

SPINOZA E IL «DE CLEMENTIA» DI SENECA

di Omero Proietti

Quacumque libido est, / incedo solus
(Orazio, *Sermones* I, 6, 111-2)

1. Il «De clementia» come *speculum principis*

Iniziato sotto il principato di Nerone, il *De clementia* di Seneca è l'unico esempio, nella letteratura latina, di *speculum principis*, un genere letterario che enuncia regole di comportamento per un "re ideale" e fornisce consigli etici a mani che si apprestano, in genere, a macchiarsi di sangue; a bere, tirannicamente, il sangue di inermi cittadini, di velenose oligarchie o di popoli interi. Nel *De clementia*, appunto, il "re ideale" è costantemente minacciato da un doppio demoniaco: è il tiranno che, secondo un'immagine greca introdotta nella letteratura latina da Cicerone¹, incarna la «belva feroce» (I, 3, 1 e 3); «beve sangue umano» (I, 12, 2), si associa al *cruor*, al sangue delle mattanze e delle ferite innaturali, frutto di violenza assassina (I, 11, 2). A questa «notte» della storia umana, al «torbido e al tenebroso di un regno crudele» (I, 7, 3), si debbono perciò contrapporre i miti ellenistici (egizio-mazdei o pitagorici) del potere come *nobilis servitus*, luce solare del mondo (I, 8)². Forse, come notava Denis Diderot nell'ultima sua opera, che è un'apologia di Seneca e degli intellettuali compromessi dal potere:

[Il *De clementia* è la] lezione più abile e più vigorosa che fosse possibile impartire ad un principe di cui s'era intuita la tendenza alla crudeltà [...]. Ci sono esempi, riflessioni, consigli che qualsiasi oratore avrebbe ritenuto oltraggioso proporre a un principe che non fosse stato Nerone. Solo ad una tigre si può dire: «Non siate una tigre»³.

1. Cfr. R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra Ovidio e Seneca*, Pàtron, Bologna 1990, p. 276 sg.

2. Cfr. T. Adam, *Clementia Principis: Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Klett, Stuttgart, 1970, pp. 27-31, 41-5, 119-24. La lezione *nobilem servitutum* in I, 8, 1 è *emendatio* di Wilamowitz («Hermes», XXXVII, 1902, p. 307).

3. D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone, e sui costumi e gli scritti di Seneca*, trad. it. di S. Carpanetto e L. Guerci. Introduzione di L. Canfora, Sellerio, Palermo 1987, p. 298.

L'appartenenza del *De clementia* al genere degli *specula principis* è dichiarata nelle prime due righe del trattato, che permangono tali sia nelle edizioni "tradizionali", sia in quella, profondamente rimaneggiata e altamente improbabile, che F. Préchac ha fornito nel 1921⁴.

Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi vice fungerer et te tibi ostenderem perventurum ad voluptatem maximam omnium.

Ho deciso, Nerone Cesare, di scrivere sulla clemenza per servire in qualche modo da specchio e mostrare te a te stesso nell'atto di raggiungere il più grande dei piaceri.

Se la *voluptas* qui promessa a Nerone è ben diversa dal *saevire in voluptatem* del tiranno (I, 11, 4), l'opposizione tra piacere della clemenza e piacere della crudeltà è ancora propria dello "specchio del principe". Il genere, come è noto, sembra trovare un precedente illustre nella *Ciropedia* di Senofonte, che secondo la testimonianza di Dionigi di Alicarnasso (*Epist. ad Pomp.* 4, 1), intendeva essere una *eikón* di «re giusto e felice». E allo scritto senofonteo come descrizione di uno stato ideale, icona di un monarca illuminato, si riferiva appunto Cicerone (*ad Quintum fratrem* I, 1, 23), scrivendo: *Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus, se ad effigiem iusti imperi* [quel famoso Ciro descritto da Senofonte non come personaggio di storia, ma come immagine di un potere giusto].

In quanto descrizione di un re come dovrebbe essere e non è, mero discorso parenetico (*lógos symbouleutikós*), la tradizione degli *specula principis* sembra perpetuarsi nell'*Agésilao* e nello *Ierone* dello stesso Senofonte⁵, nell'*Evagora* e nel *Nicocle* di Isocrate, nei trattati ellenistici *περὶ βασιλείας*, tra i quali spiccano la *Lettera di Aristeia a Filocrate* (sia pure nell'ottica di «un'etica teologicamente fondata»)⁶ e i cosiddetti "scritti pitagorici" (Sto-

4. Tutti i testimoni del *De clementia* discendono da un antico manoscritto carolingio (*codex Nazarianus*, abbazia di San Nazario di Lorsch: cfr. E. Malaspina, *Una nuova collazione del codice Nazariano del «De clementia»*, in *Seneca e il suo tempo*, a cura di P. Parroni, Salerno Editrice, Roma 2000, pp. 339-75). Mentre la *divisio* in I, 3, 1 (un luogo purtroppo guasto, sul quale cfr. G. Mazzoli, *Sulla "divisio" del «De clementia» di Seneca*, «Athenaeum», LII (1974), pp. 289-94) sembra preannunciare una materia in tre libri, ci sono pervenuti due soli libri (il primo integro, il secondo frammentario). Contro Mureto e Lipsio, che pensavano fosse perduta una buona metà del *De clementia*, Préchac ha ristrutturato il trattato in un solo libro *completo* (la I e II parte della *divisio* corrisponderebbero al libro II; la terza ai capp. 3-26 del libro I). Nell'attesa di individuare il testo utilizzato da Spinoza, ho tenuto presenti varie edizioni del *De clementia*: in particolare Préchac [1921, rist. 1967], Malaspina [2001], C. Campanini [2004].

5. Come è stato notato, lo *Ierone* «introduce nella riflessione etico-politica un elemento fino ad allora mai preso in esame, ma che poi sarà recepito da Platone (*Leggi* IV, 709e) e da Aristotele (*Politica* V, 1313b 30 sgg.): la possibilità di conservare il potere trasformando il regime dispotico in legittima sovranità, attraverso la messa in atto di alcuni provvedimenti tesi a migliorare le condizioni di vita dei sudditi» (G. Tedeschi, *La felicità senza invidia*, in Senofonte, *Ierone*, a cura di G. Tedeschi, con una nota di L. Canfora, Sellerio, Palermo 1991, pp. 30-1).

6. Cfr. *Lettera di Aristeia a Filocrate*, Introd., trad. e note di F. Calabi, testo greco a

beo, *Eclogae* IV, 7, 61 sg.) dello pseudo-Archita, di Ecfanto, Diotogene e Stenida⁷.

Apparentemente «indifendibile» come e forse più dell'adulatoria *Consolatio ad Polybium*⁸, il *De clementia* non sembrerebbe catalogabile tra i testi apprezzati da un autore della tradizione repubblicano-democratica come Spinoza, certo poco incline agli *Encomia Neronis* di Girolamo Cardano, alla *Realpolitik* nuda e cruda, alla sofistica giustificazione del potere sovrano vigente, e che tuttavia ha scritto un *Tractatus politicus* dove, alla Machiavelli, si è proposto di «osservare gli uomini come sono, e non come dovrebbero essere»⁹. In questo contributo, ci proponiamo invece di mostrare che il *De clementia* riveste un'importanza cruciale non solo per il rifiuto dell'ideale ellenistico del *princeps a diis electus*, ma nella stessa ristrutturazione di alcune passioni e virtù dell'*Ethica*: nella duplice definizione di *crudelitas*, nell'opposizione tra *clementia* e *crudelitas*, nel nesso tra *clementia* e *generositas*, nel rifiuto degli affetti di *miser cordia* e *commiseratio*.

2. In terra Dei vicem gerere

Nel capitolo XVII (§§ 1-31) del TTP¹⁰, Spinoza ha inteso dimostrare che nessuno può trasferire ogni suo diritto ad un potere sovrano fino al punto di cessare d'essere un uomo, e che non si darà mai un potere così assoluto da poter fare tutto ciò che vuole (§§ 1-4). Ha poi criticato radicalmente i tentativi antichi (Grecia ellenistica, Roma) di persuadere il popolo che la maestà regale è sacra e di origine divina (§§ 5-6). Contro il proposito moderno di imitare

fronte, Rizzoli, Milano 1995, p. 161: «[io, il re] ho tratto... grande profitto dagli insegnamenti che mi avete proposto sul modo di regnare» (l'ellenistica *didachê pros to basileuein*). Cfr. anche *Introduzione*, pp. 18-23.

7. Cfr. L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ephante, Diotogène et Sthénidas*, Droz, Paris-Liège 1942; T. Adam, *Clementia Principis*, cit., pp. 41-5.

8. «Testo indifendibile, la *Consolatio ad Polybium* ha suscitato, nel tempo, le più disparate spiegazioni e giustificazioni: da quella drastica di Diderot, che la riteneva un falso [...], alla più sofisticata, ma ancor più fragile, teoria secondo cui tutta la *Consolatio* non sarebbe che un sottile gioco ironico (Momigliano, Rostagni)» (L. Canfora, *Introduzione*, in D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, cit., pp. 15-6. Di Arnaldo Momigliano, cfr. *L'opera dell'imperatore Claudio*, Vallecchi, Firenze 1932, pp. 136-9).

