscimento sociale della sua potenza e della sua grandezza. Affezione e interesse, dono e debito si intrecciano senza contraddizione nella riflessione dell'Arpinate, in cui si inseriscono puntuali indicazioni di ordine etico anche per i bisognosi destinatari di beneficenza, pubblica e privata: *cautiones* e prescrizioni di comportamento nel *de officiis* spiegano ai Romani che si può dare (e si può ricevere) per amore e per interesse, e che la piena compenetrazione tra i due livelli, economico e morale, è il modello etico da perseguire per pacificare il corpo ferito della società romana.

Riepilogando, nella riflessione aristotelica di *EN IX 7*, l'esperienza del benefattore si compie nel "fare il bene", senza perciò esaurirsi nel "dare un bene"; in questo quadro, interesse e propensione naturale ad amare il bene che si fa e il beneficiato che lo riceve si sono già intrecciati come parti qualificanti del *pattern* del donare, spostando i comportamenti del beneficiato nel godimento passivo dell'utile ottenuto per i propri bisogni, e indicandogli, senza automatismi, la possibilità di contraccambiare istituendo un legame di amicizia.

Nel *de officiis* di Cicerone, la *benivolentia* regola un rapporto di interesse che si attua rispondendo, in modo diverso, all'esecuzione di *officia*: il *dans* può adottare e vedere riconosciuta la propria *bonitas* e contemporaneamente ottenere l'utile del riconoscimento sociale del proprio potere; l'*accipiens* gode i vantaggi del bene ricevuto e iscrive il proprio comportamento morale nella manifestazione della gratitudine, che sottrae all'odio sociale riservato agli ingrati e inquadra la propria dipendenza in un sistema in cui dono e debito, filantropia e interesse si sono definitivamente intrecciati. Come Aristotele aveva preferito usare il modello della *φιλία* e non quello dell'*ἔρως*, per spiegare l'amore del benefattore, così pure Cicerone è attento a distinguere la *benivolentia* dall'*ardor amoris* tipico degli *adulescentes*.

È tempo ora di volgersi alla individuazione di un ultimo modello analogico, che in qualche modo sparglia le carte del gioco. Lo rintracceremo in uno snodo cruciale del *de beneficiis* di Seneca³⁰.

3. Beneficia amabilia

Il monito di Cicerone a non adottare, nelle relazioni benefiche, l'*ardor amoris* va quasi certamente ricondotto al rifiuto di un *pattern* che era stato, nell'alta repubblica, al centro degli intrecci del teatro comico, nelle quali il legame tra relazione erotica e *beneficia* era

³⁰ Negli ultimi vent'anni l'opera di Seneca è stato al centro di un rinnovato interesse da parte della letteratura critica specialistica che è difficile riassumere nello spazio di una nota. Mi limito qui a segnalare, come lavoro di insieme, GRIFFIN (2013); chi scrive ha partecipato a lavori come quelli editi in PICONE-BELTRAMI-RICOTTILLI (2009), PICONE (2013), ma ha tratto grande profitto dai tanti studi dedicati all'opera, da prospettive diverse, da Giancarlo Mazzoli, tra cui MAZZOLI (2007) e (2008), nonché dal già citato RACCANELLI (2010).

eseguito nel rapporto tra il personaggio dell'*adulescens* e quello della *meretrix*. In questa dinamica relazionale, era proprio l'*ardor amoris* di giovani uomini in cerca di emancipazione dell'autorità paterna e di soddisfazione dei propri desideri a risultare incapace di misurare correttamente i confini tra amore e interesse³¹: non un modello utile da proporre per regolare le relazioni di dono. Nonostante ciò, la topica della compravendita dell'amore meretricio, che proprio nel trattamento della commedia si offre come occasione imperdibile per esplorare le tensioni tra scambio commerciale e dono³², non scompare del tutto dalla riflessione dedicata al *beneficium* nel mondo romano.

Siamo pronti a fare ingresso nel capitolo 1.14 del *de beneficiis* di Seneca.

Giunto ormai quasi alla conclusione del primo libro del suo trattato, Seneca ha appena dimostrato come si possa diventare benefattori perfetti perfino in rapporto a quella specie di uomini che nella loro vita si sono presi tutto, diventando padroni del mondo intero, ed esercitano il proprio potere incutendo terrore indistintamente a tutti gli esseri umani, amici o nemici che siano. Lo ha fatto attraverso il racconto dell'incontro tra Alessandro Magno, di ritorno dall'Oriente vincitore, e i cittadini di Corinto, che hanno scelto di omaggiare il nuovo padrone della Grecia e dell'orbe conosciuto con il dono della loro cittadinanza. I veri protagonisti del capitolo 1.13 sono proprio i Corinzi, un gruppo di persone semplici che si pongono però il problema di trovare un *beneficium* in grado di tacitare l'insaziabile arroganza di Alessandro, rispettabile persino agli occhi di un *vesanus adulescens* quale egli è. Ai cittadini di Corinto Seneca affida l'esecuzione di un compito delicatissimo, quello di chi deve riuscire a trovare *munera* che pur non essendo materialmente preziosi possano trovare posto nella casa di un ricco. Doni rari o ricercati, che non siano mai stati donati prima. I Corinzi sono abilissimi a realizzare la *quaestio* di un dono raro e ricercato come la loro cittadinanza, ma soprattutto lo sono nel costringere Alessandro a riconoscerne l'importanza. E infatti, dopo la risata con la quale accoglie il dono, dinnanzi all'indicazione che egli ne è l'unico destinatario, a parte Ercole, il sovrano macedone cambia atteggiamento, diventa cortese e persino rispettoso dei suoi ospiti. Lo fa perché quell'omaggio privo di valore materiale è in effetti una

³¹ Sui nodi antropologici degli intrecci della commedia latina, in particolare plautina, BETTINI (1982), poi in BETTINI (1991).

