

IL TIMORE DELLA GUERRA GIUSTA LE VIE DELLA PACE NELLA FILOSOFIA POLITICA DI BARUCH SPINOZA

OLIVIERO ANGELI

Université Catholique de Louvain (UCL)

Abstract

This paper identifies and analyses two distinct views that characterize Spinoza's position on (just) war, namely Machiavellism and a sort of Kantianism ante litteram. While Machiavellism influences Spinoza's considerations about international relations, kantian-like arguments can be found in all passages that concern foreign policy. Hence, a complete account of Spinoza's thoughts about war and peace can be given only if each one of these dimensions is given due attention. His arguments about the unconditional rightfulness of war may indeed appear to be anything but pacifistic, but they do not preclude a sincere concern about peace. On the contrary, as I'm arguing in this paper, Spinoza's ingenious idea of a pacific foreign policy can be understood as a reaction to the historical failure of early modern theories of just war.

Key words: *Spinoza, Just War, Machiavellism, International relations*

Secondo un numero sempre più considerevole di storici della filosofia l'opera politica ed, in particolare, la teoria della pace e della guerra di Baruch Spinoza sarebbe riconducibile a due tradizioni filosofiche apparentemente inconciliabili: il machiavellismo da un lato ed un kantianismo *ante litteram* dall'altro. *Hersch Lauterpacht*, un esperto di diritto internazionale, pur annoverando Spinoza tra i teorici della *ragion di stato*, sostiene ad esempio che negli scritti di Spinoza non mancano riflessioni che, prescindendo dalla ragion di stato, rivelano una certa simpatia dell'autore per il progetto di una confederazione di stati (Lauterpacht 1975, 377). Quest'ipotesi è stata in precedenza sviluppata da *Alfred Verdross*, secondo il quale la volontà comune degli stati può essere intesa alla stregua di quella dei cittadini, ossia come condizione sufficiente per la fondazione di un diritto dei popoli. Un'interpretazione tendenzialmente kantiana della politica internazionale di Spinoza è riscontrabile anche nei saggi di *G. A. Van Der Wal* e *Claudio Pacchiani*. Il primo, pur non convivendo le conclusioni (peraltro molto controverse) di Verdross, dà rilievo alla similarità dei concetti di pace di Spinoza e Kant, che relativizzerebbe l'affinità di Spinoza con le teorie della ragion di stato. Il secondo invece ascrive Spinoza a quella tradizione tipicamente illuminista (oltre che kantiana), secondo la quale il progresso morale e la pace sarebbero il prodotto della stabilità politica (...).

L'accostamento della teoria del diritto internazionale di Spinoza a quella di Kant fa parzialmente da contraltare all'influenza che Machiavelli ha indubbiamente avuto su Spinoza. A quest'influenza sono dedicati vari saggi ed articoli (cfr. Cristofolini 2002) che, partendo dall'elogio che Spinoza rivolge a Machiavelli (definito come "acutissimus Machiavellus"; TP V, 7), individuano, soprattutto nel "Trattato politico", molte posizioni assimilabili. Tra queste vanno in particolare annoverate alcune considerazioni

che Spinoza, accogliendo la lezione di Machiavelli, dedica all'antropologia politica del suo tempo, al fine di liberarla dai suoi presupposti moralistici. Vi sono, infatti, filosofi che, come rileva polemicamente Spinoza, “considerano gli uomini, non come sono, ma come vorrebbero che fossero” (TP I, 1) interpretando le passioni come dei vizi e non come delle proprietà della natura umana. Allo stesso modo Machiavelli, nel “Il Principe”, aveva osservato che gli “è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa” (P XV).

L'influenza del machiavellismo e di un *idealismo* di stampo quasi kantiano sulla teoria del diritto internazionale di Spinoza suscita, com'è facile immaginare, molti interrogativi di natura metodologica e normativa. Come può, infatti, un filosofo politico determinare una forma di stato, che precluda in ogni caso una politica estera belligerante, senza distaccarsi o addirittura contrapporsi all'approccio esplicitamente realista di Niccolò Machiavelli? Inversamente ci si può domandare come sia possibile ambire alla pace tra i popoli avvallando, in determinati casi, la prevaricazione e la deportazione del nemico di guerra (TP VI, 35). A questi interrogativi la letteratura secondaria finora non ha saputo dare risposta, prendendo atto, nella maggior parte dei casi, di una certa mancanza di coerenza o sistematicità (cfr. Lauterpacht 1975, 375). A questa constatazione, spesso implicita, gli autori da me riportati giungono tuttavia trascurando la distinzione molto chiara tra la sfera giuridica statale ed il diritto dei popoli, su cui verte la teoria politica di Spinoza specialmente nel “Trattato politico”. Questa distinzione permette, come dimostrerò in seguito, non solo di differenziare, anche livello metodologico, due campi giuridici facilmente equivocabili, ma anche di chiarire in che senso Spinoza possa adottare argomenti sia machiavelliani che kantiani. Solo alla luce della differenza tra una politica estera giuridicamente vincolata ad una politica estera non belligerante ed un diritto dei popoli, viceversa, per niente vincolante, è possibile cogliere l'originalità della strategia di pace di Spinoza.

