

Forza, contratto e convenzione: osservazioni sull'interpretazione evoluzionistica della politica di Spinoza

La critica recente sulla politica di Spinoza ha raggiunto, nella sua varietà, due sostanziali punti di accordo: si sottolinea il fondamento metafisico della politica spinoziana, e se ne minimizza il significato contrattualistico. Il primo punto non riguarda soltanto Spinoza: si considera parziale tentare di comprendere le visioni politiche dei grandi pensatori politici del XVII secolo senza correlarle ad una concezione dell'uomo inteso come parte di un universo le cui leggi determinano i limiti dell'agire politico. L'esigenza di sottolineare la derivazione metafisica della politica è poi particolarmente sentita nel caso di Spinoza: la sua politica sembra inafferrabile fuori dalla metafisica deterministica dell'*Ethica*. Dato il presupposto del fondamento metafisico della politica spinoziana, emerge però una disarmonia: il contrattualismo. Tale disarmonia viene considerata così importante che oggi il critico della politica spinoziana sembra avere due sole alternative: confutare l'interpretazione contrattualistica o descrivere i dettagli della politica spinoziana senza farvi alcun riferimento¹. Si cerca di capire, e anche di tradurre, il *Tractatus Politicus* utilizzando al minimo il vocabolario contrattualistico, accogliendo, direi, due significativi suggerimenti di Antonio Negri: la vera politica di Spinoza è scritta nella metafisica; dovremmo comprendere la politica spinoziana nonostante e oltre il vocabolario giusnaturalistico².

¹ È esemplare dell'interpretazione anticontrattualistica dell'opera di Spinoza il lavoro di Alexandre Matheron *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, ripubblicato senza variazioni nel 1988, sul quale incentrerò la maggior parte delle mie critiche in questo studio. Matheron ha integrato e rielaborato il punto di vista della sua opera principale in vari articoli, tra i quali: *Le problème de l'évolution de Spinoza du TTP au TP*, in *Spinoza. Issues and directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference (1986)*, a cura di Edwin Curley e Pierre-François Moreau, E.J. Brill, Leiden 1990, pp. 258-270, *The theoretical function of democracy in Spinoza and Hobbes*, ripubblicato in Genevieve Lloyd (a cura di), *Spinoza - Critical assessments of leading philosophers*, vol. III, Routledge, London 2001. E' mia la traduzione delle citazioni tratte dalle sue opere. Con le abbreviazioni E, TTP e TP indicherò rispettivamente l'*Ethica*, il *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) e il *Tractatus Politicus* pubblicato incompiuto alla morte di Spinoza nel 1677. Mi riferirò alle seguenti edizioni italiane: *Etica*, a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, *Trattato Teologico-politico*, Introduzione di E. Giancotti, trad. e commenti di Antonio Droetto e E. Giancotti, Einaudi, Torino 1972, *Trattato Politico*, a cura di Gabriella Lamonica, postfazione di Annamaria Loche, FrancoAngeli, Milano 1999. Per l'uso dei termini 'contratto' e 'convenzione', mi richiamo a Tito Magri, *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli, Milano 1994.

² Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 140. La maggior parte dei critici considera la teoria spinoziana non contrattualistica. Oltre a Matheron, per citarne soltanto alcuni: Sylvain Zac, *État et nature chez Spinoza*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1964, 14-40, Douglas Den Uyl, *Power, state and freedom*, Van Gorcum, Assen 1983; A. Negri, che ha precisato la sua interpretazione anticontrattualistica in *Subversive Spinoza*, Manchester University Press, Manchester 2004. Ultimamente Willi Goetschel, *Mendelssohn, Lessing, and Heine*, University of Wisconsin Press, Madison 2004; Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano 2002. In direzione anticontrattualistica, la traduzione di Paolo Cristofolini di B. Spinoza, *Trattato Politico*, ETS, Pisa 1999. Interessanti discussioni degli aspetti problematici del contrattualismo spinoziano in Antonio Droetto, *Introduzione al Trattato Politico*, Paravia, Torino 1958, Etienne Balibar, *Jus, pactum, lex* in *Studia Spinozana I* (1985), ripubblicato in Warren Montag e Ted Stolze, *The new Spinoza*, Minneapolis 1997, e E. Curley, *Kissinger, Spinoza and Gengis Khan*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, a cura di Don Garrett, Cambridge University Press,

Un momento importante nel consolidamento di questa linea critica è stato l'interpretazione evoluzionistica di Alexandre Matheron. Il titolo della sua opera, *Individu et communauté chez Spinoza*, è indicativo del fatto che egli veda l'individuo spinoziano come sempre parte di una rete di relazioni che lo legano ad altri individui, alle istituzioni sociali e all'intera natura; la filosofia spinoziana, sottolinea Matheron, è sempre incentrata sulla relazione tra un elemento (l'individuo) e il tutto di cui esso fa parte. Traendo dalla nozione di *conatus*, lo sforzo di perseverare nel proprio essere che caratterizza l'individuo da un punto di vista metafisico, tutte le possibili implicazioni politiche, Matheron cerca di interpretare la politica spinoziana come se questa derivasse direttamente dalla sua metafisica, come se i principi della politica fossero integralmente deducibili dai principi della metafisica. Così, se nel quadro del determinismo spinoziano, l'individuo passionale è fenomeno tra gli altri nella serie di cause ed effetti, anche il soggetto politico deve essere compreso in questi termini: fenomeno nel flusso storico dei rapporti sociali e politici. Poste tali premesse, Matheron sostiene che nel *Tractatus Politicus* stato di natura e stato civile sono isomorfi, che il trasferimento di diritti è un caso di dipendenza che caratterizza l'uomo da un punto di vista metafisico più che nel preciso momento della transizione dallo stato di natura allo stato civile, che i meccanismi passionali, in particolare paura e speranza, sono sufficienti a spiegare l'evolversi e l'organizzarsi dei gruppi umani, la quotidiana redistribuzione di diritti e poteri all'interno della società a cui Spinoza fa riferimento nella sua opera, specialmente nel *Tractatus Politicus*. L'interpretazione di Matheron ha insomma preparato il terreno alla critica odierna, che vede la politica spinoziana come una 'fisica sociale' incompatibile con la teoria contrattualistica, secondo la quale invece l'individuo rompe la catena causale naturale e aderisce alla società civile, cedendo volontariamente i propri diritti al sovrano³.

Sono state oggetto di ampio dibattito soprattutto le incongruenze del testo spinoziano che questa interpretazione permetteva di mettere in luce: secondo l'ipotesi di Matheron la teoria esplicitamente contrattualistica del *Tractatus Theologico-Politicus* sarebbe abbandonata nel *Tractatus Politicus*, così che il venir meno del vocabolario contrattualistico nell'opera più tarda sarebbe il segnale di una mutata posizione teorica (in senso non contrattualistico) da parte di Spinoza. Pur non abbracciando unanimemente le conclusioni di Matheron, la maggior parte dei critici ha tuttavia accolto e radicalizzato i punti essenziali della sua lettura, mettendo in dubbio l'intero impianto contrattualistico dell'opera spinoziana, compresa la formulazione più esplicita del *Tractatus Theologico-Politicus*. Nonostante le critiche cui è andata incontro, dunque, l'argomentazione anticontrattualistica di Matheron rimane una sintesi, ancora influente e attuale, delle principali considerazioni per le quali il contrattualismo di Spinoza appare troppo problematico e, infine, insostenibile.

Cambridge 1996, pp. 315-342. Sostenitori del contrattualismo spinoziano: E. Giancotti; Norberto Bobbio in *Il modello giusnaturalistico* in N. Bobbio e Mario Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979 e in *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989; Lelia Pezzillo, *Introduzione a Spinoza, Trattato Politico*, Laterza, Bari 1991.

³ Il termine 'social physics' è di A. Negri, *The 'Political Treatise', or the foundation of modern democracy*, in *Subversive Spinoza*, cit., p. 16. Naturalmente vi sono profonde differenze tra i critici che potremmo definire anticontrattualisti. Secondo A. Negri la forza costitutiva della *multitudo* non si concilierebbe con l'alienazione dei diritti prevista dal contrattualismo. Per D. Den Uyl, op. cit., l'attore spinoziano non ha le caratteristiche del contraente razionale presupposte dal contrattualismo.

Analizzare tale argomentazione, che appare esemplare delle principali posizioni della critica dei nostri giorni, ma le cui difficoltà teoriche sono state a mio avviso poco discusse, permette in primo luogo di ripensare le premesse su cui si fonda la critica odierna riguardo al problema della funzione del vocabolario contrattualistico di Spinoza. Considerando che indubbiamente vi sono nella politica spinoziana alcuni aspetti che sarebbero più facilmente comprensibili in un'ottica contrattualistica, pur essendovene altri a dir poco critici verso quella tradizione, un secondo obiettivo della presente discussione è sondare se presupporre un contrattualismo critico possa illuminare aspetti e nessi del testo spinoziano difficilmente rilevabili nella prospettiva evoluzionistica⁴ o semplicemente anticontrattualistica. Per raggiungere il mio scopo, riassumerò la parte dell'opera di Matheron in cui si discute il contrattualismo di Spinoza e farò poi un'analisi di come la sua interpretazione tratta i dettagli del testo spinoziano, per evidenziarne i limiti e suggerire delle interpretazioni, o meglio direzioni di ricerca, alternative.

1. L'interpretazione anticontrattualistica di Matheron

È opportuno innanzi tutto analizzare i passaggi attraverso i quali Matheron arriva all'interpretazione non contrattualistica del *Tractatus Theologico-Politicus* e del *Tractatus Politicus*, opere in cui ricorre il vocabolario contrattualistico con termini come *pactum*, *contractus*, *status civilis*, trasferimento dei diritti/poteri, e così via. Mi interessa in particolare mettere in luce come Matheron reinterpreta questi termini in chiave non contrattualistica.

