

# Spinoza: amicitia e concordia

## Corrispondenze senecane e specificità politiche

Marta Libertà De Bastiani

**Abstract:** This paper examines the multi-faceted nature of *friendship*, conceived by Spinoza as a linking concept between *reason* and *passions*, as well as a linking concept between *individual behavior* and *politics*. If *friendship* indicates a certain form of *agreement* between human beings, its precise features and outcomes vary to a large extent. In fact, *friendship* may be a *rational* and *natural agreement* which takes place between people who live according to reason and which resembles Seneca's conception of *true friendship*, a solid and constant bond. Unlike Seneca, however, Spinoza believes that *friendship* also entails a *passional* and *natural agreement*, which arises when human beings imitate each others affects: this inconstant and unstable form of bonding is always on the edge of open conflict. I suggest that what radically distinguishes Seneca's and Spinoza's conception of friendship is the role played by the political dimension. According to Spinoza, the transition between the first and the second kind of friendship is made possible by *political harmony* – a constant and solid form of agreement – which helps people to deploy different forms of social relationships. By contrast, while according to Seneca politics plays no part in the gaining of knowledge and thus in the establishment of true friendships.

**Keywords:** Spinoza, friendship, political harmony, theory of the affects, Seneca, stoicism.

### 1. Considerazioni preliminari

A prima vista, un'indagine sul concetto spinoziano di amicitia appare un'opera destinata allo scacco; basti pensare al fatto che, rispetto ad altri lemmi, quello di amicitia e dei suoi derivati si distingue per la povertà delle sue occorrenze. Inoltre, esse non sono egualmente ripartite all'interno delle opere: vi è una netta prevalenza nelle *Lettere*, un buon numero di riferimenti nell'*Etica*, mentre il concetto è praticamente assente nel *Trattato Teologico-Politico* e nel *Trattato Politico*<sup>1</sup>. Infine, Spinoza non

---

Università Roma Tre / ENS Lyon (martalibertadebastiani@gmail.com)

1 Nel *Trattato Teologico-Politico* troviamo un'unica occorrenza in 227G, mentre nel *Trattato Politico* individuiamo tre occorrenze in 298G, 304G e 359G. L'insieme di queste occorrenze saranno tralasciate nel nostro studio, per una ragione precisa. In

fornisce in nessun luogo del testo una definizione di questo concetto. Questo lavoro non si propone di risolvere interamente tale problematica; ciò implicherebbe infatti non solo la ricostruzione delle occorrenze del termine *amicizia*, ma anche dei concetti ad essa associati. In questo senso, la nozione di amicizia si struttura per lo più su un lessico di matrice classica, che la avvicina a concetti come *amor*, *beneficium* e *gratitudo*<sup>2</sup> e a virtù quali l'*humanitas* e la *clementia*. D'altro canto, non potrebbe nemmeno essere tralasciata l'importanza delle *Passioni dell'Anima* di Cartesio, da cui deriva, molto probabilmente, l'uso del termine *generositas*<sup>3</sup>, che qualifica uno dei luoghi più importanti per la concezione spinoziana dell'amicizia (E3p59).

Non potendo affrontare l'insieme di questi problemi, il campo di indagine si dovrà limitare a delineare quali siano e come funzionino le *forme* dell'amicizia spinoziana. Il confronto con Seneca – e quindi l'individuazione delle continuità e delle differenze nella definizione e nell'uso della nozione di amicizia –, ci consentirà di approfondire criticamente il pensiero di Spinoza. Sebbene Spinoza possedesse le *Opere* senecane all'interno della propria biblioteca e sebbene lo stoico romano sia uno degli autori latini maggiormente letti nella modernità, nonché certamente un interlocutore importante per Spinoza, non intendo qui suggerire un rapporto

---

questi luoghi infatti la nozione di amicizia presenta una sfumatura di significato che la identifica come una nozione unicamente politica, priva di risvolti affettivi. L'amico designa qui il sostenitore, colui che è legato ad un altro da un interesse di natura strettamente politica. Questa diversa sfumatura semantica è pienamente giustificata da due ragioni. Come dimostreremo in seguito, la nozione di amicizia non trova spazio all'interno dei trattati proprio perché essa viene in qualche modo sostituita dalla nozione di concordia. Il fatto che Spinoza usi comunque qui il termine "*amicus*" o "*amicitia*" è tuttavia pienamente giustificato dal fatto che tale sfumatura concettuale era consentita ed utilizzata nel latino classico e negli autori che Spinoza poteva consultare. Cfr. Hellegouarc'h (1963) e Brunt (1965).

2 Per la caratterizzazione di questi termini così come per una visione critica del rapporto tra Spinoza e lo stoicismo nei termini del rapporto tra *beneficium* e *officium* si veda Matheron (1999).

3 Il lessico della *generositas* è molto probabilmente ripreso dalle *Passioni dell'Anima* di Cartesio. La forma sostantivata non è usata nel latino di età classica (cospicuo è invece l'uso dell'aggettivo *generosus*), che si configura come una forma tardiva e, comunque, non molto diffusa [Lewis-Short (1879), *generositas*, p. 807; TLL (2009), *generositas*, vol. VI 2, p. 1798, lin. 16 - p. 1799, lin. 26]. Tuttavia per Cartesio la *generositas* si configura sul modello della *magnitudo animi* (art.161) e si costituisce come rimedio per le passioni (art. 144) poiché consiste nel «fermo e costante proposito di usare correttamente la libera disposizione della propria volontà» (art. 153), «retto uso del proprio libero arbitrio (*bene semper utendi suo libero arbitrio*)» (art.158), e quindi una delle sue proprietà è voler giovare agli altri [«*nihil majus reputant quam bene facere aliis hominibus*» art. (156)].

diretto tra i due autori rispetto alla concezione dell'amicizia<sup>4</sup>. Attraverso la lettura delle *Lettere a Lucilio* e del *De Beneficiis*, vorrei piuttosto mostrare come un tale confronto si riveli proficuo per mettere in luce le diverse forme che l'amicizia assume in Spinoza e il valore che la dimensione politica dell'agire riveste anche in questo frangente.

## 2. L'amicizia razionale: Spinoza e Seneca

Anche se Spinoza non dà, in nessun luogo dell'*Opera*, una definizione chiara dell'amicizia, sembra che essa si possa comprendere, in linea generale, come una forma di accordo che si realizza unicamente tra esseri umani. Concretamente, essa si manifesta nella condivisione di un medesimo affetto, in generale l'amore, verso un medesimo oggetto. L'amicizia si configura quindi come un rapporto di *convenientia* e di somiglianza: da un lato, solo l'uomo può essere amico dell'uomo<sup>5</sup> (e non l'animale) e, dall'altro, l'amicizia esige che entrambi i soggetti provino un affetto simile per lo stesso oggetto (e quindi l'uno per l'altro).

Quella di *amicizia* si presenta quindi come una nozione dai confini molto sfumati; ma è proprio tale indeterminatezza a costituire la ragione delle sue articolazioni interne.

Alcuni passaggi delle *Lettere* e dell'*Etica* di Spinoza che analizzeremo in questa sezione ci restituiscono infatti un concetto di amicizia contiguo a quello senecano, che si configura come un rapporto di accordo *naturale* e *razionale* tra esseri umani.

Nella prima delle lettere a H. Oldenburg Spinoza dice:

Quanto mi sia gradita la tua amicizia (*Quàm grata sit mihi tua amicitia*), tu stesso potrai giudicarlo, se la tua modestia (*humanitate*) ti consente di riflettere sulle virtù di cui sei eccellentemente dotato. E per quanto consideri non poca pretesa da parte mia osare stringere un tale rapporto, soprattutto quando penso che tra amici tutti i beni, e soprattutto quelli spirituali, devono essere comuni (*amicorum omnia, praecipuè spiritualia, debere esse communia*), tuttavia lo farò, attribuendone il merito a alla tua modestia (*humanitati*) e benevolenza (*benevolentiae*), piuttosto che a me. A tale punto infatti hai esercitato la prima per abbassare te stesso e la seconda per valorizzare la mia persona, che non temo più di accettare la stretta d'amicizia (*arctam amicitiam*) che insisti ad offrirmi e che ti sei degnato di chiedermi di ricambiare. Avrò cura di mantenerla costante e duratura. (Ep. II)

---

<sup>4</sup> La questione del rapporto storico – diretto e indiretto – tra Spinoza e Seneca ha dato luogo a numerosi contributi. Si vedano, ad esempio, Akkerman (1980), Lagrée (1997), Matheron (1999) e Proietti (2006).

<sup>5</sup> Solo gli uomini infatti sono *simili* gli agli altri.