9. Il problema del «tiranno virtuoso», delineato nello *Ierone*, è tuttavia al centro dei pensieri di Machiavelli (*Discorsi* II, 2: l'invito a leggere «Senofonte nel suo trattato che fa *De tyrannide*»).

10. Ho utilizzato le seguenti abbreviazioni: TTP = *Tractatus theologico-politicus* (ed. e commatizzazione Akkerman, Paris 1999); TP = *Tractatus politicus* (ed. Proietti, Paris 2005); E = *Ethica* (ed. Gentile, Firenze 1915; ed. Gebhardt, Heidelberg 1925, profondamente riviste nella punteggiatura e nella grafia). Per il TTP e il TP ho utilizzato le traduzioni Proietti [2007]. Per l'*Ethica* ho tenuto presenti le traduzioni Durante [1963] e Mignini [2007]. Altri riferimenti sono tratti da Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, trad. e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.

l'antica teocrazia ebraica, ben espresso nel *De republica Hebraeorum* di Petrus Cunaeus e nel calvinismo fondamentalista del suo tempo, ha quindi analizzato lo Stato degli Ebrei: la formazione della teocrazia ebraica dopo l'esodo dall'Egitto (§§ 7-10); la sua effettiva amministrazione (§§ 11-15), i suoi aspetti positivi (§§ 16-25), le cause della sua dissoluzione (§§ 26-30). Ha infine stabilito alcuni punti fermi di un programma repubblicano e antimonarchico, nonché antiteocratico:

1. pur ammesso che Mosè, tra gli Ebrei, ebbe un tempo la suprema maestà e il ruolo di Dio (XVII, 9: *solus apud Hebraeos vicem Dei, hoc est, supremam maiestatem habuit*), questo tratto distintivo del suo potere non si trasferì, per sua stessa, esplicita disposizione, in nessuno dei suoi successori, a cominciare da Giosuè e da Aronne. L'effettivo Stato degli Ebrei non fu una teocrazia «democratica» (come voleva il primo patto, poi abolito, di *Exodus*), né una teocrazia «monarchica» (come pensano gli ammiratori moderni del pontificato ebraico). Fu invece una teocrazia «aristocratica», con bilanciamento e distinzione di potere religioso e potere civile.
2. Il diritto di pontificato e il potere religioso, tuttavia, dipesero sempre dal potere civile.
3. Il diritto divino o di religione, infine, nasce da un patto, senza il quale non vi sarebbe che il diritto naturale (§ 31).

Se la storia sacra esclude che qualcuno possa rivestire il ruolo di Dio in terra, neppure la storia profana, come chiarisce il lungo brano in TTP XVII, 6, può avvalorare la teoria ellenistica del *princeps a diis electus*, di colui che *in terra vicem dei o deorum gerit*. Concezione che si rivela anzi un puro *instrumentum regni*, il risibile *arcanum* di ogni regime monarchico:

Per garantire dunque la loro sicurezza, i re che un tempo usurparono il potere si sforzavano di far credere che la loro stirpe discendesse dagli dèi immortali. Pensavano che i sudditi e tutti gli altri avrebbero sopportato volentieri il loro dominio e si sarebbero facilmente sottomessi, solo che li avessero considerati non come uguali, bensì come dèi. Così Augusto convinse i Romani che la sua stirpe traesse origine da Enea, che era creduto figlio di Venere e uno degli dèi; *volle essere onorato con templi e con statue divine da flàmini e da sacerdoti* (Tacito, *Annali*, lib. I)¹¹. Alessandro volle che lo salutassero come figlio di Giove¹²; il che sembra facesse con un piano prestabilito e non per superbia, come mostra la sua risposta all'invettiva di Ermolao: *C'era quasi da ridere* – afferma – *quando Ermolao mi chiedeva di rinnegare Giove, il cui responso ora-*

11. Cfr. Tacito, *Annales* I, 10, 6. Si è aggiunto il corsivo, poiché si tratta di citazione esplicita.

12. Criptocitazione di Curzio Rufo VI, 11, 23. La successiva utilizzazione di sintagmi terenziani (*consilio fecisse, tam aperte falli* = *Andria*, 505, 509, 492-3) equipara il condottiero antico al servo astuto della commedia romana. Sull'apoteosi e la proscinesi come «disegno politico prestabilito» (P. Goukowski, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, I, Nancy 1978), cfr. M.A. Levi, «*Theòs aniktos*». *Aspetti culturali della legittimità di Alessandro Magno*, in *Alessandro Magno tra storia e mito*, a cura di M. Sordi, Jaca Book, Milano 1984, pp. 53-7.

colare io riconosco. Forse che anche i responsi degli dèi sono in mio potere? Giove mi offerse il nome di figlio; accettarlo [NB] non fu nocivo neppure alle nostre imprese. Voglia il cielo che anche gli Indi mi credano un dio! Nelle guerre, infatti, conta molto la fama, e spesso ciò che si è falsamente creduto ha tenuto il luogo della verità. Con queste parole continua a convincere gli ignari con ciò che simula, e nel contempo lascia intendere la causa della simulazione. Il che fece anche Cleone, nel discorso con il quale tentò di convincere i Macedoni ad acconsentire ai voleri del re. Dopo aver dato alla simulazione l'apparenza del vero, celebrando pieno d'ammirazione le lodi di Alessandro e passando in rassegna i suoi meriti, così trascorre all'utilità della cosa: *I Persiani adoravano come dèi i loro re non solo per pietà religiosa, ma anche per saggezza: la maestà regale era infatti garanzia della salvezza dell'impero*. E infine conclude: *io stesso, quando il re entrerà nella sala del banchetto, mi prosternerò ai suoi piedi. Anche gli altri debbono fare altrettanto, e i sapienti in primo luogo* (vedi Curzio Rufo lib. VIII, § 5). Ma i Macedoni erano troppo saggi e gli uomini, a meno che non siano del tutto barbari, non sopportano di essere ingannati così apertamente e da sudditi, divenire servi inutili a se stessi. Altri, invece, riuscirono più facilmente a persuadere che la maestà regale fosse sacra (*majestatem sacram esse*) e rivestisse in terra il ruolo di Dio (*in terra Dei vicem gerere*), e che non risultasse dal suffragio e dal consenso degli uomini, ma si conservasse e fosse tutelata dalla singolare provvidenza e dall'ausilio di Dio. E i monarchi, per la sicurezza del loro Stato, escogitarono molte cose di questo tipo.

In queste ultime righe, Spinoza coglie un tratto caratteristico delle teorie ellenistiche della regalità, per le quali il sovrano è *electus* da Dio, icona della divinità, ma non possiede egli stesso natura divina, che appartiene invece alla provvidenzialità del potere. Solo i faraoni egizi (che nessuno, dopo il loro declino, si è proposto di imitare) sono stati infatti di natura divina, rivestendo in terra il ruolo degli dèi. Nelle concezioni mesopotamiche della regalità, il re è soltanto “viceregent” degli dèi, ossia *a diis electus*¹³.

Parafrasandone il sintagma centrale (*ego, qui in terris deorum vicem fungor*), Spinoza critica direttamente il discorso che Seneca mette in bocca Nerone, nella lunga *sermocinatio* che apre il *De clementia* (I, 1, 2-4):

Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui *in terris deorum vice* fungerer? Ego vitae necisque gentibus arbiter! Qualem quisque sortem statumque habeat, in mea manu positum est; quid cuique mortalium Fortuna datum velit, meo ore pronuntiat [...]. Hodie dis immortalibus, si a me rationem repetant, adnumerare genus humanum paratus sum.

Io tra tutti i mortali sono piaciuto e sono stato eletto per svolgere in terra le veci degli dei? Sono arbitro di vita e di morte delle nazioni! È posto in mano mia il destino e la condizione di ciascuno; per bocca mia la fortuna annuncia ciò che vuole sia assegnato a ciascuno dei mortali [...]. Oggi son pronto a enumerare il genere umano agli dei immortali, se me ne chiedono il conto.

13. Cfr J.R. Fears, *Nero as the Viceregent of the Gods in Seneca's «De clementia»*, «Hermes», CIII (1975), pp. 486-96; Idem, *Princeps a diis electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XXVI, Rome 1977. Come è ben chiaro allo Spinoza di TP VII, 1 (che cita Daniele 6, 16), i re persiani non erano dèi, bensì venerati *come fossero* dèi.

Spinoza è perfettamente consapevole che l'ideologia del *princeps a diis electus*, qui espressa da Seneca, è di matrice ellenistica e torna in fonti correlate, da lui ben conosciute e utilizzate. È presente, ad esempio, nel Plinio della *Naturalis historia* (XXXIV, 166: *Nero, quoniam ita placuit diis, princeps*), opera che Spinoza citerà in punti strategici del TTP¹⁴. Ritorna nel Plinio Secondo delle *Epistolae cum Panegyricis* (*Paneg.* 80, 4: *postquam [parens mundi] te dedit, qui erga omne hominum genus vice sua fungeris*)¹⁵, opera che Spinoza utilizzerà in TP VIII, 15, per stabilire la legge che vieta, in un ottimo regime aristocratico, la carica di patrizio ai minori di trenta anni¹⁶. Attento lettore, infine, di Curzio Rufo e di Svetonio, Spinoza non può ignorare che la proscinesi, nonché l'*imitatio Alexandri* che la giustifica, è stato un tratto distintivo del principato di Caligola.