³² La sfera delle relazioni erotiche e lo scambio sessuale nell'ambito della prostituzione si configurano, nei testi di letteratura greca e latina, come il luogo privilegiato per "leggere" il dono e il commercio non come due realtà cronologicamente successive nella percezione delle società di riferimento, ma come pienamente incorporate l'una all'altra; si vedano le pagine introduttive di CARLA-GORI (2014a, in particolare 7-9): «The sexual sphere indeed allows seeing in a perfect way how the acquisition of material goods could be placed at a complicated crossing between commerce and gift, and how this changed the nature of the capital connected to the goods themselves and thus caused a never ending tension with moral issues and social status», p. 8. Su questi temi rinvio anche alla messa a punto di SATLOW (2013a, 1-11); importanti contributi sulla questione che andremo qui ad affrontare sono in COFFEE (2013), che analizza le funzioni del dono nell'elegia di Ovidio per mettere a fuoco il "collasso tra doni e pagamenti" nelle relazioni amorose; e naturalmente nel già citato KONSTAN (2013), che analizza attraverso l'*Eunuco* di Terenzio quella che lo studioso chiama "l'economia dei doni" nelle relazioni amorose.

cosa (l'unica, precisa Seneca più avanti, puntigliosamente e implacabilmente) che lo pone sullo stesso piano del figlio di Zeus, e per la sua *vanissima mens* tanto basta³³.

Su questa base, l'apertura del capitolo 1.14 può essere dedicata a una formulazione di principio: un *beneficium* concesso a chiunque non attiva *gratia*, non è *gratum*, e cioè, per riformulare secondo le nostre categorie, non risulta gradito e non suscita gratitudine³⁴:

Beneficium qui quibuslibet dat, nulli gratum est; nemo se stabulari aut coponis hospitem iudicat nec convivam dantis epulum, ubi dici potest: "Quid enim in me contulit? Nempe hoc, quod et in illum vix bene notum sibi et in illum etiam inimicum ac turpissimum hominem. Numquid enim me dignum iudicavit? morbo suo morem gessit." Quod voles gratum esse, rarum effice: quivis patitur sibi inputari. (1.14.1)

«Chi dà un beneficio a chiunque, a nessuno fa cosa gradita; nessuno ritiene di essere ospite di un albergo o di un'osteria né invitato di un pubblico banchetto, quando si può dire: "Che cosa infatti ha destinato a me? Certo la stessa cosa che ha destinato a chi gli era noto a stento, e anche a chi gli era nemico e si era comportato in modo vergognoso. Ha forse ritenuto me meritevole di dono? No, si è comportato secondo una sua irrefrenabile propensione". Ciò che vorrai che risulti gradito e fonte di gratitudine, dispensalo raramente: chiunque consentirà che gli sia imputato come debito».

Indirizzare e conferire un dono, un atto benefico, senza curarsi di individuare chi siano i destinatari, è un'azione che in nessuno dei riceventi solleciterà riconoscenza. Questo non vuol dire che l'*accipiens* non fruisca della prestazione, del bene ricevuto: semplicemente, non conoscerà alcuna reazione inquadrabile in forme di reciprocità quali la gratitudine o l'affezione. Per spiegare con chiarezza la distinzione concettuale tra la concessione/fruizione di un bene e gli effetti di tale processo nella definizione affettivo-relazionale dei ruoli del benefattore e del beneficiario, Seneca prosegue con alcuni esempi tratti dall'esperienza quotidiana di chi viveva in città e ne conosceva abitudini e rituali. Il primo riguarda l'accoglienza e il riparo in un albergo o in una locanda; anche se chi li ottiene fruisce di un tetto, non per questo ritiene di essere un *hospes*. La permanenza in una locanda o in un albergo non inserisce l'avventore in una rete assimilabile per regole e modalità all'istituto dell'*hospitium*. La questione terminologica, puntigliosamente didascalica, serve abitualmente a Seneca per spiegare quale differenza qualitativa sia rilevabile tra esperienze che, superficialmente, presentano delle affinità: ottenere riparo e ricetto per la notte, magari durante un

³³ Sul capitolo 1.13 si veda PICONE (1981), poi in PICONE (2009). Si veda anche il commento cooperativo al passo in PICONE (2013, 171-76).

³⁴ Su *gratia* limito qui i riferimenti a BENVENISTE (1977, 151-53) e allo studio lessicale di riferimento, MOUSSY (1966).

viaggio. I professionisti antichi dell'ospitalità e della ristorazione sanno che chi viene ospitato da loro non si aspetta nulla di diverso o di speciale rispetto a tutti gli altri avventori; questi ultimi, d'altro canto, ricevendo vitto e alloggio che compensano in denaro, non presumono di entrare nello statuto di *hospites* dei locandieri e degli osti. Quanto gli uni danno e gli altri ricevono è, senza possibilità di equivoco da parte di nessuno, il risultato di una compravendita che si risolve nel pagamento del prezzo pattuito per la prestazione³⁵.

Appartiene alla medesima esperienza del senso comune l'altro esempio introdotto da Seneca. Era abituale che periodicamente si potesse partecipare a un banchetto pubblico, offerto da un ricco della città a tutti indistintamente; non per questo chi fruiva del donativo di cibo si sentiva *conviva*, inserito cioè nel circuito di relazione che era pertinente all'uso privato e antichissimo del *convivium*, che aveva le sue regole, ma al quale si partecipava a titolo personale, singolativo, e in Roma antica secondo regole e obblighi pertinenti alla propria posizione sociale³⁶. Niente di ciò ci si attende, correttamente, se si mangia a un banchetto pubblico, dove il donatore offre la stessa cosa a tutti, senza curarsi di stabilire chi siano i suoi destinatari, e in che rapporto stiano con lui. La *sermocinatio* dell'avventore esprime con nettezza la convinzione di aver potuto fruire di qualcosa non in base alla propria *dignitas*, a quanto effettivamente lo meritasse, e in modo differente da ogni altra persona nella stessa condizione. Al contrario, sa di essere uno dei moltissimi, noti e per nulla noti, buoni e cattivi, cui è stato possibile fruire di un servizio a pagamento (in uno *stabulum* e in una *caupona*) o di un donativo generalizzato in un'occasione comune di festa o di sospensione dell'ordinarietà (*epulum*).