Questo testo ci restituisce un'immagine classica dell'amicizia<sup>6</sup>; essa consiste infatti in un rapporto di reciproco scambio e comunione di pensieri. Il bene oggetto dello scambio nell'amicizia è soprattutto la conoscenza, bene spirituale, che tra gli amici deve essere comune. In questo passaggio Spinoza tributa il proprio accordo alla tradizione che vuole che «siano comuni le cose degli amici», detto la cui paternità risulta indecidibile. Altrettanto comune nelle opere che trattano dell'amicizia è definirla come un rapporto basato sulla *fides* da cui sono legati i contraenti, come Spinoza suggerisce nella lettera 6: «ti ritengo un amico fedelissimo della cui lealtà non è lecito dubitare (*te nempe ut fidelissimum amicum aspicio de cujus fide nefas esset dubitare*)». La ragione per la quale della *fides* dell'amico «non è lecito dubitare» è che l'amico condivide la stessa aspirazione alla conoscenza e questa volontà fa di lui un uomo virtuoso e pertanto costante. La fiducia nell'amico e il comune desiderio di conoscenza farà sì che nel loro rapporto i pensieri siano condivisi con sincerità e senza timori (Ep. 13 a H. Oldenburg). In un ulteriore passaggio, infatti, Spinoza informa De Vries di non diffidare di nessuno più che di Casarius («*a quo magis cavere curavi*») e lo prega di non «comunicargli le mie opinioni (*ne ipsi meas opiniones communicetis*)» proprio perché egli «non è costante e sembra amare più le novità che non la verità (*parumque sibi constans. et magis novitatis quam veritatis studiosus*)» (Ep. 9, a S. De Vries).

La fiducia è, in ultima istanza, motivata dal fatto che un'amicizia deve avere come fondamento il desiderio di conoscenza e l'amore per la verità. In questo senso il difficile rapporto con Blijenberg descritto dalle lettere è degno di grande interesse per il nostro tema. Nell'iniziare la corrispondenza Spinoza inizialmente ne riconosce «l'intenso amore per la verità (*intensum tuum veritatis amorem*)» come «l'unico obiettivo dei [suoi] studi (*eamque solummodò omnium studiorum tuorum scopum esse*)» e pertanto prosegue:

Per quanto mi riguarda, nessuna delle cose che non sono in mio potere, sti-

---

6 Per quanto istruttivi, i riferimenti alle *Lettere* devono tuttavia essere trattati con cautela. In età moderna, infatti, l'epistolario non aveva un carattere privato, ma era spesso fin dall'inizio destinato alla pubblicazione. In particolare, la prudenza deve essere massima per le lettere scambiate tra Spinoza e H. Oldenburg. Il segretario della Royal Society era incaricato di intrattenere corrispondenze con gli uomini di scienza europei al fine di creare contatti reciproci che potessero produrre avanzamenti nelle rispettive conoscenze e scoperte. È evidente dunque che chiunque scrivesse ad Oldenburg sapeva che le sue lettere erano destinate alla pubblica circolazione. In questo senso, esse possono presentare molteplici elementi retorici. Pertanto rimane dubbio se le descrizioni dell'amicizia tratte dalle lettere ad Oldenburg (soprattutto) dipendano dall'esigenza retorica di rispondere al modello delle conversazioni intellettuali e/o rappresentino invece un'intima convinzione del filosofo.

mo maggiormente che stringere un vincolo d'amicizia con uomini che sinceramente amano la verità (*Viris veritatem sincerè amantibus foedus inire amicitiae*); poiché credo non vi sia nulla al mondo, delle cose che non sono in nostro potere, che ci dia maggiore serenità che questo modo di amare gli uomini; dal momento che è altrettanto impossibile dissolvere quell'amore che essi provano l'uno per l'altro (*impossibile est amorem dissolvere, quem ii erga invicem habent*), posto che è fondato sulla comune conoscenza della verità (*veritatis cognitionem habet, fundatus est*), quanto lo è non accogliere la verità una volta che è stata compresa. È dunque ciò che di migliore e più gradito (*summus, ac gratissimus*) ci possa essere dato tra le cose che non sono in nostro potere; poiché non vi è nulla eccetto la verità, che sia in grado di unire profondamente animi e sensibilità diverse. (Ep. 19)

L'amicizia rientra dunque in quei beni «che non sono in [nostro] potere» e che, tuttavia, sono da ricercare. Essa è un *foedus* basato su un'amore che non si può dissolvere, poiché si origina tra uomini che «sinceramente amano la verità» ed è fondata «sull'amore che ciascuno ha per la conoscenza e per la verità che, una volta conosciuta non può non essere abbracciata»; d'altro canto non vi è «nulla nella natura eccetto la verità che possa unire gli animi». Qualche tempo dopo, Spinoza scoprirà tuttavia di essersi sbagliato e romperà il rapporto con Blijenberg con queste parole:

Vi ritenevo un autentico filosofo (*merum Philosophum*), che [...] non ha altra pietra di paragone se non l'intelletto naturale e non la Teologia. Ma mi avete fatto capire che cose stanno diversamente e mi avete mostrato che la base (*fundamentum*), sulla quale intendevo innalzare la nostra amicizia (*cui nostram amicitiam superaedificare animus erat*) non era stata, come invece credevo, posta (*non, ut arbitrabar, esset jactum*). (Ep. 23)

Se ci rivolgiamo all'*Etica*, notiamo che questa concezione dell'amicizia non subisce – almeno a prima vista – particolari mutamenti. Il primo riferimento si trova nello scolio di E3p59 dove l'amicizia si configura come il risultato dell'azione del *generosus* cioè colui che «per sola virtù si sforza di giovare agli altri». Analogamente in E4p37, stringere rapporti di amicizia è una proprietà dell'*honestas*, cioè di una «desiderio (*cupiditas*) secondo ragione». In entrambi i casi, pertanto, è l'uomo che vive *ex ductu rationis* a poter formare legami di amicizia. Infatti, egli è consapevole che nella conoscenza consiste il bene supremo e la massima virtù (cfr. E4p26) ed agisce assolutamente secondo le leggi della propria natura (cfr. E3def2). Per questa ragione gli uomini si accorderanno «sempre necessariamente per natura» solo in quanto vivono sotto la guida della ragione (E4p35). In questo modo essi saranno «massimamente utili gli uni agli altri» (E4p35cor.), tanto che non troveremo «nulla in natura che sia più utile all'uomo dell'uomo che vive sotto la guida della ragione» (E4p35cor.I) e pertanto si potrà

concordare con il detto che «l'uomo è un Dio per l'uomo» (E4p35scho.). L'uomo che vive *ex ductu rationis* sarà, d'altro canto, il meno possibile «vario e incostante (*varius et inconstans*)» (E4p33), ma sarà piuttosto «sommamente coerente con sé stesso (*sibi maxime constat*)» (E4p37scho.I); è questa la ragione se il rapporto di amicizia che lega i virtuosi è caratterizzato da una *fides* assoluta.

Se seguiamo i passaggi che descrivono la figura del *generosus*, possiamo acquisire alcuni elementi utili a chiarire il risvolto affettivo del rapporto di amicizia e il suo realizzarsi concreto. La *generositas* è, di per sé, un amore secondo ragione (cfr. E4p46) ed il *generosus* sarà dunque colui che beneficia l'altro in quanto, secondo ragione, desidera «*reliquos homines iuvare*». L'uomo che vive seguendo la guida della ragione saprà, d'altro canto, che il bene a cui egli aspira è per sua natura comune e, pertanto, il bene che cercherà di acquisire per sé, lo desidererà anche per gli altri (cfr. E4p36 e E4p37); il suo benessere, dunque, non sarà in linea del principio distinguibile dal benessere altrui. D'altro canto, l'uomo libero non attende un contraccambio dalla propria azione, proprio perché è consapevole del fatto che la sua somma felicità consiste nell'esercizio della virtù e che essa è premio a se stessa (cfr. E2p49scho, E5p42). Egli innescherà perciò un circolo positivo dove il beneficiato, immaginando di non aver dato alcuna ragione per meritare il beneficio, sarà grato e riconoscente. Definita infatti la riconoscenza o gratitudine come E3p41 «desiderio (*cupiditas*) o sollecitudine d'amore mediante la quale ci sforziamo di far del bene a chi ci ha arrecato un beneficio per un uguale affetto d'amore» (E3defaff34), Spinoza potrà dire che unicamente «gli uomini liberi sono veramente grati gli uni agli altri» e pertanto sono «congiunti tra loro col più stretto legame di amicizia» (E4p71). La generosità sarà anche il mezzo con cui gli uomini guidati da ragione compenseranno l'odio e le offese, disinnescando la possibilità di conflitto, ed anzi fanno sì che gli altri «ced[ano] loro con piacere» (E4p46).

In questo senso l'amicizia configura dunque un accordo *naturale e razionale* dove il reciproco amore che i contraenti provano si realizza concretamente nella condivisione di un bene, la conoscenza, massimamente *stabile e indivisibile*. Ad accedervi saranno dunque coloro che desiderano conoscere e vivere secondo ragione.