In generale lo scopo di Matheron sembra quello di mostrare come la transizione dallo stato di natura allo stato civile sia il risultato della dinamica delle passioni umane, soprattutto delle due fondamentali, paura e speranza. Queste due passioni sono definite come meccanismi indotti, che a loro volta inducono negli individui reazioni non mediate dalla ragione⁵. Se tutti i comportamenti individuali sono riconducibili a paura e speranza, stato di natura e società civile possono vedersi come un *continuum*, due momenti della stessa serie continua di cause ed effetti. Perciò non sarebbe necessario presupporre un contratto per spiegare la transizione dallo stato di natura alla società civile. Dato questo presupposto generale, e il presupposto particolare che in una teoria contrattualistica il contratto è l'antefatto della società civile, Matheron cerca di fornire un'altra causa (o meglio una serie di cause), diversa dal contratto, che possa dar conto del sorgere della società civile dal disordine dello stato di natura. Il suo obiettivo è quello di mostrare che i fenomeni politici a cui Spinoza fa riferimento si possono spiegare senza ricorrere alle nozioni di scelta e ragione, che il critico francese considera opposte a meccanismo e passione e strettamente connesse all'idea di contratto. Mettendo in rilievo che la politica spinoziana vede il fatto politico come risultato di meccanismo e passione, Matheron sottolinea che nel *Tractatus Politicus* l'emergere dello stato civile dallo stato di natura non deriva da una scelta razionale del soggetto ma da una sua tendenza passionale. Gli individui non decidono di vivere in una società organizzata perché è razionale, dunque

⁴ Come viene definita l'interpretazione di A. Matheron in D. Den Uyl, op. cit.

⁵ «Se di conseguenza la società deve emergere (come deve, visto che è un fatto), non può che emergere dal gioco spontaneo e cieco della dinamica passionale umana [...] Spinoza [...] insiste pesantemente, e senza mezzi termini, sul fatto che lo stato è il risultato meccanico di un puro rapporto di forze» (A. Matheron, op. cit. p. 287).

utile, porre fine agli svantaggi dello stato di natura. Piuttosto, vengono gradualmente coinvolti nella costruzione dello stato civile con la semplice reazione passionale, dunque meccanica, agli stimoli provenienti dai propri simili, da quella rete di relazioni che è la realtà circostante, la quale rende gli individui ciò che sono (piuttosto che l'inverso). Certo, Matheron afferma non che gli uomini nello stato di natura siano tutti incapaci di ragione, ma che, dal momento che il comportamento razionale è raro, esso non può considerarsi causa sufficiente di costruzioni sociali stabili⁶.

In effetti, questa lettura trova conferma in vari punti del testo spinoziano. Nel *Tractatus Politicus* leggiamo che gli individui si associano stabilmente rispondendo in modo passionale, per paura, vendetta, o altro, ai problemi posti da determinati contesti. Spinoza è poi un sostenitore radicale della coincidenza di potere e diritto⁷. Per Spinoza diritto naturale denota ciò a cui possiamo accedere in virtù del potere di cui disponiamo in determinate circostanze. Non abbiamo un diritto naturale su qualcosa che abbiamo perso o non abbiamo il potere di procurarci. Il nostro diritto naturale, il potere di raggiungere ciò che consideriamo vantaggioso, dunque si estende o si restringe in linea col nostro potere. Il diritto naturale a tutto è infatti puramente teorico se non è sostenuto dal potere. Ciò significa che se qualcuno ci ha resi schiavi, molti (troppi) dei nostri diritti sono passati a un altro. In questa situazione non c'è spazio per un nostro consenso, oltre la nostra quotidiana sottomissione.

Una conseguenza importante di questo punto, osserva Matheron, è che gli individui costantemente trasferiscono i propri diritti, o ne rientrano in possesso, perdendo o acquistando potere, non soltanto rispetto ad altri individui, ma anche rispetto alle circostanze⁸. Un individuo dipende sempre dagli altri in qualche modo, nello stato di natura come nello stato civile, perché nessuno è mai completamente indipendente (*sui juris esse*). Matheron vede dunque nella dipendenza (*alterius juris esse*), nozione centrale nel *Tractatus Politicus* (la leggiamo di seguito), un modo di rappresentare l'inevitabile relazione tra l'individuo e il suo contesto, costituito soprattutto dagli altri uomini:

fintanto che un individuo è sottoposto alle regole di un altro, ne subisce la potenza, [...] fintanto che è sottoposto alle proprie regole, può respingere ogni violenza, può vendicare un danno a lui arrecato secondo il giudizio proprio e, compiutamente, vivere secondo la propria natura. [...] Un individuo tiene in soggezione un altro quando lo tiene legato, o quando gli ha sottratto le armi e i mezzi di autodifesa o evasione, o quando ha in lui suscitato timore, o quando lo ha talmente vincolato a sé con un beneficio che il sottomesso preferisce compiacere a lui più che a se stesso, e vivere secondo il giudizio dell'altrui coscienza più che secondo il proprio (TP II, 9, 10).

Visto che la dipendenza consiste appunto nell'essere i diritti individuali *de facto* nelle mani di un altro, tale nozione secondo Matheron sostituisce quella di trasferimento di un

⁶ A. Matheron, op. cit., p. 314. Su questo punto Matheron parafrasa il testo di TTP, V: «Se la Ragione potesse realizzare i suoi desideri, gli uomini si accorderebbero spontaneamente, e lo stato sarebbe superfluo», per concludere: «perciò proprio il fatto che lo stato esiste è sufficiente a provare l'impotenza della Ragione» (op. cit., p. 287).

⁷ Come altri studiosi, A. Matheron osserva che la nozione di diritto naturale è già nel *Tractatus Theologico-Politicus* di Spinoza priva di contenuto normativo: «diritto naturale e diritto coincidono» A. Matheron, op. cit. p. 295. Per il rapporto tra diritto e potere, E. Curley, *Kissinginger, Spinoza and Gengis Khan*, cit., 321-322.

⁸ «Niente dunque ci impedisce di affermare che, in senso lato, noi trasferiamo i nostri diritti naturali alle cause esterne che ci costringono» (A. Matheron, op. cit., p. 297).

diritto. Lo studioso francese può quindi sostenere che la nozione di trasferimento del diritto, ancora forte nel *Tractatus Theologico-Politicus*, esce notevolmente indebolita dal *Tractatus Politicus*.

D'altra parte Matheron vuole dimostrare che anche la teoria contrattualistica del *Tractatus Theologico-Politicus* era contraddittoria. Nel capitolo *XVI* Spinoza, con un approccio contrattualistico, spiega perché la società civile sia preferibile allo stato di natura e perché un individuo debba trasferire completamente i propri diritti al sovrano. Secondo Matheron questa ricostruzione della transizione dallo stato di natura alla società civile ha senso soltanto se il contratto sociale, denotato nel *Tractatus Theologico-Politicus* dal termine *pactum*, corrisponde a un originario evento storico, la deliberazione di un'assemblea, l'unico ambiente nel quale, spiega lo studioso, gli individui avrebbero potuto «raggiungere un accordo su un progetto ragionevole»⁹. Matheron argomenta che il contratto sociale del *Tractatus Theologico-Politicus* dev'essere compreso come un evento realizzatosi in un'assemblea di individui che avessero esperienza diretta dello stato di natura, perché soltanto in quella situazione le ragioni della ragione avrebbero potuto essere recepite da individui passionali. Soltanto in tale assemblea individui ostili al disegno razionale avrebbero potuto essere indotti a conformarsi alla volontà della maggioranza. Al proposito, Matheron dà grande importanza all'espressione «ne mente carere videatur» (*per non apparire privi di mente*), che simbolizzerebbe la pressione esercitata sull'individuo passionale dalla maggioranza di individui razionali. Soltanto il contesto assembleare avrebbe impedito ad alcuni individui di parlare apertamente contro le chiare esigenze della ragione. Però, continua Matheron, se il contratto sociale si deve ridurre a tale evento storico e originario, la teoria contrattualistica esposta da Spinoza nel *Tractatus Theologico-Politicus* non può giustificare l'attuale nostra lealtà verso la società; se tale teoria spiega l'origine dello stato, non può spiegare il perdurare dell'obbedienza attraverso le generazioni:

Senza dubbio l'ipotesi [l'assemblea che fonda la democrazia in *TTP*, *XVI*] conserverebbe la sua funzione esplicativa se, a prescindere dalle questioni di origine, rendesse conto di ciò che succede attualmente nelle nostre società politiche; se ci permettesse di comprendere non soltanto perché i nostri padri hanno un giorno istituito lo stato civile, ma anche perché noi *oggi* lo accettiamo e continuiamo a rinnovarlo. Ma quell'ipotesi non ce lo permette, né questo è lo scopo di essa: se obbediamo alle leggi, non è, salvo eccezioni, perché rifiutiamo uno stato di natura che non immaginiamo neppure, ma perché speriamo in ricompense e temiamo castighi¹⁰.

Traendo una prima conclusione, possiamo allora dire che, secondo Matheron, anche se il *Tractatus Theologico-Politicus* ci presenta la transizione dallo stato di natura

⁹ «Infatti tale costruzione [l'origine dello stato civile dal contratto sociale] ha senso *soltanto se il contratto sociale corrisponde a un evento storico*. Uomini passionali in effetti non si accorderebbero su un progetto ragionevole se non alla condizione di riunirsi in un'assemblea deliberante. Bisogna dunque che gli individui, dopo aver vissuto nello stato di natura, si siano, in un certo tempo e luogo, riuniti per darsi delle istituzioni: tutto si fonda su una decisione che in un dato tempo ha modificato irreversibilmente lo stato di cose». (A. Matheron, op. cit., p. 312).

¹⁰ A. Matheron, op. cit., p. 313. In corsivo nel testo. A. Matheron cita *TTP*, *XVI* (ed. cit., p. 380), a sostegno della sua tesi: «essi dovettero perciò fermissimamente stabilire e convenire tra loro di regolare ogni cosa secondo il solo dettame della ragione, alla quale nessuno osa opporsi apertamente per non apparire privo di mente, e di frenare l'istinto in ciò che esso suggerisce di dannoso agli altri, e di non fare agli altri quello che non volevano fosse fatto a sé, e di difendere infine il diritto altrui come il proprio».

alla società civile come risultato di ragione, promessa e trasferimento di diritti, queste nozioni nella teoria di Spinoza risentono della tensione tra due opposte concezioni dell'attore politico: come attore che reagisce meccanicamente alle circostanze e come attore che risponde alla via indicata dalla ragione. Comunque, ragione, promessa e trasferimento di diritti implicano la deliberazione di un'assemblea, il che non ci fornisce una spiegazione della permanenza dell'obbedienza attraverso il cambiamento (il succedersi delle generazioni). Se la teoria contrattualistica del *Tractatus Theologico-Politicus* non riesce a spiegarci perché oggi obbediamo alle leggi, è perché obbediamo in virtù delle passioni fondamentali: paura e speranza, speranza dell'approvazione della società, paura della sua punizione, entrambe risposte meccaniche ai problemi posti dalla realtà circostante.

