

# IL PROBLEMA DELLA VIOLENZA NEL TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO DI SPINOZA

Guelfo Carbone

## Introduzione

Il compito della critica della violenza a cui è dedicato il saggio di Benjamin del 1921, *Zur Kritik der Gewalt*, è quello di presentare il rapporto della violenza con il diritto e la giustizia, concetti che per Benjamin delimitano la sfera dei rapporti etici. «Una causa efficiente di qualsiasi sorta diviene violenza [*Gewalt*], nel senso pregnante della parola, solo allorché interviene nei rapporti etici», leggiamo nelle prime righe.<sup>1</sup> Per quanto riguarda il diritto, il rapporto elementare espresso in ogni ordinamento giuridico è quello tra fine e mezzo. Le prime pagine del saggio sono dunque dedicate a districare il compito della critica che si trova a muoversi nel circuito mezzi-fini. Un ipotetico quanto improbabile sistema di fini giusti – è l'argomentazione di Benjamin – potrebbe fornire un criterio per i casi dell'uso della violenza, ma non lascerebbe spazio per una critica della violenza stessa «come un principio».

È per questo che Benjamin riassume le posizioni del giusnaturalismo e del positivismo giuridico per descrivere due opzioni distinte e inconciliabili, di coniugazione della sfera dei mezzi (della violenza) con la sfera dei fini (del diritto). L'opposizione ha la funzione di far risaltare il compito di una critica della violenza considerata come mezzo, indipendentemente dalla sua adeguazione a un fine. Le due scuole, quella giusnaturalistica e quella del diritto positivo, condividono «un comune dogma fondamentale»: fini giusti possono essere conseguiti tramite mezzi autorizzati, mezzi autorizzati possono essere volti a fini giusti. «Il diritto naturale ambisce con la giustizia dei fini a “giustificare” i mezzi, il diritto positivo a “garantire” la giustizia dei fini attraverso l'autorizzazione dei mezzi». La mossa di Benjamin per ricavare l'ambito della critica della violenza da questo contesto è duplice. Da una parte infatti la critica deve «abbandonare il circolo» dei mezzi e dei fini, il circuito vizioso dei fini che giustificano i mezzi, o in base ai quali questi devono essere autorizzati. In secondo luogo, la critica vuole portarsi a «un punto di vista al di fuori della filosofia del diritto positivo, ma anche al di fuori

---

<sup>1</sup> Cfr. W. Benjamin, *Scritti politici*, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011, p. 91.

del diritto naturale». Poiché il saggio vuole trattare dell'«essenza della violenza», Benjamin non si occuperà dell'ambito dei fini e del criterio della giustizia, ma solo della sfera dei mezzi e del diritto, vale a dire di uno soltanto dei due poli dei rapporti etici. Legittimità e giustizia si trovano perciò disgiunte per favorire l'analisi del legame tra violenza e diritto, che Benjamin legge «in chiave di filosofia della storia», come precisa nelle stesse pagine.<sup>2</sup>

È in questo contesto che Spinoza compare nel discorso di Benjamin. Riducendo la violenza a un «prodotto naturale», alla materia grezza che potenzialmente minaccia la convivenza civile, la tesi del diritto naturale sortisce l'effetto di una esclusione preliminare e condizionante (*Ausschaltung*) della critica perché impedisce di considerare la violenza come mezzo indipendente dal fine a cui è asservita. Per il diritto naturale la violenza rappresenta un problema di regolamentazione, cioè diviene un problema nel caso di abuso della violenza per fini ingiusti, essendo la conformità giuridica dei fini ricavata sullo stampo dei fini naturali, non ulteriormente sottoposti a critica. Il presupposto della teoria giusnaturalistica può, secondo Benjamin, essere rintracciato in Spinoza, in particolare nel *Trattato teologico-politico*:

Se le persone, secondo la teoria giusnaturalistica dello Stato, rinunciano alla loro violenza [*Gewalt*] a favore dello Stato, allora ciò accade per il presupposto (asserito esplicitamente da Spinoza, ad esempio, nel *Trattato teologico-politico*) secondo cui il singolo in sé e per sé e prima della conclusione di un simile contratto secondo ragione, esercita qualsivoglia potenza (*Gewalt*) che detiene *de facto* anche *de jure*<sup>3</sup>.