Verum admonitus et principum et regum se excessisse fastigium, divinam ex eo maiestatem¹⁷ asserere sibi coepit; [...] consistens saepe inter fratres deos [Castorem et Pollicem], medium adorandum se adeuntibus exhibebat.

Ma poiché gli ricordarono che era andato ben oltre il fastigio di principi e re, da quel momento cominciò a rivendicare la maestà divina; [...] sedendo spesso tra i due fratelli divini, si offriva come oggetto di adorazione a chi si recava da lui (Svetonio, *Caligula* 22).

3. *Crudelitas seu saevitia*

Tenendo presenti gli atti di crudeltà di un Caligola¹⁸, o i matricidi, gli uxoricidi, gli infanticidi di un Nerone, troppo noti per esser ricondotti alle fonti, è facile trascorrere al tema della crudeltà. In E3AD38¹⁹ Spinoza ha fornito la definizione seguente di *crudelitas*:

Crudelitas seu saevitia est cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cuius nos miseret.

14. La citazione implicita di Plinio, *Naturalis historia* II, 27: *naturae potentia idque esse quam deum vocemus* (in connessione con II, 2: *idemque naturae opus et rerum ipsa natura*) compare in TTP II, 27; III, 3; VI, 3; XVI, 2. Per un'analisi del significato di questa utilizzazione, cfr. O. Proietti, «*Agnostos theos*». *Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 51-5.

15. *Plinii Secundi Epistolae cum Panegyricis* è appunto il titolo che compare nell'elenco notarile dei libri di Spinoza: cfr. *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten...* herausgegeben von J. Freudenthal, Von Veit & Comp., Leipzig 1899, pp. 158-65: *doc.* 69. *Zweites Inventar über den Nachlass Spinoza's* [Notaris-Archief im Haag, 2 März 1677].

16. Cfr. Plin. *Epist.* X, 79, 1.

17. Il sintagma risuona nel *majestatem sacram esse* di TTP XVII, 6.

18. Svetonio, *Caligula* 11: «non poteva frenare la sua indole crudele... dal partecipare con grande piacere (*cupidissime*) alle torture e alle esecuzioni di condannati a morte».

19. I riferimenti all'*Ethica* sono operati secondo la prassi invalsa negli studi spinoziani. Esempi: E3P41S2 = *Ethica, pars III, propositio XLI, scholium II*; E3AD38 = *Ethica, pars III, Affectuum Definitio XXXVIII*. D1, D2 = *Demonstratio I, II*; C1, C2 = *Corollarium I, II*; Ex1, 2 = *Explicatio I, II*.

La crudeltà o sevizia è la cupidità che spinge qualcuno a fare del male a chi amiamo o commiseriamo.

Meijer, Baensch, Dunin Borkowski e Gentile hanno notato che questa definizione contrasta con quanto Spinoza ha affermato in E3P41S2. Nel corollario che precede questo scolio, Spinoza ha infatti stabilito che «chi immagina di essere amato da colui che odia, sarà combattuto insieme da odio e amore». Nello scolio ha aggiunto:

Quod si odium praevaluerit, ei, a quo amatur, malum inferre conabitur, qui quidem affectus crudelitas appellatur, praecipue si illum, qui amat, nullam odii communem causam praebuisse creditur.

Se poi sarà prevalso l'odio, si sforzerà di fare il male a chi lo ama. E quest'affetto si chiama crudeltà, soprattutto se si crede che chi ama non ha dato alcun motivo comune di odio.

La proposta di Meijer e Baensch di leggere *qua concitatur* in luogo di *qua aliquis concitatur* nasce dal tentativo di accordare il luogo che afferma che il crudele fa il male a chi lo ama (E3P41S2) con quello (oggetto di emendazione) che afferma che il crudele fa il male a chi *noi* amiamo o commiseriamo (E3AD38)²⁰. Gentile annota che «il meglio è lasciare il testo come sta; ché tanto dà un senso chiaro, se anche non d'accordo con l'altro luogo dell'*Ethica*»²¹.

Prima di mostrare che i testi non sono affatto in contrasto tra loro, deve colpire la sinonimia spinoziana *crudelitas seu saevitia*. Essa è stata già posta da Seneca (*De clementia* I, 11, 4 e 12, 1), nell'atto di distinguere il comportamento del tiranno da quello del vero *princeps* o «monarca ideale»:

Quid interest inter tyrannum ac regem (species enim ipsa fortunae ac licentia par est), nisi quod tyranni *in voluptatem saeviunt*, reges non nisi ex causa ac necessitate? «Quid ergo? Non reges quoque occidere solent?». Sed quotiens id fieri publica utilitas persuadet; tyrannis *saevitia* cordi est. Tyrannus autem a rege factis distat, non nomine.

Che differenza c'è tra un tiranno e un re (sono infatti uguali per condizione di fortuna e potere), se non che il tiranno incrudelisce per il piacere di farlo, i re solo per una causa e per necessità? «E allora? Non sono soliti uccidere anche i re?» Certo, ma solo e sempre se li persuade il bene dello Stato. Ai tiranni, invece, sta a cuore la crudeltà. Il tiranno differisce dal re per le azioni, non per il nome.

Agendo *ex causa ac necessitate* e per *publica utilitas*, ossia per necessità «machiavellica», i veri capi politici mettono in atto un comportamento solo in apparenza crudele. Differiscono dai tiranni poiché sono immuni dall'«incrudelire per voluttà» (*in voluptatem saevire*). E sta loro a cuore non certo la *saevi-*

20. Willem Meijer nella sua traduzione nederlandese dell'*Ethica* (van Looy, Amsterdam 1905). Otto Baensch nella sua traduzione tedesca (Meiner, Leipzig 1910). St. v. Dunin Borkowski («Archiv für Geschichte der Philosophie», XXIV, 1910, p. 263) ritiene il luogo insanabile e la contraddizione propria dell'autore.

21. G. Gentile, *Note* [1915], in B. De Spinoza, *Ethica*, Sansoni, Firenze 1963, pp. 792-3.

tia, ma la *publica utilitas*, che talora esige azioni contrarie alla *pietas* e ai *mores* comunemente accetti e stabiliti. In questo senso, per Seneca non meritò il nome di tiranno Dionigi il vecchio, ma si può tranquillamente chiamare *tyrannus* Lucio Silla, anche se depose la *dictatura* e tornò ad essere un semplice cittadino. A Silla, infatti, che trucidò in una volta sola settemila cittadini romani, e che tra le grida e i lamenti delle vittime esigeva ancora più stragi («continuiamo, padri coscritti, sono solo pochi sediziosi uccisi su mio ordine»), «mancò il criterio di misura con cui ci si deve adirare con i nemici». Silla «sparse il sangue» di cittadini come fossero nemici, confuse il *civis* con l'*hostis*, dimenticò che già verso l'*hostis* il popolo romano aveva consuetudini di *clementia* (I, 12, 2-3).

Inscrivendosi nella tradizione politico-propagandistica romana, soprattutto tardo-repubblicana, che faceva leva sul concetto di *clementia*²², ma fuoriuscendo dall'ortodossia stoica, per la quale la *clementia* non è una virtù, Seneca riflette certamente sulle guerre civili romane, da Silla a Cesare Ottaviano Augusto, reagisce all'odioso e fosco *saeculum Sullanum*²³:

le drammatiche [...] guerre civili, nelle quali i *cives* si trovarono assimilati agli *hostes*, fecero sentire la necessità che tale clemenza fosse estesa anche ai nemici interni, sicché essa da dote caratteristica di un intero popolo passò a dote specifica di un individuo, del condottiero vincitore che sa perdonare e restituire dignità di cittadini agli avversari sconfitti. È in questa accezione che la *clementia* diventò la parola d'ordine di Cesare, che in essa vedeva appunto il modo per uscire politicamente dalle guerre civili: egli la concepiva come lo strumento per ridare stabilità allo Stato e riconquistare il consenso di tutti, cose impossibili a realizzarsi alimentando una spirale perversa di odi²⁴.

L'ortodossia stoica avrebbe senz'altro rifiutato questa nozione "romana" di *clementia*: la "giustizia" stoica non consente di indugiare su impotenze d'animo come l'indulgenza, la pietà, la grazia, le attenuanti, la clemenza²⁵. E attento lettore dell'epistolario ciceroniano *ad Atticum*, del discorso catoniano in Sallustio, perennemente criptocitato, o delle pseudo-sallustiane *Epistulae ad Caesarem*, Spinoza non ignorava certamente che *liberalitas* e *clementia* furono parole d'ordine del programma cesariano di ricerca del consenso²⁶.