Una volta messa in rilievo l'incoerenza della teoria contrattualistica del *Tractatus Theologico-Politicus*, Matheron cerca di mostrare come la creazione e la sopravvivenza della società civile siano comprensibili grazie alla sola dinamica delle passioni fondamentali poco sopra ricordate. Il critico francese dubita che la teoria spinoziana sia autenticamente contrattualistica, dal momento che nel *Tractatus Theologico-Politicus* il trasferimento dei diritti sembra causato da una forza formidabile, cioè la facile pressione esercitata sulle passioni individuali dalla società stessa, che manipola le reazioni meccaniche degli individui indotte dalla paura della punizione e dalla speranza dell'approvazione. In sostanza Matheron, sottolineando che il contrattualismo attribuisce all'individuo contraente determinati fini, ci mostra come invece l'individuo spinoziano reagisca a meri stimoli e conclude che l'individuo che cede a una forza superiore non può considerarsi abbastanza libero da prendere decisioni¹¹. Proprio come un elemento naturale è determinato da una situazione incontrastabile, così l'individuo è costretto a sottomettersi alla forza dello stato civile. A sostegno di questa lettura, Matheron cita Spinoza: «quanto uno trasferisce a un altro, spontaneamente o per forza, della propria potenza, altrettanto gli cede necessariamente del proprio diritto» (TTP, XVI, p. 382). Per Matheron il significato del passo è che un individuo, il quale anche senza volere abbia contribuito, lasciando lo stato di natura, alla nascita dello stato civile, si trova sottomesso ad esso, perché la sua creazione, lo stato civile, è troppo forte perché egli possa opporvisi. Quindi, la forza dello stato civile diventa la causa della sottomissione all'ordine statale (*vel vi vel sponte*): causa, e non fine, dell'obbedienza dell'individuo alla legge. Infatti, nota Matheron, la ragione è assente dal disordine e dalla miseria dello stato di natura, e può nascere e consolidarsi soltanto nell'ambiente adatto, lo stato civile. Non è la ragione che crea lo stato civile; all'inverso, la ragione è il prodotto della sicurezza e rassicurazione dello stato civile.

Lo studioso francese quindi argomenta che l'evoluzione delle opere successive di Spinoza, l'*Ethica* e il *Tractatus Politicus*, implica l'abbandono delle contraddizioni del contrattualismo del *Tractatus Theologico-Politicus*, e che in questa evoluzione gioca un ruolo chiave *Ethica*, IV, P. 37, S II, dove le nozioni centrali del primo trattato politico

¹¹ «Il contratto del TTP, a guardarlo da vicino, non deriva anch'esso da un preesistente rapporto di forze? Se concludiamo tale contratto, certo lo facciamo per paura o per speranza: speranza di beneficiare del potere dei nostri simili, paura di quello stesso potere, quando animato da intenzioni malvage. Il potere, sempre e dappertutto, regola ogni cosa, che sia il potere sovrano o il potere degli individui allo stato di natura» (A. Matheron, op. cit., p. 314).

(ragione, promessa e trasferimento dei diritti) vengono completamente riviste. Riporto di seguito un brano dello scolio, cui farò riferimento anche più oltre:

A quali condizioni sia possibile che gli uomini, necessariamente soggetti agli affetti [...], incostanti e mutevoli [...], possano rassicurarsi a vicenda e avere fiducia l'uno nell'altro, risulta manifesto dalla Proposizione 30 della Parte III. E cioè nessun affetto può essere represso se non da un affetto più forte e contrario all'affetto che deve essere represso, e che ognuno si astiene dall'arrecare un danno per il timore di un danno maggiore. Con questa legge, dunque, la Società potrà essere resa stabile, purché rivendichi a sé il diritto, che ciascuno ha, di vendicarsi e di giudicare del bene e del male; società che, pertanto, ha l'autorità di prescrivere una norma comune del vivere, di emanare leggi e di renderle stabili non con la ragione, che non può reprimere gli affetti [...], bensì con le minacce. Questa società, poi, resa salda dalle leggi e dal potere di conservarsi, si chiama stato e coloro i quali sono difesi dal suo diritto si chiamano cittadini. Dalle cose dette facilmente comprendiamo che nello stato naturale non vi è nulla che sia buono o cattivo per comune consenso; poiché chiunque è nello stato naturale provvede soltanto alla propria utilità e, secondo il proprio giudizio e in quanto tiene conto della propria utilità, giudica cosa è buono e cosa cattivo e non è obbligato da alcuna legge ad obbedire a nessuno salvo che a se stesso; e perciò nello stato naturale il peccato non può essere concepito. Ma può invece essere concepito nello stato civile, dove sia per comune consenso si giudica cosa è bene e cosa è male, sia ognuno è tenuto a obbedire allo stato. Il peccato, dunque, non è altro che la disobbedienza, e al contrario l'obbedienza è stimata come un merito per il cittadino, poiché per ciò stesso esso è giudicato degno di godere dei benefici dello stato. (Etica, pp. 258-259).

Matheron sottolinea che in questo scolio Spinoza non riconosce alla ragione alcun ruolo nella transizione dallo stato di natura alla società civile, non essendovi in tale transizione posto per la promessa, e non essendovi la risposta alla domanda fondamentale del contrattualismo: come si costruisce lo stato civile a partire dallo stato di natura? Matheron ci ricorda che promessa e ragione erano strettamente connesse nel *Tractatus Theologico-Politicus*. Spinoza, dopo aver spiegato la transizione dallo stato di natura allo stato civile con la dinamica delle passioni umane, non ha più bisogno di ricorrere al mito discutibile della promessa fatta in un'assemblea anch'essa improbabile. Il centro dello scolio si sposta tutto sul risultato: gli individui si astengono dall'arrecare danno ad altri e anzi difendono l'altrui diritto come il proprio. In questo contesto la promessa diventa irrilevante. Certo bisogna spiegare che cosa induce gli individui a obbedire e a conformarsi all'ordine comune. Matheron sostiene che soltanto lo stato, forte del suo potere e delle sue minacce, può essere la causa dell'uniformità del comportamento degli individui: non può essere il fine di tale comportamento ma la causa di esso. Per tutte queste ragioni, Matheron dubita che la relazione tra stato di natura e stato civile rappresentata in *Ethica, IV, P. 37, S II* possa essere il terreno adatto per una teoria contrattualistica. Spinoza sembra non prendere in considerazione la ragione quando afferma che una passione può essere contrastata o modificata soltanto da un'altra passione. Se uno stato vuol essere stabile allora, conclude Matheron, deve rivolgersi alla speranza di un bene maggiore e alla paura della forza dello stato, che ogni individuo ha (in quanto queste passioni possono contrastare la forza di altre passioni antisociali). Quindi, ogni fenomeno politico deve essere visto attraverso la relazione di causa ed

effetto tra stato e cittadino. Non c'è spazio per il perseguimento intenzionale di fini individuali.¹²

Matheron puntualizza che la relazione dinamica tra stato di natura e stato civile viene esaminata più a fondo nel *Tractatus Politicus*, opera che presenta delle novità rispetto alle precedenti. La novità più importante è, come si è accennato, l'introduzione dei due concetti di dipendenza e indipendenza. Secondo Matheron, sia stato di natura che stato civile sono classificati nel *Tractatus Politicus* come stati di dipendenza. Nel primo l'individuo è dipendente in quanto oppresso dalla paura dei propri simili; nel secondo è la paura del potere statale a rendere l'individuo dipendente dall'intera società. L'indipendenza dell'individuo che «fintanto che è sottoposto alle proprie regole, può respingere ogni violenza, può vendicare secondo il giudizio proprio un danno a lui arrecato e, compiutamente, vivere secondo la propria natura», come definita da Spinoza nel *Tractatus Politicus*, è per Matheron una nozione puramente teorica. E' la situazione a cui ognuno, potendo, tenderebbe, ma che non è raggiungibile nello stato di natura. Quindi Matheron vede sia lo stato di natura che lo stato civile come situazioni di dipendenza tra le quali esiste una relazione di continuità e propone una ricostruzione della transizione dallo stato di natura allo stato civile che sia più coerente con tale continuità. Secondo la ricostruzione di Matheron, nella varietà dello stato di natura, l'individuo si imbatte sia in alleati che in nemici. E' portato a generalizzare i concetti di alleato e nemico e a concludere che chiunque può essere l'uno o l'altro. Quindi, già nello stato di natura gli individui hanno una fonte comune di paura e speranza, che consiste nella generale percezione che ognuno ha del potere degli altri. Da questa percezione, e dall'esperienza ripetuta del conflitto, emerge il desiderio di unire le forze, il quale porta l'individuo a conformarsi all'umore della maggioranza. Secondo tale umore, ora si approva la conformità, mentre si punisce il suo contrario. Ne nasce una tendenza a dare risposte comuni ai problemi, per cui si definiscono sempre più chiaramente i confini tra ciò che è permesso, vietato e obbligatorio. Il processo è circolare: il desiderio di cooperare porta a regole temporanee; essendo vantaggiose, queste vengono consolidate; diventando stabili, si fissano in istituzioni permanenti; queste ultime creano rassicurazione e rinnovano il desiderio di cooperare. Il potere statale, sia esso nato dal confronto assembleare o dal carisma di pochi, è così in grado di orientare i desideri della moltitudine. Nel corso di questo processo l'individuo è sempre più debole, mentre si rinforza l'aspettativa della conformità generale alle regole. Si instaura un circolo virtuoso che rende sempre più difficile il ritorno all'instabilità. E' sempre più prevedibile che l'individuo obbedisca, per paura della moltitudine e per compiacere. Paura e speranza, dunque, sono le prime, anzi le sole nozioni necessarie alla comprensione dell'organizzazione politica. Il processo, a cui paura e speranza danno l'avvio nello stato di natura, è l'espressione del *conatus* di una società politica. Certo, è possibile anche il processo inverso, che Matheron spiega nello stesso modo, mostrando che la stessa spirale di cause ed effetti (le passioni umane) rende comprensibile come l'organizzazione istituzionale decada perdendo stabilità e disciplina¹³.

Con questa ricostruzione, e insistendo sul fatto che la risposta dell'attore politico spinoziano si inserisce sempre in una rete causale, Matheron vuole dimostrare che si può fare a meno della nozione di contratto (per capire il *Tractatus Politicus*) e sostituirla con

¹² A. Matheron, op. cit., pp. 315-316.

¹³ Ivi, pp. 320-326.

le nozioni più deboli di convenzione e abitudine. L'interpretazione matheroniana sembra trovare conferma nel testo spinoziano così incentrato sui concetti di gradualità del cambiamento storico e sull'importanza della quotidiana azione del governo nel cambiare, a volte impercettibilmente, l'assetto dei diritti e poteri degli individui nella società.