Secondo la prospettiva giusnaturalistica riassunta da Benjamin la condizione pre-giuridica è caratterizzata da una coincidenza di fatto e

---

<sup>2</sup> Ibidem, pp. 93-94. Come spiega Derrida a proposito del saggio di Benjamin, requisito per una critica radicale della violenza è che la violenza non sia considerata accidente estrinseco al diritto: «Affinché una critica, cioè una valutazione interpretativa e significativa della violenza, sia possibile, si deve innanzitutto riconoscere un senso a una violenza che non è un accidente sopravvenuto dall'esterno al diritto. Ciò che minaccia il diritto appartiene già al diritto, al diritto del diritto, all'origine del diritto», cfr. J. Derrida, *Forza di legge*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 101. Le conferenze e i materiali annessi raccolti in questo volume rappresentano il tentativo da parte di Derrida di proseguire secondo la propria prospettiva, quella della decostruzione, la strada indicata dallo stesso Benjamin nel saggio del 1921 in direzione del polo della giustizia. Per Derrida il diritto è essenzialmente decostruibile, mentre «la decostruzione è la giustizia» (p. 64).

<sup>3</sup> Cfr. W. Benjamin, *Scritti politici*, op. cit., p. 92.

diritto. Prima che qualsivoglia patto sociale sia stretto, la potenza del singolo è indiscernibile dalla violenza, tanto che si può utilizzare lo stesso termine (*Gewalt*) per le due accezioni.

Nella prospettiva giusnaturalistica, dunque, fuori e prima del patto, violenza e potenza coincidono. Tutto all'opposto, il diritto positivo comprende la violenza non come dato naturale ma come «prodotto storico», e esige una sanzione storica della violenza che ne produca la legittimità o l'illegittimità. La critica della violenza trova pertanto in questa posizione un utile appiglio per definire il carattere storicamente situato del fenomeno. Tuttavia, la differenza evidenziata da Benjamin tra la posizione positivista e la critica è che quest'ultima mette in questione proprio il criterio della distinzione tra violenza legittima e violenza illegittima che il diritto positivo assume come data. È sulla possibilità di intendere la violenza come puro mezzo che si spende il saggio benjaminiano, giungendo, come è noto, alla distinzione oppositiva tra «violenza mitica» che pone il diritto e «violenza divina» che annienta il diritto. Il riferimento a Spinoza, però, si esaurisce in quelle prime battute di impostazione, per lasciare poi il posto al mito greco e alle Scritture come punti di riferimento per il lavoro critico svolto da Benjamin.

Non sarà la posizione di Spinoza e del Trattato nel saggio sulla violenza di Benjamin ad interessarci in questa sede. Se abbiamo ricordato queste pagine è perché il riferimento di Benjamin al Trattato spinoziano, preso ad esempio per illustrare il presupposto del giusnaturalismo, ha la virtù di cogliere un problema centrale della teologia politica espressa nell'omonimo Trattato, precisamente quello rappresentato dalla violenza. Perché se da una parte è vero, come risulta da una lettura orientata alla prassi politica, che il discorso del *Trattato teologico-politico* difficilmente trova posto in una netta polarizzazione tra giusnaturalismo e positivismo giuridico, è pur vero che il tema della violenza vi appare intrinsecamente legato a ciò che Spinoza intende per «diritto e istituto di natura»<sup>4</sup>. Il presupposto del diritto naturale identificato da Benjamin e attribuito a Spinoza, secondo il quale la violenza viene ricondotta alla potenza naturale congenita coglie infatti un aspetto fondamentale dello *jus et institutum naturae* che regge l'argomentazione spinoziana nel Trattato: la coincidenza di fatto e diritto in ciò che Spinoza intende con potenza

---

<sup>4</sup> Sulla collocazione di Spinoza tra giusnaturalismo e positivismo giuridico si veda W. Bartuschat, *Spinoza über Macht und Recht in der Politik*, in *Spinoza nel XXI secolo*, «Teoria» no. 3, 2012 pp. 153-167. Sempre su questo tema, come sugli altri connessi che toccheremo in seguito, si vedano i saggi di Matheron raccolti in A. Matheron, *Scritti su Spinoza* (a cura di F. Del Lucchese), Edizioni Ghibli, Milano 2009, pp. 93-165 in particolare.

