

Voluntas amica. La natura e il ruolo della volontà nel De beneficiis di Seneca

Gabriele Flamigni

Sorbonne Université, Paris, France

Abstract The object of this paper is the relevance of *uoluntas* in Seneca's *De beneficiis*, a topic seldom considered by scholars, notwithstanding the importance of this problematic notion in Seneca's treatment of benefits. Our analysis of this issue, conducted in light of the considerations on charity by other ancient thinkers, will lead us to grasp the complex nature of the will involved in Seneca's conception of *beneficia*: with reference to this domain, *uoluntas* denotes the attitude of both the benefactor and their recipient, which, according to Seneca, ought to be virtuous and emotionally involved in the act of giving and accepting a benefit.

Keywords Aristotle. Beneficium (Benefit). De beneficiis. Gaudium (Joy). Seneca. Stoicism. Voluntas (Will).

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il *De beneficiis* e l'interesse per la beneficenza nell'Antichità. – 3 Il *beneficium* senecano come azione virtuosa. – 4 La *uoluntas* nella concezione senecana del *beneficium*. – 5 *Amica uoluntas* e *gaudium*: il lato emotivo del *beneficium* senecano. – 6 Conclusione.

1 Introduzione

La ricorrenza del termine *uoluntas* e della sua famiglia lessicale nell'opera di Seneca costituisce, com'è noto, un importante argomento di dibattito fra gli studiosi. Questo dibattito, ricostruito in maniera dettagliata dal recente lavoro di Cassan,¹ si articola a grandi linee attorno a tre poli: diversi interpreti, soprattutto novecenteschi, quali Pohlenz o Donini,² vanno nella direzione di ascrivere a Seneca una psicologia e dunque un'etica volontaristiche: in questa prospettiva, l'anima sarebbe dotata di una facoltà che produce azioni sulla base di 'intenzioni' piuttosto che di conoscenze; altri studi, tra i quali spiccano quelli di Rist e Hadot,³ rivendicano invece la necessità di integrare l'impiego del lessico della *uoluntas* da parte di Seneca nell'etica intellettualistica stoica; costoro, riconducendo la *uoluntas* senecana nell'ambito del λόγος e delle sua attività, estendono così al filosofo l'idea che il comportamento di un individuo sia determinato dal suo bagaglio cognitivo. D'altronde, proposte interpretative come quelle difese da Inwood e dalla stessa Cassan,⁴ valorizzano la maniera in cui il ricorso di Seneca alla nozione di *uoluntas* fa emergere l'approccio personale del Cordovese ad alcune categorie concettuali dello Stoicismo.

Alla luce delle suddette divergenze interpretative, in questa sede ci si concentrerà sulla presenza del lessico della *uoluntas* in uno scritto senecano che di solito non riceve molta attenzione a questo proposito,⁵ sebbene la *uoluntas* vi svolga un ruolo di primo piano come si tenterà di mostrare: il *De beneficiis*. Il nostro intento nel considerare questo tema sarà palesare il probabile riferimento della *uoluntas*, in questo contesto, a una pluralità di τόποι della psicologia stoica, dalla teoria dell'azione alla dottrina delle ἐνπάθειαι. Questo risultato ci permetterà così di enucleare la peculiarità della riflessione di Seneca, nel solco della filosofia stoica e non solo, sulla beneficenza.

¹ Cassan 2022, 93-4.

² Pohlenz 1967, 2: 89-91; Donini 1982, 202-3.

³ Rist 1969, 223-32; Hadot 2014, 297-313.

⁴ Inwood 2005b; Cassan 2022, 94-103.

⁵ Con le notevoli eccezioni di Donini 1982; Marino 2009.

2 Il *De beneficiis* e l'interesse per la beneficenza nell'Antichità

Il *De beneficiis* è un trattato di natura parenetica, in cui pertanto la componente teorica è completata dalla discussione di numerosi tipi di situazioni legati all'argomento del trattato.⁶ Nello specifico, questo scritto è dedicato alla definizione del beneficio e alla disamina delle modalità con le quali i gesti di beneficenza dovrebbero essere compiuti e ricambiati, questione che si declina nell'analisi di un insieme variegato di problematiche inerenti alla beneficenza. L'urgenza di affrontare questo tema e l'esortazione che Seneca ne trae a compiere benefici sulla base dei criteri da lui discussi⁷ sono legate al clima di ingratitudine che egli constata nella società romana, il quale a suo avviso disincentiva dall'esercizio della beneficenza,⁸ indebolendo così i legami fra gli uomini.⁹

A fianco di questo stimolo sociale è imprescindibile sottolineare che la beneficenza aveva già attirato l'interesse di svariati pensatori precedenti Seneca, molti dei quali costituiscono per lui un punto di riferimento teorico. Pensiamo *in primis* a Senofonte, evocato *en passant* in *Sen. ben.* 3.32.3, che tematizza la beneficenza in numerosi luoghi della sua opera,¹⁰ spesso in un'ottica utilitaristica, o a Platone, nominato a più riprese da Seneca (3.23.3; 4.33.1; 5.7.5 etc.): costui, pur non mostrando particolare attenzione per il fenomeno della beneficenza nel suo *corpus*, secondo la testimonianza riportata in D.L. 3.95-6, avrebbe tuttavia avuto la cura di tematizzare delle 'divisioni' relative alle varie forme di evergetismo.

Ma inevitabilmente il pensiero va soprattutto ad Aristotele, con il quale il Cordovese, pur non menzionandolo mai nel *De beneficiis*, si rivela in profonda sintonia, come vedremo. Il contributo dello Stagirita a questo proposito ha almeno due ramificazioni principali: da un lato, Aristotele pone la benevolenza (εὐνοία, *Eth. Nic.* 8.2.1155b31-1156a5; 9.4.1166b30-5; 1167a21) e l'atto di fare del bene (εὐεργεσία, 8.15.1162b31-1163a9) a fondamento dei rapporti di

⁶ Questa interpretazione della struttura del *De beneficiis* si ispira a quella di Griffin 2013, 111-42.

⁷ Come argomenta in maniera convincente Lepisto 2020, il procedere delle argomentazioni nel *De beneficiis*, con lo sforzo ermeneutico che richiede da parte dei lettori, potrebbe voler anch'esso contribuire a formarli nella corretta valutazione dei fattori che determinano la qualità dei benefici.

⁸ Su questo problema, tematizzato nei primi capitoli dell'opera, si rimanda alla precisa analisi di Raccanelli 2010, 27-37.

⁹ *Sen. ben.* 1.4.2. Per un puntuale inquadramento del *De beneficiis* nella cultura romana, nonché nel pensiero politico antico, rimandiamo a Chaumartin 1985, 157-257.

¹⁰ Si vedano i luoghi citati da Griffin 2013, 16-17, di cui condividiamo l'interpretazione complessiva.

amicizia; a questo proposito, il filosofo pondera anche la questione di come misurare un beneficio, nell'ottica di ricambiarlo, valutando che, nelle amicizie 'etiche', fondate sulla virtù, l'entità del beneficio è determinata dal movente psichico del benefattore, qualificato in termini di προαίρεσις (1163a9-23).¹¹ D'altra parte, in un diverso contesto Aristotele valorizza la liberalità (ἐλευθεριότης) come virtù del dare e dell'acquisire «per il bello, e in modo corretto» (τοῦ καλοῦ ἕνεκα καὶ ὀρθῶς, 4.2.1120a24-5; trad. C. Natali), disposizione intermedia ai vizi della prodigalità (ἄσωτία) e dell'avarizia (ἀνελευθερία); dunque, in conseguenza della sua natura virtuosa, «l'atto generoso non consiste nella misura di quanto viene dato, ma nello stato abituale di chi dà [...]» (οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἕξει [...], 1120b7-9; trad. C. Natali). Stato che, quando si realizza, può implicare anche un certo piacere (1121a3-4); speculare a questa emozione potrebbe essere, d'altronde, la χάρις propria del beneficiario, secondo la duplice interpretazione che Konstan¹² fornisce delle occorrenze in *Rh.* 2.7.1385a16-19 di questo termine, ambiguo in greco, al contempo 'gesto altruistico di amicizia' e 'senso di gratitudine'. Tuttavia, sulla falsariga dello stesso Konstan,¹³ è bene sottolineare che in Aristotele i due ambiti della beneficenza e della liberalità, mai esplicitamente connessi, sembrano piuttosto restare distinti dal punto di vista psicologico e della finalità dell'agente.

Il tema della beneficenza continua a essere frequentato dagli intellettuali in epoca ellenistica. Ed è in questo contesto che, per quanto le scarse testimonianze superstiti ci permettono di comprendere, si collocavano anche gli Stoici: in termini generali, osserviamo che l'elenco delle virtù subordinate alla giustizia fornito nell'epitome di etica stoica di Stobeeo contiene la χρηστότης, definita come «scienza del fare bene» (ἐπιστήμην εὐποιητικήν, *Stob. ecl.* 2.7.5b2 p. 62.3,¹⁴ *SVF* 3.264) e comprensibile dunque come benevolenza; di fatti, l'atto di fare del bene (εὐεργετεῖν), possibile manifestazione di questa virtù,¹⁵

¹¹ Nella psicologia aristotelica la προαίρεσις, fondamento peraltro dell'amicizia etica (*Eth. Eud.* 7.27.1243b9-10), è un processo psicologico volontario diretto all'agire (*Eth. Nic.* 3.5.1113a9-12). Su questa nozione si veda lo studio fondamentale di Chamberlain 1984 e la proposta ermeneutica di Severino 1980, 362-70, che sottolinea il connubio in Aristotele, sul quale ci soffermeremo in seguito, fra questa nozione e un'idea di volontà, espressa dal lessico della βούλησις.