Dalle simpatie repubblicane della giovanile *Consolatio ad Marciam* (37 d. C.), sotto il regno di Claudio, attraverso il *De ira* (41 d. C.), Seneca è approda-

22. Cfr. A. Borgo, «*Clementia*»: studio di un campo semantico, «Vichiana», XVII (1985), pp. 25-73.

23. Cfr. G. Mazzoli, «*Felicitas*» sillana e «*clementia principis*», «Athenaeum», LV (1977), pp. 257-79, che nella sezione finale del libro I (26, 5), individua anche la lacuna in cui erano le considerazioni su Silla, promesse in I, 12, 3 («in che modo – a differenza di Silla, il tiranno per antonomasia – ci si debba adirare con i nemici, specie se cittadini»).

24. C. Campanini, *Introduzione* a Seneca, *De Clementia*, a cura di C. Campanini, Mondadori, Milano 2004, pp. XV-XVI.

25. Cfr. SVF I, 374; III, 289, 613 e 640.

26. Cfr. L. Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 166-75 (in part. p. 171). Cfr. anche: Idem, *Seneca e le guerre civili*, in *Seneca e il suo tempo*, cit., pp. 161-77.

to ad una moderata simpatia verso il principato²⁷. Ad un atteggiamento tortuoso e contraddittorio nei riguardi del *princeps*, che si esprime in una *ingens sylva* di giudizi discordi e contrastanti su Alessandro, il modello negativo di ogni monarchia autoritaria²⁸ e l'oggetto di un vero e proprio culto (*imitatio Alexandri*) per la dinastia giulio-claudia. Si è così osservato, ad esempio, il contraddittorio giudizio sul condottiero macedone nel *De ira*, che rivela lo scopo politico dell'opera e ne manifesta la redazione in due tempi: giudizio che è dapprima favorevole ad Alessandro (*De ira* II, 23), quindi a Caligola, e diviene poi, sotto Claudio, ferma condanna e ripulsa (III, 17). O si è colto, nella lunga e aspra tirata contro Alessandro per l'uccisione di Callistene, l'avversario della proscinesi (*Naturales quaestiones*, VI, 23, 3), se non il presentimento del futuro, lo specchio del rapporto tra Seneca e Nerone²⁹. E tuttavia, sempre più nettamente, Seneca distinguerà tra il buon re e il tiranno, nel tentativo di promuovere un dispotismo "illuminato", antiaugusteo, di chiara impronta stoica³⁰.

Nel *De clementia* c'è innanzitutto una *crudelitas* che è *saevitia*, crudeltà gratuita e piacere della crudeltà. È appunto la *ferina rabies* o *feritas* di un *princeps* dispotico e tirannico come Alessandro, che diede in pasto ai leoni Lisimaco, il suo più valente generale:

ferina ista rabies est sanguine gaudere ac volneribus et abiecto homine in silvestre animal transire. Quid enim interest, oro te, Alexander, leoni Lysimachum obicias an ipse laceres dentibus tuis? Tuum illud os est, tua illa *feritas*.

è una rabbia bestiale, questa: godere del sangue e delle ferite e passare, gettata via la condizione di uomo, a quella di un animale selvatico. Che differenza c'è, ti chiedo, Alessandro, tra gettare Lisimaco in pasto a un leone e dilaniarlo tu stesso con i tuoi denti? Tua è quella fauce, tua quella ferocia³¹!

27. Cfr. C. Letta, *Seneca tra politica e potere: l'evoluzione del pensiero di Seneca sul principato nelle opere in prosa anteriori al «De clementia»*, in *Seneca nel bimillenario della nascita*, a cura di S. Audano, Edizioni ETS, Pisa 1998, pp. 51-75; A. Carile, *Seneca e la regalità ellenistica*, in *Seneca nella coscienza dell'Europa*, a cura di I. Dionigi, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 58-80.

28. Questo modello negativo si può esprimere con la frase di Curzio Rufo IV, 10, 3: *in unius hominis iactationem tot milium sanguinem impendi*, da Spinoza criptocitata in TTP, *Praefatio* 7: *in unius hominis iactationem sanguinem animamque impendere*, ma presente anche in *De clementia* I, 3, 4 (luogo in cui è anche l'*anima* che Spinoza aggiunge alla frase di Curzio).

29. I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Loescher, Torino 1955, pp. 14 (Nerone), 121-133 (Caligola, Claudio). Cfr. anche D. Lassandro, *La figura di Alessandro Magno nell'opera di Seneca*, in *Alessandro Magno tra storia e mito*, cit., pp. 155-68. Più in generale, si veda I. Lana, *Lucio Anneo Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*, Giappichelli, Torino 1964.

30. La singolare affinità di questo progetto con i tentativi settecenteschi, dalla Russia alla Prussia, spiega le feroci polemiche di cui Seneca sarà pretesto in età illuministica. Allo Spinoza del TP, il dispotismo illuminato (da Seneca, *De clementia* II, 1, 3 a Calpurnio Siculo, *Eclogae* 1, 58-88; 4, 112-146) appare un mero sogno dell'età dell'oro, una favola, un mito politico: pura propaganda filoneroniana.

31. *De clementia* I, 25, 1 (corsivo aggiunto). Alessandro è *exemplum* negativo per lo Spinoza del TTP e per l'intera tradizione stoica antica.

Ma è anche la *crudelitas* di uomini privati, i quali, «nonostante la minaccia certa della croce», provocano e suscitano la “giusta” rivolta (la *feritas*) dei loro schiavi (I, 26, 1)³². È poi il selvaggio incrudelire sui propri figli, fino ad ucciderli a frustate, con sdegno unanime tanto dei padri quanto dei figli (I, 15, 1). È inoltre l'*occidere* e *saevire* di antichi *serial killer*; è la xenofobia assassina di Busiride, che ogni anno sacrificava a Zeus uno straniero; è la tortura sulle malcapitate vittime che rese celebre un brigante dell'Attica come Procuste; è la sadica orgia della pirateria antica.

Crudelitas... nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis poenis. «Sed quidam non exigunt poenas, crudeles tamen sunt, tamquam qui ignotos homines et obvios non in compendium, sed occidendi causa occidunt nec interficere contenti saeviunt, ut Busiris ille et Procrustes et piratae, qui captos verberant et in ignem vivos imponunt».

La crudeltà... non è altro se non l'efferatezza nel comminare pene. «Ma alcuni sono crudeli pur non infliggendo pene: quelli, ad esempio, che uccidono uomini che non conoscono e che incontrano per caso, non per averne un guadagno, ma per il gusto di uccidere, e non contenti di uccidere seviziano le loro vittime, come il famoso Busiride, Procuste e i pirati, che frustano i prigionieri e li buttano vivi tra le fiamme» (*De clementia* II, 4, 1).

Coinvolgendo i padri e i pirati, questa *crudelitas* o *saevitia* è appunto riflessa sia nella definizione spinoziana di crudeltà in E3AD38 («la cupidità [crudeltà-sevizia] che spinge qualcuno a fare del male a chi, per normale senso di umanità, noi amiamo o commiseriamo»), sia in quella di E3P41S2 («la cupidità [crudeltà-sevizia] che spinge qualcuno a fare del male persino a chi lo ama»). Il *saevus*, il *crudelis*, il sadico è dunque colui che infierisce su chi lo ama o su chi è oggetto di un normale amore o di una normale commiserazione da parte degli altri uomini («nos», *noi*), certo non affetti da sadismo. Difatti, come afferma il chiaro passo in *De clementia* I, 25, 2, l'abominevole *saevitia*, «che si diletta delle sofferenze degli uomini» e le provoca, «travalica in primo luogo i limiti usuali, quindi quelli umani» (*excedit fines primum solitos, deinde humanos*). E a differenza degli «animali privi di ragione», incapaci di crudeltà verso i loro simili, l'*homo saevus* gode ad infierire anche su chi lo ama (II, 26, 4), cioè sul suo simile e congenero.

C'è tuttavia un problema che non può essere sfuggito a Seneca, il precettore di Nerone. A seconda dell'interpunzione che si assegna al passo in *De clementia* I, 9, 1, il trattato può essere datato tra il 15 dicembre 55 e il 15 dicembre 56 oppure tra il 15 dicembre 54 e il 15 dicembre 55. Una datazione posteriore al febbraio 55 (morte di Britannico, avvelenato da Nerone) sembrerebbe inconciliabile con la *innocentia* e la *bonitas naturalis* che il trattato celebra in Nerone³³. Ma Svetonio racconta di un incubo senecano, la notte stessa del

32. Cfr. I, 18, 2: l'esempio di Vedio Pollione, «che gettava i suoi schiavi in pasto alle murene, che poi avrebbe mangiato lui stesso».

33. Cfr. O. Zwierlein, *Zur Datierung von Seneca «De Clementia»*, «Rheinisches Museum», CXXXIX (1996), pp. 14-32; P. Schimmenti, *Sulla datazione del «De Clementia» (Clem. I, 9, 1)*, «Giornale italiano di filologia», LIII (2001), pp. 37-68. Cfr. anche, per i ten-

giorno in cui Seneca divenne precettore dell'undicenne Nerone (dunque nel 47-48). Quest'incubo concerneva l'indole crudele del fanciullo Nerone³⁴.