naturale. Dal momento che la potenza naturale, però, per Spinoza sopravvive all'ingresso nello stato civile, si conserva nel patto, la coincidenza di fatto e diritto non viene neutralizzata con il patto, trasmettendosi alla vita politica come problema, nella misura in cui, di fatto, la violenza rappresenta la forma riduttiva della potenza del singolo mantenuta ed espressa nello stato civile costituito.

Per comprendere meglio questo aspetto del Trattato spinoziano dovremo dunque vedere (1) che cosa significa «diritto di natura» per Spinoza; (2) che cosa diventa il diritto di natura nello stato civile, ovvero (3) come si costituisce lo Stato (per Spinoza: *Respublica*) mediante il patto; (4) il tema della violenza nel contesto di ciò che Spinoza chiama *jus et institutum naturae*. Il *Trattato teologico-politico* rimane l'indirizzo principale (anche se non l'unico, naturalmente) a cui rivolgersi per spiegare le questioni elencate, e questo non solo perché è il testo a cui Benjamin fa esplicito riferimento, ma perché nel *Trattato teologico-politico* il diritto di natura imposta l'analisi del potere sovrano, e la violenza (cioè la potenza naturale a questo diritto connaturata), che si conserva nel patto civile, abitandolo, si installa al centro di questa analisi.

Nel limite delle possibilità offerte dall'estensione e dal contesto, la lettura del *Tractatus* qui proposta vorrebbe indicare il profondo e filosoficamente rilevante interesse politico che lo muove, mostrando che il ragionamento sulla fondazione al tempo stesso ontologica e teologica del potere sovrano presentato nell'opera del 1670 è condotto sulla scorta di una riflessione filosofica sull'*usum vitae*, sulla pratica della vita e della vera virtù che ha come elemento centrale quello della potenza naturale che spetta ad ognuno di noi.

1. Per la lettura del *Tractatus theologico-politicus* che vorremmo qui dare occorre tenere a mente alcune considerazioni di fondo. Una prima considerazione a cui una lettura politica del *Tractatus theologico-politicus* muove è che la teologia politica di cui si fa menzione nel titolo non è un assunto tacito né un luogo comune, ma è funzione dell'ontologia spinoziana<sup>5</sup>. In secondo luogo, correlato teologico della tesi sulla indistinzione di fatto e diritto nello stato naturale è l'idea della consustanzialità di Dio e Natura stabilita da Spinoza nell'*Ethica*, idea che costituisce il substrato metafisico delle argomentazioni portate nel *Tractatus*. Il discorso del Trattato, tuttavia, non è un

---

<sup>5</sup> Si veda ad esempio A. Negri, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006 (seconda edizione), pp. 159-160. «La vera politica di Spinoza è la sua metafisica» (p. 155), così riassume Antonio Negri la sua lettura di Spinoza. Per l'autore, in Spinoza «teologico e politico sono termini intercambiabili» (p. 131).

discorso intorno ai principi del politico, ma presenta una forte tensione alla dimensione pratica, cioè un'attenzione sempre rivolta alla effettiva costituzione e allo sviluppo storico delle istituzioni politiche di cui tratta. Strutturato secondo l'impostazione metafisica data dal lavoro condotto per l'*Etica*, interrotta e poi ripresa dopo il *Trattato teologico-politico*, e poggiando su basi ontologiche fondate altrove ma operative nel Trattato, l'argomentazione di Spinoza mette da parte tanto l'utopia quanto il normativismo e si dedica ai fondamenti pratici della vita politica: la costituzione dello Stato, la ragione della sua esistenza, e il suo fine, in costante riferimento, come avremo modo di vedere, alla utilità e al corretto funzionamento delle istituzioni politiche. In questo contesto, il problema della violenza emerge come problema non di ordine teorico, ma come materia di governo e discriminazione della sua legittimità.<sup>6</sup> Questa impostazione, pratica e storica a un tempo, è visibile nei luoghi del Trattato in cui emerge l'impianto ontologico che lo sorregge, cioè quando, in particolare nella seconda parte che leggeremo, Spinoza spiega perché gli uomini si associano dando vita allo Stato e come si organizza la vita delle istituzioni<sup>7</sup>.