L'indicazione di Seneca è che queste prestazioni non sono *beneficia*; per mettere in circolo servizi percepibili come tali, si tratta di donare ciò che, percepito come raro, possa obbligare il ricevente e spingerlo a gradire il dono, e dunque a essere grato:

*Nemo haec ita interpretetur, tamquam reducam liberalitatem et frenis artioribus
reprimam; illa vero, in quantum libet, exeat, sed eat, non erret.* (1.14.2)

³⁵ Seneca usa spesso su questi argomenti, e ricorre a esempi di prestazioni commerciali che pur rispondendo alla soddisfazione di bisogni, non hanno lo scopo di "beneficare", ma conducono alla realizzazione di interessi; ne discute alcuni VIVENZA (1997, 191).

³⁶ «I banchetti pubblici a cui prendeva parte tutta la cittadinanza erano un costume civico molto diffuso nel mondo greco, ma meno a Roma, dove l'oligarchia senatoriale si riservava il diritto di banchettare a spese dello stato (*ius epulandi publice*); in occasione di un festino offerto a tutta la popolazione, l'oligarchia dispone di tavole riservate a cui la plebe non può prendere posto. I festini del senato e di certi collegi sacerdotali erano celebri per le loro raffinatezze gastronomiche, ma la plebe non vi partecipava. [...] In compenso, i personaggi di spicco offrivano spesso a titolo privato dei pranzi ai plebei: comportamento più nobile che civico. [...] Ma più spesso erano i funerali a offrire occasione o pretesto ai banchetti. Per le grandi famiglie dell'oligarchia le cerimonie funebri, durante le quali venivano esibiti i ritratti degli antenati, erano una sorta di cerimonia dinastica. [...] Si era formato un vocabolario tecnico: l'*epulum* è un banchetto, la *visceratio* una distribuzione di carne, il *crustum* e il *mulsum* dei dolciumi», VEYNE (2013, 353-54).

«Nessuno dovrà interpretare le mie indicazioni come se io volessi ridimensionare la generosità e reprimerla con freni più stringenti; la liberalità venga fuori quanto si vuole, ma si muova lungo un tracciato, non vaghi errabonda».

Donare qualcosa che sia *rarum* non significa reprimere la liberalità. Per Seneca, che altrove si è già espresso in questi termini³⁷, non si deve trattare coercitivamente la propensione a donare, ma indirizzarla perché non si disperda qua e là, e raggiunga, puntualmente, ciascuno dei suoi destinatari. Affermare in termini così espliciti che una donazione deve non mancare la mira e raggiungere il bersaglio non è dunque una condanna della pubblica munificenza, della elargizione su grandi numeri. Al donatore deve stare a cuore non solo la possibilità di raggiungere molti, indice e prova della propria ricchezza o superiorità sociale ed economica, ma anche l'abilità nel far sentire ogni destinatario pienamente consapevole dell'attenzione ricevuta, oltre che del bene fruito in sé e per sé:

Licet ita largiri, ut unusquisque, etiam si cum multis accepit, in populo esse se non putet.(1.14.2)

«Si può fare un'elargizione, in modo tale che ogni destinatario, anche se l'ha ricevuta insieme a molti altri, non reputi di far parte del mucchio».

La prassi della *largitio*, così diffusa nella cornice della città imperiale, erede di una tradizione antica di pubblica beneficenza ed evergetismo nelle comunità greche ed ellenistiche³⁸, in questa precettistica senecana viene ricondotta alle dinamiche di doni multipli capaci comunque di rendere peculiare il riconoscimento di sé, un processo che ogni *accipiens* può avviare solo se inserito in una cornice di beneficenza in cui a essere privilegiata non è la folla, ma l'attenzione distintiva per ogni persona che di quel *populus* faccia parte. Questo non significa che il donatore conosca personalmente ogni singolo disperso destinatario del proprio pubblico beneficio; la sua abilità consiste semmai nel conferire visibilità, in ciascuno, a un segno particolare che possa rendere peculiare il rapporto. È una condizione essenziale, per l'*accipiens*; dal punto di vista di chi riceve, infatti, è sempre possibile scoprire di avere ragioni individuali per istituire un legame speciale con chi dona:

Nemo non habeat aliquam familiarem notam, per quam speret se propius admissum; dicat: "Accepi idem, quod ille, sed ultro. Accepi, quod ille, sed ego

³⁷ Per esempio, nel primo libro, in 1.2.4 e in 1.15.1.