II. La guerra giusta

I tasselli fondamentali della concezione del diritto internazionale di Spinoza sono costituiti da una serie di passaggi e di singole affermazioni, contenute, spesso in ordine sparso, nel “Trattato politico”. Tra le affermazioni basilari vi è, in particolar modo, la definizione di pace internazionale. Spinoza scrive che la guerra può essere mossa solo “a scopo di pace, ossia affinché al termine cessino le azioni armate” (TP VI, 35). Questa definizione di pace come “cessazione delle azioni armate” ricorda l'ormai celebre concetto di *pace negativa*, riconducibile storicamente oltre che ai testi di Hobbes anche a

quelli di Machiavelli. La frase seguente sembra confermare quanto sostenuto da molti interpreti di Spinoza, ossia che Spinoza sia stato, perlomeno nel campo della politica internazionale, un machiavellista. Egli scrive, infatti, che si deve “secondo il diritto di guerra” radere al suolo e deportare gli abitanti delle città del nemico, “qualora non sia scongiurato il timore di un attacco alle spalle” (TP VI, 35). Un’esortazione così cinica non costituisce tuttavia, nel contesto storico di Spinoza, un’eccezione. Anche Samuel Pufendorf parla dell’uso della forza *senza limiti* (Pufendorf VIII, VI, 7), cui va incontro legittimamente un nemico di guerra potenzialmente pericoloso. A differenza di Spinoza Pufendorf distingue tuttavia tra ciò che è lecito sulla base del diritto dei popoli e ciò che è auspicabile secondo il senso d’umanità e magnanimità del vincitore. Generalmente il senso di magnanimità suggerisce, infatti, di punire il nemico di guerra in maniera conforme al diritto penale intrastatale e differentemente dal diritto di guerra, che, secondo Pufendorf, non pone di per se nessun limite all’uso della forza in guerra (ivi). Questa distinzione, piuttosto approssimativa, tra la legalità e la moralità (intesa come magnanimità) è riconducibile ai concetti di *giustizia esterna ed interna*, illustrati da Ugo Grozio nel “De iure belli ac pacis” (Grozio III, X). Anche la distinzione groziana tra *giustizia esterna ed interna* non pregiudica comunque, a livello penale, l’immunità di cui gode qualsiasi azione bellica che persegue, seppur crudelmente, un fine conforme allo *ius naturale*. In termini di legge Grozio approva *tutti* i mezzi atti a realizzare il fine preposto da una guerra giusta. Appellandosi alla coscienza (cristiana) dei governatori e a quei doveri morali, che (come la fraternità o l’umanità) caratterizzano il senso di giustizia *interno*, Grozio pone dei limiti esclusivamente morali (ossia non perseguibili legalmente) al godimento delle libertà sancite dallo *ius in bello*. Radere al suolo o deportare gli abitanti delle città del nemico non sono perciò atti intrinsecamente illegali, ma, in determinate circostanze, moralmente riprovevoli.

Con la sua distinzione tra *giustizia esterna ed interna*, Ugo Grozio disconosce, di fatto, alcuni ancorché minimi progressi realizzati nel corso del diciassettesimo secolo al fine di umanizzare il comportamento in guerra (cfr. Del Vecchio 1959, 166-8). Quest’elemento d’arretratezza non ha comunque inciso in maniera determinante sul successo che l’impianto teorico della sua dottrina della guerra giusta ha riscosso per molti anni. Pur criticando molte crudeltà belliche tollerate tacitamente da Grozio, infatti, anche Emer de Vattel ricalca la distinzione groziana tra *giustizia esterna ed interna* sostenendo che i mezzi utilizzati in una guerra giusta sono imputabili solo di fronte al “tribunale della coscienza” (Vattel III, VIII, 137). Nel “Le droit des gens ou principes de la loi naturelle” Vattel aggiunge: “La fin légitime ne donne un véritable droit qu’aux seuls moyens nécessaires pour obtenir cette fin: Tout ce qu’on fait au-delà est réprouvé par la Loi Naturelle, vicieux & condamnable au Tribunal de la

Conscience” (ivi). Pochi anni prima, nell’opera (il “*Elementa iuris naturae*”) su cui verteranno in seguito le lezioni sul diritto naturale di Immanuel Kant, Gottfried Achenwall e Johann Stephan Pütter sanciscono in maniera lapidaria la legalità dell’uccisione di *qualsiasi* cittadino nemico prescindendo, in maniera ancora più netta, da questioni di natura morale (Achenwall IV, IV, 961).