Infine, occorre tenere presente che per Spinoza lo stato civile non rappresenta una eliminazione della condizione naturale, ma si edifica a partire dalla e in ragione della potenza naturale dell'uomo. Lo stato naturale si prolunga nello stato civile, e in questa *conservatio* («*conservāre*», è il verbo latino utilizzato da Spinoza) sta la differenza macroscopica con Hobbes<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Per Negri il *Trattato teologico-politico* rappresenta una interruzione dell'*Ethica* (dal 1665 al 1670) che è una «rifondazione», cfr. A. Negri, *Spinoza*, cit., p. 132 ss. «L'*Ethica* ha maturato i suoi frutti anche a fronte del *Trattato teologico-politico*: questo trattato aveva rappresentato una cesura critica che andava riformulata in un nuovo progetto. Ora abbiamo il risultato dello sforzo: dobbiamo svilupparlo. La possibilità reale di una prassi costitutiva è il politico innervato dalla libertà. La religione non fonda lo Stato, la vera religione spira dove c'è libertà» (p. 237).

<sup>7</sup> Per una ricostruzione del contesto biografico e teorico in cui il *Trattato teologico-politico* prese forma rimane imprescindibile la consultazione di S. Nadler, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Einaudi, Torino 2013, in part. i primi due capitoli (pp. 3-37).

<sup>8</sup> Questa differenza è stata notata in primo luogo da Spinoza stesso, che durante la stesura del *Trattato teologico-politico* leggeva il *Leviathan*, cfr. S. Nadler, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, cit., p. 119. Si veda la lettera L a Jelles del 1674 in cui a proposito della «differenza tra il modo di sentire di Hobbes e mio riguardo alla politica» Spinoza spiega: «La differenza sta in questo, che io conservo sempre nella mia dottrina il diritto naturale nella sua integrità, prendendo per ciascuno Stato come misura del diritto del supremo magistrato su ciascun tema il grado di potenza o di superiorità che egli possiede in merito. Ora, è proprio questo che accade

Il capitolo Sedicesimo, *Dei fondamenti dello Stato; del diritto naturale e civile di ciascuno e del diritto delle supreme potestà*, può essere inteso come l'inizio della seconda parte del Trattato<sup>9</sup>. In apertura Spinoza spiega che in precedenza si era adoperato per la separazione della filosofia dalla teologia (uno degli obiettivi principali del Trattato), mostrando i benefici della libertà di pensiero che la filosofia consente. In questa parte del Trattato è venuto il momento di ricercare fino a che punto si estenda in uno Stato ben ordinato (*in optima Republica*) la libertà di pensare e di dire ciò che si pensa.

La discussione si sposta dunque sui «fondamenti dello Stato», ma la ricerca prende piede dal «diritto naturale di ciascuno, senza ancora considerare lo Stato e la religione», deve cioè partire da quel diritto di natura incondizionato che ciascuno detiene indipendentemente tanto dall'esistenza effettiva di un ordinamento statale (o dalla inclusione in esso) quanto dal condizionamento di una appartenenza religiosa (TTP, p. 517).

La definizione di «diritto e istituto di natura» (*jus et institutum naturae*) segue subito dopo: «Per diritto e istituto di natura non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo qualunque cosa naturalmente determinata ad esistere e ad operare in un certo modo». Spinoza spiega cosa intende per diritto di natura ricorrendo all'esempio del mondo acquatico: i pesci sono determinati dalla natura a nuotare, e i grandi a mangiare i più piccoli. L'esempio dei pesci, non è tanto una metafora per un pessimismo antropologico; piuttosto serve a mettere in evidenza un principio centrale del peculiare razionalismo di Spinoza, vale a dire la coestensività di *jus* e *potentia*, espressa subito dopo come spiegazione della breve definizione di diritto di natura:

È certo infatti che la natura, considerata in assoluto, ha il supremo diritto a tutte le cose che può, cioè che il diritto della natura si estende fin dove

---

sempre in natura.», cfr. B. Spinoza, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010, p. 2076. Su questo punto possiamo leggere Étienne Balibar: «al contrario di Hobbes, Spinoza mostra che lo “stato di natura” si prolunga nello “stato civile” [*état de société*], o che piuttosto, a rigore, non c'è stato di natura, e che la storia della società, o il campo della politica, è quello di un eccesso, o di un resto ineliminabile di violenza (almeno latente) rispetto alle forme istituzionali, giuridiche o strategiche, della sua riduzione e eliminazione», cfr. É. Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Paris 2010, p. 31.

<sup>9</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001, pp. 517 ss. Il traduttore e curatore del volume Alessandro Dini segnala in nota che col cap. XVI inizia la seconda parte del Trattato (p. 733). Le citazioni dal Trattato teologico-politico saranno indicate con la sigla TTP seguita dal numero di pagina (in questo caso: TTP, p. 733).

si estende la sua potenza [*potentia*], e la potenza della natura è la stessa potenza di Dio, il quale ha il supremo diritto a tutte le cose. Ma, poiché la potenza universale di tutta la natura non è altro che la potenza di tutti gli individui messi insieme, ne segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza (I<sup>TP</sup>, p. 517).

La natura considerata in assoluto è Dio, come leggiamo nell'*Ethica*<sup>10</sup>. Il diritto della natura, che si estende fin dove si estende la sua determinata potenza, non viene da Dio, ma è esso stesso Dio, il quale ha il «supremo diritto a tutte le cose», essendo la potenza naturale esprimendosi in grado maggiore. La coincidenza di *jus* e *potentia* a cui qui Spinoza fa riferimento è effettiva, cioè si esprime, nell'individuo, come avrebbe colto Benjamin nel passaggio del saggio sulla violenza da cui siamo partiti.

Accanto al principio della coestensività di potenza e diritto Spinoza pone subito dopo un altro principio fondamentale come «legge suprema della natura», quello del *conatus* alla preservazione, cioè al mantenimento della potenza naturale. Anche quest'ultimo principio vale universalmente, tanto che Spinoza nota che a questo riguardo non esiste differenza tra gli uomini e le altre cose naturali, e anche all'interno degli uomini non c'è distinzione tra quelli guidati dalla ragione e quelli che la ignorano, tra i folli e i sani. Ogni cosa naturale, ogni individuo partecipa del supremo diritto divino ad autodeterminarsi nella propria esistenza secondo la propria natura, «né può fare altro». Il diritto naturale di ciascun uomo non è però determinato in prima istanza dalla ragione, «ma dal desiderio e dalla potenza». La soglia dell'accesso al diritto naturale si trova così dislocata al di qua della ragione e del suo percorso, tanto da coincidere con le basi dell'esistenza stessa: *cupiditas* e *potentia*. Dal supremo diritto naturale nessuno è escluso, «anche chi è ignorante e sfrenato ha il supremo diritto a tutte le cose a cui lo induce l'appetito, ossia di vivere secondo le leggi dell'appetito»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Bompiani, Milano 2007: lo Scolio della prop. XXIX della parte I, dove leggiamo che la *natura naturans* va intesa come Dio in quanto causa libera e la *natura naturata* come tutti i modi degli attributi di Dio (p. 69); e la Dimostrazione della prop. IV della parte IV, dove Spinoza spiega come la potenza mediante la quale l'uomo si conserva va ricondotta «alla potenza infinita dell'essenza di Dio, ossia della Natura» (p. 415).

<sup>11</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 519. In questo contesto, Spinoza fa appello all'apostolo Paolo, il quale non riconosce alcun peccato prima della legge, vale a dire, nella lettura spinoziana, nella condizione in cui gli uomini vivono secondo il comando della natura.