L'immagine dell'amicizia e della generosità che ricaviamo da questi passi ci consentono di aprire un fecondo confronto con i testi di Seneca. Innanzitutto il tema dell'amicizia è centrale nelle Lettere posto che l'occasione letteraria della loro scrittura coincide con l'acquisto da parte di Seneca di

un nuovo amico, Lucilio appunto<sup>7</sup>. Nei testi senecani l'amicizia configura un rapporto che si stringe quando gli uomini sono uniti da un «concorde desiderio di bene» (Ept. I, 6), cioè mirano all'acquisizione della saggezza attraverso l'esercizio costante della virtù. A ben vedere è essa stessa una «virtù così bella (*tam magna virtus*)» che non deve essere trascurata (Ept. I, 9). Se il fondamento dell'amicizia è l'aspirazione al perfezionamento di sé, l'oggetto che i contraenti condividono non è altro che la virtù e la saggezza. Gli amici allora «avranno tutto in comune» (Ept. I, 6, DeBen. VII, 12) non «come con un socio in affari, dove una parte è mia ed una sua» perché la saggezza costituisce un bene non esclusivo, il cui possesso da parte dell'uno non comporta la perdita dell'altro (DeBen. VII, 12).

In questo senso, anche per Seneca l'amicizia «esiste solo tra uguali» (DeBen. II, 21) e la stessa condivisione dei beni potrà «esistere unicamente tra saggi, che soli sono capaci di amicizia» (DeBen. VII, 12)<sup>8</sup>. Così, infatti egli esorta Lucilio:

Quando ti prego con tanta insistenza di dedicarti alla filosofia, faccio anche il mio interesse. Voglio avere un amico (*amicum volo*), e non posso ottenere questo bene se tu non perseveri nel tuo perfezionamento (*nisi pergis ut ceopisti excolere te*), così come hai cominciato [...]. Perciò cerca di perfezionarti, se non altro per apprendere la vera amicizia. (Ept. IV, 35)

---

7 L'occasione della scrittura delle *Lettere a Lucilio* sembra trovarsi, infatti, nella scelta di Lucilio di abbandonare l'epicureismo per avvicinarsi allo stoicismo. Se consideriamo inoltre che uno dei modelli che Seneca poteva avere in mente era il *Laelius De Amicitia* di Cicerone, non stupisce che, spesso, il tema dell'amicizia sia trattato a partire dalla dicotomia tra amicizia "volgare" che si fonda sull'utilità e amicizia "vera" che si fonda invece sulla virtù. Se la differenza tra due tipi di amicizia è già presente in Aristotele come in Platone, interessante è che sia Cicerone che Seneca usino questa dicotomia soprattutto in funzione anti-epicurea, identificando – erroneamente – la nozione di amicizia del Giardino con quella di amicizia volgare. Su questo e altri temi si veda Gagliardi (1991).

8 Si impone qui una precisazione. In alcuni passaggi Seneca ammette che solo i saggi sono capaci di vera amicizia, ma al contempo sente di dover giustificare per quale ragione i saggi, paghi di se stessi, dovrebbero essere spinti a cercare degli amici. Quest'apparente contraddizione può avere due risposte. La prima si comprende a partire dalla relazione – di matrice aristotelica – tra la virtù e il suo esercizio. Una virtù, per essere veramente tale, deve essere attuale, effettiva; in questo senso, essere capaci di avere veri amici – in quanto si è saggi –, ma non averne, testimonierebbe un'imperfezione della virtù stessa. In secondo luogo, per Seneca – e in generale per lo stoicismo romano – la difficoltà principale da risolvere è quella di attenuare il rigore etico dell'antica Stoà e, in particolare, la separazione radicale tra virtù e vizio, saggezza e ignoranza. L'attribuzione alla volontà – e quindi all'intenzione – di un valore etico fondamentale, si riflette in un ridimensionamento dell'intellettualismo etico, aprendo a una concezione più graduale dell'acquisizione della virtù e della saggezza. Per quanto riguarda il nostro proposito qui, la concezione senecana potrebbe perciò aprirsi a una visione più graduale dell'amicizia stessa.

D'altro canto se la saggezza consiste nel «volere sempre o non volere mai la stessa cosa» (Ept. II, 20), l'animo che l'acquiesce sarà massimamente costante, e quindi ciò che il saggio potrà condividere con un altro saggio sarà proprio «quella soddisfazione tanto dolce e virtuosa di «volere o non volere le stesse cose» (Ept. XVII, 109). La stabilità del bene a cui gli amici appetiscono, la saggezza, è in ultima analisi la ragione della fermezza e costanza del loro animo, che farà sì che il loro rapporto risulti in una «vera amicizia [...] che né speranze né timori né alcuna preoccupazione del proprio interesse possono spezzare» (Ept. I, 6). In questo senso, quindi, anche per Seneca la *fides* nell'amico sarà assoluta:

Ma se stimi amico uno (*amicum existimas*), e poi non hai in lui la stessa fiducia che hai in te stesso, commetti un grave errore e ignori il valore della vera amicizia (*vim verae amicitiae*). Prendi ogni decisione con l'amico ma prima sii ben sicuro di lui. [...] quando parli con lui sii schietto come con te stesso (Ept. I, 3)

Se l'amicizia si configura come un rapporto tra uguali dove il fondamento è costituito dalla comune aspirazione al bene, una delle difficoltà che Seneca si impegna a risolvere è chiarire in che senso addirittura il saggio, cioè colui che supponiamo aver raggiunto il pieno perfezionamento spirituale, abbia ciò nonostante bisogno di amici:

Il saggio non può conservare la sua posizione spirituale se non accoglie come amico qualcuno che gli somigli (*nisi amicos aliquos similes sui admisit*), per mettere in comune con lui le sue virtù (*virtutes suas communicet*). Aggiungi che tutte le virtù sono amiche tra loro (*quod omnibus inter se virtutibus amicitia est*): e perciò c'è scambio di utilità nel fatto che il saggio ama la virtù di un suo pari che a sua volta ha la possibilità di amare le virtù del primo. Le somiglianze piacciono (*similia delectant*), specialmente tra anime oneste e che sanno ugualmente apprezzare e farsi apprezzare. (Ept. XVII, 109)

Anche secondo Seneca poi l'amicizia si svolgerà, concretamente, in un reciproco scambio di benefici – di natura spirituale o materiale, qualora il caso lo richiedesse – che genera nel beneficiato la più ampia gratitudine ed il desiderio di ricambiare (DeBen. II, 22 e IV, 21), tanto da poter dire che l'amicizia si origina «dal più sacro legame che riguarda i benefici» (DeBen. II, 18). L'attitudine a beneficiare l'altro unicamente per amore e generosità, senza speranza di un contraccambio, si radica nel fatto che colui che agisce secondo virtù è consapevole del fatto che «tutte le virtù hanno in se stesse la loro ricompensa», che «l'esercizio della virtù non mira a un premio: la



mercede di una buona azione consiste nell'averla compiuta» e che «chiunque fa del bene al prossimo lo fa anche a se stesso» (Ept. X, 81). Anche se l'intenzione dell'uomo virtuoso non è quella di ricevere un contraccambio, ma egli è pago del solo fatto di aver agito giustamente, questo non impedirà che dalla sua azione derivi un circolo positivo dove colui che è stato beneficiato sarà sommamente grato e cercherà – per quanto possibile – di restituire il beneficio ricevuto.

Infine anche per Seneca «solo il sapiente sa dimostrare la gratitudine nel modo dovuto» dal momento che «solo il sapiente sa quale valore bisogna dare a ciascuna azione». La conclusione del ragionamento, in pieno accordo con Spinoza, non si fa attendere: «solo il sapiente sa amare veramente; solo il sapiente conosce la vera amicizia» (Ept. X, 81)<sup>9</sup>.

### **3. L'“amicizia” passionale**

Dai passaggi precedenti, sembrerebbe di poter arguire la dimensione dell'amicizia debba rimanere appannaggio degli uomini virtuosi. Ma una diversa occorrenza, quella di E3p35, sembra indicare diversamente: «Se uno immagina che un altro unisca a sé la cosa amata con un medesimo o più stretto vincolo di Amicizia di quello col quale egli l'aveva da solo conquistata, sarà affetto da odio contro la cosa stessa e invidierà quell'altro». L'amicizia torna qui a fare la sua comparsa in un contesto nettamente diverso, nell'ambito cioè di un accordo, di un amore, che si costruisce unicamente a livello passionale<sup>10</sup>; per quanto isolata, quest'occorrenza dell'amicizia sembra suggerire che si possa dare un vincolo di reciproco affetto e condivisione anche tra uomini non guidati dalla ragione e che questa possa essere chiamata comunque *amicizia*. Ma questa possibilità di un accordo naturale e passionale tra gli uomini è di fatto ammesso da Spinoza e ha origine nel meccanismo di imitazione degli affetti, secondo il quale: «per il fatto che immaginiamo che una cosa simile a noi [...] provi un qualche affetto noi proveremo un affetto simile» (E3p27). Questa legge ha come propria conseguenza che «se immaginiamo che uno [simile a noi] ami, o desideri, o abbia in odio qualche cosa che noi stessi amiamo, desideriamo o abbiamo in odio, per ciò stesso noi ameremo etc., questa cosa con maggior

---

9 Si noti però che Spinoza non parla mai di uomini *saggi* in questo frangente, ma di uomini *guidati dalla ragione e liberi*. Questo significa che la conoscenza di secondo genere consente già per Spinoza un accesso alla “vera amicizia” che non prevede quindi un compiuto perfezionamento intellettuale.