³⁸ E già esecrata e corretta nel *de officiis* di Cicerone, in particolare 2.52-64; si veda *supra* su 2.63. Lo studio di riferimento sull'evergetismo nel mondo greco-romano resta, come già detto, VEYNE (2013); si vedano, come approfondimenti recenti, anche i saggi di Lucia Cecchet, Sabien Colpaert e Marta García Morcillo in CARLÀ-GORI (2014).

intra breve tempus, cum ille diu meruisset. Sunt, qui idem habeant, sed non eisdem verbis datum, non eadem comitate tribuentis. Ille accepit, cum rogasset; ego non rogaram. Ille accepit, sed facile redditurus, sed cuius senectus et libera orbitas magna promittebat; mihi plus dedit, quamvis idem dederit, quia sine spe recipiendi dedit.(1.14.3)

«Non c'è nessuno che non³⁹ trovi un qualche segno familiare per il quale aspettarsi di essere ammesso più vicino alla presenza del donatore; dica dunque: 'Ho ricevuto la stessa cosa di quello lì, ma spontaneamente. Ho ricevuto la stessa cosa, ma presto, pur avendolo lui meritato da più tempo. Ci sono uomini che hanno ricevuto la stessa cosa, ma non è stata donata loro con le stesse parole che a me, non con la stessa gentilezza del donatore. Quell'altro ha ricevuto la stessa cosa, ma avendola richiesta; io non l'avevo chiesta. Quello ha ricevuto perché in condizione di ricambiare facilmente, o perché la sua età avanzata e la mancanza di eredi lasciava sperare grandi cose; ha dato più a me, sebbene abbia dato la stessa cosa, perché me l'ha data senza aspettativa di prendere qualcosa in cambio'».

Seneca rappresenta una condotta verosimile: ogni destinatario di un bene o di una prestazione prova a ricondurre la scelta del donatore a una *nota familiaris*. Che cosa vuole sentire, l'*accipiens*, accanto alla fruizione di una prestazione? La propria peculiare familiarità con il benefattore, unico tratto distintivo in un rapporto di dono che, sul piano della *res*, lo accomuna a moltissimi altri, lo pone sullo stesso piano di un numero enorme di persone. Ma in quella enormità egli non si disperde né si diluisce, in nome di una *nota familiaris* che sente di avere, e che sente di avere riconosciuta. La relazione innescata da un dono pubblico, da un *beneficium* con moltissimi destinatari, non è paritaria neppure tra gli *accipientes*. Essi hanno ricevuto *idem non eodem modo*, e quella differenza preserva, ripara ed esalta la propria identità personale.

Seneca ha individuato con molta nettezza questa particolare condizione psicologica dell'*accipiens*, e l'ha disegnata come un elemento che accomuna il sentire di tutti gli esseri umani che siano destinatari di dono; ne costituisce la *spes*, l'aspettativa più grande in cui essi ripongono la possibilità di essere ammessi più vicino al donatore. Se è vero che, nella casistica rappresentata, i donatori sono numerosi e ricevono tutti la stessa cosa, ciò non distoglie gli *accipientes* dal calcolare puntigliosamente la propria differenza: aver ricevuto senza chiedere, prima di altri, con l'accompagnamento di parole e di gentilezza che altri non hanno avuto, senza speranza di contraccambio. Vera o presuntiva che sia, questa differenza che ogni donatario riserva a se stesso rivela l'aspirazione ad essere benvenuti, oltre che beneficiati, il desiderio di riparare il bisogno materiale in cui si versa con il possesso di una marca che renda più meritevoli di tutti gli

³⁹ «La litote dei pronomi negativi intensifica l'affermazione: è risaputo che *nemo non* non equivale a "tutti", ma a "non c'è nessuno che non". Seneca ne fa un uso larghissimo, racchiudendo in frasi gnomiche il pathos di una condizione umana o di una legge cosmica che non conosce eccezioni», TRAINA (1987, 29-30).

altri e più prossimi, più vicini, più familiari al donatore, a lui legati da una relazione speciale e privilegiata. Vera o presuntiva che sia, questa *nota familiaris* che tutti sono pronti a individuare in se stessi, essa deve essere riconosciuta dal donatore come regola per un'interazione perfettamente funzionante tra benefattore e beneficiato, cardine oliato di un meccanismo in cui tutti vincono. E infatti Seneca ora sposta definitivamente la sua attenzione dalla psicologia fragile e riparatoria dell'*accipiens* per indicare tale regola al donatore:

Quemadmodum meretrix ita inter multos se dividit, ut nemo non aliquod signum familiaris animi ferat, ita, qui beneficia sua amabilia esse vult, excogitat, quomodo et multi obligentur et tamen singuli habeant aliquid, quo se ceteris praeferant.
(1.14.4)

«Come la meretrice si divide tra molti, al punto che non c'è nessuno che non riporti un qualche segno di familiarità, così, colui che vuole che i propri benefici siano amabili, dovrà escogitare il modo per rendere obbligati un gran numero di persone, e tuttavia far sì che ciascuno di questi abbiano singolarmente qualcosa in base al quale risultare preferiti a tutti gli altri».

Chi vuole che i propri benefici risultino amabili deve riuscire a farli arrivare a molti, i quali tuttavia devono rintracciare in essi di avere un motivo personale per risultare preferibili a tutti gli altri destinatari della stessa prestazione. La regola del gioco che viene prescritta qui ha a che fare con l'amore: nel senso di un'attitudine del benefattore che si trasmette ai beneficiati attraverso *beneficia amabilia*, di una percezione del beneficiato che sente di essere preferito ad altri, che avverte nel dono quanto lo rende unico nel suo rapporto con chi lo beneficia. Il modello analogico che Seneca introduce per facilitare la comprensione del funzionamento della regola è quello della *meretrix*, la cortigiana che divide se stessa tra molti amanti, facendo in modo che ciascuno porti con sé il segno peculiare di una familiarità. Nell'espressione *ita inter multos se dividit* si è vista addirittura la definizione della parola *meretrix*⁴⁰, una professionista delle prestazioni erotiche, una venditrice accorta dei suoi favori al più alto numero di clienti possibile: una che dunque è capace di dividere il suo corpo tra molti. Se Seneca sta usando una perifrasi definitoria, però, la sua funzione non si risolve qui; e sembra anche troppo poco, rispetto alla forza dirompente della similitudine, che la meretrice sia qui evocata in quanto efficace modello di seduzione⁴¹. Ricordiamoci infatti che, nel *dividere se inter multos*, la meretrice esprime la condotta di chi distribuisce una stessa prestazione, che per ovvie ragioni la conduce a "dividere se stessa", facendo in modo che ciascuno dei suoi amanti si senta speciale, portatore di una familiarità peculiare e

⁴⁰ Così nel ThL s.v. *meretrix*, 8.827.60.