Le crudeltà machiavelliane del diritto di guerra, che spiccano nel “Trattato politico”, non costituiscono, alla luce degli esempi da me esposti, un termine di paragone sufficiente per distinguere la prospettiva di Spinoza da quella dei teorici della guerra giusta. Ciò vale anche per l’esortazione a comportarsi anche in guerra secondo i doveri morali cristiani, cui Spinoza certamente non si oppone (cfr. TP III, 10), pur osteggiando un’ottica che confidi ottimisticamente in un modo di agire stabilmente morale (cfr. TP I, 5). Un termine di paragone fondamentale è semmai costituito dall’idea che il diritto all’uso della forza (*senza limiti*) sia giuridicamente fondato su una *iusta causa* o, in altre parole, che l’immunità delle azioni belliche dipenda da un intento bellico conforme allo *ius naturale*. Quest’idea, caratteristica per la dottrina della guerra giusta, è, infatti, completamente assente nella teoria politica di Spinoza. Generalmente è “giusto”, per Spinoza, ciò che non viola le leggi (TTP, XVI, III, 196). Nel senso letterale del termine la guerra è quindi “giusta” se si conforma ad un diritto internazionale positivo, che Spinoza però (come esporrò in seguito) avversa categoricamente. Non resta, di conseguenza, che reputare “giuste” quelle guerre che ottemperano al diritto *naturale* dei singoli stati. Quest’ipotesi interpretativa si rivela tuttavia, alla luce di ciò che Spinoza scrive sul diritto naturale alla guerra, moralmente improponibile. Il fatto che una guerra possa essere mossa solo “a scopo di pace, ossia affinché al termine cessino le azioni armate” (TP VI, 35), equivale, infatti, ad affermare che ogni guerra debba portare ad uno stato di pace ovvero privo di guerra. Questa norma, trattandosi in termini logici di una tautologia, consente in realtà di legittimare come giusta qualsiasi guerra.

L’analisi del diritto di guerra, esposto nel “Trattato politico”, conferma in generale quanto la concezione della politica internazionale di Spinoza ricalchi molti punti di vista tipicamente machiavelliani. Spinoza confuta, come Machiavelli, qualsiasi approccio tendenzialmente *positivista* o, al contrario, moralizzante del problema della guerra giusta. Equiparando per di più il diritto alla potenza e sostenendo l’irrealizzabilità di un diritto positivo dei popoli, Spinoza sancisce, di fatto, l’assoluta arbitrarietà nei rapporti *naturali* tra gli stati. Paradossalmente l’opposizione di Spinoza alle dottrine della guerra giusta presenta un punto di sintonia con la celebre critica di Kant a Grozio, Pufendorf e Vattel (Kant 1997, 17-8). Entrambi i filosofi rifiutano, infatti, l’idea di poter influenzare la politica estera degli stati sfruttando sofisticate congetture filosofiche prive di potere coercitivo universalmente riconosciuto. Non vi è

“l’esempio di uno stato”, scrive Kant ironicamente, “che sia mai stato indotto a desistere dal suo proposito da argomenti avvalorati da testimonianze di uomini tanto importanti” (ivi, 18). A differenza di Kant Spinoza non ritiene tuttavia che il persistente impiego (spesso puramente nominale) del termine “diritto” a livello diplomatico (anche tra i governanti) possa giustificare la speranza in un’evoluzione, ancorché lenta, verso un diritto internazionale veramente pacificatore.

III. Il diritto dei popoli

L’opposizione di Spinoza ad un diritto dei popoli vincolante è, come ho già anticipato, categorica. Anche i patti d’alleanza restano in vigore, secondo Spinoza, finché è in vigore la causa per la quale sono stati stipulati, cioè per “la paura del danno” o per “la speranza di un guadagno” (TP III, 14). “Una volta venuta meno questa per uno dei due paesi”, continua Spinoza, “esso si ritrova autonomo e il vincolo che aveva legato i due paesi uno all’altro si scioglie spontaneamente” (ivi). I paesi che si oppongono a questa logica esasperatamente individualista sono oggetto del sarcasmo di Spinoza: infatti, essi devono condannare, nel caso fossero ingannati, non la malafede del proprio nemico, “ma soltanto la propria stoltezza, per aver affidato la propria salvaguardia ad un altro paese, autonomo e avente per legge suprema la salvaguardia del proprio stato” (ivi).