10 È di per sé evidente che una tale prospettiva è del tutto aliena allo stoicismo senecano; le passioni sono ciò che massimamente fa sì che gli uomini siano vari, incostanti

costanza» (E3p31). Se un uomo *a* vede che un uomo *b* prova amore per un oggetto *x*, sarà anch'egli indotto ad amare *x*. Allora *b* vedendo che *a* ama *x*, amerà *x* più intensamente. D'altro canto l'uomo si sforza anche «di far tutto ciò che cred[e] sia visto con Letizia dagli uomini» (E3p29) e qualora quest'azione sia coronata da successo – cioè un altro dimostri il proprio piacere attraverso la lode –, allora l'uomo «sarà affetto da una Letizia accompagnata dall'idea di se stesso come causa» (E3p30), cioè si *glorierà*. In questo modo, è possibile che l'amore che due soggetti indirizzano verso un medesimo oggetto si trasformi in *amore reciproco*. Entrambi i partecipanti al rapporto, infatti, impegnandosi a condividere un oggetto d'amore, sono di beneficio gli uni agli altri; mentre *a* dona a *b* l'oggetto amato, *b* ricambia *a* con la lode ed *a* si gloria, cioè trae letizia dal bene fatto a *b*.

La meccanica di imitazione degli affetti e le conseguenze che ne derivano indica la possibilità di un accordo tra gli uomini che si esercita a livello puramente passionale e che innesca un circolo virtuoso di condivisione degli oggetti d'amore che a sua volta si riflette in un rapporto amichevole tra i soggetti dello scambio<sup>11</sup>.

Tuttavia, il testo di E3p35 mette in luce anche le potenzialità disgreganti e conflittuali del rapporto di amicizia. Tale aspetto anti-sociale discende dallo stesso principio di imitazione degli affetti, il quale si applica sia agli affetti di *gioia* sia agli affetti di *tristezza*. In modo opposto rispetto a prima, l'imitazione prevede *anche* che si possa innescare un circolo *vizioso* in cui l'impossibilità di condividere un oggetto amato si riflette in un rapporto conflittuale tra i soggetti dello scambio e, di rimando, d'odio verso l'oggetto una volta amato.

D'altro canto, se secondo E3p35 il conflitto è latente anche in un rapporto apparentemente armonico, geneticamente, la rottura si deve a due ragioni: l'*incostanza* dell'affetto e la *natura esclusiva* del bene. In primo luogo, infatti, se «una cosa qualunque può essere per accidente causa di letizia o di tristezza» (E3p15) e se «uomini diversi possono essere affetti in modi diversi da un solo e medesimo oggetto [...]» (E3p51), allora l'accordo passionale è sempre esposto alla possibilità che il comune oggetto d'amore diventi, per uno dei due soggetti, un oggetto d'odio. Come l'amore comune per l'oggetto era stato allora la base per la formazione di un rapporto d'amore tra i soggetti, così il mutamento di segno dell'affetto per l'oggetto amato, si trasforma in odio per il soggetto che continua ad amarlo. Infatti il corollario di E3p31 afferma che ogni uomo «si sforza per quanto può,

---

e mutevoli, nei confronti di se stessi come nei confronti degli altri. Qualcosa come “un accordo di passione” costituirebbe per Seneca un contraddizione in termini.

11 Per un'analisi delle meccaniche sottese al rapporto di amicizia si veda Toto (2012).

che tutti gli altri amino ciò che egli ama, e abbiano pure in odio ciò che egli odia» mentre lo scolio conclude che «poiché tutti hanno ugualmente questo desiderio, tutti sono egualmente d'ostacolo gli uni agli altri».

Una seconda ragione si ricava invece dalla doppia dimostrazione<sup>12</sup> che segue E4p37<sup>13</sup>. Sulla prima non ci soffermiamo, in quanto coincide con quanto detto sin qui; identificato il sommo bene con la conoscenza di Dio e nella vita secondo ragione, l'uomo guidato da virtù si sforzerà di far sì che anche gli altri vivano *ex ductu rationis*. La seconda, invece, merita maggiore attenzione:

Il bene che ciascuno appetisce per sé e ama, egli lo amerà più costantemente se avrà visto che gli altri lo amano e perciò egli si sforzerà affinché gli altri lo amino; poiché questo bene [la conoscenza] è comune a tutti e tutti ne possono godere, egli si adopererà affinché tutti ne godano. (E4p37dem)

La prima parte di questa dimostrazione ci ricorda che lo sforzo di condividere con altri un bene che desideriamo per noi può realizzarsi anche senza l'intervento della ragione, per pura imitazione degli affetti. La seconda parte introduce una precisazione importante: nel caso della conoscenza *il bene è comune a tutti*. Ma la maggior parte dei beni su cui volgiamo il nostro affetto (siano essi beni materiali o soggetti umani) sono caratterizzati da *esclusività*, sono tali cioè che il possesso di essi da parte di uno, comporta necessariamente la perdita da parte dell'altro. Infatti E3p32 ci informa che se «immaginiamo che qualcuno goda di qualche cosa che uno solo può conquistare, noi ci sforzeremo di far sì che egli non la conquisti». Ma allora risulta evidente la conseguenza stabilita dallo scolio di E4p37:

Chi per semplice affetto si adoperava affinché gli altri amino ciò che egli ama e vivano secondo il suo sentimento agisce per impulso e perciò è odioso specialmente a coloro che trovano piacere in altre cose [...]. Inoltre, poiché il bene supremo che gli uomini appetiscono per affetto è spesso tale che uno soltanto può esserne padrone, ne deriva che [...] mentre trovano piacere raccontare le lodi della cosa che amano, temono di essere creduti.

La *natura esclusiva dei beni* e l'*incostanza degli affetti* costituiscono il motivo per il quale «in quanto gli uomini sono combattuti da affetti che sono passioni, possono essere contrari gli uni agli altri» (E4p34)<sup>14</sup>. Infatti in quanto *ameranno*

---

12 È rilevante notare che Spinoza offre una doppia dimostrazione sei volte nell'intera *Etica*.

13 «il bene che ciascuno che segue la virtù appetisce per sé, egli lo desidererà anche per altri uomini [...]».

14 Si noti che Spinoza dice «possono» e non «devono». Diversamente, la proposizione speculare (E4p35) dice: «sempre e necessariamente».

lo stesso oggetto, *avranno un medesimo sentimento* e saranno quindi *concordi per natura*, ma in quanto *uno solo lo possiede*, solo lui sarà affetto da letizia e l'altro da tristezza e perciò saranno *contrari l'uno all'altro*:

Ho detto che Paolo odia Pietro perché immagina che Pietro possieda ciò che è pure amato dallo stesso Paolo, e a prima vista sembra che da ciò segua che questi due, per il fatto che amano la medesima cosa e quindi si accordano per natura, siano di danno l'uno all'altro [...]. Ma [...] questi due uomini non sono molesti l'uno all'altro in quanto s'accordano per natura, cioè in quanto l'uno e l'altro amano la medesima cosa. (E4p34scho)

Quando allora essi saranno in disaccordo? Una prima occasione è naturalmente data dal fatto che Pietro ami una cosa che invece Paolo ha in odio. Un secondo caso, quello esaminato da questa proposizione è che «Pietro abbia l'idea di una cosa amata, attualmente da lui posseduta, e che Paolo, al contrario, abbia l'idea di una cosa amata, da lui perduta. Da ciò deriva che questi è affetto da Tristezza, e quegli invece da Letizia; e che pertanto sono contrari l'uno all'altro» (E4p34scho). Spinoza quindi non esclude che una forma di accordo di passione possa darsi, ma questo è di carattere profondamente instabile.

Di fronte a queste considerazioni si sarebbe forse tentati di concludere che in Spinoza si descrivano due forme di amicizia radicalmente opposte: l'una – l'amicizia vera – propria solo di coloro che vivono secondo la guida della ragione e l'altra – l'amicizia passionale – che si instaura invece tra coloro che vivono dominati dalle passioni. In questo modo, la differenza spinoziana andrebbe a ricalcare quella divisione classica, ed anche senecana, di un'amicizia vera e un'amicizia apparente, la prima propria del saggio, la seconda dello stolto, dell'uomo volgare<sup>15</sup>. Inoltre, entrambi sarebbero d'accordo sul fatto che è molto raro trovare un uomo che viva solo guidato da ragione e che, in ogni caso, la maggior parte degli esseri umani vivono sotto la guida delle passioni. Ma, come vedremo a breve, i punti d'accordo terminano proprio allorché dalla considerazione isolata del singolo, si passa a indagare il rapporto che gli individui hanno tra loro e cioè la vita in società.