¹² Konstan 2018, 95-104.

¹³ Konstan 2018, 95-104.

¹⁴ *L'Antologia* di Stobeeo è qui citata nell'edizione di Wachsmuth e Hense (Berlin 1884-1912).

¹⁵ Come suggerisce l'uso verosimilmente sinonimico degli aggettivi εὐεργετικός e εὐποιητικός nella testimonianza plutarca su Crisippo e Antipatro alla quale facciamo riferimento nel capoverso seguente.

è portato a esempio di azione virtuosa dallo stesso Stobeo qualche pagina dopo (§ 11e p. 96.21, SVF 3.501).

Con riferimento a Stoici specifici, una riflessione di Cleante a questo proposito, in particolare sul ruolo della *uoluntas* nella beneficenza, è attestata proprio nel *De beneficiis* senecano (5.14.1-2, SVF 1.580; 6.12.1-2, SVF 1.578), e Diogene Laerzio menziona per l'appunto una sua opera intitolata Περὶ χάριτος (7.175, SVF 1.481).¹⁶ Sempre nel *De beneficiis* si fa riferimento a un *librum* di Crisippo (1.3.8, SVF 2.1082), non meglio qualificato,¹⁷ nel quale erano affrontate una serie di questioni cardinali rispetto alla beneficenza: secondo Seneca, Crisippo indugiava, in particolare, sulla nomenclatura, gli attributi e la genealogia delle Grazie, Χάριτες in greco, ricercandovi una raffigurazione simbolica dei vari elementi della beneficenza e una giustificazione di quest'ultima come forma di rispetto delle divinità (1.3.8-4.4, SVF 2.1082).¹⁸ Egli paragonava inoltre, con probabile finalità esplicativa, la necessità di calibrare un beneficio rispetto al beneficiario a un gioco in cui ci si passa una palla lanciandola in aria, il cui obiettivo, non farla cadere, richiede che ogni tiro sia tale che il giocatore a cui è destinato possa riceverlo (2.17.3-4, SVF 3.725); dello stesso sapore è la similitudine crisippea fra l'uomo riconoscente, pronto a ricambiare il beneficio ricevuto al momento opportuno, e l'atleta che attende il segnale di avvio della gara per iniziare a correre (2.25.3, SVF 3.726). Riflessioni sulla disposizione degli dèi a 'fare il bene' (εὐεργετικός, εὐποιοητικός), con riferimento alla loro filantropia, sono poi testimoniate per Crisippo e per Antipatro di Tarso, in un suo Περὶ θεῶν, da Plutarco (*De Stoic. rep.* 38.1051e-f, SVF 2.1049, 3 Ant. 33; 1052b, SVF 3 Ant. 34), che suggerisce d'altronde un interesse generale degli Stoici per questo tema; nella stessa opera Plutarco ci informa anche di una considerazione di Crisippo, contenuta nel primo libro del suo Περὶ κατορθωμάτων, in merito alla «estensione» della χάρις alle «cose intermedie» (τὰ μέσα, 12.1038a-b, SVF 3.674), dottrina all'apparenza criptica ma, come vedremo, verosimilmente condivisa da Seneca.

¹⁶ Secondo Inwood 2005a, 94 nota 72 quest'opera «is almost certainly the ultimate source of the discussion of Cleanthes' views at *Ben.* 5.14 [...]».

¹⁷ Veillard 2022, 124-5 ipotizza, con verosimiglianza, che possa trattarsi di un Περὶ χαρίτων, menzionato in Phld. *Piet.* (*PHerc.* 1428) col. 7.5-6 (SVF 2.1081) - leggiamo il papiro nell'edizione di Henrichs 1974 - proprio con riferimento al collegamento che Crisippo stabiliva fra le Grazie e le εὐεργεσίαι.

¹⁸ Su questa mobilitazione delle Grazie da parte di Crisippo, ripresa da Ecatone, come si dirà fra poco, quindi da Seneca e da Cornuto (*Theol.* 9 p. 8.1-5, § 15 p. 15.18 - § 16 p. 16.21; l'opera di Cornuto è qui citata nell'edizione di Torres [Berlin/Boston 2018]), rimandiamo a Setaioli 1988, 287-93. Questo legame fra le Grazie e la beneficenza, suggerito dal nome delle dee, verosimilmente percepito anche al di fuori dei circoli intellettuali, si ritrova d'altronde, in un uso non tematico, già in Democrito (Maxim. L., c. 8 p. 556 = fr. 636 Luria).

Riflessioni sulla beneficenza si trovano anche presso gli Stoici successivi: ispirata in una certa misura al pensiero di un allievo di Antipatro, Panezio, in particolare al suo Περὶ τοῦ καθήκοντος,¹⁹ è la discussione sulla *beneficentia* contenuta nel *De officiis* di Cicerone (1.42-60,²⁰ t. 91, 110 Alesse): secondo il livello più generale del suo discorso, gli atti di beneficenza sono conformi alla natura umana (*nil est naturae hominis accomodatius* [...], 1.42), e di conseguenza è per noi opportuno compierli, in base alla concezione stoica dell'azione conveniente (καθήκον, D.L. 7.107-8, SVF 3.493; *officium*, Cic. *fin.* 3.58, SVF 3.498). Nello specifico, la beneficenza in questione è la virtù del dono, il quale, per essere effettuato in maniera corretta e svolgere così una funzione di coesione sociale (§§ 20-2), richiede la soddisfazione di una serie di parametri,²¹ come l'osservanza della giustizia (§§ 42-3),²² la proporzione dell'entità del dono rispetto alle possibilità del donatore (§ 44), le circostanze (§§ 59-60, t. 91 Alesse), i bisogni (§ 49) e il merito del beneficiario (§§ 45-58, t. 91 Alesse).

Il *De beneficiis* senecano testimonia, infine, l'interesse di Ecatone, allievo di Panezio, per i benefici: da Seneca apprendiamo che questi, oltre a recuperare la riflessione crisippea sulle Grazie (1.3.9, fr. 12 Veillard), argomentava l'esigenza di una *regula* volta a disciplinare le relazioni sociali che implicano *officia* reciproci, come quelle fra padre e figlio o fra coniugi (2.18.1-2, fr. 13 Veillard);²³ forse nella stessa ottica egli rifletteva sulla possibilità, controintuitiva, per gli schiavi di beneficiare i propri padroni (3.18.1, fr. 15 Veillard). Seneca riferisce, inoltre, del ricorso ecatoniano a *exempla* che confermino *ab auctoritate* la validità di alcuni precetti concernenti i benefici, quali non accettarne da una persona alla quale nuocerebbe essere benefica (2.21.4, fr. 14 Veillard) o non augurare niente di male a chi ci ha recato danno (6.37.1, fr. 16 Veillard). Irrisolubile è la questione se la fonte di Seneca

¹⁹ In più luoghi (*Att.* 16.11.4; *Off.* 2.60, 3.7-10, 34) Cicerone dichiara o implica di aver seguito la struttura e il contenuto di quest'opera paneziana nella composizione dei primi due libri del suo *De officiis*. Il rapporto effettivo fra le due opere è però indecidibile, essendo il *De officiis* la fonte di gran lunga più importante del Περὶ τοῦ καθήκοντος paneziano; tuttavia, la maggior parte degli studiosi, quali ad esempio Dyck 1996, 17-21; Alesse 1994, 13-14; Vimercati 2004, 46-8, non vede motivo di dubitare delle dichiarazioni dell'Arpinate a questo proposito.

²⁰ Il *De officiis* è qui citato nell'edizione di Testard (1965-70).

²¹ Per questa sintesi schematica della trattazione ciceroniana della beneficenza ci ispiriamo a Dyck 1996, 155-83.

²² Cic. *Off.* 1.20 (t. 69 Alesse), sottolineando la connessione fra *iustitia* e *beneficentia*, invita a riconoscere una forte prossimità fra quest'ultima, secondo la sua concezione paneziana, e la χρηστότης stoica, definita in Stobeo, lo abbiamo ricordato sopra, come virtù subordinata alla δικαιοσύνη.

²³ Veillard 2022, 86-91; 290-300 ipotizza che proprio a Ecatone risalga una sistematizzazione dell'accezione etico-pratica dei termini κανών e/o κριτήριον, che probabilmente Seneca traduce con *regula*.

a questo proposito fosse il *liber de officiis* di Ecatone menzionato da Cicerone (*Off.* 3.89, fr. 11 Veillard), o un suo *Περὶ χαρίτων*, mai attestato in maniera esplicita ma la cui esistenza è postulata da vari studiosi.²⁴

Questi, dunque, gli elementi più manifesti della cornice storico-intellettuale in cui Seneca, scrivendo il *De beneficiis*, si inserisce, e con consapevolezza: come abbiamo visto, numerose testimonianze della tematizzazione della beneficenza da parte di pensatori antichi, in particolare stoici, sono offerte proprio nel *De beneficiis*; d'altronde, come vedremo adesso, nel trattamento senecano della beneficenza si avvertono inconfondibili echi anche di autori che egli non nomina mai, come Aristotele,²⁵ o evoca solo all'interno di sommari *exempla* biografici, come Cicerone (*Sen. ben.* 4.30.2; 5.17.1). Tutto ciò, ben inteso, al netto della considerazione che il *De beneficiis* senecano resta la nostra testimonianza più corposa e approfondita della riflessione antica sulla beneficenza e, più nello specifico, della dottrina elaborata a questo riguardo dagli Stoici, nel cui solco Seneca procede.