⁴¹ Su questa interpretazione ruota l'unico saggio, a mia conoscenza, che si sia preoccupato di mettere a tema l'uso di questa similitudine in *ben.* 1.14, e cioè FEAR (2007).

distintiva, e forse per questo in grado di soppiantare tutti gli altri, in quella condizione di reciproca rivalità nella quale i frequentatori delle cortigiane si muovono incessantemente. Reale o illusoria che sia, la condizione di favore nella quale ognuno di essi si trova collocato, consente però a ogni cliente della *meretrix* di sentirsi riconosciuto nelle proprie caratteristiche, valutato correttamente nei propri *merita* nei suoi confronti. E così la *meretrix* esercita alla perfezione la sua professione ricevendone compensi cui ovviamente guarda con interesse, mentre nel contempo istituisce, per ragioni che è difficile attribuire esclusivamente all'interesse o esclusivamente all'amore, un legame speciale che può iscriversi a pieno titolo nello scambio di *beneficia*. Seneca sta disegnando la sua similitudine in uno schema che, con altre finalità, stava al centro del classico *plot* delle commedie latine. In questi testi le *meretrices*, in qualunque modo il poeta comico decidesse di rappresentarle, erano capaci di calcolare e salvaguardare i propri interessi, abilissime a ritrovarsi al centro di relazioni di dono dissimulando con ciò, del rapporto con i propri amanti, l'aspetto di scambio economico e di compravendita commerciale. Il linguaggio del vendere e del comprare è invece quello usato dagli altri personaggi che si muovono intorno a loro e agli *adulescentes*, in un circuito esterno che corrisponde al modo proprio della città di interpretare le funzioni connesse all'esercizio della prostituzione. Amore e interesse sono dunque concetti e tipologie di relazione che coesistono nello spazio semantico del *mereri* e nell'esercizio della *meretrix*. E se l'*ardor amoris* degli *adulescentuli* comici non era un buon paradigma cui riferire le *cautiones* e i precetti da indicare su un piano teorico, classificatorio e parentetico a chi deve imparare a ricollocarsi nello scambio di *beneficia*, come diceva esplicitamente Cicerone, Seneca pare riconoscere che le prestazioni della cortigiana implicano in sé almeno un doppio livello di esecuzione, tra calcolo del proprio tornaconto e valutazione del merito altrui. La *meretrix* sa “ottenere” quanto merita concedendo favori che i suoi partner possono leggere come *beneficia amabilia* a sé peculiarmente indirizzati: lo spazio semantico del *mereri* contiene, inscindibilmente, espressione di attaccamento e ricerca dell'interesse.

La posizione assunta da Seneca conduce a fare ingresso in uno spazio torbido, in cui la concessione di prestazioni sessuali da parte di una *meretrix* e il “pagamento” da parte dei suoi *amantes* appare da un lato, a una lettura smagata e attenta agli effetti di realtà, pienamente inquadrabile nelle regole della compravendita commerciale. D'altro canto, non può sfuggire però che essa si iscrive stabilmente in una cornice che usa il linguaggio del dono e del contraccambio, ossia, secondo il lessico latino, dei *beneficia* e dei *merita*. Questo risulta accettabile e non scandaloso alla sensibilità linguistica di chi parlava il latino, perché la condotta di una donna che prende *a merendo* la sua denominazione porta in sé la nozione semantica primaria di “ottenere qualcosa”, con un lavoro o con un servizio, e contemporaneamente quella di “fare in modo, con le azioni, che venga attribuito qualcosa che si deve”. La *meretrix* ottiene qualcosa per i suoi

servizi di natura sessuale⁴², per quanto tale figura si collochi, nella *gradatio* sociologica che i testi letterari latini consentono di individuare, su un piano più alto rispetto alla prostituta degli angoli malfamati della città (*scortum*)⁴³. Nella sua stessa denominazione è iscritto però anche che ella “merita” qualcosa in base ai *facta* con i quali gestisce la sua condotta professionale, capaci questi ultimi di diventare *beneficia amabilia*, doni capaci di suscitare amore, agli occhi di coloro cui indirizza i suoi servizi⁴⁴. Comprensibile agli occhi dei contemporanei di Seneca, benché “aguzzo”, e in parte screditante, il modello della *meretrix* nutre alla perfezione una duplicità concettuale, che invece appare, per la nostra visione del mondo, conflittuale, sovrapponendo quello che noi distinguiamo nettamente, da un lato la compravendita di un corpo, su cui esercitiamo il nostro giudizio sociale e morale, dall’altro la competenza a meritarsi qualcosa offrendo prestazioni talmente capaci di misurare, comparare, distinguere i *merita* altrui da potersi qualificare come *beneficia amabilia*. Una duplicità che noi non sappiamo intendere se non adoperando le nostre categorie di interesse e declassando tali prestazioni capaci di suscitare e trasmettere amore a comportamenti improntati alla seduzione e alla manipolazione. Una “stranezza”, un’immagine insolita e bizzarra, che dal testo ci fa entrare in aspetti della cultura romana dalla quale ci sentiamo massimamente distanti⁴⁵.

4. Amore e interesse

A cosa risponde il rapporto tra benefattore e beneficiario in Roma antica? A dinamiche di potere, nell’ambito di un legame sociale che si stringe e si allenta intorno a movimenti di evergetismo e di *beneficentia*; all’esecuzione di condotte sulle quali già prima anche Aristotele ragionava, condotte su cui vengono innestati modelli analogici per individuare e spiegare cosa circola insieme a un dono. Alcuni di questi, in particolare quelli che rappresentano il sentire del benefattore, sono stati al centro di questo lavoro, svelando una volta di più come lessico, similitudini, reti metaforiche costituiscano molto di più che strumenti stilistici per l’analisi letteraria dei testi, e si offrano come

⁴² Su cui rinvio al classico GRIMAL (1963), ma anche si veda anche CHARBONNIER (1970); KONSTAN (1993); EDWARDS (1997) e FLEMMING (1999). Recentissima messa a punto, premessa di un’indagine del lupanare di Pompei, in LEVIN-RICHARDSON (2020).