#### 4. La ragione del distacco

All'interno di una comunità gli uomini (per lo più) guidati dalla virtù e gli uomini (per lo più) guidati dalle passioni si troveranno necessariamente

---

15 Ciò nonostante Spinoza e Seneca continuerebbero ad essere in disaccordo rispetto alla possibilità stessa dell'accordo passionale, possibile per il primo, inaccettabile per il secondo.

te a condividere uno spazio comune. Anche il saggio deve, infatti, vivere all'interno di una comunità; questo è un fatto su cui Spinoza e Seneca sono pienamente d'accordo, per quanto possano differire le ragioni per cui entrambi sono disposti ad ammetterlo<sup>16</sup>.

Quando Spinoza afferma che gli uomini «barbari o civilizzati che siano, dappertutto instaurano comuni usanze e danno forma a un qualche tipo di civiltà» (Tp, 1.7) perché «a stento possono passare la propria vita in solitudine» (E4p35scho) e è loro «difficile sopravvivere e coltivare la mente senza aiuto reciproco» (Tp, 2.15 e 6.1)<sup>17</sup> concorda pienamente con Seneca per il quale anche il saggio «basta a se stesso per vivere felice, non per vivere. Per vivere ha bisogno di molte cose» (Ept. I, 9). Inoltre essi concordano anche sul fatto che il saggio che vive nella comunità dovrà porre estrema attenzione nell'individuare i soggetti a cui dare benefici, e nel selezionare il beneficio da donare (E4p70, E4cap18, Ept. II, 19 e DeBen. II, 18). Se il saggio – per quanto potrà – eviterà i benefici degli stolti ed altrettanto eviterà di assecondare i loro desideri, tuttavia, vivendo in società, si sforzerà anche di rispettarne i costumi (4p70cor., Ept. I, 5 e II, 14).

Ma Spinoza afferma anche che «l'uomo che vive sotto la guida della ragione sarà più libero nello stato, dove vive secondo il comune decreto che non nella solitudine, dove obbedisce a se stesso» (E4p73) e che, in generale, «sebbene gli uomini regolino tutto per lo più secondo il loro capriccio, dalla loro società comune seguono più vantaggi che danni. Quindi è meglio sopportare di buon animo le loro offese e dedicare il proprio zelo a quelle cose che contribuiscono ad apportare concordia e amicizia»

---

16 Un confronto proficuo potrebbe anche indagare quale sia la ragione primaria che spinge l'uomo a stringere legami di mutuo beneficio per Seneca e Spinoza. Sia lo stoicismo che Spinoza sembrano porre a fondamento primario dei legami sociali una caratteristica antropologica, ovvero sia un medesimo *appetito*, che se massimamente attualizzato non distingue la ricerca del bene proprio da quello altrui. In questo senso per Spinoza il *conatus*, (lo sforzo di conservarsi nell'essere che consiste nella ricerca ciò che è a sé conforme e appropriato) può essere diretto secondo passione o secondo ragione. Solo nel secondo caso, l'uomo riconosce non esistere in natura altro che gli sia più conforme di un altro essere umano, e pertanto l'azione con cui si sforza di mantenersi nell'essere sarà contemporaneamente un'azione benefica per i suoi simili. Per quanto concerne lo stoicismo, il concetto di *oikeiōsis*, come principio che guida l'uomo alla ricerca di ciò che è a lui conforme, sembra essere molto vicino al *conatus* spinoziano. In primo luogo anche l'*oikeiōsis* prevede livelli diversi di attualizzazione. In secondo luogo, il concetto di *oikeiōsis* può essere compreso anche come sforzo di creare e preservare legami di mutuo beneficio con i propri simili. Tuttavia pur ammettendo una certa coincidenza tra la nozione di *conatus* e quella di *oikeiōsis* e che quest'ultima abbia una curvatura sociale, rimane tuttavia un'essenziale differenza tra i due pensieri. Su questi temi si vedano Weiss (2016), Miller (2015, 100-143).

17 In E4p35scho Spinoza aggiunge «*plerisque illa definitio, quod homo sit animal sociale, valde arriserit*» e analogamente in Tp 2.15 «*et si scholastici hac de causa, quod scilicet*

(E4p73). La differenza con Seneca non potrebbe essere più evidente; esattamente all'opposto le *Lettere* insistono spesso sull'utilità per Lucilio di ritirarsi finalmente dalle occupazioni e dalla vita pubblica per potersi dedicare allo studio e all'esercizio della virtù senza preoccupazioni (Ept. IV, 20 e VII, 68). Certamente Seneca non è un fautore del *lâthe biôsas* e la sua biografia, oltre che le *Lettere* stesse (Ept. IV, 19 e VII, 68), ne sono un'evidente dimostrazione. Tuttavia, il dominio della politica viene sempre pensato come utile unicamente ad espletare i bisogni della vita o, al più, positivo per la sicurezza che reca a chi vive al suo interno (Ept. VIII, 73). In ultima misura, tuttavia, esso rimane un bene *indifferente*, al più *preferibile*, rispetto alla possibilità di perfezionamento spirituale. In questo senso, possiamo affermare che una delle maggiori differenze tra lo stoicismo e Spinoza risiede proprio nel valore da attribuire alla dimensione politica<sup>18</sup> e la dimensione dell'amicizia, in questo senso, costituisce un campo di indagine privilegiato.

Se è infatti vero che anche per Spinoza vera amicizia, vero accordo, non può che stabilirsi tra uomini guidati da ragione, nell'affermare che anche il saggio è più libero nello stato che nella solitudine, Spinoza indica che la dimensione politica è imprescindibile, non solo al compimento delle necessità materiali della vita, ma anche al conseguimento della libertà, quindi della virtù. Infatti, a proposito di E4p73, si devono notare due elementi.

---

*homines in statu naturali vix sui juris esse, velint hominem animal sociale dicere, nihil habeo, quod ipsi contradicam*». L'unica ragione, sembra qui argomentare Spinoza, per la quale si possa nominare l'uomo come *animal sociale*, risiede nella necessità di una comunità minimale che consenta la soddisfazione dei bisogni vitali. La socialità intrinseca dell'uomo è dunque ridotta a questo stadio minimo da cui poi si diparte la possibilità che essi siano *veramente socievoli*, cioè vivano concordemente gli uni con gli altri, oppure che essi siano in conflitto, cioè vivano cercando di opprimersi a vicenda. L'unica concessione alla dottrina aristotelico-tomistica dell'uomo come *animal sociale* risiede dunque nell'impossibilità della sopravvivenza solitaria. La conseguenza politica di una tale presa di posizione è che qualunque dottrina dello Stato (giusto) come armonico dispiegamento naturale di un altrettanto naturale istinto di socievolezza è negata *a priori* e con essa la possibilità teorica di un passaggio senza soluzione di continuità tra l'affettività umana e la formazione dello Stato. A proposito della destrutturazione della politica tomistica in Spinoza si veda Matheron (2011).

18 Per lo stoicismo in generale il dominio della politica rientra tra i cosiddetti *indifferenti preferibili*, cioè quei beni che – di per sé indifferenti alla felicità (cioè al raggiungimento della piena virtù) – possono comunque arrecare ad essa un certo sostegno. L'impegno politico è quindi giustificato ed anche promosso dalla dottrina stoica, ma unicamente per assolvere il meglio possibile all'organizzazione e gestione di una società che esiste per natura ed è necessaria all'assolvimento dei bisogni vitali. Inoltre, essendo l'uomo un animale per natura sociale, ed essendo razionale ciò che è in accordo con la natura, anche la politica sarà un dominio del *logos*. Ciò nonostante, il conseguimento (e il mantenimento) della virtù rimane indipendente dalla partecipazione politica ed anzi, questa si può con-