3 Il *beneficium* senecano come azione virtuosa

Una delle ragioni dell'interesse di quest'opera consiste proprio, si può sostenere, nella sua mobilitazione della nozione di *voluntas* che, sebbene mai tematizzata nel *De beneficiis*, vi gioca senza dubbio un ruolo di primo piano. Di fatti questa nozione fa la sua comparsa nelle prime righe dell'opera, e poi di nuovo nel cuore del momento teorico del trattato, vale a dire nella definizione del *beneficium*, alla quale Seneca allude all'inizio del primo libro e che formula nel sesto capitolo, dopo aver dichiarato il movente della composizione dell'opera e averne abbozzato il fine. Prima di considerare le occorrenze di *voluntas* in questi contesti, tentiamo dunque di capire la rete lessicale e concettuale di cui questo termine fa parte.

Il *beneficium* che costituisce l'argomento del trattato, distinto dall'oggetto e dal servizio (*ministeria*, 1.5.5)²⁶ che il benefattore offre al beneficiario, omonimi nell'uso corrente di *beneficium* (2.34.5),²⁷

²⁴ Per uno *status questionis* rimandiamo a Veillard 2022, 58. Veillard 2022, 125-30 stessa, come già Chaumartin 1985, 31-41, argomenta a favore del ricorso senecano, nel *De beneficiis*, a un *Περὶ χαρίτων* di Ecatone piuttosto che al suo *Περὶ καθήκοντος* o *καθηκόντων*, ipotesi sostenuta invece da Setaioli 1988, 308-16; Inwood 2005a, 70. Chaumartin 1985, 43-53 sostiene inoltre che il *De beneficiis* sia largamente debitore del *Περὶ χαρίτων* ecatoniano dal punto di vista tematico.

²⁵ Come osservato brevemente da Inwood 2005a, 67 nota 9, la cui intuizione trova ampio sviluppo in Griffin 2013.

²⁶ Il *De beneficiis* è qui citato nell'edizione di Kaster (Oxford 2022).

²⁷ Come si è visto, al seguito di Griffin 2013, 16, questa ambiguità è condivisa dal greco *χάρις*.

si qualifica come un che di intangibile (*Non potest beneficium manu tangi*,²⁸ 1.5.2) e di invisibile (*Sic non est beneficium id quod sub oculis uenit* [...], 1.5.6): esso è una cosa relativa all'anima (*res animo*, 1.5.2), mentre l'oggetto dato o il servizio reso ne sono la *materia* (1.5.2), le indicazioni percepibili (*meritorum signa*, 1.5.2, *beneficii uestigium et nota*, 1.5.6).²⁹ Questa distinzione e il suo inquadramento in quella fra piano dell'apparenza (*species rei*) e piano della cosa propriamente tale (*ipsa res*, 1.5.5) concorrono a tratteggiare la nozione di *beneficium*. Ciò che caratterizza il concetto senecano – ma già cleanteo e aristotelico come si è visto – di *beneficium* è, in altri termini, non l'oggetto dato o il servizio reso, e nemmeno il gesto con cui il benefattore avvia la 'transazione' dell'oggetto o del servizio verso il beneficiario.³⁰ l'essenza del *beneficium* fa bensì riferimento al movente interiore del dono, considerato il ruolo dell'anima nella teoria senecana, e più in generale stoica, dell'azione.³¹

Questa idea trova conferma nella descrizione senecana del *beneficium* come un *recte factum* che nessuna forza può annullare (*quod inritum nulla uis efficit*), nel senso che il beneficio perdura anche se circostanze esterne – vale a dire la *fortuna* (5.2.2)³² – ne vanificano l'effetto concreto (1.5.3-4). Per comprendere queste parole di Seneca è opportuno osservare che il sintagma *recte factum* qui mobilitato dal

²⁸ Il manoscritto archetipo della tradizione del *De beneficiis*, N (Palatinus latinus 1547, IX secolo), al posto di quest'ultima parola ha *tangiles*, vocabolo inesistente in latino, cui seguono le parole *animo geritur*; in copie posteriori di N – ma non in R (Reginensis latinus 1529, X secolo), fonte di tutte le copie successive dello scritto senecano – questa lezione è stata corretta in *tangi sed animo geritur*. L'implausibilità linguistica e concettuale di questa soluzione ha indotto J.F. Gronovius alla congettura *tangi: res animo geritur*, accolta da Kaster 2022b. Su questa congettura si veda Kaster 2022a, 26.

²⁹ A questo proposito De Caro 2009, 126-8 e Picone 2013, 100-1 tematizzano appropriatamente la 'natura semiotica' del *beneficium*.

³⁰ L'innesto semantico del tema dei *beneficia* sul lessico economico, operato da Seneca sulla scia di Cleante (*ben.* 6.12.2, *SVF* 1.579) – ma si considerino già *Democr.*, *apud Democr.*, 62 = fr. 681 Luria e *Arist.*, *Eth. Nic.* 8.13.1162b22-34 – proprio per sottrarre il *beneficium* alla relazione fra creditore e debitore (si veda in particolare la caratterizzazione del beneficio come *credittum insolubile* in *ben.* 4.12.1), è efficacemente messo in luce da Li Causi 2009, Picone 2013, 36-42 e più di recente da Veillard 2022, 316-25. A questo proposito risulta efficace la definizione metaforica del beneficio proposta da Griffin 2013, 81 come «transaction between minds».

³¹ Per un prospetto sulla teoria stoica dell'azione rimandiamo a Gourinat 2017, 103-16; quanto a Seneca, si veda Cassan 2022, 60-3, 74-8.

³² La *fortuna* concorre inoltre, per converso, a massimizzare l'aspetto materiale del beneficio, come implicato in 3.29.2, ed è pertanto fondamentale perché il beneficio raggiunga il suo destinatario, costringendolo a essere riconoscente (6.10.2, 11.3); la medesima idea pare implicata in *Cic. Off.* 2.32. Sulla polisemica nozione di *fortuna* presente nel *De beneficiis*, designante in riferimento ai *beneficia* talora una sorte prospera, talaltra una sorte avversa, e a volte evocata come *uox media*, rimandiamo alla puntuale analisi di Averna 2009.

filosofo, come già notato da Griffin,³³ rinvia probabilmente alla nozione stoica di κατόρθωμα; per questo termine tecnico Cicerone aveva proposto, fra varie traduzioni, proprio *recte factum* (*fin.* 3.24, *SVF* 3.11), e di questa scelta, come di altre,³⁴ Seneca sembra risentire nel suo uso di *recte factum*, e in più generale del sintagma *recte facere*, qui e altrove (*clem.* 1.1.1; *ep.* 95.5). Nel lessico stoico il κατόρθωμα è un'azione umana conforme alla natura, e di conseguenza 'conveniente' (*Stob. ecl.* 2.7.8 p. 85.18-20, *SVF* 3.494); la sua specificità, rispetto agli altri καθήκοντα, risiede nell'essere il κατόρθωμα un'azione compiuta secondo virtù (τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα), come lo definisce Stobeo (§ 8 p. 85.20-1, *SVF* 3.494), esemplificandolo di seguito con atti compiuti con una disposizione virtuosa, quale la prudenza (τὸ φρονεῖν) e la giustizia (τὸ δικαιοπραγεῖν), e, qualche pagina dopo, proprio con l'εὐεργετεῖν (§ 11e p. 96.21, *SVF* 3.501). Infine, nella misura in cui partecipa della virtù, il κατόρθωμα appartiene anche alla categoria dei beni (D.L. 7.95, *SVF* 3.97a).

Il *beneficium* senecano si declina visibilmente secondo le medesime categorie: gli esempi di benefici forniti da *Sen. ben.* 1.5 (donazioni di ricchezze, concessioni di cariche e così via) rivelano che esso è un'azione, ipotesi che la definizione di *beneficium* in 1.6.1 conferma in pieno come vedremo fra poco; lo smarcamento, rispetto alla *materia beneficii*, del *beneficium* come *res animo*, e nello specifico come *recte factum* la cui esistenza non è precludibile da nessun evento, implica quindi che l'essenza di quest'ultimo consiste nella 'dirttura' dell'anima del benefattore, vale a dire nella sua disposizione virtuosa. Questa interpretazione è suffragata dalla classificazione assiologica che, poche righe dopo (1.6.2), Seneca opera sui benefici e sulla loro *materia*, rileggendo lo scarto fra di essi come una distinzione fra beni e cose moralmente indifferenti. Ora, gli Stoici, e in particolare Crisippo, qualificavano gli elementi appartenenti a questa seconda categoria come τὰ μέσα (*Plut. De Stoic. rep.* 18.1042b, *SVF* 3.760), plausibilmente nel senso che gli indifferenti sono intermedi fra i beni e i mali (Ἀδιάφορα δ' εἶναι λέγουσι τὰ μετὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, *Stob. ecl.* 2.7.7 p. 79.4-5, *SVF* 3.118); dunque, il passo appena letto del *De beneficiis* spiega forse in che senso Crisippo, secondo la testimonianza plutarchea, avrebbe affermato che la χάρις si estende a τὰ μέσα.³⁵

³³ Griffin 2013, 181.