⁴³ Quest’ultima identificata e denominata metonimicamente dalla parte del corpo usurata dall’attività sessuale, se diamo credito alla spiegazione di Donato *ad Ter. Eun.* 424: *a parte sui meretrices scorta dicuntur*, perché *scortum* indica la parte anatomica dell’addome femminile usato nel rapporto sessuale. Per un approfondimento terminologico utile ADAMS (1986). Su *scortum* si veda anche MENCACCI (2005).

⁴⁴ Gli sviluppi più significativi del superamento dello stereotipo della prostituta avida si trovano naturalmente negli studi sul teatro terenziano: PERELLI (1973), LENTANO (1996), TOTOLA (2004).

⁴⁵ Una “stranezza” che diventa *aphormé*, un termine da usare «per indicare quegli aspetti della cultura romana che, a motivo della loro stranezza o bizzarria, possono costituire spunto e alimento per uno studio antropologico del mondo antico», BETTINI (2014, 44).

percorribili vie di accesso ai modelli culturali che li permeano⁴⁶. D'altro canto, sostare sul modo in cui i testi qui considerati prescrivono, più che descrivere, il modo in cui chi dà deve atteggiarsi e comportarsi nei confronti di chi riceve, restituisce un punto di vista lontano sulle pragmatiche del dono, e proprio per questo stimolante. Un punto di vista in cui amore e interesse contribuiscono all'esecuzione dell'atto di dono senza che questo impedisca di definire buona e contemporaneamente interessata l'azione di beneficiare.

Recuperata questa prospettiva, torniamo alle questioni sollevate in apertura. Come intendere il ruolo di operazioni sempre più strutturate volte a “rendere il mondo un posto migliore”, soprattutto se provengono dalla minoranza esigua dei ricchi del pianeta? Si tratta di nuove forme di colonialismo o di una via accettabile per affrontare le grandi questioni globali, per le quali sembra impossibile trovare un coordinamento tra gli stati nazionali? La risposta a queste domande è spesso formulata in modo schematico, talvolta esplicitamente ideologico; in ogni caso, rinunciando ad adottare un punto di vista critico su questo fenomeno così diffuso, schiacciandosi ora su posizioni ingenuie ora su letture complottiste della realtà.

Il recupero dei *pattern* che accompagnavano il gesto del dono nelle rappresentazioni letterarie classiche che abbiamo percorso è un modo per rendere più smagato e più critico il nostro sguardo? In qualche modo sì, se da questa rilettura assumiamo in positivo quello che esprimono, e cioè che non è possibile separare le vie del bene da quelle dell'interesse nell'esecuzione di un dono. È una consapevolezza che i testi latini sembrano avere⁴⁷, e che a noi pare così controversa. Di questo grumo inscindibile parla Seneca, quando consiglia ai benefattori di fare come la *meretrix*, scegliendo l'approssimazione alla condotta più capace di gestire interessi personali, calcolandoli accuratamente, e riconoscimento amorevole del bisogno altrui di sentirsi unici e preferibili. Una figura sociale screditata può tornare utile alla precettistica senecana, perché porta nel suo nome la placida congruenza tra quello che noi siamo portati a opporre schematicamente, e cioè amore e interesse.

Nei modelli analogici con i quali la riflessione sul dono da Aristotele a Seneca si esprime troviamo una più grande plasticità, che appare un reagente utile da mettere a contatto con il trattamento rigorosamente binario, ora superficiale ora ideologico, con cui interpretiamo la filantropia, il dono, il debito. Non è certo l'unico sfondo, o il più importante su cui proiettare le nostre idee per metterle meglio a fuoco. È però un'alterità stimolante, un utile punto di partenza per ripensare la “confusione morale” nella quale David Graeber vedeva intorpidirsi ogni ragionamento avviato per costruire e interpretare le relazioni tra persone senza le pregiudiziali etiche caricate sulle nozioni di debito e di credito. I modelli analogici che la riflessione antica utilizza per descrivere

⁴⁶ BETTINI-SHORT (2014b, 13-19).

⁴⁷ Anche in relazione all'idea di *amicitia* che i Romani professano, tutt'altro che rispondente all'idea contemporanea che l'amicizia debba essere “disinteressata”; rinvio per una messa a punto a RACCANELLI-BELTRAMI (2014, 208-209).

l'azione del benefattore hanno a che fare insieme **con l'amore e con l'interesse**; l'invito di Seneca a *dividere se in multos*, come un soggetto sociale non certo esemplare sul piano della condotta morale, come la *meretrix*, ci mette a contatto con una verità con cui forse abbiamo difficoltà fare i conti, e cioè che nessuna forma di filantropia è realmente scevra di interesse e di calcolo.

Non ci sarà di reale aiuto, allora, la valutazione morale dei moventi filantropici per stabilire se i programmi che essi promuovono siano accettabili o no, ma ben più urgente sarà un ripensamento complessivamente e seriamente politico della questione della diseguaglianza, affidato ai governi⁴⁸, quelli degli stati nazionali e delle istituzioni politiche con competenze e visione globale.

Di fronte a questa situazione conflittuale del nostro presente, rileggere i classici ci è servito non a trovare dentro di essi la versione migliore di noi stessi, ma un punto di partenza per “decolonizzare” le nostre credenze e i nostri pregiudizi.