L’opposizione di Spinoza ad un diritto dei popoli positivo si presta a diverse interpretazioni. In base alla letteratura secondaria è possibile ricostruire tre linee interpretative. (1) La prima fa capo a Friedrich Meinecke, che riconosce in Spinoza soprattutto un sostenitore della *raison di stato*. Uno stato, che presenta un’organica tendenza a ricercare il continuo incremento e consolidamento della propria potenza a scapito d’ogni altra finalità, non è in grado di accettare incondizionatamente, secondo Meinecke, il carattere vincolante della norma internazionale *pacta sunt servanda* (cfr. Meinecke 1957, 255-263.). Lo stesso Meinecke riconosce tuttavia che l’adesione di Spinoza alla teoria della *raison di stato* non è incondizionata. La libertà di pensiero, di parola e d’insegnamento costituiscono, secondo Meinecke, dei diritti irrinunciabili che qualsiasi stato governato *razionalmente* deve rispettare. Così facendo Spinoza, di fatto, subordina la stessa stabilità politica degli stati al riconoscimento incondizionato di queste libertà soggettive, la cui imprescindibilità riflette oltretutto un’esigenza esistenziale di cui lo stesso autore si è fatto testimone.

(2) L’opposizione di Spinoza ad un diritto dei popoli positivo potrebbe avere una valenza essenzialmente metodologica. Quest’ipotesi rispecchia l’interpretazione di chi pone l’accento

sull'importanza del realismo nella filosofia politica di Spinoza (cfr. Portinaro ?). Spinoza scrive, infatti, di non essersi proposto “di scoprire soluzioni nuove o inaudite, ma soltanto di dimostrare con ragionamento certo ed esente da dubbio quelle che meglio si accordano con la pratica (...)” (TP I, 4). Per questo motivo non può che essere diffidente di fronte all'idea di un diritto positivo dei popoli, in grado di regolare per via coercitiva qualsiasi disputa a livello internazionale. Questa prospettiva interpretativa prescinde tuttavia da quei passaggi del “Trattato politico”, nei quali Spinoza non si dedica alla descrizione degli stati *reali*, ma a quella di uno stato *ottimo* (cfr. TP V, 1). Meinecke aggiunge: “Il contenuto dei suoi trattati è per la gran parte una ricerca dello stato migliore, il più ragionevole, cioè dello stato corrispondente alla ragione umana universale. Anch'egli sottilizza (...) intorno alle diverse forme di governo per adattare ai suoi scopi e ai suoi ideali, trattando le diversità storiche dei singoli stati soltanto come esempi che potevano servire da modelli buoni o cattivi” (Meinecke 1970, 223-4). Il realismo di Spinoza rispecchia quindi più l'esigenza di opporsi all'utopismo moralizzante dei teologi, che la necessità (metodologica) di respingere qualsiasi speranza non supportata da esempi storici confacenti.

(3) Infine vi è chi, come Mugnier-Pollet (cfr. Mugnier-Pollet 1976, 161-2), legge il “Trattato politico” in relazione alla situazione politica della seconda metà del diciassettesimo secolo, ponendo l'accento sugli svantaggi in termini economici derivanti dall'introduzione di un ordinamento per commercio marittimo. Da questo punto di vista, può sembrare che l'anarchia politica e giuridica a livello internazionale sia stata percepita dagli Olandesi, e quindi anche da Spinoza, più come un beneficio economico, che come un pericolo in termini di sicurezza. Quest'interpretazione appare comunque piuttosto semplicistica: l'anarchia internazionale, oltre a favorire il rafforzamento economico dell'Olanda, ha, infatti, spianato più volte la strada all'influenza politica destabilizzante di nazioni in competizione (economica e politica) con l'Olanda (cfr. Formaggio 1958, 37-45).

Un'altra ipotesi sull'opposizione di Spinoza ad un diritto positivo dei popoli è ricavabile dall'analisi dell'analogia tra individui e stati. Quest'ipotesi è da considerarsi complementare alle tre sopra riportate, ma non per questo meno rilevante. L'analogia tra individui e stati di Spinoza si discosta, infatti, in maniera netta dalle interpretazioni tendenzialmente personificatrici e moralizzatrici del giusnaturalismo del diciassettesimo secolo (cfr. Gierke). Spinoza scrive, “che due stati stanno reciprocamente tra loro come due uomini allo stato di natura, salvo che la cittadinanza è in grado di premunirsi dal cadere sotto l'oppressione altrui, mentre un uomo allo stato di natura non lo è: porta infatti il peso, quotidianamente, del sonno, spesso delle malattie o della depressione, e infine della vecchiaia, oltre ad essere esposto ad