³⁴ Come argomentano Setaioli 2003, 68; Fedeli 2006, Seneca nella sua opera si mostra ben consapevole delle traduzioni filosofiche proposte da Cicerone.

³⁵ Interpretano così già Inwood 2005a, 74; Griffin 2013, 19-20.

4 La *uoluntas* nella concezione senecana del *beneficium*

Nel quinto capitolo del primo libro del *De beneficiis*, appena analizzato, sono presenti due occorrenze del termine *uoluntas* che finora non abbiamo considerato, cercando innanzi tutto di ricostruirne il contesto teorico. A proposito della distinzione tra il beneficio e la sua materia Seneca scrive:

Multum interest inter materiam beneficii et beneficium, itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum quae pro maximis accipiuntur beneficium est sed ipsa tribuentis uoluntas.

C'è una bella differenza tra la materializzazione del beneficio e il beneficio stesso. In altre parole, né dell'oro, né dell'argento, né alcuno di quei doni cui si attribuisce il più grande valore sono in senso proprio un beneficio, lo è invece la volontà dell'autore. (1.5.2; trad. M. Menghi modificata)

La medesima idea è ripetuta qualche riga dopo, a seguito della caratterizzazione del *beneficium* come *recte factum* non vanificabile dalle circostanze esterne: «Insomma, tutte quelle cose che prendono impropriamente il nome di benefici, sono solo i compimenti attraverso cui si esprime la buona volontà» (*Omnia itaque quae falsum beneficii nomen usurpant ministeria sunt per quae se uoluntas amica explicat*, 1.5.5; trad. M. Menghi modificata). D'altra parte, queste parole fanno eco all'inizio dell'opera, in cui il filosofo, esorta a non donare con lentezza affermando:

Eodem animo beneficium debetur quo datur, et ideo non est neglenter dandum, sibi enim quisque debet quod a nesciente accepit; ne tarde quidem, quia, cum in omni officio³⁶ magni aestimetur dantis uoluntas, qui tarde fecit diu noluit.

Il beneficio deve essere riconosciuto con lo stesso animo con cui viene dato, e perciò non deve essere dato malamente: ciascuno infatti deve a se stesso ciò che ha ricevuto da chi donava senza rendersene conto. Ma un beneficio non deve essere fatto neppure troppo tardi: infatti, siccome in ogni favore viene considerata soprattutto

³⁶ N ha la lezione, poco sensata, *omni et officio*, corretta nel più plausibile *in omni officio* in una tradizione manoscritta non confluita in R. Altre varianti manoscritte, dipendenti da R, leggono *omni officio* e *omni in officio*, lezione quest'ultima accolta da Gertz, mentre Kaster 2022b ha accolto *in omni officio*. A questo proposito si vedano le spiegazioni di Kaster 2022a, 17-18.

la volontà di chi lo fa, chi l'ha fatto tardi, significa che per molto tempo non ha voluto farlo. (1.1.8; trad. M. Menghi)³⁷

Come si vede, in entrambi i contesti il termine *uoluntas* pare usato come sinonimo di *animus*, e così esso è inteso da Voelke e da Griffin.³⁸ Più precisamente, dato l'ambito teorico dei due passi, l'impiego di *uoluntas* qui sembrerebbe rinviare all'orientamento dell'anima verso l'agire, cioè alla nozione stoica di impulso (ὁρμή), significato che di fatti *uoluntas* ha in altri luoghi del *corpus* senecano secondo l'interpretazione di vari studiosi.³⁹

Le numerose altre occorrenze di questo lessico nel *De beneficiis* fanno tutt'altro che sconfessare la prossimità semantica tra la *uoluntas amica* e la virtuosità dell'*animus* del benefattore: l'individuazione dell'essenza del beneficio nell'anima di quest'ultimo anziché nella *materia beneficii*, ad esempio, è più volte ribadita in termini di *uoluntas* (1.6.3; 2.35.1; 3.29.3, etc.), talora con la precisazione che si tratta di una *uoluntas bene faciendi* (1.7.1) o *rectum* (5.2.2), di una *benigna et familiaris uoluntas* (6.16.1) o, più semplicemente, *bona* (6.9.3) o *recta* (1.15.6). D'altra parte, in linea con la caratterizzazione del *beneficium* come *res animo* e sulla base della premessa di 1.1.8, Seneca evoca a più riprese la *uoluntas accipientis*, con la quale si è chiamati a rispondere a un beneficio per ricambiarlo (2.10.4, 25.2, 31.2, etc.), qualificandola talora come *honesta* (6.27.2).

Tuttavia, se le qualifiche di *bene faciendi*, *benigna* (generatrice di bene), *bona*, *honesta* (già termine ciceroniano equivalente allo stoico καλός, riferito al bene),⁴⁰ *recta* e *rectum* si integrano senza problemi con un'identificazione fra la *uoluntas amica* del benefattore e la sua anima virtuosa, non si può dire altrettanto degli aggettivi *amica*⁴¹ e *familiaris*.⁴² L'amicizia, pur avendo la virtù come prerequisito, nel senso che solo i saggi ne fanno esperienza (D.L. 7.124, SVF 3.631; Sen. *ben.* 7.12.2), è considerata dagli Stoici non come una virtù ma una forma di «comunanza di vita» (κοινωνίαν βίου, Stob. *ecl.* 2.7.51 p. 74.3-4; trad. C. Viano); e, quanto alla *familiaritas*, essa potrebbe essere la συνήθεια elencata da Stobeo (2.7.51 p. 74.6-7) come

³⁷ La medesima tesi è espressa in termini di *uoluntas* in 2.1.2 e, in termini di *amica uoluntas*, in 2.5.4.

³⁸ Voelke 1973, 167-8 nota 5; Griffin 2013, 106.

³⁹ Monteils-Laeng 2014, 399; Bourbon 2019, 283-8; Cassan 2022, 96. Voelke 1973, 175 sembra andare, indirettamente, nella stessa direzione.

⁴⁰ Il senso di questa denominazione del bene è spiegato in D.L. 7.98-9 (SVF 3.87). Sulla nozione ciceroniana di *honestum* rimandiamo a Graver 2016.

⁴¹ L'aggettivo ritorna nella caratterizzazione dell'essenza del *beneficium* in termini di *cogitatio amica et benigna* in 6.7.2.

⁴² A questo proposito si legga anche 1.14.3, in cui Seneca invita chi riceve un beneficio a riconoscere una *familiaris nota* nelle manifestazioni di autentica beneficenza.

specie di amicizia relativa ai rapporti fra persone abituate le une alle altre (φιλίαν συνειθισμένων).⁴³ Nella misura in cui, in un contesto teologico stoiceggiante, la *uoluntas* del benefattore è *amica* e *familiaris*, dunque, è riduttivo descriverla come virtuosa.

La definizione senecana di *beneficium*, con cui si apre il capitolo sei del primo libro del *De beneficiis*, supporta questa conclusione indicando, in un'ottica ancora stoica, una direzione ermeneutica plausibile per la nostra questione. Questo l'incipit del capitolo:

Quid est ergo beneficium? Beneuola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo, in id quod facit prona et sponte sua parata. Itaque non quid fiat aut quid detur refert sed qua mente, quia beneficium non in eo quod fit aut datur consistit sed in ipso dantis aut facientis animo.

Che cos'è dunque un beneficio? Un'azione benevola che arreca gioia e la riceve procurandola, caratterizzata da un'inclinazione e da una spontaneità naturali in quello che fa. Perciò, non ha importanza che cosa venga fatta o data, ma la disposizione d'animo con cui questa cosa viene realizzata: il beneficio infatti non consiste in quanto viene fatto o dato, bensì nel sentimento di chi ne è l'autore. (1.6.1; trad. M. Menghi modificata)

Analizziamo questa definizione. Innanzi tutto, notiamo che alla *uoluntas* del donatore è qui dato un ruolo di primo piano, dal momento che il *beneficium* è detto una *beneuola actio*: l'aggettivo, in base alla propria etimologia, suggerisce infatti che l'agire in questione sia caratterizzato dalla *bona uoluntas* dell'agente, la quale si esplica nel suo *bene facere*.⁴⁴ Il seguito della definizione è verosimilmente da comprendere, come altri luoghi dell'opera, in termini metonimici:⁴⁵ è cioè il benefattore che, arrecando in maniera disinteressata⁴⁶ *gaudium* nel beneficiario con il proprio agire, ne prova egli stesso, ed è sempre lui, anziché il suo *beneficium*, a essere *pronus* e *sponte sua paratus* all'atto della beneficenza. Venendo al contenuto

⁴³ Di fatti, fra le traduzioni latine possibili di συνήθεια e συνήθης Tsakalotos 1889, 757; Adamantios 1908, 441 menzionano rispettivamente *familiaritas* e *familiaris*.

⁴⁴ La nostra interpretazione a questo proposito si allinea con quella di Raccanelli 2009, 333-4.

⁴⁵ Si veda ad esempio l'interpretazione in termini metonimici che Ricottilli 2009, 408 dà di *ben.* 2.35.4, in cui Seneca invita il beneficiario ad «abbracciare» (*amplector*) il beneficio ricevuto. D'altronde, si noterà che svariate traduzioni (Préchac [Paris 1926]; Cooper, Procopé 1995, 202; Marchese 2009, 270; Griffin 2013, 106; Veillard 2022, 315), come quella di M. Menghi citata, traducono in *id quod facit prona et sponte sua parata* in maniera non letterale, senza riferire i due aggettivi al *beneficium* stesso.