⁴⁸ DENTICO (2020, 283): «Ripristinare la fede nel potere dei governi richiede il superamento della frantumazione negli assetti della governance globale, e la ricostruzione di una chiara filiera della responsabilità».

Riferimenti bibliografici:

ACCARDI 2015

A. Accardi, *Teoria e prassi del « beneficium » da Cicerone a Seneca*, Palermo.

ALBERTI 1990

A. Alberti, *Philia e identità personale in Aristotele*, in A. Alberti (Ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, 263-301.

APPIAH 1997

A.K. Appiah, *Cosmopolitan Patriots*, «Critical Inquiry», XXIII/3, 617-39.

APPIAH 2007

A.K. Appiah, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Bari.

ARMISEN-MARCHETTI 2004

M. Armisen-Marchetti, *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque*, «Paideia» LIX, 7-23.

BENVENISTE 1976

E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I-II, tr. it., Torino.

BETTINI 1991

M. Bettini, *Verso un'antropologia dell'intreccio e altri studi su Plauto*, Urbino.

BETTINI 2014

M. Bettini, *Comparazione*, in BETTINI-SHORT 2014, 23-44.

BETTINI-SHORT 2014

M. Bettini, W.M. Short (a cura di), *Con i Romani: un'antropologia della cultura antica*, Bologna.

BETTINI-SHORT 2014a

M. Bettini, W.M. Short, *Introduzione*, in M. Bettini, W.M. Short (a cura di), *Con i Romani: un'antropologia della cultura antica*, Bologna, 7-22.

BRADLEY 2019

K.R. Bradley, *Publilius Syrus and the anxiety of continuity*, «Mouseion» XVI (Suppl. 1), 65-89.

CAMPESE 1983

S. Campese, *Madre materia. Donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. Campese, M. Manuli, G. Sissa (a cura di), *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, 13-79.

CARLÀ-GORI 2014

F. Carlà, M. Gori (Eds.), *Gift giving and the « embedded » economy in the ancient world*, Heidelberg.

CARLÀ-GORI 2014a

F. Carlà, M. Gori, *Introduction*, in CARLÀ-GORI 2014, 7-47.

CASAMENTO 2011

A. Casamento, *Benefici proverbiali: (tra Publilio e Seneca)*, «Philologia Antiqua» IV, 47-53.

CECCHET 2014

L. Cecchet, *Giving to the Poor in Ancient Greece: A Form of Social Aid?*, in CARLÀ-GORI 2014, 157-79.

CHARBONNIER 1969

C. Charbonnier, *La courtisane de Plaute à Ovide*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 451-550.

COLPAERT 2014

S. Colpaert, *Evergetism and the Gift*, in CARLÀ-GORI 2014, 181-201.

DALIO 2017

R. Dalio, *I principi del successo*, tr.it., Milano.

DAMET 2011

A. Damet, *Le sein et le couteau. L'ambiguïté de l'amour maternel dans l'Athènes classique*, «Clio. Histoire, femmes et sociétés» XXXIV(2), 17-40.

DEGAND 2015

M. Degand, *Sénèque au risque du don: une éthique oblativ à la croisée des disciplines*, Turnhout.

DENTICO 2020

N. Denticò, *Ricchi e buoni? Le trame oscure del filantropocapitalismo*, Verona.

EDWARDS 1997

C. Edwards, *Unspeakable professions: public performance and prostitution in ancient Rome*, in J.P. Hallett, M.B. Skinner (Eds.), *Roman sexualities*, Princeton, 66-95.

FEAR 2007

T. Fear, *Of aristocrats and courtesans: Seneca, De Beneficiis 1.14*, «Hermes» CXXXV(4), 460-68.

FEUVRIER-PRÉVOTAT 1985

C. Feuvrier-Prévotat, *Donner et recevoir; remarques sur les pratiques d'échanges dans le De officiis de Cicéron*, «Dialogues d'Histoire Ancienne» XI, 257-90.

FLEMMING 1999

R. Flemming, *Quae corpore quaestum facit: the sexual economy of female prostitution in the Roman empire*, «The Journal of Roman Studies» LXXXIX, 38-61.

GIANCOTTI 1965

F. Giancotti, *Mimo e gnome*, Firenze.

GRAEBER 2012

D. Graeber, *Debito. I primi 5000 anni*, tr. it., Milano.

GRIFFIN 2013

M.T. Griffin, *Seneca on society: a guide to « De beneficiis »*, Oxford.

GRIMAL 1980

P. Grimal, *L'amour à Rome*, Paris.

GUASTINI 2008

D. Guastini, "*Philia*" e amicizia : il concetto classico di "*philia*" e le sue trasformazioni, Roma.

KONSTAN 1993

D. Konstan, *The young concubine in Menander's comedy*, in R. Scodel (Ed.), *Theater and society in the classical world*, Ann Arbor, 139-60.

KONSTAN 1997

D. Konstan, *Friendship in the classical world*, Cambridge - New York.

KONSTAN 1998

D. Konstan, *Reciprocity and friendship*, in C. Gill, N. Postlethwaite, R.A.S. Seaford (Eds.), *Reciprocity in ancient Greece*, Oxford, 279-301.

KONSTAN 2006

D. Konstan, *The emotions of the ancient Greeks: studies in Aristotle and classical literature*, Toronto.

KONSTAN 2013

D. Konstan, « *Can't buy me love* »: the economy of gifts in amorous relations, in M.L. Satlow, (Ed.), *The gift in antiquity*, Chichester, 96-106.

KONSTAN 2018

D. Konstan, *In the Orbit of Love: Affection in Ancient Greece and Rome*, Oxford.

LENTANO 1996

M. Lentano, *Le relazioni difficili: parentela e matrimonio nella commedia latina*, Napoli.

LENTANO 2005

M. Lentano, *Il dono e il debito: verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana*, in A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler (Eds.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, München, 125-42.