A questo proposito, mi sembra particolarmente importante la seguente citazione, che sintetizza la posizione di Matheron circa la transizione dallo stato di natura allo stato civile:

Ognuno, proiettando il passato nel futuro, finisce per aspettarsi ciò che sa sempre avvenire nello stesso modo, e per regolare il proprio comportamento in funzione di quella aspettativa. Si afferma così una disciplina collettiva, il cui codice implicito contiene la risultante di tutti i desideri individuali. E si delimitano i confini di ciò che è permesso, proibito e obbligatorio¹⁴.

Sono contenute in queste parole alcune affermazioni molto importanti sull'opera politica di Spinoza. Prima di tutto il testo indica che l'idea del cambiamento graduale del comportamento individuale e collettivo è cruciale nella visione politica spinoziana. In secondo luogo, Matheron afferma che il soggetto politico spinoziano finisce per accettare delle relazioni politiche che lo dominano. Non può cambiarle, dunque scende a compromessi accettando le regole che si aspetta gli altri accetteranno. Matheron sottolinea dunque quelli che diventeranno due punti cardine dell'odierna interpretazione della politica spinoziana, soprattutto della sua dimensione descrittiva: la gradualità dell'evento politico e l'assenza di normatività della nozione di diritto naturale. Questi due punti, d'altra parte, potrebbero non intaccare la validità di una lettura contrattualistica del testo spinoziano. La visione evoluzionistica della società potrebbe non escludere che essa sia fondata su un contratto sociale i cui termini possano cambiare nel tempo, se si possono isolare, come fa Spinoza nel *Tractatus Politicus* (VII, 5 e VIII, 12) ma anche nel capitolo XVII del *Tractatus Theologico-Politicus*, dei momenti di svolta della decisione collettiva¹⁵. E riferirsi a soggetti politici che regolano il proprio comportamento sull'aspettativa di quello che faranno gli altri, non è necessariamente motivo anticontrattualistico. Non stupisce che un contraente, senza perdere di vista il proprio interesse, si limiti a proporre nella negoziazione quei termini che con maggiore probabilità verrebbero accettati dalla controparte.

La lettura del critico francese ci lascia dunque con alcune domande cruciali: che differenza c'è tra stato di natura e stato civile nel *Tractatus Politicus* di Spinoza? Se essi sono entrambi situazioni di dipendenza, perché Spinoza li distingue, mantenendo la tradizionale differenza lessicale? È la nozione di contratto veramente incompatibile con la nozione di evoluzione sociale e politica? È la politica di Spinoza veramente priva di intuizioni normative?

2. Una critica dell'interpretazione anticontrattualistica

2.1 Politica e metafisica

¹⁴ Ivi, p. 323.

¹⁵ Elaborando quanto A. Matheron chiarisce in *Le problème...*, op. cit., p. 260, tali situazioni non potrebbero essere intese come contratti sociali, ma come semplici mutamenti della forma di governo. Ho sostenuto altrove che le due cose in Spinoza coincidono.

Comincerò da un'osservazione di carattere generale: la tradizione interpretativa che vede la politica come specificazione della metafisica ha lasciato in secondo piano gli aspetti propriamente politici della teoria spinoziana. Infatti si è spesso affermata l'unicità del sistema spinoziano e delle sue parti, e la metafisica è stata spesso percepita come predominante rispetto al resto del sistema; questo ha forse contribuito alla marginalizzazione della teoria politica di Spinoza. A mio avviso, anche Matheron, nel tentativo di conciliare la metafisica e la politica spinoziane, ha rinunciato a ricercare la coerenza interna della parte politica. Ad esempio, egli considera la nozione di *conatus* (una nozione metafisica) fondamentale in politica e nell'analisi dello stato inteso come collettività. Spinoza però usa tale nozione in riferimento allo stato intero soltanto quando tratta delle relazioni internazionali, non quando tratta di relazioni interne a un determinato stato. Il *conatus* cui si riferisce Spinoza nel campo politico è individuale, non collettivo¹⁶. Nello stesso tempo, Matheron minimizza l'importanza di certa terminologia politica effettivamente presente nel testo politico spinoziano, come per esempio il termine *contractus*, di cui parleremo oltre, nel *Tractatus Politicus*.

Non contesto qui la necessità di fare riferimento alla metafisica di Spinoza per capire appieno le opere politiche o per risolvere le possibili incongruenze che possiamo trovarvi; piuttosto non credo che sia prioritario asserire connessioni forti tra le opere che un autore ha scritto su argomenti diversi, specialmente se, nel perseguire questo obiettivo, rischiamo di perdere la coerenza interna dell'opera da analizzare. Matheron è costretto a lasciare in secondo piano vari aspetti del *Tractatus Politicus* per conciliare quest'opera con l'*Ethica*, in particolare con la sua ipotesi basata su *Ethica, IV, P. 37, S II*. In altri termini: se da un punto di vista metafisico sappiamo che in qualunque contesto un individuo è strettamente correlato agli altri, e ne dipende, così che costantemente le sue passioni sono modificate dalla relazione con gli altri; dal punto di vista politico nondimeno la prevalenza di determinate paure o interessi in un certo contesto deve essere per noi strumento che ci permetta di distinguere tra stato di natura e stato civile. Se un individuo ha un pezzo di terra, ma vive nella costante paura di essere aggredito, è dipendente e la sua vita una miseria. Se lo stesso individuo può godere dello stesso pezzo di terra sotto la legge garantita dallo stato, e si sente abbastanza sicuro da allevare i figli, certamente quell'individuo è ancora dipendente da un punto di vista metafisico, ma da un punto di visto politico potremmo considerarlo relativamente indipendente.

Così come dipendenza e indipendenza possono assumere significati differenti nell'ambito metafisico e politico, lo stesso si può dire di altri concetti, come quello di scelta, per esempio. Da un punto di vista metafisico posso sapere di non avere scelta, o di non essere la causa adeguata delle mie azioni. Nonostante ciò, nell'ambito politico può essere necessario presupporre che l'individuo possa fare scelte. Il concetto di scelta in questo caso può essere una scorciatoia, un'etichetta per indicare tutta una serie di presupposti impliciti, come ad esempio che siamo determinati a preferire una cosa ad un'altra¹⁷. In ogni caso è compito della politica affrontare il problema del conflitto che si

¹⁶ Sull'argomento cfr. Lee Rice, *Individual and community in Spinoza's social psychology*, in E. Curley e P-F. Moreau, op. cit., pp. 271-285.

¹⁷ Prendendo in considerazione la definizione di legge, Spinoza fa un'importante concessione in TTP, IV, pp. 103-104: «Che gli uomini siano costretti a cedere una parte del proprio naturale diritto, e si impegnino a seguire un determinato tenore di vita, questo dipende dalla loro decisione. E benché io ammetta in assoluto che tutte le cose sono determinate all'esistenza e all'azione secondo una certa e determinata ragione dalle leggi universali della natura, dico tuttavia che queste leggi dipendono dalla decisione dell'uomo [...]

genera dalla diversità individuale che si esprime in diversi interessi e preferenze, sempreché non vogliamo rinunciare alla distinzione tra forme democratiche e forme autoritarie di potere, ed evitare la tentazione di accettare o giustificare queste ultime in quanto risultato dell'evoluzione di convenzioni sociali.

Insomma, nell'ambito politico e da un punto di vista descrittivo delle relazioni politiche esistenti, la differenza tra azione coatta e azione che procede da consenso o accordo è essenziale, anche se in ultima analisi entrambe sono causate. Da un punto di vista normativo, poi, credo che nell'ambito politico dobbiamo poter dire che una tirannide è peggiore di una democrazia, anche se in ultima analisi entrambe dovessero considerarsi forme di dipendenza: chiarire la differenza tra democrazia e tirannide è compito della politica, non della metafisica. La posizione spinoziana sulla superiorità della democrazia non è indifferente all'aspetto normativo della politica ed evidenzia anche strumenti di distinzione e valutazione delle forme di governo molto più raffinati di quelli di Hobbes, per il quale il potere è sostanzialmente lo stesso, qualunque forma assuma. Credo dunque che accettare il presupposto metodologico che la teoria politica di Spinoza sia comprensibile e in qualche modo indipendente dalla metafisica possa giovare alla comprensione della sua coerenza interna e alla sua confrontabilità con altre teorie politiche.

2.2 Passione, ragione e conflitto

Un secondo aspetto che non trovo convincente nella lettura di Matheron riguarda il rapporto tra passione e ragione e l'effetto di tale rapporto sul conflitto politico. Si è già accennato al fatto che per interpretare in chiave non contrattualistica il rapporto tra stato di natura e stato civile, Matheron presuppone la validità dell'opposizione tra ragione e passione, tra scelta e meccanismo, e sostiene che l'individuo spinoziano, proprio in quanto risponde meccanicamente alle forze circostanti, non aderisce a un contratto¹⁸. La creazione dello stato civile sarebbe allora il risultato di risposte passionali, dunque meccaniche, alle situazioni. In sostanza Matheron cerca di mostrare che l'azione delle passioni può spiegare risultati, come per esempio l'organizzazione statale, che facilmente attribuiremmo alla ragione.

Questa interpretazione offre il fianco a due obiezioni. La prima è che la ricostruzione matheroniana di come le passioni individuali vengono modellate dalle forze sociali tende a sottovalutare l'importanza della controversia e del conflitto nel pensiero politico di Spinoza. La seconda è che, nell'affermare che l'individuo spinoziano non è guidato dalla ragione, Matheron presuppone un significato unidimensionale di ragione. Per sviluppare il primo punto, prendiamo in considerazione il seguente testo tratto dal *Tractatus Politicus*:

nello stato di natura come nello stato civile, l'uomo, provvedendo al proprio utile, si comporta secondo le regole della sua natura. L'uomo, ribadisco, in entrambe le condizioni, è spinto a fare o non fare questa o quell'azione dalla speranza o dal timore; invece la principale differenza tra stato

Trattandosi per noi di definire e spiegare le cose mediante le loro cause prossime, quell'universale della fatale considerazione delle cause non serve minimamente al nostro scopo, che è di formare e coordinare le nostre idee circa le cose particolari».

¹⁸ A. Matheron, *Individu et...*, op. cit., p. 314.

naturale e stato civile consiste nel fatto che nello stato civile tutti temono le stesse cose e tutti hanno una stessa fonte di sicurezza e uno stesso sistema di vita; il che non toglie la facoltà di ognuno di giudicare correttamente. Infatti, colui che ha deciso di obbedire a tutti i comandi dello Stato, o perché ne teme la potenza o per amor del quieto vivere, in realtà ha provveduto a modo suo alla propria sicurezza e convenienza (TP, III, p. 69).