Nella natura, la razionalità umana rappresenta un caso davvero particolare, infinitesimale. La natura infatti si estende a infinite altre leggi che la ragione umana non conosce ancora, si prolunga in un ordine eterno che la ragione non coglie. Ciò che reputiamo assurdo o cattivo non fa altro che tracciare i contorni della parzialità della nostra ragione, e insegnare che «conosciamo le cose solo in parte e per la massima parte ignoriamo l'ordine e la coerenza di tutta la natura». La razionalità umana è un momento infinitesimale della natura e tuttavia condiziona radicalmente la natura umana, sovverte l'ordine acquatico, per richiamare la metafora spinoziana, imponendo un altro ordine, regolato da quello che Spinoza chiama «il vero utile»<sup>12</sup>.

2. Il richiamo al «vero utile» dettato dalla ragione è molto importante per comprendere lo svolgimento della seconda parte del Trattato che stiamo leggendo. In precedenza, nel capitolo Quinto, Spinoza aveva osservato che se tutti gli uomini vivessero secondo ragione non vi sarebbe necessità della legislazione:

Ora, se gli uomini fossero costituiti dalla natura in modo tale da non desiderare nient'altro se non ciò che indica la vera ragione, la società non avrebbe affatto bisogno di leggi, ma in assoluto sarebbe sufficiente impartire agli uomini i veri insegnamenti morali perché facessero spontaneamente, con integrità e libertà d'animo, ciò che è veramente utile (TTP, p. 215).

Questa proiezione ideale della vita umana associata non è da considerarsi utopica e nemmeno deve stupire, dal momento che il capitolo Quinto si era aperto richiamando le precedenti riflessioni tese a dimostrare che la legge divina – «da quale rende gli uomini veramente beati e insegna la vera vita» ed è «universale per tutti gli uomini» – è stata dedotta dalla sola «natura umana» e «deve essere ritenuta innata e come scritta nella mente stessa dell'uomo» (TTP, p. 203). Tanto l'etica quanto la politica spinoziana non sono mosse da meccaniche di esclusione, ma si basano su una prospettiva di perfettibilità e di insegnamento che ha un chiaro fondamento nella logica dell'utilità.

Se, però, per Spinoza è innegabile che gli uomini agiscano secondo utilità, è altrettanto innegabile che l'agire secondo utilità non risponda automaticamente alla ragione. Il «vero utile» e la «vera vita» non coincidono. Ecco il perché delle istituzioni giuridiche, che sorgono in

---

<sup>12</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 521: «Ma, in realtà, nessuno può dubitare quanto sia più utile per gli uomini vivere secondo le leggi e i dettami certi della nostra ragione», la quale ha di mira «il vero utile».



questa sfasatura, e tra queste l'istituzione dello Stato a cui il Trattato fa riferimento. Poche righe dopo Spinoza prosegue:

Ma la natura umana è ben diversamente conformata: tutti cercano sì la propria utilità, ma in minima parte lo fanno secondo il dettame della retta ragione; invece per lo più desiderano le cose e le giudicano utili trascinati soltanto dal piacere e dagli affetti dell'animo, non tenendo così in alcun conto né il futuro né altre cose. Perciò avviene che nessuna società può sussistere senza il potere e la forza, né, di conseguenza, senza le leggi, che moderino e reprimano la dissolutezza e l'impulso sfrenato degli uomini (TTP, p. 215).

Intorno all'*utilis*, a ciò che è utile, vantaggioso, si condensa il discorso del Trattato, e si mette in rilievo l'intento pratico di Spinoza. L'utilità rappresenta il punto di incontro tra il movente che spinge gli uomini alla vita associata e il governo degli uomini. Gli uomini agiranno pure «per paura», ma d'altra parte *imperium* e *vis* devono essere regolati. La natura umana non sopporta nemmeno a lungo la costrizione assoluta «e nessuno, come dice Seneca Tragico, conservò a lungo il potere fondato sulla violenza: soltanto un potere moderato si mantiene», specifica Spinoza nel capoverso successivo.