Chi è propenso alla *saevitia* o alla *feritas* può dunque occupare posizioni di potere, può dare sfogo con l'apparenza del diritto alla sua sete di sangue, al suo sadismo, al suo piacere d'incrudelire. Può *occidere, saevire, delectari sono catenarum* (I, 26, 3). Seneca è perciò costretto a dare una definizione più specifica della *crudelitas*, che diventa così eccesso nel punire, assenza di modo e misura nell'ira e nella vendetta.

Crudelitas.. nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis poenis. [...] Illos ergo crudeles vocabo, qui puniendi causam habent, modum non habent, sicut in Phalari, quem aiunt non quidem in homines innocentes, sed super humanum ac probabilem modum saevisse. Possumus effugere cavillationem et ita finire, ut sit crudelitas inclinatio animi ad asperiora.

La crudeltà... non è altro se non l'efferatezza nel comminare pene. [...] Chiamerò dunque crudeli quelli che hanno un motivo per punire, ma non una misura nel farlo, come nel caso di Falaride, del quale si racconta che incrudelisse non su uomini privi di colpa, ma in un modo al di là dell'umano e dell'accettabile. Possiamo sfuggire i cavilli e definire così la crudeltà: è la propensione dell'animo a cose più aspre (*De clementia* II, 4, 1-3).

Questo giudizio su Falaride – il tiranno di Agrigento, che dal 570 al 554 a. C. fece rinchiodare i rei di lesa maestà in un bue di bronzo, per cuocerli a fuoco lento e ascoltare divertito i loro lamenti “amplificati” – non è in contraddizione con quello espresso in *De ira* II, 5, 2³⁵:

Haec non est ira, feritas est; non enim quia accepit iniuriam nocet, sed parata est dum noceat vel accipere, nec illi verbera lacerationesque in ultionem petuntur sed in voluptatem.

Questa non è ira, ma bestialità; non nuoce infatti per aver ricevuto un'offesa, ma pur di nuocere, è pronta anche a riceverla, e non fa ricorso alle frustate e alle mutilazioni per vendetta, ma per piacere.

Per Seneca, Falaride ha semplicemente utilizzato il suo potere sovrano (il diritto di vita e di morte sui suoi sudditi), per dare sfogo alla sua bestialità, al suo sadismo, al suo piacere di far soffrire. Prende a pretesto “giusti” motivi di ira o di vendetta, per ignorare ogni modo o misura nel punire. C'è in lui una

tativi precedenti, F. Giancotti, *Replica a un nuovo tentativo di porre il «De clementia» avanti la morte di Britannico*, «Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei», IX (1954), pp. 587-609.

34. Svetonio, *Nero* 7: «A undici anni [...] fu affidato all'educazione di Seneca [...]. Si dice che Seneca, la notte dopo, sognò di essere il precettore di Caio Cesare. Ben presto, Nerone rese quel sogno veritiero, rivelando [...] la sua indole crudele». Sognare di essere il precettore del crudelissimo e aborrito Caligola, che per poco non riuscì ad ammazzare lo stesso Seneca, è certo un terribile incubo. In *Nero* 33 e in Tacito, *Annales* XIII, 15-17, l'attribuzione a Nerone dell'assassinio di Britannico.

35. Apollodoro (tiranno di Potidea, 279-276 a. C.) e Falaride come esempi di coloro «qui vulgo saeviant et sanguine humano gaudent». Il *topos* del tiranno che beve sangue umano e ne gode, attinge a Platone, *Repubblica* 565 d-e.

feritas o *saevitia* che si eserciterebbe anche se non cercasse vendetta (anche se non vi fosse offesa); un esercizio dell'ira che si darebbe anche se non vi fosse delitto. In possesso del potere politico, la crudeltà di Falaride può anzi ammantarsi con "giusti" motivi di ira o vendetta, può utilizzare come alibi la giustizia, la legge e l'ordine.

Sembra questo il senso del passo (*De clementia* II, 4, 1-3), in cui Seneca distingue tra *feritas* (crudeltà generica, apolitica: *saevitia*, *feritas*) e *crudelitas* come «smoderatezza dell'animo nel punire» (concetto più specifico, "politico", di crudeltà):

Crudelitas... nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis poenis. «Sed quidam non exigunt poenas, crudeles tamen sunt, tamquam qui ignotos homines et obvios non in compendium, sed occidendi causa occidunt nec interficere contenti saeviunt, ut Busiris ille et Procrustes et piratae, qui captos verberant et in ignem vivos imponunt». Haec crudelitas quidem³⁶; sed quia nec ultionem sequitur (non enim laesa est) nec peccato alicui irascitur (nullum enim antecessit crimen), extra finitionem nostram cadit; finitio enim continebat in poenis exigendis intemperantiam animi. Possumus dicere non esse hanc crudelitatem, sed feritatem, cui voluptati saevitia est; possumus insaniam vocare: nam varia sunt genera eius et nullum certius, quam quod in caedes hominum et lincinationes pervenit. Illos ergo crudeles vocabo, qui puniendi causam habent, modum non habent...

La crudeltà... non è altro se non l'efferatezza nel comminare pene. «Ma alcuni sono crudeli pur non infliggendo pene: quelli, ad esempio, che uccidono uomini che non conoscono e che incontrano per caso, non per averne un guadagno, ma per il gusto di uccidere, e non contenti di uccidere seviziano le loro vittime, come il famoso Busiride, Procuste e i pirati, che frustano i prigionieri e li buttano vivi tra le fiamme». Questa è certo crudeltà, ma poiché non cerca vendetta (non vi è stata difatti offesa) e non è mossa dall'ira contro alcuna colpa (prima non vi è stato alcun delitto), non è compresa nella nostra definizione, che aveva come contenuto la smoderatezza dell'animo nel punire. Possiamo dire che quella non è crudeltà, ma bestialità, per la quale la ferocia è fonte di piacere. Possiamo chiamarla follia: essa ha varie specie, ma nessuna è più certa di quella che arriva a uccidere e a fare strazio di uomini. Chiamerò dunque crudeli quelli che hanno un motivo per punire, ma non una misura nel farlo.

La *feritas* resta crudeltà, ma diviene un pericolo pubblico, una politica pestifera, nel *leader* che ha «un motivo per punire, ma non una misura per farlo». Tuttavia, che alloggi nel *leader* politico, nel *proficiens* o nell'uomo comune, la *crudelitas* ha bisogno di una *virtus*, di una *potentia animi* che sappia moderare l'ira e la vendetta.

4. *Clementia* («crudelitati opponitur clementia»)

I ragionamenti di Seneca sopra esposti rendono ragione del perché Spinoza, in E3AD38Ex, introduca come *explicatio* della *crudelitas*, intesa come *saevitia*, la nozione di *clementia*:

36. Non c'era l'integrazione di *videtur*, dopo *quidem*, nel testo che Spinoza leggeva.

Crudelitati opponitur clementia, quae passio non est, sed animi potentia, qua homo iram et vindictam moderatur.

Alla crudeltà si oppone la clemenza, che non è una passione, ma la potenza dell'animo con cui l'uomo modera l'ira e la vendetta.

Poiché è Seneca ad aver sostituito la tradizionale opposizione *severitas-clementia* con l'opposizione *crudelitas-clementia*³⁷, le due righe spinoziane (nelle quali spicca la coincidenza dell'*opponitur*) sono una citazione diretta di Seneca, *De clementia* II, 4, 1:

Quid ergo opponitur clementiae? Crudelitas, quae nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis poenis.

Che cosa dunque si oppone alla clemenza? La crudeltà, che non è altro che l'efferatezza nel comminare pene.

Se la clemenza, come capacità di moderare l'ira e la vendetta, si oppone alla crudeltà, ciò significa che, anche per Spinoza, c'è una *crudelitas* che è incapacità di frenare l'ira e la vendetta. Spinoza utilizza dunque le due nozioni di crudeltà che Seneca ha teorizzato e distinto nel *De clementia*: in modo esplicito la *crudelitas* che è *saevitia* (E3AD38, E3P31S2), in modo implicito la *crudelitas* che è assenza di moderazione nell'ira e nella vendetta (E3AD38Ex). In relazione al *moderatur* di Spinoza, si deve inoltre osservare che è ancora Seneca ad aver connesso la clemenza, oltre che alla *magnanimitas*, alle tipiche virtù stoiche della *temperantia* e della *moderatio*³⁸.