⁴⁶ Questa accezione di *tribuo* è appropriatamente sottolineata da Picone 2013, 111.

di queste due asserzioni, comprendiamo senza difficoltà che la frase *in id quod facit prona et sponte sua parata* rimarca l'idea sviluppata nel resto del capitolo, un vero e proprio adagio di Seneca in questo trattato: il *beneficium* deve procedere da una determinata condizione dell'anima piuttosto che essere una mera concessione materiale, poiché è nella *mens*, nell'*animus* o nella *uoluntas* del *dans* che risiede l'essenza del *beneficium*, non nell'oggetto donato o nel servizio reso. *In id quod facit prona et sponte sua parata* sembra fare riferimento anche ad altre due idee, consequenziali a questa tesi di fondo: una, asserita dall'autore fin dal primo capitolo dell'opera come si è visto (1.1.8), riguarda l'esigenza di non manifestare titubanza e non indugiare nel concedere un beneficio, poiché queste sono spie di una mancanza di *uoluntas*;⁴⁷ l'altra tesi,⁴⁸ emersa in risposta a un'obiezione e che pure conosciamo (4.12), concerne il disinteresse, nel senso economico del termine, del benefattore, il quale trova soddisfazione nel proprio essere benefico e non dona motivato da un logica di *do ut des*.

5 **Amica uoluntas e gaudium: il lato emotivo del beneficium senecano**

L'elemento della gioia (*gaudium*) costituisce invece visibilmente un elemento di caratterizzazione supplementare del *beneficium*, che introduce una componente emotiva nel discorso di Seneca.⁴⁹ Alla luce dell'impiego esplicativo delle etimologie da parte degli Stoici, testimoniato nello stesso *De beneficiis* in relazione al mito delle Grazie, risulta infatti probabile l'ipotesi di Veillard:⁵⁰ secondo la studiosa,

47 Creando così, come scrive De Caro 2009, 127 un «paradosso comunicativo, in quanto il destinatario riceve sì l'oggetto della sua richiesta, ma accompagnato da una serie di messaggi, per lo più non verbali, che smentiscono benevolenza e generosità, poiché comunicano (nel senso che meta-comunicano) disprezzo e fastidio»; il parallelo fra la *beneficentia* senecana e la teoria della comunicazione è approfondito da Raccanelli 2010, 49: la studiosa osserva infatti che il *beneficium* oggetto dello studio di Seneca comporta un contenuto, il dono materiale, e un'informazione sull'intenzione dell'agente, la sua *uoluntas*, come una comunicazione contiene un'informazione verbale, ciò che il parlante dice, e una metacomunicativa, concernente il suo atteggiamento verso l'ascoltatore. A proposito invece della critica senecana ai benefattori titubanti, conviene osservare che, nel discorso senecano, speculare all'opportunità di non indugiare nel concedere benefici è quella di non affrettarsi nel restituirli: chi mira infatti a ricambiare il *beneficium* il prima possibile, senza aspettare l'occasione in cui può essere utile al proprio benefattore, gestisce il beneficio ricevuto come un debito da *soluere* (6.35.4) e manifesta, di conseguenza, una *pessima uoluntas* nell'ottica di un rapporto di beneficenza (35.3). Come si è visto, l'importanza di ricambiare i benefici al momento giusto era già una preoccupazione di Crisippo, secondo *Sen. ben.* 2.25.3 (*SVF* 3.726).

48 Mobilitata a questo proposito da Marchese 2009, 270; Raccanelli 2009, 334.

49 A questa conclusione giungono anche De Caro 2009, 127; Picone 2013, 109-11.

50 Veillard 2022, 313-14.

almeno in questa parte della definizione di *beneficium*, Seneca, che come stiamo vedendo ha uno smaccato approccio stoico al tema, starebbe riproducendo, traducendola, una concezione già stoica del beneficio in base alla quale alla χάρις si associa la χαρά (gioia in greco); concezione effettivamente testimoniata, sebbene in maniera indiretta, da Cornuto, che nel suo *Compendio di teologia greca* spiega la filiazione delle Grazie da Zeus asserendo che esse sono le cause τοῦ χαρίζεσθαι καὶ εὐεργετεῖν (§ 9 p. 8.12) e, più avanti, riconduce il nome Χάριτες alla χαρά, giustificando così l'esigenza di «beneficare con animo lieto» (ἰλαρῶς δ' εὐεργετεῖν, § 15 p. 16.11-13; trad. I. Ramelli modificata).

Ora, nel lessico stoico, la χαρά è una delle tre εὐπάθειαι, contrapposte dagli Stoici agli impulsi irrazionali (πάθη, Stob. *ecl.* 2.7.10 p. 88.8 – 10d p. 92.20, *SVF* 3.378)⁵¹ e così definite nella testimonianza di Diogene Laerzio (7.115-16, *SVF* 3.431):

εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαράν ἐναντίαν φασὶν εἶναι {τῇ λύπῃ} τῇ ἡδονῇ, οὓσαν εὐλογον ἔπαρσιν· τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὓσαν εὐλογον ἔκκλινιν. φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβήσεσθαι δέ. τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὓσαν εὐλογον ὄρεξιν.

Gli Stoici dicono, poi, che ci siano anche tre passioni buone: la gioia, la circospezione, la retta volontà. Quanto alla gioia, dicono che è il corrispettivo buono del piacere, essendo una elevazione razionale; la circospezione è il corrispettivo buono della paura, essendo un moto teso ad evitare qualcosa e diretto dalla ragione. Infatti, a loro avviso, il sapiente non avrà in nessun modo paura, bensì userà circospezione. Affermano che la retta volontà sia il corrispettivo buono del desiderio, in quanto è una brama razionale. (trad. G. Reale modificata)⁵²

Cicerone attesta la medesima dottrina quando, in *Tusc.* 4, contrappone ai πάθη stoici, latinizzati come *perturbationes*⁵³ (§ 11, *SVF* 1.205), della *libido*, della *laetitia* e del *metus* rispettivamente la *voluntas*, il *gaudium* e la *cautio*, classificandoli come *constantiae* (§§ 12-14, *SVF* 3.438); qui, egli associa alla *voluntas* il desiderio di qualcosa

⁵¹ Per un prospetto sintetico della dottrina stoica dei πάθη si rimanda all'essenziale trattazione di Gourinat 2017, 121-9 e, per quanto concerne nello specifico il pensiero di Crisippo a questo proposito, testimoniato in maniera diffusa da Galeno, di Tiedeman 2003.

⁵² Le *Vite* di Diogene sono qui citate nell'edizione di Dorandi (Cambridge 2013).

⁵³ Le *Tusculanae* sono qui citate nell'edizione di Fohlen (Paris 1930-31).

di cui non si è in possesso e che si è giustamente convinti essere un bene, al *gaudium* la condizione di calma ed equilibrio (*placide atque constanter*) propria di un'anima che si sa in possesso di un bene, e alla *cautio* una naturale avversione per ciò che è male.

Da queste testimonianze le εὐπάθειαι risultano così essere la controparte dei πάθη, cioè impulsi esclusivi del saggio – come conferma l'esemplificazione dei κατορθώματα con χαίρειν in Stob. *ecl.* 2.7.11e p. 96.21 (SVF 3.501) – conformi alla ragione in quanto procedenti da una rappresentazione corretta della realtà. Al netto del dibattito fra gli studiosi sulla natura di questi impulsi,⁵⁴ le descrizioni che ne leggiamo suggeriscono che le εὐπάθειαι accompagnano gli impulsi propriamente pratici del saggio, diretti cioè al compimento di azioni (Stob. *ecl.* 2.7.9 p. 87.3-5, SVF 3.169) e implicano un aspetto sentimentale, qualificandosi così come emozioni. Il primo punto è supportato dalla presentazione delle εὐπάθειαι come movimenti dell'anima non improntati all'agire, ma insorgenti in reazione a un'attività che l'agente compie, possedendo un bene, o si dispone a compiere, mirando ad acquisire un bene o a evitare un male. Da queste osservazioni deriviamo la congettura che le εὐπάθειαι accompagnino piuttosto gli impulsi pratici del saggio, verosimilmente, come interpreta Graver,⁵⁵ contribuendo alla sua motivazione verso il compimento di determinate attività. Più precisamente, le εὐπάθειαι paiono, per così dire, dare una coloratura sentimentale alla vita psichica del saggio, nella misura in cui corrisponde loro un'alterazione nell'anima: la χαρά è in effetti descritta da Diogene come un sollevamento (ἐπαρσις) dell'anima, e il riferimento ciceroniano alla calma (*placide*) associata al *gaudium* veicola anch'esso una concezione della gioia come moto dell'anima. Quanto alla βούλησις e all'εὐλάβεια, esse non sono caratterizzate in questi termini; ciononostante, la loro contrapposizione al desiderio e alla paura, di cui varie specie sono descritte da Stobeeo e Diogene in termini di biliosità e ribollimento (Stob. *ecl.* 2.7.10c p. 91.12), esplosione (p. 91.14-15), agonia (p. 92.1-2, SVF 3.408) e frastuono (D.L. 7.113, SVF 3.407) indirizza verso la medesima conclusione ermeneutica. La caratterizzazione che ne emerge, osserviamo con Becker,⁵⁶ porta così a comprendere le εὐπάθειαι in termini emozionali.