altre avversità rispetto alle quali la cittadinanza può mettersi al sicuro” (TP III, 11). Per Spinoza è “ben difficile concepire il diritto di natura proprio del genere umano se non là dove gli uomini hanno diritti comuni”, ossia in uno stato di diritto positivo (TP II, 15). Ma ciò vale solo per i singoli individui. Lo stato di natura internazionale non mette a repentaglio ininterrottamente (ed in maniera uguale) l’esistenza dei singoli stati. A differenza dei singoli individui, gli stati possono ovviare, con le dovute precauzioni a livello militare o con un’attenta politica d’alleanze, a molti problemi legati all’anarchia vigente a livello internazionale. Da ciò Spinoza può dedurre non solo la causa del persistere dello stato di natura a livello internazionale, ma anche l’impossibilità di fondare una prescrizione come l’*exeundum e statu naturali* sullo stato d’insicurezza internazionale.

L’analogia tra individui e stati non sembra, in ogni caso, convincere Spinoza neanche a prescindere dall’eventualità di istituire un diritto positivo dei popoli. Il fatto che una *civitas* o una *multitudo* possa essere governata (analogamente all’uomo) “come da una sola mente”, come scrive Spinoza ripetutamente, rispecchia, infatti, un ordine interno agli stati, grazie al quale i cittadini sono orientati “a ricercare soprattutto ciò che la sana ragione insegna essere utile a tutti i cittadini” (TP III, 7). In questo modo Spinoza si oppone a Hobbes, secondo il quale la personalità dello stato è rappresentata esclusivamente dal sovrano, indipendentemente dal suo modo di governare. Anche l’affermazione, secondo la quale il re in una monarchia “va considerato come la mente della cittadinanza, e il consiglio come i sensi esterni della mente” (VI, §19) va letta in chiave anti-hobbesiana. Ponendo l’accento sull’uso dei “sensi esterni” Spinoza associa, infatti, la funzione governatrice del re (la sua *personalità*) alla conoscenza del bene della cittadinanza, cui ha accesso grazie alla capacità deliberatrice del consiglio. Quei re che dovessero ignorare l’interesse pubblico governando in maniera dispotica, non costituiscono certo la *mente della cittadinanza*, ma semmai l’origine di una pericolosa instabilità civile.

IV - La concordia e la speranza

La critica di Spinoza all’identità tra individui e stati è utile per differenziare due sfere del diritto altrimenti facilmente equivocabili. Il diritto nazionale ed il diritto dei popoli sono, infatti, da un lato, formalmente uguali, in quanto accomunabili alla forza, dall’altro lato, differenti quanto a modalità e fini. L’uso *razionale* della forza (o del diritto) a livello nazionale corrisponde, infatti, alla ricerca di una stabilità politica che a livello internazionale è da considerarsi (a causa della relativa autonomia degli stati) del tutto illusoria. Per Spinoza la stabilità politica trova riscontro nella concordia tra i cittadini che,

come intendo ora illustrare, rappresenta un fine *qualitativamente* superiore alla pace internazionale, di cui per di più costituisce una condizione essenziale.

La pace all'interno di uno stato non è, per Spinoza, (come all'esterno) “la privazione dalla guerra, ma una virtù che scaturisce dalla forza d'animo” (TP V, 4). Cosa Spinoza intenda dire con “forza d'animo” (*fortitudine animi*) è desumibile dal passo successivo: “L'obbedienza (...) è la costante volontà di eseguire ciò che va fatto per comune decisione della cittadinanza” (ivi). Precorrendo in parte il concetto kantiano di “libertà esterna (cioè giuridica)” (Kant 1997, 64) Spinoza pone l'accento sull'importanza dell'obbedienza di fronte alla legge per il mantenimento della pace infrastatale. Per questo si può senza dubbio affermare che la pace all'interno di uno stato sia *più* della “privazione della guerra”, ovvero come stato di non violenza. Spinoza attribuisce alla pace infrastatale ogni volta il significato della concordia, intesa come frutto di un insieme di leggi che stimolano l'obbedienza (e la coesione) dei cittadini. Infatti, “come (...) i vizi, la dissolutezza e l'insubordinazione dei sudditi sono da reputarsi alla cittadinanza, così all'inverso, la loro virtù e l'osservanza scrupolosa delle leggi sono da attribuirsi soprattutto alla virtù e all'assoluta giurisdizione della cittadinanza (TP V, 3).