In Seneca è certo l'ottimo *princeps* (come, del resto, il *sapiens*), che con *magnitudo animi* trova un modo e una misura nell'esercizio del potere, nel rapporto con gli altri uomini. Il buon principe, appunto, mediante la *clementia*, modera la sua ira e il suo desiderio di vendetta persino nei confronti di chi gli ha dato "giusti" motivi di ira e di vendetta, verso chi ha commesso un *peccatum*³⁹, gli ha arrecato un'offesa, si è macchiato di un *crimen*. Nella clemenza del *princeps* si manifesta così l'atto del *servare*, la dote divina che garantisce l'incolumità fisica e morale degli altri uomini, poiché, come già si esprimeva Cicerone in *Pro Ligario* 38: «in nulla gli uomini si avvicinano di più agli dei che nell'atto di concedere la salvezza agli altri uomini»⁴⁰. In Spinoza, con la stessa *generositas* o *magnitudo animi* dell'ottimo principe, grazie alla clemen-

37. Cfr. *De clementia* I, 2, 4; 9, 6 con II, 4, 1: *Huic contrariam imperiti putant severitatem; sed nulla virtus virtuti contraria est* [gli ignoranti pensano che la severità sia l'opposto della clemenza, ma nessuna virtù si contrappone alla virtù].

38. Cfr. *De clementia* I, 5, 3 [*magnanimitas*]; I, 11, 2 [σωφροσύνη = SVF I, 8, n. 375]; I, 14, 2; II, 3, 1 e 4, 2 [*temperantia*].

39. *Peccatum* in Seneca (I, 7, 1; 22, 2; 26, 1; II, 4, 2; *De ira* I, 15, 1; II, 6, 1) è l'errore che scaturisce dal mancato dominio delle passioni (A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Loffredo, Napoli 1998, p. 141 e sgg.)

40. Cfr. *De clementia* I, 5, 7. Si veda inoltre: A. Borgo, *Clemenza dote divina: persistenza e trasformazione di un tema da Cicerone a Seneca*, «Bollettino di studi latini», XX (1990), pp. 360-4. Cfr. Spinoza, in E4P35S: *hominem homini deum esse*.

za, qualsiasi uomo può e deve moderare la sua ira e il suo desiderio di vendetta nei confronti di chi gli ha dato motivi di ira e di vendetta.

Giorgio Radetti ha notato che la *clementia* di Spinoza «ha tratti in comune con la *generositas* cartesiana», ossia con la *magnanimitas* aristotelico-tomista⁴¹. La *generositas* di Descartes è certo «l'ultimo frutto della sua metafisica»⁴², «la chiave di tutte le altre virtù», il «rimedio generale contro tutti gli eccessi delle passioni». E tuttavia, in contrasto stridente con il rifiuto spinoziano della volontà e del libero arbitrio, essa presuppone, «non senza un elemento “barocco” di puntiglio, di fedeltà alle proprie convinzioni più radicate»⁴³, la lenta coltivazione della volontà, «l'uso del nostro libero arbitrio», «il dominio che abbiamo sui nostri atti volontari»⁴⁴.

Appaiono perciò più utili e pertinenti le considerazioni di quanti sottolineano i tratti peculiari del concetto di *magnanimitas/magnus animus*, che Seneca ha offerto nel *De clementia*, come pure il legame che in questo trattato congiunge la *magnanimitas* alla *clementia*.

Seneca non segue Panezio, che fa della *μεγαλοψυχία* il fondamento della fortezza (ovvero la capacità di superare gli ostacoli interni ed esterni), ma riprende il pensiero degli antichi stoici e di Crisippo, che definiva la grandezza d'animo come «la scienza razionale che pone l'uomo al di sopra di ciò che accade» (*Stoicorum vetera fragmenta* III, 64-67, nn. 264, 265, 274, 275)⁴⁵.

L'affinità di *magnanimitas/magnus animus* con *clementia*, che non ha ricordi al di fuori del trattato [...], deriva dal fatto che entrambe le virtù consentono di sopportare ogni tipo di offesa senza soggiacere all'ira e al desiderio di vendetta⁴⁶.

La *potentia animi*, in cui per Spinoza consiste la *clementia*, è appunto la forza o la *virtus* che consente di sopportare ogni tipo di offesa, senza soggiacere all'ira e alla vendetta, in un atteggiamento, anzi, di fattiva solidarietà e *amor* verso gli altri uomini⁴⁷. Essa è certo affine al *magnus animus* postulato e teorizzato in *De clementia* I, 5, 5: *magni animi proprium est placidum esse*

41. G. Radetti, *Note*, in B. de Spinoza, *Ethica*, cit., p. 733. Cfr. R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, trad. introd. e note di E. Garin, Laterza, Bari 1966, p. 92 [art. 161]: «ho chiamato tale virtù generosità, secondo l'uso della nostra lingua [francese], anziché magnanimità, secondo l'uso della scuola, dove non è molto conosciuta».

42. Cfr. G. Rodis-Lewis, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, «Les études philosophiques», 1987, pp. 43-54.

43. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 291. Bodei ritiene che i testi dello stoicismo romano siano in Descartes «stemperati» sia dall'insegnamento gesuitico (il tomismo conimbricense) sia dall'impostazione edificante che Vives e Francesco di Sales hanno assegnato alla morale (p. 261).

44. R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 92 [art. 161], p. 86 [art. 152].

45. C. Campanini, *Note*, in Seneca, *De Clementia*, cit., p. 90.

46. E. Malaspina in *L. Annaei Senecae De Clementia libri duo*, Prolegomeni, testo critico e commento a cura di E. Malaspina, Edizione Dell'Orso, Alessandria 2001, p. 272.

47. Cfr. la connessione, in *De clementia* I, 3, 3; 26, 5, tra *clementia* e *salutaris* o *divina potentia*.

tranquillumque et iniurias atque offensiones superne despicere [è proprio di un animo grande essere indulgente e sereno e gettare uno sguardo dall'alto su torti e offese]. Si apparenta con il *magnus animus* richiesto in *De ira* II, 32, 3: *magni animi est iniurias despicere* [è proprio di un animo grande non tener conto delle offese].

In E3P59S, Spinoza ha ricondotto alla *fortitudo* «tutte le azioni derivanti da affetti che si riferiscono alla mente in quanto conosce». Ha poi distinto la *fortitudo* in *animositas* e in *generositas*. Con la prima virtù ha inteso significare «la cupidità con cui ciascuno si sforza di conservare il proprio essere per il solo dettame della ragione»; con la seconda «la cupidità con cui ciascuno si sforza, per il solo dettame della ragione, di aiutare gli altri uomini, unendoli a sé in amicizia»⁴⁸. Ha infine espressamente stabilito che la clemenza, da lui definita in E3AD38Ex, è una specie di generosità⁴⁹.

Nell'esercizio della clemenza, il *sapiens* di Spinoza attua dunque una specie di *generositas*: aiuta e unisce a sé in amicizia gli altri uomini, poiché non ne considera le offese e le ingiurie, poiché non soggiace all'ira e alla vendetta, poiché possiede la potenza dell'animo (la *temperantia* o la *moderatio*) capace di frenare gli affetti d'ira e di vendetta. È possibile, come è già accaduto, mettere in relazione la generosità di Spinoza con la *magnanimitas* scolastica⁵⁰. È certo, tuttavia, che la *clementia* di Spinoza mantiene un forte nesso genetico, un'affinità, una stretta parentela con il *magnus animus* e la *clementia* dell'omonimo trattato di Seneca.

Si può anzi sostenere, più decisamente del Dilthey, che appunto opponendo la *clementia*, e non la compassione, alla *crudelitas*, Spinoza utilizzi il *De clementia* di Seneca per contrapporsi non soltanto alle concezioni religiose tradizionali, ma anche a quello stoicismo «cristiano», dalla *Manuductio ad stoicam philosophiam* (1604) di Lipsio agli *Elementa philosophiae moralis stoicae* (1606) di Scioppio, che nel trattato di Seneca aveva individuato un grave punto di attrito con il pensiero di tutte le confessioni cristiane, trovando le più varie conciliazioni e i più disparati compromessi. E che appunto Spinoza, assai

48. Cfr. *De clementia* I, 11, 2: *humani generis comprehend*>*i item sibi <a>mor* [l'amore per il genere umano inteso ad avvincerlo parimenti a sé]. Restauro testuale di G. Mazzoli (*Altri restauri testuali al «De beneficiis» e al «De clementia» di Seneca*, «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini», XXV (1977), p. 86), certo ignoto a Spinoza, ma che ben legge l'intento senecano di riportare la *clementia* nell'ambito delle virtù stoiche (*temperantia*, *moderatio*, *magnanimitas* e qui: filantropia). In connessione con fonti ben conosciute da Spinoza (Terenzio, *Adelphoe* 860-1; Cicerone, *De officiis* I, 88), si veda allora il cristallino nesso tra la *clementia* e la «filantropia stoica» in *De clementia* I, 3, 2.

49. Come nell'antico buddismo, che nella profonda rilettura di Max Weber è «religione di liberazione», «etica senza dio», «fredda imperturbabilità stoica del sapiente», *nirvana* per tutti senza monaci e monasteri, «l'estirpazione di tutti i sentimenti di inimicizia giova alla propria liberazione». La *caritas* buddista mette in questione la propria *certitudo salutis* (cfr. M. Weber, *Sociologia delle religioni. Induismo e buddismo* [1920-1], trad. it. di G. Mancuso e E. Schöfer Minchio, Newton Compton, Roma 1975, pp. 192-205).