LENTANO 2009

M. Lentano, *La gratitudine e la memoria: una lettura del « De beneficiis »*, «Bollettino di Studi Latini» XXXIX(1), 1-28.

LEVIN-RICHARDSON 2020

S. Levin-Richardson, *Il lupanare di Pompei. Sesso, classe e genere ai margini della società romana*, Roma.

LI CAUSI 2009

P. Li Causi, *Fra « creditum » e « beneficium »: la pratica difficile del « dono » nel « De beneficiis » di Seneca*, «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» II, 226-52.

LI CAUSI 2012

P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo: « fama » e « memoria » nel « De beneficiis » di Seneca*, Palermo.

LOTITO 1981

G. Lotito, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Società romana e produzione schiavistica, III: Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Bari, 79-126.

MARCHESE 2009

R.R. Marchese, *Dignità e diseguaglianza. Il rispetto tra benefattori e beneficiati*, in G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati: la relazione asimmetrica nel « De beneficiis » di Seneca*, Palermo, 245-71.

MARCHESE 2016

R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede: l'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo.

MARCHESE 2019

R.R. Marchese, *Non nuocere, aiutare, non offendere. Rileggere il De officiis di Cicerone nel conflitto tra prossimi e lontani*, «ClassicoContemporaneo» V, 52-71.

MAZZOLI 2007

G. Mazzoli, «*Simplex ratio*» e «*admonitio*»: teoria e relativismo morale nel «*De beneficiis*» di Seneca, in A. G. Hinojo, J.C. Fernández Corte (Eds.), «*Munus quaesitum meritis*»: homenaje a Carmen Codoñer, Salamanca, 585-94.

MAZZOLI 2008

G. Mazzoli, «*Liberalitas*» e riflessività (*Sen. ben. V 7-11*), in L. Castagna- C. Riboldi (a cura), «*Amicitiae templa serena*»: studi in onore di Giuseppe Aricò, Milano, 1089-1103.

MENCACCI 2005

F. Mencacci, Scortum. *La pelle, il sacco e la "prostituta"*, «Micrologus», 91-112.

MORCILLO 2014

M.G. Morcillo, *Limiting Generosity: Conditions and Restrictions on Roman Donations*, in CARLÀ-GORI 2014, 242-66.

MOUSSY 1966

C. Moussy, «*Gratia*» e sa famille, Paris.

NARDUCCI 1989

E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa.

NATALI 2007⁵

C. Natali (a cura di), *Etica nicomachea*, Roma.

NATALI 2008

C. Natali, *L'amicizia secondo Aristotele*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» CXCIV, 13-28.

NEHAMAS 2010

A. Nehamas, *Aristotelian Philia, modern Friendship*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XLIX, 213-47.

NUSSBAUM 2004

M. Craven Nussbaum, *Duties of justice, duties of material aid: Cicero's problematic legacy*, in S.K. Strange, J. Zupko (Eds.), *Stoicism: traditions and transformations*, Cambridge-New York, 214-49.

NUSSBAUM 2020

M. Craven Nussbaum, *La tradizione cosmopolita. Un'ideale nobile ma imperfetto*, Milano.

PAVANELLO 2008

M. Pavanello, *Dono e merce: riflessione su due categorie sovra determinate*, in M. Aria, F. Dei (a cura di), *Culture del dono*, Roma, 43-63.

PERELLI 1973

L. Perelli, *Il teatro rivoluzionario di Terenzio*, Firenze.

PICONE 1981

G. Picone, *Ercole e Alessandro. Sen. de ben. I,13*, «Pan» VII, 135-44.

PICONE-BELTRAMI-RICOTTILLI 2009

G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati: la relazione asimmetrica nel « De beneficiis » di Seneca*, Palermo.

PICONE 2013

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

PICONE-MARCHESE 2019

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

RACCANELLI 2010

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

RACCANELLI-BELTRAMI 2014

R. Raccanelli, L. Beltrami, *Dono e amicizia*, in BETTINI-SHORT 2014, 187-214.

ROGERS 1993

K. Rogers, *Aristotle's conception of to kalon*, «Ancient Philosophy» XIII, 355-71.

SALLER 1982

R.P. Saller, *Personal patronage under the early empire*, Cambridge.

SALLER 1989

R.P. Saller, *Patronage and friendship in early Imperial Rome: drawing the distinction*, in A. Wallace-Hadrill (Ed.), *Patronage in ancient society*, London, 49-62.

SATLOW 2013

M.L. Satlow (Ed.), *The gift in antiquity*, Chichester.

SATLOW 2013a

M.L. Satlow, *Introduction*, in M.L. Satlow (Ed.), *The gift in antiquity*, Chichester, 1-11.

SCHEIDEL 2019

W. Scheidel, *La grande livellatrice. Violenza e disuguaglianza dalla preistoria a oggi*, tr. it., Bologna.

SCHIAVONE 2019

A. Schiavone, *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Torino.

SINGER 2015

P. Singer, *The most good you can do*, New Haven-London.

SOARDI 2014

M. Soardi, *Come una madre: le rappresentazioni del femminile nel pensiero di Aristotele*, Caltanissetta-Roma.

TOTOLA 2004

G. Totola, *Elio Donato e le cortigiane di Terenzio*, «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati, Classe di Scienze umane, Classe di Lettere ed Arti» 8a ser. 4A (1) 254, 379-88.

TRAINA 1987

A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.

VERBOVEN 2002

K. Verboven, *The economy of friends: economic aspects of «amicitia» and patronage in the Late Republic*, Bruxelles.

VEYNE 2013

P. Veyne, *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*, tr. it., Bologna.

VIVENZA 1997

G. Vivenza, *The classical roots of benevolence in economic thought*, in B.B. Price (Ed.), *Ancient economic thought*, London, 191-210.