Curiosamente, lo scolio seguente recita: «queste cose e le altre simili che abbiamo mostrato riguardo alla vera libertà dell'uomo si riferiscono alla Fortezza, cioè alla Fermezza d'animo e alla Generosità»; la generosità – che ricordiamo essere ciò che ci spinge a creare legami di amicizia – si trova qui connessa proprio con la dimensione politica dell'agire. In questo senso l'amicizia deve essere considerata come una categoria «anfibia» (Toto 2012), che se da un lato può descrivere il rapporto di coloro che hanno già intrapreso la strada della virtù, dall'altro rimanda al dominio della politica per la sua effettiva possibilità di realizzazione. Inoltre la dimostrazione di E4p73 fa espressamente riferimento allo scolio di E4p37 dove si dice che «affinché gli uomini possano vivere *concordi* ed essere di aiuto gli uni agli altri è necessario che rinuncino al loro diritto naturale e si assicurino vicendevolmente di non fare alcunché che possa riuscire di danno agli altri» e che potranno «avere fiducia gli uni negli altri (*fidem invicem habere*)» se si formerà uno Stato che abbia il potere di «prescrivere una regola comune di vita». In questo caso la possibilità stessa di vivere secondo ragione e quindi formare legami di vera amicizia sembra subordinata alla possibilità primaria che gli uomini possano avere gli uni negli altri un grado minimo di accordo e fiducia<sup>19</sup>. D'altro canto se è vero che gli uomini per lo più agiscono secondo il proprio capriccio, «dalla società comune derivano molti più benefici (*commoda*) che danni» (E4p35scho). Pertanto è meglio «sopportare con animo fermo (*aequo animo ferre*) le loro ingiurie e fare tutto ciò che serve a instaurare l'amicizia e la concordia» (4cap14). In questo senso per tutti gli uomini, che vivano sotto la guida della ragione o spinti dalle passioni «è soprattutto utile unire a sé gli altri in rapporti di

---

figurare come dovere solo qualora la perfezione spirituale sia stata raggiunta (cfr. Colish 1990, 39). D'altro canto, avendo ricondotto le passioni sotto il controllo della ragione, il saggio sarà sia un ottimo cittadino che un ottimo governante, dal momento che la sua conoscenza del *logos* farà sì che egli agisca sempre in favore degli altri uomini. Pertanto in quanto cittadino crea saldi legami di amicizia e, in quanto governante, ha sempre di mira l'utilità comune. In questo senso sarebbe opportuno analizzare il rapporto tra Spinoza e il neo-stoicismo politico per misurare l'entità dell'apporto della ricezione dello stoicismo rispetto a tali questioni. Si potrebbe inoltre identificare in esso il bersaglio polemico di Spinoza, più che nello stoicismo in quanto tale.

19 Il problema della *fides* nell'amicizia si può dunque collegare collegato alla questione politica del rispetto dei patti. Se nello stato di natura ciascuno può fare tutto ciò che reputa essere di suo vantaggio, la fede nel patto è stabilita unicamente a livello del diritto ed è necessaria affinché gli uomini vivano in società. D'altro canto l'impegno a rispettare i patti rimane tale unicamente finché dura l'utilità che da quel patto deriva. Da ciò si deduce la necessità di istituire premi e minacce che inducano i cittadini o a temere o ad amare lo stato, di modo che essi vedano nella trasgressione del patto un male maggiore rispetto al beneficio che ottengono preservandolo. Ttp (G192-194) e nel Tp (2.12).

familiarità (*consuetudines jungere*<sup>20</sup>) e stringere tra loro legami (*seseque iis vinculis adstringere*) con i quali meglio possano divenire tutti una sola cosa (*aptius de se omnibus unum efficiant*) ed in generale fare tutto ciò che serve a consolidare le amicizie (*firmandiis amicitiiis*)» (4cap.12).

Da questi passaggi risulta evidente come il dominio dell'amicizia costituisce un ponte, un vincolo esso stesso, che mette in relazione sfere diverse, ma non opposte, secondo due punti di vista. Da un primo punto di vista, essa è il *trait d'union* tra la dimensione personale del rapporto tra i singoli individui e la loro vita in società. Infatti, l'amicizia si trova qui accompagnata dalla nozione di *concordia* e di *consuetudo*; sebbene Spinoza non le identifichi l'una con l'altra, pensa che siano concetti almeno analoghi. Da un secondo punto di vista l'amicizia si situa al confine tra due sfere, quella della ragione e della passione, che contribuisce a mettere in rapporto, conservando la loro diversità, senza ridurla a un'opposizione. Infatti, il concetto di *amicizia vera* come espresso nelle lettere e in alcuni luoghi dell'*Etica* vede la sua autosufficienza ridimensionata da questi passaggi; se la vera amicizia presuppone una vita secondo ragione e questa non si può attingere al di fuori della vita in comunità, allora la sua realizzazione sarà subordinata all'istituzione di legami sociali che saranno necessariamente – almeno in prima istanza – di natura passionale.

Rispetto a questo punto, Spinoza e Seneca assumono posizioni molto diverse. Per quest'ultimo, la dimensione politica è indifferente all'acquisizione della virtù e quindi dell'amicizia vera. In ultima istanza ciò è dovuto al fatto che, anche qualora la polarità tra l'amicizia per l'utile e l'amicizia per l'onesto non fosse del tutto irriducibile, non sarebbe comunque possibile individuare un passaggio dall'una all'altra che non presenti forti cesure.

La mancanza di una polarità in Spinoza tra amicizia volgare e amicizia vera non sarebbe dunque da ritrovarsi tanto nel rifiuto teoretico della distinzione tra utile e virtuoso; infatti Spinoza riconosce – come Seneca – una *differenza* reale tra una vera virtù/utilità e una falsa virtù/utilità<sup>21</sup>, tanto che – come abbiamo visto – le descrizioni del saggio e dell'amico sono in larga parte concordanti. Ciò che Spinoza non riconosce è un'*opposizione necessaria* tra questi due momenti; come alla vita secondo ragione non si accede

---

20 Scelgo di tradurre «*consuetudines jungere*» con «rapporti di familiarità». Se diversamente si traducesse con «amicizie», come pure sarebbe lecito, non si capirebbe il senso della frase. Infatti Spinoza sembra riconoscere una priorità temporale e causale all'unione tramite *consuetudines* e *vincula* rispetto al consolidamento delle amicizie. Traducendo ugualmente i due lemmi il nesso di consequenzialità andrebbe perduto. Inoltre si consideri 4cap.26 dove con «*nobis amicitia aut aliquo genere consuetudinis jungere possumus*» Spinoza distingue i due concetti.

21 Si veda, ad esempio, Ttp G192.



perché reprimiamo le nostre passioni, così alla vera amicizia non si giunge in solitudine, rifiutando quel *minimo di accordo* che la dimensione politica garantisce. Esso è anzitutto necessario a coloro che sono (per lo più) «*affectibus obnoxios*» e a coloro che (per lo più) «*ex ductu rationis vivunt*», perché entrambi sono costretti dalle necessità materiali della vita a istituire rapporti sociali e, se questi di svolgono in modo non eccessivamente conflittuale, evidentemente, il successo dell'impresa sarà maggiormente garantito. In secondo luogo esso è essenziale a coloro che sono (per lo più) guidati dalle passioni perché non si opprimano costantemente a vicenda e possano così intrattenere rapporti sociali garantiti da un minimo quoziente di *sicurezza e fiducia*. Ma esso sarà necessario anche al saggio proprio perché egli è *per lo più* saggio, ma, come tutti gli altri uomini, è una parte della natura e in quanto tale necessariamente sottoposto alle passioni.

## 5. La concordia

Nel corso di questa analisi abbiamo visto che l'amicizia sembra potersi prestare sia alla definizione di un accordo – per natura – passionale, sia a quella, maggiormente presente nella lettera del testo, di un accordo – per natura – razionale. Abbiamo anche argomentato che se la dimensione affettiva è sempre operante nell'essere umano, i riferimenti di Spinoza al tema dell'amicizia indicano proprio che essa costituisce una categoria ambigua, tra passione e ragione da un lato, e tra individuo e società dall'altro. In questo senso, i rimandi al dominio della politica e dello stato, che troviamo nei luoghi dove si parla dell'amicizia, ci hanno indotto a ipotizzare che essa sia una nozione collegata a quella di *concordia*.

Se consideriamo infatti il *Trattato Politico* – dove Spinoza maggiormente si sofferma ad indagare la natura dell'apparato statale – notiamo subito che la nozione di amicizia tende a scomparire quasi del tutto, benché uno dei suoi oggetti sia, naturalmente, in che modo gli uomini, spesso in conflitto, stabiliscano rapporti di accordo e *fides* tra loro. Possiamo dunque pensare che essa non sia assente, ma sia piuttosto sostituita da un concetto analogo, quello di *concordia*. L'amicizia vera, cui la somma di riferimenti sembrano per la maggioranza alludere – quella descritta nella prima sezione, dunque – non avrebbe spazio nel *Trattato politico* per una ragione fondamentale: essa rappresenta una conquista, un punto d'arrivo, che gli uomini raggiungono una volta intrapreso il percorso che li conduce a vivere *ex ductu rationis*; se l'obiettivo programmatico del *Trattato* è di descrivere gli uomini per

come sono e non per come vorremmo che fossero, risulta evidente che un qualunque accenno all'amicizia (razionale) sarebbe fuori contesto.