La condivisione, da parte di Seneca, della dottrina dei maestri stoici, e in particolare di Crisippo, in merito ai πάθη, è stata dimostrata in maniera convincente da numerosi contributi recenti.⁵⁷ Meno

⁵⁴ La nostra interpretazione si allinea con quella più diffusa, di cui sono rappresentativi, ad esempio, Bonhöffer 1890, 284-98; Pohlenz 1967, 1: 307-9; Frede 1986; Graver 2007, 51-5; Sorabji 2009.

⁵⁵ Graver 2007, 52.

⁵⁶ Becker 2004.

⁵⁷ Si vedano i saggi raccolti in Laurand, Malaspina, Prost 2021; Cassan 2022, 105-43.

attenzione ha ricevuto invece la presenza, nel suo *corpus*, di una concezione delle εὐπράθειαι compatibile con quella già stoica: con riferimento alla gioia, questa compatibilità è riconosciuta tuttavia, a livello generale⁵⁸ e con riferimento al *De beneficiis*,⁵⁹ da diversi studiosi. Il contesto teorico pienamente stoico e lessicalmente ciceroniano che abbiamo ricostruito per *ben.* 1.6 ci invita a fare nostra questa proposta interpretativa, e a comprendere così il termine *gaudium* nella definizione del *beneficium* in riferimento alla nozione stoica di χαρά. Ciò che ne risulta è l'integrazione di una forte componente emotiva nella concezione senecana del beneficio, che ne emerge come un'azione non soltanto virtuosa, risoluta e disinteressata, ma anche avente l'obiettivo di stimolare nel beneficiario un senso di gioia legato al suo possesso di un bene; stimolazione che ha a sua volta l'effetto di ingenerare gioia nel benefattore stesso.

Il bene del cui possesso il beneficiario gioisce è d'altronde perfettamente comprensibile nella prospettiva stoica. La funzione di coesione sociale svolta dalla beneficenza nell'ottica senecana (*beneficium dare socialis res est* [...], 5.11.5), in linea da questo punto di vista con diverse tradizioni precedenti, si realizza nell'instaurazione di un legame di amicizia fra benefattore e beneficiario.⁶⁰ Seneca, appropriandosi di una riflessione già aristotelica e in *nuce* democritea (Stob. *ecl.* 4.1.46 p. 13.14 - p. 14.3 = fr. 633 Luria), ripete questa idea a più riprese nel corso dell'opera, a partire dall'icastica affermazione di 2.18.5: in questo luogo il filosofo, dando voce a una preoccupazione anch'essa già democritea (Stob. *ecl.* IV.31.120 p. 777.6-9; Maxim. L., c. 8 p. 556 = fr. 636 Luria; Democrat., 58 = fr. 680 Luria)

⁵⁸ Cassan 2022, 91-2.

⁵⁹ Oltre alla già citata Veillard 2022, 314, notano la corrispondenza fra il *gaudium* evocato nel *De beneficiis* e la χαρά stoica anche Inwood 2005a, 85-6 nota 62; Griffin 2013, 241.

⁶⁰ La natura di questa 'amicizia' non è evidente, dacché, come ricordano ad esempio Chaumartin 1985, 263-90; Inwood 2005a, 69; De Caro 2009; Raccanelli 2010, 104-12 e Griffin 2013, 30-3, il contesto socioculturale in cui Seneca osserva, e potenzialmente vive, rapporti di beneficenza è quello del patronato e della clientela: «una relazione sociale fra diseguali che prevedeva la protezione (ad esempio, giuridica) del superiore verso l'inferiore e l'appoggio (ad esempio, elettorale o militare) dell'inferiore verso il superiore» (De Caro 2009, 121). Seneca nel *De beneficiis*, focalizzandosi sul piano emotivo della beneficenza e sulla circolarità del rapporto, e prendendo d'altronde le distanze dai risvolti materiali di quest'ultimo, pare tuttavia, come argomenta Griffin 2013, 33-8 sulla scia di Chaumartin 1985, 290-305 (cf. anche Marino 2009, 285; Raccanelli 2010, 41-6), descrivere un fenomeno diverso dall'*amicitia* patrono-clientelare, che sembra costituire anzi il suo obiettivo polemico: l'*amicitia* tematizzata da Seneca ha infatti i tratti di una relazione orizzontale e, per così dire, spirituale, piuttosto che gerarchica e istituzionale. Secondo Chaumartin 1985, 305-7 l'*amicitia* fra patrono e cliente rappresenterebbe addirittura, agli occhi di Seneca, un aspetto della decadenza morale della società romana, e dunque una causa di disgregazione per quest'ultima.

e aristotelica, come pure paneziano-ciceroniana,⁶¹ esorta a scegliere con cura chi ammettere «nel sacrosanto vincolo dei benefici, da cui nasce l'amicizia» (*in beneficiorum quidem sacratissimum ius, ex quo amicitia oritur*; trad. M. Menghi) e a chi invece legarsi in un rapporto creditizio: solo quest'ultimo infatti termina con il saldamento del debito, mentre l'amicizia *manet*. È dunque l'atteggiamento amichevole, espresso in termini di *uoluntas* ma anche di *adfectus*, a smarcare i gesti di beneficenza dalle prestazioni imposte a una persona in virtù del suo ruolo socioprofessionale (3.21.1, 6.16.1-2). E questo atteggiamento, in cui il benefattore si palesa come amico del beneficiario, fa sentire quest'ultimo amico del primo (6.16.1-2).

La beneficenza genera così una circolarità virtuosa che, come abbiamo visto, si estende fino al piano emotivo, nella condivisione della gioia fra benefattore e beneficiario o, meglio, nelle gioie che essi reciprocamente si danno (*mutuo gaudio*, 2.31.2). Infatti, il *gaudium* del beneficiario riposa, verosimilmente, sulla constatazione di aver guadagnato un amico virtuoso, esempio canonico di bene nelle dottrine stoiche (D.L. 7.95-6, SVF 3.97a; Stob. *ecl.* 2.7.5g p. 71.16 - p. 72.1, SVF 3.106). D'altra parte, il *gaudium* del benefattore, che si potrebbe supporre già intrinseco alla sua consapevolezza di aver compiuto un'azione virtuosa e dunque di possedere la virtù, nella misura in cui è causato dal procurare gioia nel beneficiario trova un'altra spiegazione; scrive infatti Seneca in 2.22, un breve capitolo dedicato alla maniera corretta di accettare un beneficio:

Cum accipiendum iudicauerimus, hilares accipiamus profitentes gaudium, et id danti manifestum sit ut fructum praesentem capiat. Iusta enim causa laetitiae est laetum amicum uidere, iustior fecisse: quam grate ad nos peruenisse indicemus effusis adfectibus quos non ipso tantum audiente sed ubique testemur. Qui grate beneficium accipit primam eius pensionem soluit.

Quando giudicheremo che è il caso di accettare un beneficio, accettiamolo con gioia, senza nasconderla, in modo che il nostro benefattore la noti e ne tragga un giovamento immediato. È infatti un motivo legittimo di gioia vedere un amico felice, ma ancor di più l'esserne stati la causa. Dichiareremo con accenti sinceri quanto ci è giunto gradito quel beneficio, e non lo faremo solo in sua presenza, ma ovunque. Chi ha ricevuto un beneficio con gratitudine, ha già saldato la prima parte del suo debito di riconoscenza. (trad. M. Menghi)

⁶¹ Oltre al *De officiis* ciceroniano, pensiamo qui a Cic. *Amic.* 31, in cui è sottolineata la valenza sociale della *liberalitas*.

La gioia che il benefattore si procura attraverso quella che egli ‘tributa’ al beneficiario trova dunque una spiegazione in termini eziologici: il benefattore gioisce di essere la causa della gioia del beneficiario. Seneca sembra così mostrarsi ricettivo del dettato aristotelico,⁶² dacché in *Eth. Nic.* 9.7.1167b17-1168a27 lo Stagirita spiega l’amore del benefattore per il proprio beneficiario asserendo appunto che il primo vede realizzato nel secondo il proprio essere benefattore; come si è accennato, sempre Aristotele d’altronde, sebbene in altri contesti, lega l’esperienza di un certo piacere al compimento di azioni generose (4.21121a3-4) e, secondo una certa interpretazione, associa l’esperienza di un’emozione positiva al beneficiare di azioni benevole (*Rh.* 2.7.1385a17-19): idee anch’esse a prima vista consonanti con il discorso di Seneca qui.

Riassumendo, il *gaudium* del beneficiario nasce dal suo aver guadagnato un amico virtuoso, e con esso un bene, mentre quello del benefattore scaturisce dal sapersi fonte del proprio bene, in quanto agente virtuoso, come pure di quello altrui, in quanto amico virtuoso, e del godimento che l’altro ne trae. Inoltre, scrive incidentalmente Seneca in 2.10.4, in un capitolo concernente l’opportunità contestuale di concedere benefici senza renderne consapevole il beneficiario,⁶³ è anche nella misura in cui quest’ultimo accoglie il *beneficium* con la *uoluntas* appropriata che il benefattore esperisce *gaudium*; questa precisazione, letta alla luce di quanto detto, suggerisce che la gioia del benefattore deriva pure dal suo sentirsi causa della virtù nel beneficiario, per quanto essa è stimolata dal *beneficium* e manifestata dalla sua corretta accoglienza.