L'obbedienza di fronte alle leggi è oggetto d'analisi anche nel primo capitolo del “Trattato politico”, dove Spinoza sembra disattendere la speranza che i cittadini possano rispettare o addirittura preservare spontaneamente le proprie leggi. Egli afferma che, “la sicurezza” è la “virtù dello stato mentre la “libertà” intesa come “forza d'animo” è una “virtù privata” (TP I, 6). Allo stato spetta, infatti, il compito di provvedere alla sicurezza dei cittadini. Ciò può accadere solamente se l'esito della funzione governativa non dipende dalla piena condiscendenza dei cittadini di fronte alle leggi. Spinoza scrive, infatti, che “occorre che i pubblici affari siano organizzati in modo tale che gli amministratori, non importa se guidati dalla ragione o dagli affetti, non possano essere indotti a comportamenti infidi o disonesti” (ivi). Soltanto con la minaccia (di una pena) lo stato è in grado di imporre ai cittadini un'obbedienza che, nel peggiore dei casi, si basa unicamente sulla paura di una sanzione.

Affinché l'obbedienza dei cittadini sia effettivamente duratura, garantendo così la stabilità politica, è necessario tuttavia che lo stato non sia *semplicemente* governato, ma governato nel “migliore dei modi”, come lascia intendere Spinoza (TP V, 1-2). Un tiranno che voglia imporre l'obbedienza unicamente con la minaccia di una ritorsione certamente non governa, per Spinoza, nel migliore dei modi. I suoi sudditi, infatti, considerati alla stregua di servi o schiavi che prestano obbedienza alle leggi solo per paura, si uniranno prima o poi contro di lui nel tentativo di vendicarsi per i torti subiti. D'altra parte lo stesso Spinoza insiste sul fatto che “una cittadinanza la cui pace dipenda dall'inerzia dei sudditi, che si

lasciano condurre come pecore per imparare soltanto a servire, piuttosto che cittadinanza potrà chiamarsi deserto” (TP V, 4).

La paura dei cittadini non è quindi sufficiente per governare stabilmente. Per questo motivo anche una popolazione vinta in guerra non può essere soggiogata a lungo (cfr. TP, V, 5). Una “libera moltitudine” invece trasgredisce meno facilmente, poiché, come scrive Spinoza, “è guidata più dalla speranza che dalla paura” (TP V, 6). Quest’affermazione lascia intendere che una cittadinanza governata nel migliore dei modi non può fare a meno della speranza, come motivazione o stimolo alla legalità. Ciò contraddice, in apparenza, l’interpretazione negativa della speranza riscontrabile nell’Etica. “La speranza”, scrive Spinoza, “non è altro che un’incostante gioia nata dall’immagine della cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo” (E III, prep. XVIII, sc. II). Il valore negativo della speranza (cfr. E III. Prep. XLVII) è desumibile dal fatto che essa, al pari della paura, “domina l’immaginazione e la mente degli individui gettandoli in balia dell’incertezza e rendendoli disposti alla rinuncia e alla passività” (Bodei 2003, 76). L’utilità politica della speranza è tuttavia innegabile se si considera “che gli uomini si fanno guidare più dagli affetti che dalla ragione” (TP VI, 1). In base al realismo spinoziano è pur sempre meglio che i cittadini, incapaci di mantenere un comportamento legale per pura ragione, scorgano nella legge un veicolo per realizzare le proprie speranze. Oltretutto è proprio grazie alla speranza che i cittadini tendono a riconoscere nello stato non solo un male necessario, ma, innanzi tutto, uno strumento per promuovere il proprio benessere. In relazione alla funzione politica della speranza Spinoza parla, infatti, della possibilità “di coltivare la propria vita” (V, §6), che è propria di chi vive in uno stato governato in maniera ottimale.

V - La paura della guerra

L’utilità politica della speranza, intesa di solito come “speranza di un guadagno” (vedi III, §14), dipende per Spinoza da due presupposti fondamentali. Il primo rileva che “l’immagine della cosa futura” prodotta dalla speranza degli uni, non deve essere allo stesso tempo *l’immagine della paura* per altri, come nel caso di decisioni politiche che possono in qualche modo mettere a repentaglio la sicurezza dei cittadini. La decisione di dichiarare guerra, per esempio, è da considerarsi un obiettivo comune soltanto se nessuno può trarne dei danni in termini di sicurezza. Già Erasmo da Rotterdam aveva osservato: “E la guerra non sia provocata avventatamente, secondo le smanie dell’uno o dell’altro: (...) essa va intrapresa solo con il consenso totale del popolo” (Erasmo 1990, 65) Il secondo presupposto pone l’accento sul fatto, che il comportamento del cittadino deve essere, in mancanza di speranze od obiettivi

validi per tutti, condizionato da altri affetti (come la paura), minacciando, per esempio, sanzioni in caso di trasgressioni. Da ciò deriva, da un lato, “che tutte quelle azioni cui nessuno può essere indotto da promesse di premi o da minacce esulano dalla giurisdizione della cittadinanza” (TP III, 8); dall’altro lato, che “coloro la cui autonomia consiste (...) nel non avere nulla da temere né da sperare, sono (...) nemici dello stato” (ivi).