Il testo si riferisce agli individui come portatori di interessi diversi. Individui diversi sono determinati dalla natura ad avere preferenze o avversioni specifiche, anche se sono simili nel senso che tutti sperano in qualcosa o hanno paura di qualcosa. Due individui che hanno paura l'uno dell'altro sono simili in quanto entrambi mossi dalla paura. Se però A ha paura di B e B ha paura di A, l'oggetto della loro paura è diverso. Di conseguenza, gli obiettivi per cui i due individui si muovono sono diversi: per esempio A vuole eliminare B e B vuole eliminare A. Nello stato di natura l'obiettivo di soddisfare specifiche preferenze allontana gli individui gli uni dagli altri: le passioni dividono, dice Spinoza. Significa ciò che nello stato civile la struttura metafisica dell'individuo sia in qualche modo cambiata? Penso che possiamo rispondere di no. Se è così, il conflitto tra individui portatori di diversi interessi e preferenze caratterizza lo stato di natura come lo stato civile. Allora, come si risolve tale conflitto nello stato civile? Con l'adesione individuale a un ordine comune, con l'obbedienza cioè all'ordine statale, una delle cui funzioni è quella di risolvere la controversia. A questo punto ci dobbiamo chiedere se gli interessi individuali diventino in qualche modo uniformi nello stato civile. Penso che possiamo rispondere di no anche a questa domanda. Gli interessi individuali mantengono nello stato civile la stessa varietà e differenza, e ciò, in assenza di un ordine politico adatto, porta a conflitti insanabili. Un individuo non smette di desiderare più terra, ma può accettare delle leggi sulla proprietà che gli permettano di godere della sua terra in sicurezza. Le stesse leggi sulla proprietà vengono accettate da chi non possiede nulla ma spera che suo figlio diventi proprietario. Insomma, ognuno ha motivi diversi per conformarsi all'ordine statale, perché ognuno ha interessi diversi. Queste considerazioni mi sembra puntualizzino con chiarezza come Matheron trascuri aspetti importanti del testo quando sostiene che gli individui spinoziani uniformano i propri interessi sotto le comuni passioni di speranza dell'approvazione degli altri e paura del potere statale¹⁹. E' vero che Spinoza sostiene che molti si conformano alle regole comuni per paura della sanzione dello stato; d'altra parte, con la chiara distinzione tra *civis* (o *subditus*) e *servus* e le osservazioni sulla tirannide nel V capitolo del *Tractatus Politicus*, egli mette in dubbio che possa considerarsi civile lo stato formato da una maggioranza di individui che obbedisce per paura. Ciò equivale infatti a trascurare il proprio interesse. La nozione di dipendenza formulata da Spinoza, come vedremo meglio oltre, contempla anche la sudditanza psicologica per la quale si acconsente ad anteporre l'interesse di un altro al proprio. Ne dobbiamo concludere che l'individuo il quale, trascurando il proprio interesse, agisce per compiacere un altro più che se stesso, dipende dall'altro, ed è, per ciò che dimostreremo oltre, in uno stato di guerra.

Si può affrontare il problema anche da un altro punto di vista. Se diciamo che degli individui si associano in risposta a un determinato impulso passionale, per vendetta per esempio, dovremmo veramente presupporre, come suggerisce Matheron, che le loro passioni si siano uniformate in qualche maniera nella relazione col gruppo? Sono

¹⁹ A. Matheron, *Le problème...*, op. cit., p. 263.

disponibili altre spiegazioni: per esempio potremmo dire che i loro diversi interessi abbiano trovato una strategia comune, oppure che quegli individui si siano associati per aver constatato di avere un interesse comune. Anche le passioni, come concede Spinoza, possono unire. Il fatto che lo stato civile sia il contesto dell'azione individuale nel quale quindi i desideri individuali sono orientati in una direzione piuttosto che in un'altra, non significa ancora che gli interessi individuali diventino omogenei per l'azione della società. Con la sua chiara distinzione tra la tirannide e le altre forme di governo (*TP V, 4*), Spinoza sottolinea la differenza tra l'accettare una situazione in cui si realizzano, almeno in parte, le speranze di un individuo e una in cui si subisce la rinuncia alla speranza. L'istanza critica che percorre l'opera politica di Spinoza non permette l'irenismo della concezione per la quale la convenzione assume validità, anche razionale, per il semplice fatto di affermarsi.

Non c'è dunque modo di ridurre la pluralità dei diversi interessi in conflitto in una società col semplice ricondurli, come suggerisce Matheron, a speranza e paura, le due passioni fondamentali. Infatti, sebbene tutti secondo la teoria spinoziana siano mossi da paura e speranza, il punto è che le due passioni fondamentali, manifestandosi nel concreto dei problemi pratici sollevati da qualunque contesto, assumono la forma di precisi desideri individuali. Perciò le due passioni fondamentali danno origine ai diversi orientamenti d'azione che i vari individui vogliono realizzare per soddisfare il proprio interesse. E ciò è sufficiente a generare il conflitto, o perché un individuo vuole le stesse cose degli altri, o perché ha bisogno, per soddisfare un proprio interesse, di un determinato comportamento da parte degli altri. Si potrebbe sostenere, in modo meno radicale di Matheron, che il potere statale comunque orienta i desideri individuali. Ma, di nuovo, possiamo dubitare che si possano ridurre a uniformità le passioni senza ricorrere a mezzi autoritari più o meno sottili. Possiamo invece sostenere che diversi individui vogliano conformarsi allo stesso sistema, proprio per soddisfare i diversi interessi. Tali interessi, d'altra parte, rimangono diversi, e il sistema delle leggi e istituzioni (la comune fonte di paura e speranza) diventa una sorta di interesse secondario, strumento della soddisfazione degli interessi originari. Insomma, seppure ci trovassimo d'accordo sul fatto che un sistema istituzionale orienti le passioni individuali (visto che in un determinato sistema politico soltanto certe scelte sono realistiche), non avremmo con questo eliminato il conflitto tra individui. Individui in conflitto possono cambiare l'oggetto del conflitto e i motivi personali a seconda del contesto. Dirimere il conflitto rimane però, come Spinoza chiarisce in varie occasioni, compito del potere statale, dalla forma del quale dipende, secondo uno dei risultati più importanti del *Tractatus Politicus*, il successo di tale impresa. Ci sono sistemi istituzionali più adatti di altri a soddisfare l'interesse individuale, e proprio per questo sono più coesi (più assoluti) di altri.

Dunque, affermando che gli individui nello stato civile «temono le stesse cose e tutti hanno una stessa fonte di sicurezza e uno stesso sistema di vita», Spinoza suggerisce che gli individui, nel perseguire diversi interessi, nondimeno difendono lo stesso ordine, lo stesso sovrano e le stesse leggi a protezione dei commerci. Temono il collasso di quell'ordine, temono per esempio un esercito straniero accampato sulla loro terra, mentre sperano nella stabilità delle leggi (o in un cambiamento graduale di esse) per la prosperità dei commerci. Queste speranze e paure condivise sono l'obiettivo secondario del perseguimento di interessi individuali. E affermare che un individuo vuole godere della propria casa senza la paura che un vicino la desideri e gliela tolga, dunque si conforma

alla legge che protegge la proprietà, è diverso da affermare che si conforma alla legge per paura del potere statale, o nella speranza di guadagnarsi approvazione. Certo, bisogna chiedersi poi se un certo sistema di regole soddisfi gli interessi individuali o li mortifichi. Diversamente da quello hobbesiano, il contrattualismo spinoziano offre gli strumenti critici necessari a valutare le forme di governo sotto l'aspetto dell'efficienza nel soddisfare l'interesse individuale. Spinoza si pone il problema della massimizzazione dell'utile, prospettiva impossibile nell'universo hobbesiano.

Spinoza afferma che l'individuo in società è più potente (*TP II, 13 e 17*). Certo due individui sono insieme più potenti, mentre rompendo la società, ritornano all'originaria debolezza. Un individuo che si associa con altri dunque aumenta il proprio potere di soddisfare il proprio interesse, anzi l'unità con altri individui, seppure inevitabilmente spinti da interessi diversi, è la via per la soddisfazione dell'interesse individuale. Da qui il bisogno di regole che proteggano l'unità. Perciò l'interesse individuale di appartenere a una società è una cosa, le regole (i freni) necessarie alla coesione sociale, e l'interesse individuale per un sistema di regole piuttosto che per un altro, sono un'altra. Matheron dà per scontato che il contrattualismo spinoziano abbia la funzione di giustificare la semplice associazione tra individui, mentre una volta che si considera l'associazione inevitabile, il contratto può assumere la funzione più decisiva di permettere la scelta di una determinata forma di associazione, cioè di un determinato sistema di regole. In conclusione, nel sottolineare che l'individuo spinoziano, associandosi, aderisce a paure e speranze comuni, Matheron ha spiegato perché (e forse come) la società si forma, ma non ha potuto dimostrare che l'uniformità del comportamento che risulta dall'obbedienza alle regole comuni si traduca nell'effettiva uniformità degli interessi individuali. La difformità di tali interessi è essenziale per individuare tra le diverse forme di governo quelle che permettono il confronto (e anche lo scontro istituzionalizzato) degli interessi individuali e la sintesi di essi in decisioni collettive condivise.

Venendo ora al secondo punto, nel negare che lo stato civile per Spinoza sia un prodotto della ragione, Matheron sembra intendere per 'ragione' la facoltà di vedere la natura delle cose e coglierne il nesso e di formare di conseguenza desideri non causati dall'urgenza delle passioni. Concordo con Matheron sul fatto che lo stato civile per Spinoza non nasce da un'esigenza della ragione in questo senso: gli individui nello stato di natura non desiderano associarsi perché riconoscono la razionalità della società. D'altra parte, la funzione delle passioni non esclude ogni razionalità. Posso venire a patti col mio vicino con l'obiettivo di godere del suo caminetto, ma posso fare la stessa scelta perché la ragione mi dice che siamo parte dello stesso universo. C'è differenza tra usare la ragione per realizzare qualcosa a cui si tiene, e agire in accordo con le buone ragioni della ragione, cioè agire per realizzare i fini indicati dalla ragione (la ragione può essere padrona o schiava dei nostri desideri). E' vero che secondo Spinoza non possiamo realisticamente attribuire l'obiettivo di realizzare dei fini razionali agli individui oppressi che vivono nella miseria di uno stato di natura. Eppure questo non esclude l'uso della ragione nella vita politica. In che modo l'individuo, che naturalmente accetta il male minore o cerca di procurarsi il bene maggiore, colma la lacuna tra la sua passione e l'immaginazione della situazione che ne impedirebbe o favorirebbe la soddisfazione? Che cosa dovremmo intendere con l'espressione spinoziana 'facoltà di giudicare' in un contesto in cui la ragione fosse del tutto assente? Che senso ha argomentare di utile

individuale senza riferimento a una qualche forma di ragione? Anche se gli individui agiscono per soddisfare bisogni passionali, la loro risposta ai problemi posti da contesti specifici sembra mediata da un'attività di calcolo, che a me pare l'esercizio di una forma di ragione. Tutto questo non è estraneo all'antropologia spinoziana e anzi mi sembra coerente con la distinzione tra una forma elevata di ragione filosofica, che Spinoza considera rara, e la più comune capacità di calcolo che permette il confronto tra fini diversi e il collegamento tra mezzi e fini. Per essere contraenti non sembra necessario usare della ragione in senso forte, ma essere calcolatori passionali, cioè semplici portatori di un interesse.