50. Cfr. Tommaso, *Summa theol.* II IIae, *quaestio* 129, art. 5.

meglio di Lipsio e Scioppio, riesca a fondare, attraverso Seneca, l'«autonomia morale del mondo moderno»⁵¹.

5. *Misericordia, commiseratio*

L'intenso studio che Spinoza ha dedicato al *De clementia* di Seneca⁵² si può cogliere ancor meglio nelle definizioni che egli ha fornito della *misericordia* e della *commiseratio*. In E3AD24, dopo aver opposto la misericordia all'invidia (cioè all'odio che porta a rattristarsi della felicità degli altri e a godere del loro male), Spinoza definisce così l'affetto di misericordia:

Misericordia est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.

La misericordia è amore in quanto s'impadronisce talmente dell'uomo, che egli gode del bene altrui e, al contrario, si rattrista del male altrui.

Che gli uomini non seguano affatto il precetto della ragione, ma siano proclivi per natura all'invidia e alla misericordia, e per natura più propensi all'invidia che alla misericordia, è affermazione ripetuta e costante di Spinoza, quasi una sorta di basso continuo della sua opera⁵³. Il che sembra implicare, immediatamente e ripetutamente, che la misericordia non è né un precetto della ragione, né un comportamento razionale, né un valido ausilio “naturale” al superamento dell'«invida natura degli uomini»⁵⁴. Si comprende così perché, in

51. Cfr. W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, II [saggio del 1904], trad. it. di G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1927 [rist. 1974], pp. 245-7. Se, come afferma Dilthey, «[Lipsius] tempera il concetto deterministico dando la preferenza alla Stoa romana; e se parla della benefica necessità, riconosce anche la libertà di scelta» (p. 247), anche per l'altro grave punto di attrito – la *providentia* o *fatalis necessitas* – si deve rimarcare la decisa rottura (non la diltheyana continuità e affinità) di Spinoza con le posizioni di Lipsio (cfr. O. Proietti, «*Agnostos theos*», cit., pp. 104-30).

52. Nel contesto del tema della *clementia* e di una criptocitazione di Seneca, *Troades*, 258-259 (*violenta imperia nemo continuit diu, moderata durant*), versi esplicitamente citati in TTP5, 8; 16, 9, una chiara reminiscenza di *De clementia* I, 16, 3 («Nonne pessimus pater videbitur, qui adsiduis plagis liberos etiam ex levissimis causis compescet?») si trova in TTP20, 3 («violentissime regnare et cives levissimis de causis ad necem ducere»). Sulla presenza delle *Troades* in Spinoza, cfr. «*Astus callidi*». *Fonte classica e restituzione del testo spinoziano*, «Quaderni di storia», XXX (2004), pp. 223-228.

53. Cfr., ad esempio: E3P32S, E3P55S, E4P35S, E4A13, TP1, 5; 8, 12. E si veda Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII [Zenone], 111: «il dolore è una contrazione dell'anima, irrazionale; le sue specie sono: compassione, invidia [...]. La compassione è il dolore per un'immeritata sofferenza altrui; l'invidia è il dolore per la prosperità altrui», 115: «l'anima è facilmente corriva all'invidia, alla misericordia»; 118: «il sapiente non sarà intristito dal dolore, perché il dolore è una contrazione irrazionale dell'anima» [trad. M. Gigante]. Invidia e compassione sono *aegritudo animi, perturbationes* o passioni dell'anima, specie della tristezza (Cic. *Tusc. disp.* III, 7).

54. Cfr. TP 8, 12 e Machiavelli, *Discorsi* I, riga iniziale: «per la invida natura degli uo-

E3AD18, Spinoza abbia posto in sinonimia *commiseratio* e *misericordia*, o le abbia distinte solo come affetto singolo (*commiseratio*) e predisposizione abituale ad esso (*misericordia*):

Commiseratio est tristitia, concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit [...].

Explicatio

Inter commiserationem et misericordiam nulla videtur esse differentia, nisi forte quod commiseratio singularem affectum respicit, misericordia autem ejus habitum.

Nel definire la *commiseratio* come *tristitia* accompagnata dall'idea del male che accade a chi immaginiamo a noi simile, Spinoza ha parafrasato la definizione di *misericordia* in *De clementia* II, 5, 4:

Misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem aut *tristitia ex alienis malis contracta*⁵⁵, quae accidere immerentibus credit; aegritudo autem in sapientem virum non cadit; serena eius mens est, nec quicquam incidere potest, quod illam obducat.

La commiserazione è un'afflizione dell'animo dovuta alla vista delle miserie altrui o una tristezza causata in noi dai mali degli altri, che si crede accadano a persone che non li meritano; il sapiente però non è soggetto all'afflizione, poiché la sua mente è serena e nulla può accadere che la offuschi.

Per Seneca, «non ci può essere animo grande e al tempo stesso triste». La *tristitia*, infatti, «è inadatta a discernere una cosa dall'altra, a trovare qualche rimedio utile, a evitare i pericoli» (II, 5, 4-6; 6, 1). E in quanto tristezza, la *misericordia* è *superstitio*, che impedisce la *vera religio* dell'uomo razionale (II, 5, 1): l'effettivo soccorso all'indigente.

Divenuta *commiseratio* in Spinoza, la *misericordia* descritta da Seneca è così in perfetta antitesi con la *fortitudo* (*animositas* e *generositas*) teorizzata e apprezzata in Spinoza. E in quanto parte della *fortitudo*, specie di *generositas*, per Spinoza è la *clementia*, e non la *misericordia*, a divenire tratto essenziale della condotta razionale del *sapiens*, in pieno accordo e corrispondenza con *De clementia* II, 5, 1: *misericordia non causam, sed fortunam spectat; clementia rationi accedit* [la commiserazione non guarda alla causa (dello stato in cui uno versa), ma allo stato in sé; la clemenza, invece, segue la ragione].

Per Spinoza, la commiserazione è *tristitia inutilis*, ossia, come in *De clementia* II, 6, 1: *tristitia inhabilis... ad dispiciendas res, utilia excogitanda, periculosa vitanda*. È contagio degli affetti riferito alla tristezza, poiché, come in *De clementia* II, 6, 4, *vicina est miseriae; habet enim aliquid trahitque ex ea* [è vicina alla miseria: ha infatti qualcosa che trae da essa]. In Spinoza e in Seneca, nulla impedisce di arrecare aiuto a sé e agli altri più del *maeror*, dell'*aegri-*

mini». Per Cicerone, «chi è soggetto a provare compassione, è pure soggetto a provare invidia; ma il saggio non è soggetto a provare invidia, dunque non è soggetto a provare compassione (*Tusc. disp.* III, 21).

55. Cfr. Spinoza, E3P22S: *tristitia orta ex alterius damno*.

tudo, della *tristitia*⁵⁶. Spinoza può allora scrivere che la *commiseratio* è imitazione degli affetti riferita alla tristezza (E3P27S), dunque di per sé inutile e nociva tanto all'uomo commiserato, quanto all'uomo razionale che dovrebbe provarla. Ed è quanto dimostra in E4P50D:

La commiserazione (AD18) è una tristezza; quindi (4P41) di per sé cattiva. Inoltre, desideriamo fare il bene che ne consegue, cioè (3P27SC3) siamo spinti a liberare dalle miserie l'uomo che commiseriamo per il solo dettato della ragione (4P37). E non possiamo compiere nulla che sappiamo con certezza esser buono se non per il solo dettame della ragione (4P27). Perciò la commiserazione, nell'uomo che vive sotto la guida della ragione, è di per sé cattiva e inutile.

Il corollario di questa dimostrazione afferma che l'uomo guidato dalla ragione «si sforza, per quanto può, di non esser toccato da commiserazione [*ne commiseratione tangatur*]». Il successivo scolio (E4P50S)⁵⁷ può essere scandito e analizzato in tre sequenze, che evidenziano quanto la meditazione sugli scritti di Seneca abbia nutrito la riflessione di Spinoza.

[1]

Qui recte novit omnia ex naturae divinae necessitate sequi et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu aut contemptu dignum sit, nec cujusquam miserebitur; sed, quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut ajunt, et laetari.

Chi sa veramente che tutto segue dalla necessità della natura divina e accade secondo le leggi e le regole eterne della natura, non troverà nulla che sia degno di odio, di riso o di disprezzo, né avrà compassione di qualcuno; ma, per quanto lo permette la virtù dell'uomo, si sforzerà di agire bene, come si dice, e di essere lieto.

Nell'epistola LXXV ad Oldenburg (gennaio 1676), Spinoza ha ricondotto la concezione espressa nei suoi scritti al *fatum* stoico. Spinoza ritiene anzi che il rigoroso «determinismo» degli stoici sia il «*praecipuum fundamentum*» dell'*Ethica*:

Video tandem quid id fuerit, quod a me postulabas ne evulgarem; sed quia id ipsum praecipuum est fundamentum eorum omnium, quae in Tractatu, quem edere destinaveram, habentur, volo hic paucis explicare, *qua ratione ego fatalem omnium rerum et actionum necessitatem statuam*. Nam Deum nullo modo fato subjicio, sed omnia inevitabili necessitate⁵⁸ ex Dei natura sequi concipio, eodem modo ac omnes concipiunt ex ipsius Dei natura sequi, ut Deus se ipsum intelligat; quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi, et tamen nemo concipit Deum fato aliquo coactum, sed omnino libere, tametsi necessario, se ipsum intelligere.