Ma c’è di più. La pregnanza emozionale di *ben.* 1.6.1 e la prossimità del lessico senecano a quello ciceroniano nella trattazione della beneficenza spingono a cogliere una risonanza, nella *uoluntas amica*, dell’εὐπάθεια stoica della βούλησις:⁶⁴ latinizzata da Cicerone proprio con *uoluntas*, come si è visto, questa emozione del saggio si qualifica come aspirazione, conforme a ragione, a un bene autentico, e d’altronde, secondo la testimonianza di D.L. 7.116, gli Stoici le subordinavano emozioni relative al voler bene (εὐνοία, εὐμένεια) e all’affetto (ἄσπασμός, ἀγάπησις). Questi concetti appartengono senza dubbio

⁶² Questa proposta ermeneutica completa l’osservazione di Griffin 2013, 18 nota 22, e già di Cooper, Procopé 1995, 186, che notano la condivisione, da parte di Aristotele e di Seneca, del parallelo fra l’atteggiamento dell’artista verso la propria opera e quello del benefattore verso il proprio beneficiario: a questa similitudine Aristotele ricorre infatti in *Eth. Nic.* 9.7.1167b33-1168a3, e Seneca la evoca in *ben.* 2.33.2 per spiegare il frutto della beneficenza.

⁶³ Su questo tema, inquadrato in un’analisi della *fama* nel *De beneficiis* si veda Li Causi 2012, 44-8.

⁶⁴ Con riferimento all’occorrenza del lessico della *uoluntas* in *ep.* 116, il riferimento all’εὐπάθεια della βούλησις è colto da Cassan 2022, 91.

alla cornice teorica del *De beneficiis* e, più nello specifico, si lasciano integrare con facilità nella nozione di *uoluntas* mobilitata in questo trattato: la βούλησις stoica è infatti un impulso, cioè un movimento dell'anima diretto verso l'agire, esclusivo del saggio e consistente in un desiderio corretto di un bene; quest'ultimo, d'altra parte, ha uno smaccato orientamento verso l'alterità, come denunciato dalle emozioni subordinate alla βούλησις. Nell'*amica uoluntas* del benefattore tutti questi elementi si ricombinano, caratterizzandola come una disposizione dell'animo all'agire moralmente irreprensibile ed emotivamente coinvolta nel benessere altrui; la definizione del *beneficium* in termini di *uoluntas* o *beneuola actio* si carica a sua volta di questa duplicità, risultandone un'azione che procede da un'intenzione virtuosa e affettuosa.

6 Conclusioni

La teorizzazione senecana della beneficenza esibisce così una convivenza di elementi tradizionali e, sulla base delle fonti a nostra disposizione, originali.

Come si è osservato a più riprese, la riflessione di Seneca a questo proposito è fortemente debitrice di quelle precedentemente elaborate dagli Stoici, cosa che il Cordovese non esita a riconoscere, ma anche di Aristotele, autentico 'elefante nella stanza' nel *De beneficiis*, per così dire. Se infatti la prospettiva concettuale di quest'opera è distintamente stoica, la diffusione dell'interesse per il tema al di fuori del Portico rende comprensibile la confluenza nel *De beneficiis* di una pluralità di tradizioni filosofiche: da un lato, il *beneficium* secano, come τὸ εὐεργετεῖν stoico, è un'azione virtuosa, nel senso del termine stoico κατόρθωμα, vale a dire un atto che procede da una disposizione conforme alla natura e che trova in ciò, piuttosto che nella sua traduzione concreta, la sua realizzazione; questa concettualizzazione, già cleantea e crisippea, implica l'urgenza, per gli esseri umani, di compiere *beneficia*, in quanto atti consequenziali alla loro natura (*ben.* 4.12.5), καθήκοντα nel lessico stoico.

Tuttavia, numerosi aspetti della trattazione stoica e senecana della beneficenza hanno precedenti esterni alla Stoa: al livello più generale, l'esigenza di affrontare questo tema in maniera analitica pare essere già stata sentita da Platone. Su un altro piano, più specifico, notiamo che l'effetto di coesione sociale attribuito all'evergetismo da Seneca è già riconosciuto da Democrito; e, nello stesso contesto, questi tematizzava anche il valore fondativo della beneficenza rispetto ai legami di amicizia, convinzione fatta propria da Seneca, al seguito di

Ecatone, secondo l'interpretazione di Veillard.⁶⁵ Quest'ultima idea⁶⁶ si trova sviluppata da Aristotele. E proprio lo Stagirita, come si è visto, anticipa in maniera profonda la riflessione senecana: da un lato, in merito al sentimento benevolo che il benefattore prova nei confronti del proprio beneficiario e, forse, in merito al gioioso senso di riconoscenza prodotto dal ricevere un beneficio; dall'altro, con riferimento alla tesi secondo la quale, nei rapporti di amicizia virtuosi, l'entità di un beneficio è misurata sull'intenzione del benefattore. A questo proposito, è interessante osservare anche come Seneca sembri integrare nel proprio discorso sul *beneficium*, già ricco di queste risonanze aristoteliche, elementi propri della virtù aristotelica della liberalità; sintesi nella quale il Cordovese è tuttavia anticipato da Cicerone, che nel *De officiis*, probabilmente al seguito di Panezio, non distingue fra *beneficentia* e *liberalitas*. Come l'ἔλευθεριότης aristotelica, la beneficenza senecana è infatti una virtù improntata a un criterio di medietà nella concessione di doni e la cui essenza risiede nella disposizione psichica del *dans* piuttosto che nell'oggetto donato; *beneficium* e manifestazione di ἔλευθεριότης, inoltre, producono entrambe nel donatore un'emozione gradevole, sia essa la gioia o il piacere.

All'interno di questo quadro storico-filosofico, le fonti ci consentono tuttavia di salvare Seneca da un appiattimento su questa o quella concezione della beneficenza e anche di guadagnargli più di una semplice combinazione di idee altrui. In breve, si ha l'impressione che in Seneca le teorie aristoteliche della beneficenza e della liberalità siano sintetizzate e riorganizzate secondo schemi concettuali stoici, ma che questa operazione, attestata ben prima di lui, sia portata avanti nel *De beneficiis* in maniera più elaborata e 'organica'; ciò che ne risulta è una valorizzazione della componente emotiva della beneficenza, e, di conseguenza, una rivendicazione della naturalità della dimensione emotiva nella vita umana. Gli Stoici ellenistici, infatti, se da un lato classificano l'εὐεργετεῖν come κατόρθωμα, mettendolo verosimilmente in relazione con la χρηστότης, virtù subordinata alla giustizia, dall'altro non approfondiscono un eventuale aspetto 'eupatico' dell'evergetismo. E Cicerone nel *De officiis*, la fonte stoica più diffusa sul tema dopo Seneca, in sintonia con quanto testimoniato da Stobeo ravvicina beneficenza e giustizia, assimilando peraltro beneficenza e liberalità, mosso quest'ultima che potrebbe essere dovuta proprio a Panezio;⁶⁷ tuttavia, l'emotività del dona-

⁶⁵ Veillard 2022, 212-13; 293-8.

⁶⁶ Condivisa forse con gli Epicurei, e con Filodemo nello specifico, il quale peraltro, come gli Stoici, mostra interesse per il fenomeno dell'ingratitude nei frammenti leggibili del suo Περὶ χάριτος (*PHerc.* 1414).

⁶⁷ Questa ipotesi è in linea con la posizione di Chaumartin 1985, 100-5, il quale vede tentativamente in Ecatone, a questo proposito in sintonia con il suo maestro Panezio,

tore o del beneficiario non è messa in risalto né nel riconoscimento paneziano-ciceroniano dell'importanza sociale della beneficenza né nella conseguente disamina dei parametri che permettono di beneficiare correttamente.

Si palesano così diverse differenze significative fra l'approccio senecano e quello dei filosofi precedenti. Macroscopica è quella, già notata da Griffin,⁶⁸ relativa all'interesse paneziano, e forse più genericamente stoico visto il comune inquadramento 'giuridico' della beneficenza, per la pratica della beneficenza come forma di rispetto, socialmente obbligato, delle proprie relazioni familiari e politiche; abbiamo visto che, al contrario, Seneca rivolge la propria attenzione alla beneficenza nella misura in cui essa può porre le basi per dei rapporti che esulano da, o al massimo si sovraimprimono a quelli fondati sulla parentela o lo statuto socio-professionale di benefattore e beneficiario. I legami che scaturiscono dai *beneficia* senecani sono infatti di sintonia psichica, determinati dalla *uoluntas* del benefattore che si trasmette al beneficiario insieme al dono. Si è visto che, con riferimento a questa idea, Seneca evoca Cleante, ma la carenza di testimonianze ci impedisce di indovinare se già costui caricasse l'intenzione del benefattore dei molteplici risvolti propri dell'*amica uoluntas* senecana.

Ciò che, come Inwood,⁶⁹ possiamo osservare è piuttosto una prosimità fra questa nozione, al contempo disposizione virtuosa dell'animo ed emozione appropriata di benevolenza, e quella aristotelica di *προαίρεσις*, mobilitata in *Eth. Nic.* 8.15.1163a9-23: qui questa «scelta», concepita da Aristotele come una facoltà dell'anima desiderativa e deliberativa al contempo (*βουλευτική ὁρεξις*, 3.3.1113a9-12), funge infatti come parametro per determinare l'entità di un beneficio compiuto nel contesto di un'amicizia fra virtuosi. Così caratterizzata, la *προαίρεσις* aristotelica ha, in un certo senso, una connotazione intenzionale ed emotiva. Entrambe si declinano però in termini assai diversi rispetto ai versanti intenzionale ed emotivo della *uoluntas* senecana: non solo infatti quest'ultima è espressione dell'integralità dell'anima umana, a differenza della *προαίρεσις* che ne è una facoltà fra altre; la *uoluntas* senecana fa inoltre riferimento alla disposizione pratica dell'agente e alla sua benevolenza verso il proprio beneficiario, piuttosto che, come invece la *προαίρεσις* aristotelica, alla decisione sulla propria condotta e al conseguimento di un obiettivo reputato un bene. La beneficenza aristotelica manca d'altronde, a differenza di quella senecana, di una circolarità della virtù e della

la fonte principale di Seneca per i prestiti a scuole filosofiche diverse dal Portico, Aristotele incluso.