3 Alcuni nodi testuali

3.1 La natura del contratto nel *Tractatus Theologico-Politicus*

Le tesi da me esposte per confutare l'interpretazione di Matheron possono trovare conforto nell'analisi dei testi; mi accingo dunque a riprendere le argomentazioni esposte da questo punto di vista per rafforzarle. Interpretando il *Tractatus Theologico-Politicus*, Matheron sostiene in primo luogo che il patto descritto nel capitolo *XVI* è un evento storico originario, e in secondo luogo che tale evento non può render conto dell'obbedienza alle leggi statali attraverso le generazioni. Guardando però al testo spinoziano, troviamo che, come molti altri contrattualisti, Spinoza non è molto preciso sul momento originario del contratto, sul momento cioè che avrebbe dato luogo alla società organizzata, e non fa esplicitamente menzione di un'assemblea. Si riferisce invece al fatto che il trasferimento del potere degli individui al nuovo potere democratico può, a seconda delle circostanze, essere sia esplicito che tacito. Ciò suggerisce che Spinoza stia tracciando un modello teorico con l'obiettivo di esplicitare le ragioni per le quali un individuo può sentirsi parte di una democrazia, nella quale può porsi dei fini realistici liberandosi dall'insicurezza cronica dello stato di natura. Le ragioni indicate da Spinoza sono quindi abbastanza generali da essere valide per tutti gli individui che sono parte di uno stato civile democratico in ogni momento della storia; perciò sarebbero valide anche per noi oggi.

Matheron argomenta poi che, una volta instaurato dai contraenti originari il contratto, la successiva causa dell'obbedienza alla legge non è più il contratto, ma la forza: ognuno è costretto dal potere stesso dello stato a obbedire ai suoi comandi, perché ognuno, in quanto individuo, è immensamente più debole della società a cui appartiene. Credo che Matheron in questo caso abbia indirettamente prodotto una critica del contrattualismo, soprattutto di quella forma di contratto originario destinata spesso ad essere una legittimazione di qualunque *status quo*, senza peraltro toccare l'argomentazione spinoziana. Inoltre Matheron attribuisce le difficoltà di alcuni individui a tutti i contraenti. Il contrattualismo non esclude che una minoranza possa obbedire solo per evitare la sanzione, o che una minoranza sia punita per non essersi conformata alla legge. E' proprio il contratto a rendere possibile la punizione della violazione delle regole comuni accettate dai più. Il consenso della maggioranza giustifica la coercizione dei pochi (finché sono pochi), però questo non equivale a dire che la forza è sistematicamente fonte di consenso. Anzi, Spinoza rifiuta questa tesi quando afferma che i governi basati sulla forza non durano, ed anche quando, nel *Tractatus Politicus*,

classifica la tirannide come stato non-civile, in quanto basata su una forma di dipendenza, sul rapporto servo-padrone²⁰.

Credo anche che Matheron generalizzi eccessivamente il significato dell'espressione *vel vi vel sponte transfert* («trasferisce [...] o spontaneamente o per forza») del cap. XVI intendendo che la forza equivalga all'accordo nel costituire causa di obbedienza alla legge statale²¹. Spinoza intende a mio avviso che un trasferimento di diritti, cioè un trasferimento di poteri, può avvenire sia per costrizione che per accordo. Ma non è detto che Spinoza consideri il primo caso un esempio di contratto. Anzi, Spinoza sembra considerare contratto soltanto il secondo, come è confermato dalla distinzione tra *servus* e *subditus* offerta nello stesso capitolo.

La relazione di servitù implica che il *servus* lavori per l'utile del padrone: un contratto, se così vogliamo chiamarlo, che non gli prospetta alcun vantaggio. Ma Spinoza aveva precedentemente affermato che un contratto deve essere utile al contraente. La relazione tra servo e padrone dunque non è contrattuale (tolto l'utile, la promessa è vuota e invalida). Un cittadino si trova in una rete di relazioni che gli permette di realizzare i propri obiettivi, compresi quelli passionali. La relazione tra cittadino e stato deve portare un vantaggio al contraente. Perciò lo stato che procede da un contratto esercita sul cittadino due forme di coercizione: a) richiede obbedienza anche dai pochi che non si conformerebbero ma non sono abbastanza forti da opporsi; b) richiede a ciascuno l'obbedienza a tutte le leggi, comprese quelle leggi particolari a cui un cittadino, seppure soddisfatto, non si sentirebbe di conformarsi (per es. comandi assurdi, o leggi che non contemplano l'interesse di alcuni, o che avvantaggiano soltanto una parte della società). Quando Spinoza chiama in causa la forza, a mio avviso si riferisce a *questi* casi. E tra questi, soltanto b) implica l'obbligo del contraente. Matheron non dimostra quindi che Spinoza non è contrattualista, ma piuttosto critica il contrattualismo in generale. Non si può a mio avviso sostenere che per Spinoza aderire a un contratto equivalga a cedere il proprio potere davanti a circostanze incontrastabili, anche se raggiungere l'accordo può significare accettare amari compromessi. Anzi, dal momento che la nozione spinoziana di dipendenza psicologica suggerisce che il servo sia consenziente, ma non indipendente, si profila anche un'ulteriore distinzione tra contratto e consenso, dove il primo realizza l'interesse individuale, l'altro non necessariamente. La nozione di contratto diventa dunque strumento normativo e critico, valutativo dell'ordine istituzionale cui una moltitudine ha aderito o non si è sottratta²².

In conclusione, se, seguendo Matheron, sosteniamo che per Spinoza le relazioni politiche sono basate su poteri a cui l'individuo in qualche modo cede per paura o speranza, arriviamo ad affermare che per Spinoza qualunque ordine politico si fonda sulla sola forza. Questa lettura del *Tractatus Theologico-Politicus* lascia insoddisfatti, soprattutto perché trascura un concetto su cui Spinoza insiste: l'utilità che lo stato deve rappresentare per il cittadino. Se invece si lascia al concetto di utile individuale la sua

²⁰ TP, V, 4 sulla tirannide. Sviluppo l'argomento in una monografia, *Democrazia e mutamento. La via spinoziana al contrattualismo*, di imminente pubblicazione presso la Aracne Editrice, Roma.

²¹ *Infra*, p. 6.

²² Credo che E. Balibar, in *Jus...*, cit, p. 124, sottovaluti la portata dell'opposizione servo/cittadino: «Ce qui distingue le *civis* le plus opprimé d'un *servus*, est le fait que le pouvoir dont il dépende exige encore de lui une reconnaissance "volontaire", et lui donne l'espoir de n'être pas *sibi inutilis*». Né su questo punto si rende giustizia al testo spinoziano affermando che Spinoza sostituisce il consenso al contratto, come A. Negri, *Subversive...* cit, p. 16.

centralità, paura e speranza rappresentano semplicemente la congerie di interessi diversi, e conflittuali, che emergono dal rapporto sociale tra individui. In questa prospettiva, il contratto sociale è quell'ordine istituzionale entro il quale trova soddisfazione una varietà di interessi diversi; un ordine, irraggiungibile nello stato di natura, che soddisfi gli interessi della maggioranza. La teoria contrattualistica del *Tractatus Theologico-Politicus* non è contraddittoria, e già non pone tutte le forme di governo sullo stesso piano, ma formula le premesse per la distinzione, che diventerà molto più chiara nell'opera successiva, tra l'evoluzione storica dell'ordine politico e l'aspetto normativo del contratto. Nella seconda parte di quest'opera, dedicata alla delineazione di ordini ideali (contratti potenziali), Spinoza approfondirà la critica, già intrapresa con la discussione sulla promessa e sul rapporto tra teoria e prassi in apertura del XVII capitolo del *Tractatus Theologico-Politicus*, verso un certo contrattualismo, quello hobbesiano, che teoricamente mette sullo stesso piano monarchia e democrazia. Per il *Tractatus Politicus* di Spinoza, le cose sono diverse: la monarchia è uno stato di guerra, la democrazia il risultato di un contratto.

3.2 Stato di natura e stato civile nell'*Ethica* e nel *Tractatus Politicus*

L'obiettivo della mia discussione è di mostrare che la lettura di Matheron trascura dettagli importanti non soltanto del *Tractatus Theologico-Politicus*, ma anche dell'*Ethica* e del *Tractatus Politicus*. Cominciando dallo scolio, cui si è fatto prima riferimento, è vero che Spinoza sottolinea il ruolo della minaccia del potere e della sanzione nel contenere l'incostanza del comportamento individuale. D'altra parte, nello stesso scolio Spinoza afferma anche che la legge statale è il risultato del comune consenso degli individui che formano la società. Se Spinoza avesse voluto insistere sulla repressione delle passioni, avrebbe potuto usare formule più autoritarie. Invece sia nello scolio che nel capitolo XVI del *Tractatus Theologico-Politicus* con l'espressione *vel vi vel sponte*, Spinoza si riferisce all'autorità che lo stato ha di richiedere l'obbedienza del cittadino. Beninteso, lo stato può richiedere tale obbedienza fintantoché è utile ai suoi cittadini. Se lo stato non è utile e pretende l'obbedienza, è tirannico. Visto che Spinoza afferma in varie occasioni nel *Tractatus Politicus* che le passioni impediscono agli individui di trovare un accordo, mentre la ragione suggerisce disegni istituzionali entro i quali si possano soddisfare vari interessi (passioni) individuali, dobbiamo concluderne che l'organizzazione condivisa è la caratteristica dello stato non facilmente raggiungibile dal semplice meccanismo passionale. Se può spiegare come una tirannide (organizzazione imposta) possa sorgere dallo stato di natura, Matheron non riesce a spiegare come un'organizzazione statale non tirannica (democratica) possa sorgere dal naturale meccanismo di cieca passione.