Per esemplificare questi presupposti inerenti all’effetto pacificatore della speranza Spinoza ricorre non casualmente a decisioni vitali di politica estera. Come ho già anticipato, la decisione di dichiarare guerra, mettendo a repentaglio la sicurezza di almeno una parte dei cittadini, è d’estrema importanza per stabilità di una cittadinanza. Combattere in guerra rischiando la propria vita può, infatti, in determinati casi, far parte di quella categoria d’azioni, “cui nessuno può essere indotto da promesse di premi o da minacce” (TP, III, 8). Queste “azioni”, tra le quali Spinoza include anche il non cercare “di evitare la morte” (ivi), non possono essere imposte giuridicamente. Per questo, e per il fatto che in ogni caso pochi sono animati “dal gusto di fare la guerra” (TP VII, 7), Spinoza sviluppa una strategia che invogli i cittadini (e soprattutto gli amministratori) a ripudiare guerre non comunemente auspicabili. Spinoza elabora (anticipando la cosiddetta “domestic analogy”) una stretta connessione tra lo stato interno e la politica estera di uno stato. Questa strategia si basa sostanzialmente su due punti:

(1) Più di cento anni prima dello scritto di Kant sulla pace perpetua Spinoza invoca il divieto di un esercito stipendiato anche in tempo di pace proponendo l’introduzione di una milizia popolare alla quale devono appartenere, a turni, tutti i cittadini (cfr. TP, VI, 31).

(2) La seconda strategia concerne il diritto alla proprietà privata ed implica che nessun cittadino possa possedere beni immobili. In conseguenza di ciò ogni cittadino sarebbe costretto a dedicarsi al commercio, giovandosi eventualmente dei prestiti dei concittadini ed unendo così il proprio destino a quello dei suoi concittadini. In questo modo, secondo Spinoza, “il pericolo della guerra è pressoché uguale per tutti” (TP VII, §8)

Queste due strategie sfociano, a ben vedere, in un unico metodo *conseguenzialista*. Una cittadinanza che sia caratterizzata dalla concordia, ove quindi tutti i cittadini desiderano le medesime cose, comporta che qualsiasi decisione politica di notevole rilevanza non sia presa da persone che non hanno nulla da temere dall’esito delle proprie decisioni. Questo problema era già stato esposto con

enfasi da Erasmo: “Oggi giorno i principi combattono al sicuro, i generali salgono di grado, la maggior parte dei mali si riversano sui contadini e sulla bassa plebe, che con la guerra non hanno a che fare, né personalmente ne sono affatto responsabili” (Erasmo 1990, 61). Per questa ragione Erasmo propone che il re “non ammetta mai nel consiglio i giovani, cui la guerra piace per non aver mai sperimentato la quantità dei suoi mali, né chi trae profitto dal turbamento della pubblica quiete e si nutre e impingua con le disgrazie della gente” (ivi). La proposta di Spinoza, sostanzialmente in sintonia con quella di Erasmo, mira non solo ad escludere dal consiglio del re i giovani o chi trae profitto dalle disgrazie altrui (TP VI, 21), ma, più in generale, a *responsabilizzare* i consiglieri del re. Essi devono poter *provare* di prima persona gli eventuali effetti negativi di una decisione presa. In questo modo ogni decisione politica, secondo Spinoza, pur essendo orientata verso il bene individuale, non opera a svantaggio dell’interesse comune. Gli esempi a riguardo sono sicuramente efficaci: grazie all’introduzione di una milizia popolare tutti i cittadini dovrebbero in teoria rifiutare la guerra, giacché anche “i loro figli e congiunti dediti alle cure domestiche saranno costretti a prendere le armi e ad andare militari in guerra, di dove non ritorneranno a casa altro che delle gratuite cicatrici” (VII, §7). Lo stesso vale per il divieto di possedere beni immobili: a causa dei debiti, infatti, “ciascuno difende la causa di un altro fino a tanto che ritiene che ciò possa rafforzare la propria” (VII, §8).