Ciò che vorrei suggerire è che la nozione di *concordia* rappresenti il risultato di quella «regola comune di vita» che stabilizza l'amore che gli esseri umani provano l'uno per l'altro. Eliminando l'esclusività del bene e l'aleatorietà degli affetti, essa consisterebbe nella possibilità per gli uomini di avere quella minima fiducia reciproca che dispone – eventualmente – alla creazione delle amicizie (razionali). In questo senso, essa non si configura come un accordo di tipo interamente *razionale* e *naturale*. Diversamente, la nozione di *concordia* si riferisce a un accordo *positivo*: essa è cioè un concetto che trova il suo spazio all'interno dello Stato. Inoltre, si tratta di una forma di accordo prevalentemente passionale, e tuttavia fondato su quegli affetti – come la *gloria* e la *vergogna* – che non sono *di per sé*, contrari alla ragione. Dal momento che «ciascuno desidera che gli altri vivano secondo il loro sentire (*unumquemque appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant*)» (E3p31scho) la necessità della formazione di uno Stato è motivata proprio dalla possibilità che la conflittualità latente delle relazioni umane sfoci in dominazione; infatti, «poiché tutti ugualmente desiderano essere i primi, sono in conflitto l'uno con l'altro (*in contentiones venient*) e per quanto possono cercano di opprimersi a vicenda» (Tp 1.5). D'altro canto, estirpare gli affetti propri della natura umana non è né possibile né, tantomeno, sarebbe auspicabile. L'obiettivo dello Stato è dunque non tanto rimuovere gli affetti negativi, ma limitarne le conseguenze distruttive. Abbiamo visto che nel caso dell'amicizia, tali conseguenze erano provocate da due ragioni principali: l'aleatorietà dei sentimenti e il carattere esclusivo dei beni desiderati. È dunque possibile per lo Stato, rimuovere, almeno parzialmente e *pro tempore*<sup>22</sup>, questi due elementi?

Una prima soluzione dovrebbe coinvolgere la limitazione delle conseguenze negative della *variabilità degli affetti*. E Spinoza sembra pensare che una tale possibilità sia reale; infatti «nello stato civile tutti temono la stessa cosa e c'è un'unica fonte di sicurezza e medesima regola di vita (*vivendi ratio*)» (Tp 3.3). La comune regola di vita, pensata per stabilizzare la vita affettiva dei cittadini, non può però essere stabilita indipendentemente né dalle passioni da cui gli esseri umani sono governati né dalla loro natura né – in generale – da quelle *consuetudini* affettive e materiali che sono soliti avere. Una regola comune di vita efficace deve dunque tenere conto di questi tre elementi. In particolare, gli uomini sono più inclini ad obbedire se pensano di farlo «spontaneamente» (Tp 10.7), cioè non perché temono

---

22 È evidente che, nel caso di uomini che hanno accesso al secondo genere di conoscenza e possono quindi intrattenere relazioni amichevoli, non ci sarebbe bisogno di *leggi*

il castigo, ma perché amano lo Stato. Inoltre essi «desiderano di piacere agli altri» (E3p29), infatti è «la gloria [...] ciò verso cui siamo tutti principalmente attratti» (Tp 6.6 e 7.10). Ora, l'individuazione di un comune oggetto di gloria e l'istituzionalizzazione delle pratiche lecite per acquisirla sembrano essere uno strumento essenziale per indurre comportamenti almeno *indirettamente* socievoli. L'individuazione degli oggetti che *comunemente* sono considerati lodevoli non è, d'altro canto, così complessa: sembra che ciò che gli uomini stimano maggiormente degno di lode sia, soprattutto, l'occupazione dei pubblici uffici<sup>23</sup>. L'oggetto principale su cui quindi si cercherà di indirizzare il desiderio di gloria dei cittadini saranno soprattutto gli *honores*. La regolamentazione dei sentimenti in funzione dell'oggetto di lode garantisce allora che tutti i cittadini abbiano la certezza che, compiendo una certa azione o desiderando un certo oggetto, saranno lodati, riceveranno dei premi e potranno pertanto gloriarsi.

Ma, abbiamo visto, che se anche tutti amano la medesima cosa, ma «uno solo può conquistarla», inevitabilmente si giunge al conflitto aperto. Concretamente, infatti, lo Stato governa i propri sudditi mantenendo costantemente attuale la speranza di ricevere un beneficio, ovvero, attraverso la distribuzione dei premi (Tp 3.8). È quindi possibile eliminare quella ragione di conflitto che abbiamo visto consistere nella *natura esclusiva* del bene desiderato? Spinoza sembra dare una risposta positiva anche a questa domanda: gli onori devono poter essere ambiti da tutti.

Nella monarchia, questa possibilità di accesso viene garantita dalla creazione del Consiglio. Dice infatti Spinoza che «nessun incitamento alla virtù può essere più grande della comune speranza di attingere a questo altissimo onore» (Tp 6.6) e che «se dunque teniamo conto [...] dell'alto numero di membri che vengono eletti ogni anno nel consiglio, vedremo che è quasi impossibile che ci sia qualcuno fra coloro che portano le armi, che non abbia buone speranze di essere innalzato a tale dignità» (Tp 7.10), e aggiunge «la gloria è ciò verso cui siamo tutti principalmente attratti» (Tp 7.6 e 7.10). Nell'aristocrazia il discorso si svolge in modo analogo. L'aristocrazia è infatti definita come quella forma di governo in cui il som-

---

che impongano un comportamento tale da promuoverle.

23 Quando Spinoza nel *Trattato Politico* parla di «gloria» e di «honores» si riferisce principalmente al desiderio di ottenere le cariche. Tuttavia, anche le ricchezze e il valore militare sono ritenuti comunemente oggetti di lode. L'insistenza di Spinoza sul ruolo del commercio e sulla proprietà fondiaria da un lato e sulla struttura dell'esercito dall'altro, rivela che lo Stato, in generale, ha il compito di rendere compatibili i desideri materiali. Si noti anche che la conquista della gloria tramite i successi in guerra o l'occupazione dei pubblici uffici è una tematica classica la cui fortuna in età moderna è considerevole. In questo senso si veda solo a titolo esemplificativo Cicerone, *De Officiis*, 74-81.

mo diritto è detenuto dai cittadini che sono stati *eletti*, ed esso è tale che «se anche tutto il popolo venisse ammesso nel numero dei patrizi – purché quel diritto non fosse ereditario né si trasmettesse ad altri per qualche legge comune – lo stato rimarrebbe pur sempre aristocratico, dal momento che nessuno verrebbe ammesso tra i patrizi se non espressamente per elezione» (Tp 8.1). Anche questo stato, perché possa essere concorde – quindi stabile – deve mantenere aperta la possibilità di accesso alle cariche. Infatti tre sono i pericoli da evitare con massima cura. Il primo (cfr. Tp 8.14) consiste nel fatto che il titolo di patrizio divenga, in qualche modo, ereditario; una tale circostanza impedirebbe infatti ad alcune famiglie o gruppi sociali, per legge, l'accesso alle cariche pubbliche mentre ne concederebbe ad altri il monopolio. In secondo luogo, si dovrà porre attenzione a non diminuire il numero dei patrizi e, in generale, far sì che questi aumentino proporzionalmente alla crescita della popolazione (Tp 8.13). In terzo luogo costituisce un reale pericolo mantenere esclusi dall'accesso alle cariche gli stranieri, i quali «a poco a poco assimilano i costumi di quella gente [del paese “ospitante”], sinché infine non sono riconoscibili per alcuna differenza se non per quella di non aver diritto di accesso alle cariche» (Tp 8.12). La garanzia di accesso agli onori elimina quindi la percezione da parte dei cittadini che si tratti di un bene esclusivo, garantendo così un accordo tra essi stabile e duraturo nel tempo<sup>24</sup>.

Tale accordo, credo, è esemplificato dalla nozione di *concordia*, per come si configura nel *Trattato Politico*; un accordo positivo, che si determina nello Stato a partire dalla codificazione delle leggi e la formazione di istituzioni che indirizzano e regolano ciò che vi è di *comune* nelle passioni umane. In qualche modo potremmo dire che il *quid* positivo che c'era nell'amicizia passionale viene valorizzato e istituzionalizzato, eliminando – il più possibile – la controparte negativa<sup>25</sup>.

La *concordia*, infatti, viene definita come un'«unione degli animi (*animorum unione*)» che fa sì che la moltitudine si possa pensare come «quasi una sola mente (*una veluti mens*)» e condursi secondo «una ragione comune (*ex communi sententia*). La pace, ossia la *concordia*, non può darsi senza l'*obsequium*, cioè la «volontà costante (*constans voluntas*)» di fare o non fare ciò che per «comune decisione (*ex communi decreto*)» deve essere fatto (Tp 6.4). La *concordia* è quell'insieme di *vincula* (positivi) e si *consuetudines*

---

24 A proposito di questa necessità si veda anche Tp 10.8 dove Spinoza mette in guardia rispetto all'attribuzione di onori «eccezionali (*singulares*)».

25 L'amicizia passionale è dunque positiva in due sensi: essa non è pura mancanza o apparenza di virtù, ma una forma – al limite – incompleta di essa (Toto 2012). Quindi essa è positiva anche nel senso comunemente inteso, poiché in quanto sentimento di amore reciproco per quanto imperfetto è uno stadio essenziale della socialità umana.