Per chiarire il punto precedente, è necessario considerare più da vicino la dicotomia tra stato di natura e stato civile. Lo scolio costituisce un problema testuale per la continuità tra stato di natura e stato civile sostenuta da Matheron. Spinoza conclude lo scolio affermando che giustizia e ingiustizia, i fondamenti della società organizzata, non sono attributi della mente umana, ma nozioni esterne. Ciò può significare che tali nozioni sono in qualche modo artificiali, non naturali, e che quindi lo stato civile può riguardarsi come una condizione artificiale. Comunque, persino in questo scolio Spinoza traccia un

dualismo, una netta differenza qualitativa tra stato di natura e stato civile, come mi sembra chiarisca questo primo schema:

stato di natura	stato civile
regole soggettive	regole comuni
assenza di peccato	nozione di peccato
assenza di bene e male	distinzione tra bene e male
assenza di giustizia e ingiustizia	distinzione tra giustizia e ingiustizia
forza/costrizione	potere/consenso
	obbligo/obbedienza

In base allo schema, siamo innanzi tutto portati a concludere che Spinoza segue la tradizione contrattualistica nel presentare le due condizioni, stato di natura e stato civile, come drasticamente differenti. Questo quadro deve essere ulteriormente definito nel confronto con le definizioni di dipendenza e indipendenza che troviamo in *Tractatus Politicus II, 15*. Tale confronto ci permetterà di concludere che la lettura matheroniana, che vede sia stato di natura che stato civile come casi di dipendenza, si basa su un presupposto fragile. Concordo con Matheron quando sostiene che lo stato di natura è una condizione di indipendenza teorica. Indipendenza è infatti la situazione teoricamente priva di ostacoli per l'individuo che tende alla propria soddisfazione (in teoria, le regole soggettive si applicano liberamente in una situazione dove non v'è criterio di scelta su quale regola dovrebbe prevalere). Da questo punto di vista lo stato civile sarebbe allora, sempre teoricamente, la situazione nella quale l'individuo deve sottomettersi a regole esterne, non sue, a un criterio esterno di discriminazione tra bene e male, giusto e ingiusto. Sarebbe cioè la situazione in cui l'individuo subisce una situazione di dipendenza, quella in cui il suo *conatus* troverebbe più ostacoli nel realizzarsi. Matheron, considerando che l'indipendenza dello stato di natura è puramente teorica, conclude che anche lo stato di natura, come lo stato civile, è uno stato di dipendenza, essendo lo stato di natura la condizione nella quale l'individuo ha il minimo del potere necessario per soddisfare le proprie passioni. Se però, obiettando alla lettura matheroniana, consideriamo il diverso potere di cui godono nello stato di natura i diversi individui, vediamo che l'indipendenza teorica di un individuo si trasforma facilmente in servitù, ovvero nella relazione tra padrone e servo che ho menzionato prima. Lo stato di natura può essere allora o uno stato di guerra, o una condizione semisociale caratterizzata dalla diffusione del rapporto tra padrone e servo. Da questo punto di vista, potremmo dire che lo stato di natura è uno stato di dipendenza. Ma abbiamo detto che per Matheron anche lo stato civile è caratterizzato da dipendenza, perché nello stato civile la sopravvivenza dell'individuo dipende dalla società. La conclusione di Matheron mi sembra in contrasto con il testo spinoziano:

gli uomini difficilmente possono sopravvivere e aver cura della propria mente senza aiutarsi vicendevolmente; cosicché concludiamo che il diritto naturale, che è proprio del genere umano, a malapena è pensabile, se non laddove gli uomini hanno leggi comuni, e possono coltivare insieme le terre che abitano e rivendicarle, autodifendersi, respingere ogni violenza e vivere secondo il giudizio della comunità. (TP, II, 15, pp. 15-16).

Dunque lo stato civile è la condizione in cui il diritto naturale individuale si realizza più sul piano pratico che sul piano teorico. Entro l'organizzazione statale l'individuo, affrancandosi o dalla dolorosa subordinazione agli elementi naturali o dalla subordinazione ad individui più forti, può accedere ai mezzi per soddisfare i propri interessi. Possiamo concluderne che lo stato civile dà all'individuo una forma di indipendenza, non assoluta ma relativa, che gli permette di risolvere i problemi fondamentali della sua relazione con la natura. Certo, a questo punto si può sollevare un'obiezione: possiamo dire che una tirannide sia uno stato di indipendenza? Se analizziamo il concetto di stato civile in Spinoza, dobbiamo escludere che la tirannide sia un tipo di stato civile. Essa è uno stato di dipendenza, mentre una democrazia efficiente rappresenta un notevole progresso verso l'indipendenza²³. Spinoza ridefinisce il concetto di stato civile, rendendolo adatto alla valutazione delle forme di governo. La mia conclusione è che la continuità tra stato di natura e stato civile che Matheron vede nel *Tractatus Politicus* non può dar conto dell'eterogeneità strutturale tra stato di natura e stato civile, e di conseguenza finisce per sottovalutare l'importante distinzione spinoziana tra costrizione e obbligazione, tra ciò che facciamo subendo una regola imposta e ciò che facciamo per seguire una regola che contempla il nostro interesse. Completando la tabella proposta precedentemente con i concetti di dipendenza e indipendenza, otteniamo il seguente risultato:

stato di natura	stato civile
regole soggettive	regole comuni
assenza di peccato	nozione di peccato
assenza di bene e male	distinzione tra bene e male
assenza di giustizia e ingiustizia	distinzione tra giustizia e ingiustizia
forza/costrizione	potere/consenso
	obbligo/obbedienza
Dipendenza	indipendenza

Spinoza segue la tradizione contrattualistica nel tracciare una linea chiara tra stato di natura e stato civile, però dobbiamo individuare in quale punto cade il confine tra i due: questo confine può non trovarsi dove lo si traccia di solito, all'origine di qualunque organizzazione statale, ma può assumere un significato normativo che permetta di valutare le diverse forme di governo a seconda di quanto l'individuo possa in esse soddisfare il proprio interesse²⁴. Certe organizzazioni statali sono stati di guerra. La definizione di stato civile di Spinoza si costruisce dunque, come quella di Hobbes, intorno alla nozione di interesse individuale, ma con una essenziale differenza: i concetti di dipendenza e indipendenza, già introdotti nell'ultimo capitolo del *Tractatus Theologico-Politicus*, diventano nel *Tractatus Politicus* la generalizzazione della

²³ Sviluppo in modo più esauriente questa tesi in un articolo in preparazione.

²⁴ Per una discussione del rapporto tra stato di natura e stato civile, cfr. D. Den Uyl, op. cit, pp. 36-47. Per le nozioni di dipendenza e indipendenza, E. Balibar, *Spinoza e la politica*, tr. It. di A. Catone, Roma 1996, pp. 81-86.

dicotomia servo/cittadino, e forniscono dunque un'importante precisazione su ciò che *non* possiamo considerare interesse individuale.

3.3 Il contratto nel *Tractatus Politicus*

La principale obiezione di Matheron a una lettura contrattualistica della politica spinoziana riguarda il rapporto tra individuo e società: quest'ultima, una volta istituita, esercita una pressione irresistibile sui suoi membri. Di conseguenza l'obbedienza individuale alla legge statale è integralmente spiegata dalla forza della società: «nessuno può crederci *judex sui*, perché la proporzione tra le forze in gioco è anche troppo chiara»²⁵. Concordo con Matheron sul fatto che, aderendo a un contratto, l'individuo cede i suoi diritti a un sovrano che poi sarà più forte di qualunque altro individuo. Spinoza sembra d'altra parte dare più importanza al fatto che l'individuo cede certi diritti (per esempio il diritto di vendicarsi personalmente delle ingiustizie) in cambio della sicurezza di certi altri diritti di cui può godere per comune consenso (per esempio, l'uso del territorio o la salvaguardia della proprietà). Se la forza della società è la causa dell'obbedienza dei pochi che non sperano nulla dallo stato, la causa dell'obbedienza della maggioranza alle regole comuni è ben diversa: è il vantaggio che proviene dal vivere in pace con gli altri, dato che le speranze cui si riferisce Matheron sono realizzabili soltanto nello stato civile. Con le parole di Spinoza: «chiamiamo cittadini gli individui in quanto godono, per il diritto civile, di tutte le prerogative offerte dalla Comunità; li chiamiamo invece sudditi, in quanto sono tenuti a obbedire alle consuetudini o alle leggi della Comunità».

Possiamo dedurre che nello stato di natura un individuo può essere sottomesso con la forza a un individuo più potente senza riceverne alcun vantaggio, mentre nello stato civile la soggezione alle regole comuni è funzionale al godimento dei diritti che l'unione rende possibili:

lo stato civile si instaura secondo natura per eliminare il generale timore e allontanare la comune miseria, perciò esso mira precisamente a ciò che ogni essere razionale tenterebbe, ma inutilmente (*per l'art. 15 del capitolo precedente*), nello stato di natura. (TP, III, 6, p. 71)

Le parole di Spinoza suggeriscono che lo stato civile implica un progresso verso l'indipendenza da una situazione di sofferenza e paura costanti. Credo che questo punto metta già in dubbio l'interpretazione matheroniana di una sostanziale uniformità tra stato di natura e stato civile. In più, il fatto che per Spinoza in certe condizioni si possa non mantenere la promessa (che dovrebbe garantire l'adesione a un ordine comune) è in armonia con il principio che gli individui hanno ragione di mantenere la società soltanto finché questa è loro utile. Anziché diminuire l'importanza della nozione di contratto, l'insistenza spinoziana sulla possibile rottura della promessa piuttosto che sulla sua osservanza sottolinea il peso degli individui (o meglio della moltitudine) nel contratto. In un contratto chi ha il potere di rompere la promessa è in una posizione di forza. Questa è, io credo, l'ammonizione che Spinoza rivolge ai politici: il potere si può perdere sonoramente e per intero, se l'autorità politica non si preoccupa di fornire agli individui ragioni sufficientemente buone (più vantaggi che svantaggi) di mantenere la società:

²⁵ A. Matheron, *Individu et...*, op. cit., p. 324.

per chi detiene il potere, uno o molti che siano, è impossibile correre per le piazze ubriaco o in compagnia di prostitute, fare l'istrione, violare o trascurare apertamente le leggi da lui stesso emanate, e con tutto ciò conservare l'autorità, tanto quanto è impossibile nello stesso tempo essere e non essere; e poi massacrare, derubare i sudditi, rapire fanciulle e atti del genere mutano il timore in indignazione e, di conseguenza, lo stato civile in stato di guerra. (TP, IV, 4, p. 85).