Il principio elementare dell'utile espone certamente un nesso teologico-politico, in quanto stabilisce il bilanciamento dei poteri delle autorità spirituali e di quelle politiche, il comportamento dei singoli cittadini, l'espressione del diritto naturale nel consesso civile e, come abbiamo appena visto, la necessità di un «potere moderato», cioè di un governo giusto e equanime. Ma le considerazioni sull'utilità che troviamo nel Trattato mostrano soprattutto la tensione pratica del discorso spinoziano, introducendo direttamente alle analisi della costituzione dello Stato. La logica dell'utile è talmente potente da condizionare tanto l'una quanto l'altra parte del filo della questione della sovranità politica: perfettibilità morale, insegnamento, temperamento razionale da una parte, quella dei cittadini; moderazione nella repressione, assennatezza nel governo, lucidità politica dall'altra, dalla parte del potere sovrano, delle istituzioni dello Stato coadiuvate dalle autorità spirituali. Nella seconda parte del Trattato, Spinoza riprende questi temi approfondendoli, entrando nel vivo della dinamica organizzativa della vita politico-istituzionale. Qui si chiarisce anche meglio la tesi della necessità dello Stato e dei poteri supremi.

Alessandro Dini, curatore dell'edizione da cui citiamo, riassume così questa parte che stiamo per leggere. È la valutazione o calcolo dell'utilità che spinge gli uomini a vivere in società e costituire il potere statale. Lo stato di natura, in cui ognuno detiene la propria

potenza a conservarsi ed esprimersi, è uno stato di insicurezza, ansia e paura a cui la migliore forma di governo, la Repubblica, deve rispondere. Entrambi, Società e Stato, derivano dalla ricerca razionale di sicurezza, ma la società non sta in piedi se tutti gli uomini non trasferiscono i loro diritti a poteri superiori. Tuttavia anche il diritto del sovrano così costituito per trasferimento di potenza rimane vincolato alla razionalità del patto, ossia alla volontà dei contraenti che tutto venga regolato e governato secondo ragione e utilità. In questo quadro, la democrazia è il miglior ordinamento possibile perché meno irrazionale degli altri, cioè più conforme alla libertà che la natura concede a ciascuno. Anche il ruolo della religione trova posto in questa visione teologico-politica. Le forme esterne di religiosità e l'intera pratica della pietà devono accordarsi alla pace e preservazione della Repubblica, se vogliamo veramente servire Dio. La religione deve aiutare a realizzare gli scopi dello Stato, che sono appunto pace e preservazione<sup>13</sup>.

Una lettura di questo genere della teologia politica espressa nell'omonimo Trattato trova appiglio nelle increspature dell'argomentazione spinoziana. Tuttavia, essa guarda soltanto a un capo della questione, quello della legittimità dello Stato. Per riprendere i termini di Benjamin da cui siamo partiti, una simile lettura si limita alla sfera dei fini, cioè alle forme dell'ordinamento giuridico della vita civile in cui legittimità e giustizia si trovano disgiunte e potenzialmente in perenne conflitto, e il loro bilanciamento reciproco è frutto di una negoziazione continua, relegando sullo sfondo il processo costituente, dove legittimità e giustizia non sono ancora separate, proiettando sulla stabilità del governo l'ombra della coestensività di potenza e diritto. Nelle analisi della costituzione dello Stato contenute nel Trattato, invece, la sfera dei mezzi dell'istituzione dello Stato rappresentata dalla potenza-diritto naturale è del tutto centrale. E, come vedremo, in questa sfera dei mezzi il problema della

---

<sup>13</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., Introduzione del curatore, pp. 20-21. Sulla democrazia Spinoza si esprime così: «Né possiamo dubitare che questo sistema di governo sia il migliore e presenti meno inconvenienti, dato che è il più conforme alla natura umana. Abbiamo infatti dimostrato che nell'ordinamento democratico (che è il più vicino allo stato naturale) tutti pattuiscono di agire, ma non di giudicare e di ragionare, secondo un decreto comune» (p. 665). Per una analisi dell'intreccio tra democrazia e teocrazia nella teologia politica spinoziana si può consultare A. A. Baker, *Spinoza's Political Theology: Theocracy, Democracy and Monism*, in «Journal of Church and State», no. 3 (vol. 54), 2011. La tesi sostenuta dall'autore è che molto della visione politica di Spinoza dipende dalla sua concezione teologica e la conseguenza politica della teologia immanentistica di Spinoza è che nessun sovrano può rivendicare la *potentia* di Dio per sé (p. 434).

violenza che abita lo spazio politico si presenta direttamente legato alla potenza naturale, cioè al diritto di natura che ciascun individuo tende a preservare anche dopo il patto, determinandone la costitutiva revocabilità.