(naturali e positive) che sono necessari per far sì che gli uomini «formino più facilmente, tutti insieme, un'unità (*aptius de se omnibus unum efficiant*)» (E4cap12 e E4cap26).

Si tratta quindi di un accordo *passionale* (non razionale) che si determina *positivamente* (non naturalmente), ma che riflette una stabilizzazione affettiva, grazie alla valorizzazione, da parte dello Stato, del sentimento di gloria, indirizzato verso gli *onori*, e grazie alla garanzia istituzionale di poter partecipare alle cariche<sup>26</sup>.

In questo senso, essa costituisce una sorta di termine medio tra l'amicizia passionale (*naturale* ma *incostante*) e l'amicizia razionale (*naturale* e *costante*) ed apre la possibilità – per tutti – di una transizione dalla prima alla seconda. Vivere *concordemente* è utile, per ovvie ragioni, agli uomini «dominati dagli affetti» ma è altrettanto utile all'uomo libero. In primo luogo perché, in quanto parte della natura, sarà comunque sottoposto alle passioni. In secondo luogo perché anch'egli troverà così la possibilità di stringere nuove amicizie ed ampliare il proprio contesto d'azione<sup>27</sup>. In fondo, nemmeno il filosofo, ammette Spinoza, è del tutto immune al desiderio di gloria (E3defaff44).

## 6. Conclusioni

Nel corso di questo lavoro abbiamo visto come in Spinoza si possano trovare due diverse forme dell'amicizia. Una prima forma corrisponde ad un rapporto tra uomini virtuosi che si giovano a vicenda attraverso la condivisione di un bene – la conoscenza – stabile e comune a tutti. Questa forma di amicizia è affine al pensiero stoico come è espresso, in particolare, da Seneca. Una seconda forma consiste invece in un accordo passionale, generato dalla semplice imitazione degli affetti. In questo caso gli uomini possono recarsi benefici come perdite, il rapporto che intrattengono sarà

---

26 Si noti inoltre che la speranza di accesso ai pubblici uffici coincide con la possibilità – per tutti – di diventare attori del processo decisionale che porta alla codificazione delle norme, del giusto e dell'ingiusto, del lodevole e del biasimevole.

27 In questa direzione sembra andare anche il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*: «parlare al livello della gente comune e fare tutte quelle azioni che non apportano nessun impedimento al raggiungimento del nostro scopo. Infatti, possiamo ottenere dalla gente comune non pochi vantaggi solo che concediamo alla sua intelligenza cioè che è possibile concedere. Inoltre in questo modo porgerà orecchie propense ad ascoltare la verità» (§17). L'uomo libero dunque, non solo ha bisogno per vivere di altri uomini, ma ne ricercherà la compagnia e potrà anche – senza necessariamente ridurre la propria libertà – adattarsi al livello a quello del suo interlocutore, con una funzione educativa. La natura di un tale legame sarebbe passionale, ma sarebbe funzione della transizione.

perciò instabile e spesso focalizzato su beni non condivisibili, il cui possesso da parte degli uni implica la perdita da parte degli altri. Se un tale accordo non potrebbe in nessun modo configurarsi all'interno del pensiero senecano – e qui troviamo una prima differenza tra le due concezioni –, tuttavia sia Seneca che Spinoza ammettono che gli uomini, saggi o stolti che siano, hanno bisogno di vivere all'interno di una società. Ma se Seneca considera la società come qualcosa di necessario unicamente alla vita, ma non alla *buona vita* e quindi tra le relazioni di amicizia volgare e virtuosa si dà una cesura, Spinoza ritiene invece che la politica possa costituire un viatico per la virtù, quindi per l'amicizia. Chiarita l'importanza attribuita da Spinoza allo Stato, abbiamo quindi argomentato che una nozione come quella di amicizia non scompare completamente dai *Trattati*, ma sia piuttosto sostituita da quella di *concordia*. L'analisi del *Trattato Politico* ci ha condotto a pensare alla concordia come a un accordo passionale, ma stabile e fondato sulla speranza di accedere agli onori, beni che da esclusivi sono resi, per legge, se non comuni almeno condivisibili. La differenza che, in ultima analisi, separa Spinoza da Seneca è da individuarsi nel valore che entrambi attribuiscono alla politica. Se per Spinoza essa è necessaria sia al “saggio” che allo “stolto” per vivere bene, per Seneca essa costituisce un mero *preferibile*, ma sostanzialmente *indifferente*, alla felicità e alla formazione di legami di amicizia.

L'analisi dei concetti di *amicizia* e *concordia* come si delineano in Spinoza consente dunque di trarre una conclusione rispetto al rapporto complesso che lega il suo pensiero al pensiero di Seneca. Entrambi gli autori concordano nel considerare l'amicizia un fine, sicché l'amicizia perfetta spinoziana condivide lo stesso carattere di auspicabilità di quella senecana. Ma i due pensieri divergono rispetto alla modalità con cui questo fine può essere raggiunto: nella solitudine della riflessione e nel costante esercizio della ragione per dominare le passioni in Seneca, nell'istituzione di uno Stato e di una comunità che possa garantire i mezzi necessari all'acquisizione della ragione in Spinoza.

## Tavola delle abbreviazioni

– Spinoza

E = Etica

def = definizione

p = proposizione

cor. = corollario

scho. = scolio  
defaff = definizioni degli affetti  
cap = capitolo  
dem = dimostrazione  
Tp = Trattato Politico  
Ttp = Trattato Teologico-Politico

– Seneca  
Ept = Lettere a Lucilio  
DeBen = Sui Benefici

## **Bibliografia**

- AA.VV. (2005), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Rowe, C. and Shoefield, M. (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Akkerman, F. (1980), *Studies in the posthumous works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, Groningen: Krips Repro Meppel.
- Brunt, P.A. (1965), 'Amicitia' in the Late Roman Republic, «The Cambridge Classical Journal», 11: 1-20.
- Colish, M. (1990), *The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages*, Leiden : E.J. Brill.
- DeBrabander, F. (2007), *Spinoza and the Stoics. Power, Politics and the Passions*, London: Continuum International Publishing Group.
- Descartes, R. (1650), *Passiones Animae, per Renatum Des Cartes: Gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae ab H.D.M. I.V.L.*, «Renati Des-Cartes opera philosophica», vol. 3, Amstelodami apud L. Elzevirium.
- Gagliardi, P. (1991), *Un legame per vivere. Sul concetto di amicizia nelle Lettere di Seneca*, Galatina: Congedo Editore.
- Hellegouarc'h, J. (1963), *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Lille, XI.
- Konstan, D. (1997), *Friendship in the classical world*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kristeller, P.O. (1984), *Stoic and neoplatonic sources of Spinoza's Ethics*, «History of European Ideas», 5, 1: 1-15.

- Lagrée, J. (1997), Spinoza et le vocabulaire stoïcien dans le «Tractatus theologico-politicus», in Totaro, P. (a cura di), «Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale», Firenze: Olschki, 91-105.
- Lewis, C.T. and Short, C. (1879), *A latin dictionary*, Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Long, A.A. (1974), *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London and New York: Gerald Duckworth and Charles Scribner's Sons.
- Long, A.A. (2003), *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius and Butler*, J. Miller and B. Inwood, «Hellenistic and Early Modern Philosophy», Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A.A. and Sedley, D. N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Matheron, A. (1999), *Le moment stoïcien del l'Éthique de Spinoza*, in P.-F. Moreau (éd.), «Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique», vol. I, Paris: Éditions Albin Michel, 302-316.
- Matheron, A. (2011) [1977], *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: Machiavélisme et utopie*, «Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique», Lyon: ENS Éditions, 81-111.
- Miller, J. (2015), *Spinoza and the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, J. and Inwood, B. (2003), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Proietti, O. (2006), «*Agnostos Theos*», Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676), Macerata: Quodlibet.
- Seneca, L.A. (1900) [1905-1914], *De Beneficiis*, «Operae quae supersunt» Hosius, C. (a cura di.), Lipsia: Teubner.
- Seneca, L.A. (1965), *Epistulae*, Reynolds, R.D. (ed.), Oxford: Oxford Classical Texts.
- Spinoza, B. (1925), *Opera* (im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben), Gebhardt, C. (hrsg.), Heidelberg: C. Winter.
- Thesaurus Linguae Latinae (TLL) Online. (2009). Berlin, Boston: De Gruyter, <https://www-degruyter-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/view/db/tll>, [consultato il 18/09/2017].
- Toto, F. (2012), *Amicizia, gelosia e gratitudine nell'Etica di B. Spinoza*, «Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità», 4: 270-288.
- Weiss, R. (2016), *Stoic Utopia: The Use of Friendship in Creating the Ideal Society*. «Apeiron», 49, 2 : 193-228.