Il testo suggerisce a mio avviso che la moltitudine ha il potere di dare il consenso e di ritirarlo, cioè ha il potere di aderire o no ai termini di un contratto. Il potere dell'autorità statale è vuoto senza il sostegno della moltitudine, essendo essa nello stato civile il vero potere dal quale derivano l'autorità e la sicurezza del governo. Il potere del sovrano è «definito» dal potere della moltitudine, e non viceversa. Se l'autorità statale agisce in modo indipendente dalla moltitudine o si impone su di essa, il risultato è un potere statale più debole, meno assoluto, nel quale il contratto può rompersi più facilmente e lo stato civile ricadere nello stato di natura. Il concetto di potere assoluto si fonda sulla soddisfazione dell'interesse dell'individuo che fa parte della moltitudine.

Oltre ai vari punti in cui vi accenna, Spinoza anche nel *Tractatus Politicus* ripropone esplicitamente il contratto. Avendo argomentato che il *Tractatus Politicus* non è opera contrattualistica, Matheron deve dar conto del brano seguente:

È fuor di dubbio che il contratto, ossia le condizioni alle quali la moltitudine trasferisce il proprio diritto ad una assemblea o a un solo uomo, debbano essere violate, qualora la trasgressione di esse sia importante per la salvezza comune [...]

Se poi i patti sono di tal natura che possono essere violati soltanto a costo di minare insieme la forza dello Stato, vale a dire, soltanto se contemporaneamente il timore comune alla maggior parte dei cittadini si volge in indignazione, per questo stesso fatto lo Stato si dissolve, e viene meno il contratto, la cui trasgressione perciò viene punita non dal diritto civile, ma dal diritto di guerra. (TP, IV, 6, p. 87).

Il commento di Matheron minimizza il significato contrattualistico del testo:

Possiamo ancora chiamare questo un «contratto sociale»? Sì, perché Spinoza usa il termine *contractus*, anche se in un punto, a dire il vero, assai poco chiaro. Senza dubbio non è, salvo certi casi limite, un contratto nel senso ordinario del termine. Ma le conseguenze sono in ogni modo le stesse: l'avvenire è garantito; ognuno, assicurato sulle intenzioni future dei suoi simili, può impegnarsi senza esitazioni in un ciclo di reciprocità positiva che non rischia di ritornare indietro²⁶.

Per chiarire i motivi per i quali il testo spinoziano in questione non è da considerarsi poco chiaro o fuori contesto, conviene premettere che esso viene in chiusura di un breve capitolo dedicato interamente alla relazione tra moltitudine e autorità politica. Si afferma nel testo che tale relazione si fonda su un contratto che può essere rotto dall'autorità politica, con due possibili risultati: o la moltitudine accetta tacitamente il nuovo contratto, o la moltitudine non accetta i nuovi termini e si rivolta. La rivoluzione viene vista come uno stato di natura dal quale può emergere un nuovo contratto: indicazione del fatto che la nozione di stato di natura in Spinoza è più ampia di quanto

²⁶ A. Matheron, op. cit., p. 327.

saremmo inizialmente disposti ad accettare. In questa dinamica lo stato civile è reversibile, diversamente da quanto sostiene Matheron²⁷. L'affermazione della reversibilità del contratto che troviamo in questo brano è in linea con l'assunto più generale della reversibilità della promessa, che troviamo sia nel *Tractatus Theologico-Politicus* che nel *Tractatus Politicus*. Così come possiamo mancare alla promessa quando cambiano le circostanze che ce la rendevano vantaggiosa, rompiamo il contratto se è contro i nostri interessi mantenerlo, e sempreché abbiamo il potere di farlo. Insomma, non soltanto il brano è comprensibile e in contesto, ma è anche coerente con altre teorie del *Tractatus Politicus*. Abbiamo elementi sufficienti per presupporre che la possibilità di rompere la promessa non esclude il fondamento contrattualistico della società organizzata.

Il contratto a cui fa riferimento Spinoza sembra strutturalmente diverso dal contratto originario hobbesiano che si conclude tra individuo e individuo e che ha per oggetto l'alienazione del diritto individuale. E' un contratto tra la moltitudine e un potenziale sovrano e ha per oggetto la forma istituzionale, le regole comuni di un gruppo, non l'opportunità o meno dell'associarsi²⁸. Il fatto che il potere dell'individuo sia trascurabile nel rapporto tra moltitudine e sovrano non toglie che ciò che la moltitudine raggiunge nel contratto col sovrano, la sicurezza di un ordine fatto per soddisfare gli interessi individuali, abbia valore individuale. Sta nell'opposizione tra servo e cittadino, tra dipendenza e indipendenza, parametri che riguardano l'individuo, la possibilità di valutare ciò che la moltitudine ha raggiunto organizzandosi in collettività. E tale organizzazione dipende dal rapporto col sovrano, con l'istituzione che rappresenta la collettività. Ecco perché il contratto si conclude o si rescinde tra la moltitudine e un sovrano. Antimonarchismo e repubblicanesimo, che caratterizzavano l'ambiente intellettuale in cui si muoveva Spinoza, trovano nella sua rielaborazione contrattualistica un più alto livello di astrazione²⁹.

Conclusioni

La questione del contrattualismo di Spinoza rimane aperta perché alcuni nodi essenziali non si sono sciolti. L'argomentazione di Matheron segue alternativamente due vie diverse: da una parte lavora sulla contrapposizione tra contratto e convenzione, dall'altra ricorre all'idea di forza. Quando segue la prima via, ci presenta l'attore spinoziano privo di intenzioni e disegni e nello stesso tempo capace quasi inconsciamente

²⁷ Sulla reversibilità del contratto in Spinoza, G. Lloyd and Moira Gatens, *Collective Imaginings*, 1999, p. 94. Sui riferimenti alla rivoluzione, si veda J.I. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford 2001, p. 76 e p. 261.

²⁸ Il fatto che Spinoza dunque parli del *contractus* al plurale nel senso di *leges*, come sottolineano W. Goetschel, op. cit., p. 290 e V. Morfino, op. cit., p. 107, non mette fuori causa il contratto. Penso valga la pena sottolineare che nella traduzione di TP, IV, 6, P. Cristofolini, op. cit., p. 79 può rendere *contractus* col plurale *contratti* soltanto in una delle tre occorrenze del termine nello stesso paragrafo.

²⁹ Una serie di studi recenti mette in rilievo il contatto tra la teoria spinoziana e quella del mondo della pubblicistica olandese del XVII secolo. Sul rapporto tra Spinoza e De la Court in particolare W.R.E Velema, *'That a republic is better than a monarchy': Antimonarchism in early modern Dutch political thought*, in M. van Gelderen, Q. Skinner (a cura di), *Republicanism. A shared heritage*, Cambridge 2002, 2 Voll, vol. I, pp. 9-25. Nella stessa raccolta, cfr. Scott, *Classical republicanism in the seventeenth-century England and the Netherlands*, vol. I, pp. 61-81.

di coordinare le proprie azioni a quelle degli altri. Questa lettura si scontra con l'insistenza di Spinoza sul conflitto tra i membri di una società e sul compito che questo rappresenta per lo stato civile. L'idea della coordinazione spontanea si scontra anche con la visione critica delle società storiche di cui sono intessute le opere politiche di Spinoza, in particolare tutta la seconda parte del *Tractatus Politicus* sulle costituzioni ideali. Quest'ultima, soprattutto, una volta estrapolata dalla teoria del contratto, appare come una sequenza di precetti slegati, e per la sua radicalità anche difficilmente conciliabile con un convenzionalismo di tipo humeano, per esempio. Quando Matheron segue la seconda via, quella della forza, ci presenta un attore spinoziano schiacciato dalla società, troppo debole infine per rappresentare un interesse individuale, una sorta di negazione del *conatus* che ci ricorda il servo. Ma, come puntualizza Spinoza, il servo non è il cittadino dello stato civile, né il servo diventa cittadino facendo suo l'interesse di un altro. L'interesse individuale teorizzato da Spinoza non è integralmente soggettivo/relativo alla maniera hobbesiana e non considera dunque contrattuale ogni soluzione consensuale³⁰. Non c'è infatti una concezione di interesse individuale che possa contemplare la servitù. Sia la coordinazione spontanea che la forza ci portano a considerare tutte le società storiche come civili, ma Spinoza è troppo critico verso lo *status quo* di certe società, per esempio verso le monarchie in generale, per considerarle tali. Coordinazione spontanea e forza non sono sufficienti a render conto della corrosiva istanza critica verso le società storiche, e la spinta ideale verso l'egalitarismo e la democrazia, che troviamo nell'opera spinoziana.

Le stesse parole di Matheron («non è [...] un contratto nel senso ordinario del termine») riferite al *contractus* in *Tractatus Politicus* IV, 6, danno l'orientamento su una possibile ulteriore ricerca. Matheron ha misurato il contrattualismo di Spinoza su quello hobbesiano, verso il quale Spinoza è critico; lo ha poi analizzato come una contraddizione in disfacimento progressivo, chiudendo la via all'ulteriore indagine su quale funzione abbia il contrattualismo nell'opera spinoziana, qualunque sia l'importanza che vogliamo riconoscergli. Se l'obiettivo di Spinoza non era legittimare l'origine della società o spiegare col contratto la collaborazione tra individui egoisti, che potrebbe ben essere meccanica, ci dobbiamo chiedere quale altra funzione soddisfi il contratto spinoziano. Una possibile direzione di ricerca potrebbe considerare allora se altri contrattualismi, in alternativa a quello hobbesiano, siano più facilmente confrontabili con quello spinoziano. Rimane poi la domanda se il contrattualismo spinoziano non sia semplicemente una novità nel panorama del XVII secolo, se la dinamica tra la prospettiva dell'attore ideale egoista e razionale e l'analisi degli equilibri in cui individui passionali e moltitudine tradiscono nonostante le intenzioni l'interesse individuale non sia l'inizio di un'analisi sistematica delle opzioni che si aprono alla decisione collettiva. La riflessione di Spinoza che la democrazia è naturale, razionale e contrattuale, ma la monarchia è ricorrente (una sorta di punto di equilibrio molto meno appagante sul piano dell'interesse individuale) è al di là sia della prospettiva hobbesiana che della successiva prospettiva humeana. Da questo punto di vista, Spinoza non sfigurerebbe né tra i classici di certo contrattualismo contemporaneo né, come d'altra parte è stato notato, tra gli

³⁰ Giustamente David West, *Spinoza on positive freedom*, in «Political Studies», (1993), XI, I, pp. 284-286, in risposta a Isaiah Berlin attribuisce a Spinoza un concetto di libertà positiva immune da paternalismo o autoritarismo.

anticipatori della teoria dei giochi. Osservazione dei meccanismi sociali e contrattualismo critico sono entrambi elementi fondamentali della politica spinoziana.

Gabriella Lamonica