56. Cfr. *De clementia* II, 5, 3 e 5.

57. Sia pure fuggevolmente, la presenza di Seneca, *De clementia* II, 5-6 (e Cic. *Tusc. disp.* III, 20-1) in EP450S, era stata già colta da W. Diltthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, II [saggio del 1893], cit., p. 56.

58. Il sintagma spinoziano «inevitabili necessitate» fonde l'*inexorabilis necessitas* e l'*inevitabilis cursus* di Seneca *Epist. ad Luc.* 101, 7 e 88, 15.

Capisco finalmente che cos'era ciò che mi chiedevi di non divulgare; ma poiché è proprio il fondamento principale dell'intero trattato che intendevo pubblicare, desidero qui chiarire, in breve, perché io stabilisca una fatale necessità di ogni cosa e azione, giacché non sottopongo in nessun modo Dio al fato, ma ritengo che ogni cosa derivi per necessità inevitabile dalla natura di Dio, così come tutti ritengono che dalla natura di Dio consegua che egli intenda se stesso. Il che, appunto, nessuno nega, eppure nessuno concepisce Dio come soggetto in qualche modo al fato: tutti pensano invece che Dio intenda se stesso in modo assolutamente libero, anche se necessario.

Spinoza cita alla lettera Seneca, *Naturales quaestiones* II, 36: «Quid enim intelligis *fatum*? Existimo *necessitatem rerum omnium actionumque*, quam nulla vis rumpat»; ma tiene presente che Seneca, nel brano immediatamente precedente, ha già affermato l'incomponibilità dello stoicismo con ogni *praxis* religiosa. Con il sintagma *fatalis necessitas*, che può già ricavarsi dal testo senecano, Spinoza richiama però anche Cicerone, *De natura deorum* I, 55:

illa *fatalis necessitas*, quam εἰμαρμένην dicitis, ut quicquid accidat, id ex aeterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicitis.
quella necessità fatale che voi chiamate *heimarmène*: tutto ciò che accade, a vostro giudizio, fluisce dalla verità eterna e dal concatenamento delle cause.

Secondo la concezione comunemente ammessa, dalla natura divina consegue *inevitabili necessitate* che Dio conosca se stesso, con un atto libero, non soggetto ad alcun fato esterno. Analogamente, con altrettanta *inevitabilis necessitas* e libertà, dalla natura divina conseguono tutte le cose. Il dio di Spinoza è così: 1. *fatum*, «poiché è ciò da cui tutto dipende, causa delle cause» (Sen. *Nat. quaest.* II, 45, 2); 2. è *series inplexa causarum* o *rerum ordo seriesque* (Sen. *Ben.* IV, 7, 2; *Epist. ad Luc.* 19, 6; 66, 35); 3. è *inexorabilis fatorum necessitas, continuus ordo fatorum, inevitabilis cursus* (Sen. *Epist. ad Luc.* 101, 7; 88, 15). Ogni *res* o *idea* consegue necessariamente da altra *res* o *idea*; ogni nesso *res-idea* consegue necessariamente da altro nesso *res-idea*. Dio è il nesso razionale che stringe e dispiega tutte le cose. Il *fatum* stoico, il nesso necessario di tutti i nessi possibili, è il «precipuo fondamento» di tutti gli scritti spinoziani. Rende ragione della posizione fondamentale dello spinozismo: nella natura non si dà nulla che sia *contra rationem* (TTP 6, 15), la ragione esclude il darsi di qualcosa che sia *contra naturam* (E4P18S).

Inscritto perciò nel *fatum*, nella *fatalis necessitas* già difesa da Seneca, il *sapiens* spinoziano di E4P50S non troverà nulla in natura che sia oggetto di odio, di riso o di disprezzo, né avrà compassione di qualcuno. Alla *commiseratio* o misericordia sostituirà la *fortitudo*, la *generositas*, la senecana *clementia*.

[2]

Huc accedit, quod is, qui commiserationis affectu tangitur et alterius miseria vel *lacrimis movetur*, saepe aliquid agit, cujus postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur. A questo si aggiunge che chi è facilmente toccato dalla commiserazione ed è commosso dalla miseria o dalle lacrime altrui, compie spesso qualcosa di cui dopo si pente; sia perché, se mossi dall'affetto, non facciamo nulla di cui sappiamo con certezza che è ben fatto, sia perché siamo ingannati facilmente da lacrime false.

Questo brano considera e riassume il lungo passo in *De clementia* II, 5, 1-6, 3, del quale, per brevità, riportiamo solo i punti salienti:

[misericordia] pessimo cuique familiarissima est; anus et mulierculae sunt, quae lacrimis nocentissimorum moventur, quae, si liceret, carcerem effringerent. misericordia non causam, sed fortunam spectat; clementia rationi accedit [...] Cetera omnia, quae, qui miserentur, volunt facere, libens et altus animo faciet; succurret alienis lacrimis, non accedet [...]. Ergo non miserebitur sapiens, sed succurret, sed proderit, in commune auxilium natus ac bonum publicum, ex quo dabit cuique partem.

[la misericordia] è familiarissima a tutti gli uomini più deboli; sono le vecchie e le donnuciole che si fanno commuovere dalle lacrime dei peggiori delinquenti e che scardinerebbero le porte del carcere, se potessero. La commiserazione non guarda alla causa (dello stato in cui uno versa), ma allo stato in sé; la clemenza, invece, segue la ragione. [...] [il sapiente, dunque] farà volentieri e con grandezza d'animo tutte le altre cose che intendono fare coloro che provano commiserazione: andrà in soccorso delle lacrime altrui, senza unirsi a quelle lacrime [...]. Dunque non proverà commiserazione, ma andrà in soccorso e gioverà, nato per portare aiuto a tutti e contribuire al pubblico bene, del quale darà a ciascuno una parte.

Come mostra la preziosa criptocitazione *lacrimis movetur*, Spinoza distingue con Seneca le due vie attraverso le quali ci si appresta a recare aiuto alle miserie altrui: la prima, inefficace e soggetta ad inganno e pentimento, è propria della *commiseratio*; la seconda, lucida ed efficace, è percorsa dal *sapiens* o dall'uomo guidato dalla ragione. Da chi, quindi, è munito di *fortitudo*, *animositas*, *generositas*, *clementia*. Solo *ex ductu rationis*, infatti, possiamo recare aiuto agli altri; ogni azione *ex affectu* è inutile e nociva.

[3]

Atque hic expresse loquor de homine qui ex ductu rationis vivit. Nam qui nec ratione, nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur. Nam (*per Prop. 27 p. 3*) hominis dissimilis videtur esse.

E qui parlo espressamente dell'uomo che vive sotto la guida della ragione; giacché chi non è mosso né dalla ragione né dalla commiserazione ad essere di aiuto agli altri, è detto giustamente inumano. Appare infatti (3P27) dissimile dall'uomo.

Il passo tiene presente la difesa dello stoicismo compiuta da Seneca in *De clementia* II, 5-6. Alla scuola stoica, infatti, si rimprovera la dottrina secondo la quale il *sapiens* non prova commiserazione (*obicitur illi quod sapientem negat misereri*). La si accusa di insegnare a disimparare l'umanità (*dediscere humanitatem*); di negare, contro gli assalti della fortuna, il «certissimo porto» consistente nel mutuo ausilio degli uomini: la pietà, la compassione, la misericordia. Seneca dimostra invece la profonda umanità di una scuola che, appunto, nega la commiserazione, ma «è mossa della ragione ad essere di aiuto a sé e agli altri»⁵⁹. Inumano o dissimile dall'uomo è semmai chi, tiranno o uomo comune, è affetto da *crudelitas*, nelle due accezioni sopra distinte. Chi ignora la clemenza.

59. Cfr., in particolare: *De clementia* II, 5, 1; 5, 3-5; 6, 1.

In accordo con Seneca e con gli altri stoici, per i quali la *miser cordia/com-miseratio* ha solo un'accezione negativa e indica un *vitium*⁶⁰, Spinoza rifiuta per l'uomo razionale la tristezza e il torbido che risiedono nella commiserazione. Da Seneca, e non dagli altri stoici, ha accolto la *clementia*, parte di quella *generositas* o *magnanimitas* che attua «l'atteggiamento umano per eccellenza»: il *prodesse*⁶¹, il giovare e l'essere di ausilio agli altri, secondo virtù e ragione.

60. Cfr. M.T. Schettini, *Perdono e «clementia principis» nello stoicismo del II secolo*, in *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Vita e pensiero, Milano 1984, pp. 209-38.

61. M. Bellincioni, *Potere ed etica in Seneca. «Clementia» e «voluntas» amica*, Paideia, Brescia 1984, p. 95.