VI. Conclusione

Se si considera il contesto filosofico della seconda metà del diciassettesimo secolo la strategia di pace sviluppata da Spinoza nel “Trattato politico” assume un’impronta decisamente originale: in luogo di una strategia di salvaguardia dall’aggressione di un altro stato Spinoza sviluppa una strategia che salvaguardi dalla propria aggressione. Questo rovesciamento di prospettiva, pur non sminuendo l’impronta machiavelliana del “Trattato politico”, permette di focalizzare le ragioni della guerra in un’ottica meno astratta rispetto a quella presentata dai teorici della guerra giusta. A livello dei rapporti tra gli stati vi sono, infatti, sufficienti pretesti per dichiarare guerra a stati che, in mancanza di una giurisdizione coercitiva internazionale, si ritengono costantemente nemici. In fondo, come rileva con sguardo disilluso Spinoza, se “un paese vuole muovere guerra ad un altro e ricorrere a mezzi estremi per ridurlo sotto la propria giurisdizione ha diritto a tentarlo poiché, per fare la guerra, basta averne la volontà” (TP III, 13). Questa affermazione non va necessariamente letta come una legittimazione dell’arbitrarietà in materia di guerra e pace. Nel migliore dei casi la volontà di uno stato è, infatti, associabile ad uno stato governato

“come da una sola mente”, ovvero da (o in rappresentanza di) cittadini che ricercano, seguendo la ragione o la speranza, “soprattutto ciò che la sana ragione insegna essere utile a tutti i cittadini” (TP III, 7). Un siffatto stato ripudia, secondo Spinoza, le guerre d’aggressione, non essendo queste, nella maggior parte dei casi, utili a tutti i cittadini. Questa tesi di Spinoza, pur riallacciandosi alla tradizione dell’umanesimo pacifista d’Erasmus da Rotterdam, presenta alcuni elementi di notevole originalità. Tra questi vi è, in primo luogo, l’idea che la politica bellica dipenda non solo dalla forma di governo (monarchico, aristocratico o democratico), ma anche dal modo di governare (dispotico o *razionale*). Pur prediligendo la democrazia, non solo per la sua insita propensione antibellica (cfr. TP VI, 4), Spinoza non esclude infatti che anche una monarchia, bendisposta nei confronti dell’utile *di tutti* i cittadini, possa avversare durevolmente le guerre d’aggressione. Quest’ipotesi non sfocia tuttavia in un appello alla coscienza dei re o dei governatori. In sintonia con il suo approccio realista Spinoza preferisce indicare le condizioni politiche per ostacolare, indipendentemente dalla forma di governo, qualsiasi desiderio bellicista. Non è quindi la simpatia per un ordine o un diritto internazionale positivo che avvicina Spinoza a Kant, come è stato spesso erroneamente ipotizzato (cfr. sopra cap. I), ma il tentativo di promuovere la pace internazionale migliorando, innanzi tutto, l’ordine interno degli stati.

Bibliografia

- BODEI, R. *Geometria delle passioni*. Milano: Feltrinelli, 2003.
- CRISTOFOLINI, P. *Spinoza edonista*. Pisa: Edizioni ETS, 2002.
- DEL VECCHIO, G. *Studi su la guerra e la pace*. Milano: Giuffrè, 1959.
- ERASMO da Rotterdam. *Il lamento della pace*. Torino: Einaudi, 1990.
- FORMAGGIO, D. *Introduzione*. In: B. Spinoza. *Trattato politico*, Torino: Paravia, 1958.
- GROTIUS, H. *De Iure Belli ac Pacis Libri tres*. Washington: Carnegie Institution, 1913.
- KANT, I. *Per la pace perpetua*. In.: D. Archibugi e F. Voltaggio (orgs.). *Filosofi per la pace*. Roma: Editori riuniti, 1999.
- LAUTERPACHT, H. *International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- MEINECK, F. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*. Firenze: Sansoni, 1970.
- MUGNIER-POLLET, L. *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: Vrin, 1976.
- PACCHIANI, C. *Spinoza tra teologia e politica*. Padova: Francisci, 1979.
- PORTINARO, P. P. *Il realismo politico*. Roma e Bari: Laterza, 1999.
- PUFENDORF, S. *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*. Oxford: Clarendon Press, 1934.
- SPINOZA, B. *Trattato politico*. Pisa: Edizioni ETS, 1999.
- Van der WAL, G. A. Spinoza and the Idea of Reason of State. In.: *Studia Spinoziana*, I, 1985, pp. 275-304,
- VATTEL, E. de. *Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, appliqués à la Conduite aux Affaires des Nations et des Souverains*. Washington: Carnegie Institution, 1916.
- VERDROSS, A. *Das Völkerrecht im Systeme von Spinoza*. In: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 7, 1928, 100-ss.