⁶⁸ Griffin 2013, 22-3.

⁶⁹ Inwood 2005a, 92-3.

buona emotività intrinseca al rapporto fra donatore e destinatario.

Tuttavia, notando, di nuovo, anche l'associazione aristotelica fra la liberalità e l'esperienza di un certo piacere, non possiamo non constatare che, nella valorizzazione dell'emotività del benefattore Seneca si mostra in linea con Aristotele piuttosto che con la Stoa: l'unica potenziale eccezione, a nostra conoscenza, è costituita da Ecatone, al quale Veillard⁷⁰ attribuisce tentativamente un'esortazione all'amore verso i propri amici in un'ottica evergetica; ma la nostra ignoranza del contesto del motto ecatoniano «si vis amari, ama» (Sen. ep. 9.6, fr. 19 Veillard),⁷¹ punto di partenza di questa congettura, ci frena dal condividerla. D'altra parte, Stobeeo e Diogene Laerzio testimoniano il relegamento da parte degli Stoici della χαρά, a possibile esemplificazione delle εὐπάθειαι, fra i beni che «non appartengono a tutti i saggi né sempre» (οὔτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν οὔτε αἰεί, Stob. ecl. 2.7.5c p. 69.3-4, SVF 3.103; trad. C. Viano); ciò induce a supporre che, più in generale, gli Stoici ellenistici non riconoscessero all'emotività un ruolo prioritario nella vita dei saggi, posizione che trova invece, nel Seneca del *De beneficiis*, un deciso ripensamento.

Ne consegue, finalmente, che, integrando una dimensione emotiva nella sua concezione del beneficio, Seneca estende il terreno di confronto fra l'insegnamento stoico e altre proposte filosofiche, in particolare quella aristotelica, pur restando saldamente entro i limiti dottrinali e le categorie concettuali del Portico. Con questa mossa inedita, per quanto ci informano le fonti, rappresentata soprattutto dalla mobilitazione della nozione di *uoluntas*, Seneca si fa così, in maniera personale, crocevia di una pluralità di tradizioni di pensiero e di approcci al fenomeno della beneficenza.

Bibliografia

- Adamantios, X.M. (1908). *Λεξικὸν ἑλληνο-λατινικόν*. Athina: Fexi.
- Alesse, F. (1994). *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis.
- Averna, D. (2009). «Fortuna nel *de beneficiis* di Seneca». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 9-24.
- Becker, L.C. (2004). «Stoic Emotion». Strange, S.K.; Zupko, J. (eds), *Stoicism. Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 250-75.
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511498374.014>
- Bonhöffer, A. (1890). *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. Stuttgart: Enke.

⁷⁰ Veillard 2022, 293-8.

⁷¹ Ignoranza argomentata in maniera opportuna da Setaioli 1988, 314-15, che pende piuttosto verso l'ipotesi che Seneca riprendesse questa sentenza «da uno gnomologio piuttosto che da uno scritto di Ecatone» (315).

- Bourbon, M. (2019). *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout: Brepols.
<https://doi.org/10.1484/m.phr-eb.5.117163>
- Cassan, M. (2022). *Animus. Studio sulla psicologia di Seneca*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-630-5>
- Chamberlain, C. (1984). «The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics». *Transactions of the American Philological Association*, 114, 147-57.
<https://doi.org/10.2307/284144>
- Chaumartin, F.-R. (1985). *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cooper, J.M.; Procopé, J.F. (eds) (1995). *Seneca. Moral and Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Caro, A. (2009). «*Voluntas luceat*. Riconoscimento e riconoscenza nel *beneficium*». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel "de beneficiis" di Seneca*. Palermo: Palumbo, 121-58.
- Donini, P. (1982). *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Dorandi, T. (ed.) (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CB09780511843440>
- Dyck, A.R. (1996). *A Commentary on Cicero, De officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
<https://doi.org/10.3998/mpub.15366>
- Fedeli, P. (2006). «Cicerone e Seneca». *Ciceroniana On Line*, 12, 217-37.
<https://doi.org/10.13135/2532-5353/1235>
- Fohlen, G. (éd.) (1930-1931). *Cicéron. Tusculanes*. 2 voll. Trad. fr. di J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres.
- Frede, M. (1986). «The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul». Schofield, M.; Striker, G. (eds), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 93-110.
- Gourinat, J.-B. (2017). *Les stoïciens et l'âme*. Paris: Vrin.
- Graver, M.R. (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226305202.001.0001>
- Graver, M.R. (2016). «Honor and the Honorable: Cato's Discourse in *De Finibus* 3». Annas, J.; Betegh, G. (eds), *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 118-46.
<https://doi.org/10.1017/cbo9781139871396.006>
- Griffin, M.T. (2013). *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/actrade/9780199245482.book.1>
- Hadot, I. (2014). *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Henrichs, A. (1974). «Die Kritik der stoischen Theologie im *PHerc*. 1428». *Cronache Ercolanesi*, 4, 5-32.
- Inwood, B. (2005a). «Politics and Paradox in Seneca's *De Beneficiis*». *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 65-94.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780199250899.003.0004>
- Inwood, B. (2005b). «The Will in Seneca». *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 132-56.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780199250899.003.0006>

- Kaster, R.A. (2022a). *Studies on the Text of Seneca's De beneficiis*. Oxford: Oxford University Press.
<https://www.oxfordscholarlyeditions.com/view/10.1093/actrade/9780192845016.book.1/actrade-9780192845016-book-1>
- Kaster, R.A. (ed.) (2022b). *L. Annaei Senecae De beneficiis libri VII; De clementia libri II; Apocolocyntosis*. Oxford: Oxford University Press.
<https://www.oxfordscholarlyeditions.com/view/10.1093/actrade/9780198850731.book.1/actrade-9780198850731-book-1>
- Konstan, D. (2018). «Libéralité et gratitude». *Revue de philosophie ancienne*, 36(1), 89-104.
<https://doi.org/10.3917/rpha.361.0089>
- Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (éds) (2021). *Lectures plurielles du "De ira" de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*. Berlin, Boston: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110711547>
- Lepisto, S. (2020). «Reading as Training: Seneca's Didactic Technique in *De Beneficiis*». *American Journal of Philology*, 141(1), 27-53.
<https://doi.org/10.1353/ajp.2020.0002>
- Li Causi, P. (2009). «Fra *creditum* e *beneficium*. La pratica difficile del 'dono' nel *De beneficiis* di Seneca». *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 2, 226-52.
http://www.gro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Fra_creditum_e_beneficium.pdf
- Li Causi, P. (2012). *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel "De beneficiis" di Seneca*. Palermo: Palumbo.
- Marchese, R.R. (2009). «Dignità e disuguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiati». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottili, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 245-71.
- Marino, R. (2009). «Lo 'stigma' dell'estraneità: il *beneficium* tra volontà e virtù». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottili, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 273-88.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris: Classiques Garnier.
- Picone, G. (2013). *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*. Palermo: Palumbo.
- Pohlenz, M. (1967). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. 2 voll. Trad. it. di O. De Gregorio. Firenze: La Nuova Italia. Trad. it. di: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 voll. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Préchac, F. (éd. e trad. fr.) (1926). *Sénèque. Des Bienfaits. Tome I: Livres I-IV*. Paris: Les Belles Lettres.
- Raccanelli, R. (2009). «Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel *de beneficiis* senecano». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottili, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 303-56.
- Raccanelli, R. (2010). *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo.
- Ricottili, L. (2009). «Aspetti della rappresentazione gestuale nel *de beneficiis*». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottili, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 399-429.
- Rist, J.M. (1969). *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Setaioli, A. (1988). *Seneca e i Greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*. Bologna: Pàtron.

- Setaioli, A. (2003). «Seneca e Cicerone». Narducci, E. (a cura di), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina. Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino, 10 maggio 2002)*. Firenze: Le Monnier, 55-77.
- Severino, E. (1980). *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*. Milano: Adelphi.
- Sorabji, R. (2009). «Did the Stoics Value Emotion and Feeling?». *The Philosophical Quarterly*, 59(234), 150-62.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2008.574.x>
- Testard, M. (éd.) (1965-1970). *Cicéron. Les devoirs*. 2 voll. Paris: Les Belles Lettres.
- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden; Boston: Brill.
<https://doi.org/10.1163/9789004321175>
- Torres, J.B. (ed.) (2018). *Lucius Annaeus Cornutus. Compendium de Graecae theologiae traditionibus*. Berlin; Boston: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110350449>
- Tsakalotos, E. (1889). *Λεξικόν Ἑλληνο-λατινικόν*. Athina: Sakellariou.
- Veillard, C. (éd.) (2022). *Hécaton de Rhodes. Les fragments*. Paris: Vrin.
- Vimercati, E. (2004). *Il Mediosioicismo di Panezio*. Milano: Vita e Pensiero.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Wachsmuth, C.; Hense, O. (ed.) (1884-1912). *Ioannis Stobaei Anthologium*. 5 voll. Berlin: Weidmann.