3. Già dalle prime battute della seconda parte del Trattato, al momento del passaggio all'analisi dei fondamenti dello Stato possiamo osservare una repentina inversione di prospettiva, come se la prospettiva si spostasse, ora, dallo sguardo di Dio (della natura) a quello degli uomini. Il lessico che Spinoza ha sunteggiato nei primi paragrafi viene ora ripreso per descrivere il "mondo acquatico" degli uomini, che, come i pesci tendono a nuotare, per natura invece tendono ad associarsi e pur sempre a soverchiarsi l'un l'altro. Dopo aver richiamato il vero utile dettato dalla ragione, Spinoza aggiunge: «non c'è nessuno che non desideri vivere, per quanto è possibile, con sicurezza e senza paura». La ricerca della sicurezza che spinge alla vita associata è un punto molto importante nella concezione politica di Spinoza, perché determina l'obbligo dello Stato nei confronti della società degli uomini, e quindi il suo fine, dal momento che, come vedremo meglio in seguito, lo Stato deve appunto garantire la sicurezza (in primo luogo l'incolumità fisica) e la tranquillità, sgomberando il campo da ogni minaccia interna e esterna.

Ma il desiderio di sicurezza e tranquillità è altrettanto importante per comprendere in che modo il fine dello Stato sia ricavato dai mezzi che lo istituiscono. Se fosse il fine a rendere conforme al diritto il mezzo, a renderlo legittimo – come è nella interpretazione del giusnaturalismo data da Benjamin – non troveremmo traccia nel discorso spinoziano della contraddizione che emerge in seno alla vita politico-istituzionale di cui sta trattando.

La contraddizione consiste nel fatto che la condizione stessa del patto, cioè il diritto che coincide con la potenza naturale, rappresenta una minaccia virtuale per il fine che si vuole raggiungere tramite il patto civile, il fine di vivere *secure extra metum*, in sicurezza e tranquillità. Stabilire di trasferire la propria potenza-diritto allo Stato per garantire la sicurezza e la tranquillità non elimina, se non addirittura moltiplica, le situazioni in cui la sicurezza e la tranquillità sono messe a repentaglio, come ad esempio nei casi di persecuzione per reati di opinione, o nella censura del libero pensiero, esempi ben presenti nelle argomentazioni spinoziane, nonché nella sua esperienza diretta. Sorge, in altri termini, una virtuale inconciliabilità, al limite della incompatibilità, tra i mezzi con cui si costituisce lo Stato e il fine dello Stato. Il fine dello Stato è di garantire sicurezza e tranquillità, ma proprio il mezzo con cui è raggiunto questo fine, cioè il trasferimento

del proprio diritto (e dunque della propria potenza) al potere sovrano, rende instabile il mantenimento di questo fine.

La stessa contraddizione risulta anche percorrendo il problema in senso inverso, nella tensione tra i due poli, quello del diritto naturale individuale (inalienabile) e l'ordinamento giuridico che regola la vita dello Stato: la convivenza sicura e tranquilla è condizione manifestamente incompatibile con le potenziali derive del diritto naturale che ciascuno tende a conservare in quanto potenza, dal momento che questa potenza si traduce in diritto ad autodeterminare la propria esistenza secondo la propria natura, di cui la ragione rappresenta semmai un apice, di certo non un fine intrinseco. Ma d'altra parte, lo abbiamo visto, se gli uomini vivessero secondo ragione non vi sarebbe bisogno di istituire qualcosa come uno Stato. Non è di questa ipotesi ideale che Spinoza si occupa nel Trattato, ma della vita politica effettiva, abitata dalla potenza inalienabile virtualmente vigente che la caratterizza, e in particolare della democrazia, in cui delega e revoca si alternano.

Tramite la potenza-diritto naturale lo Stato si può istituire, il fine è dunque raggiunto, ma il mezzo è tutt'altro che neutralizzato, potremmo riassumere così la contraddizione che emerge nella lettura della seconda parte del Trattato. La seconda parte del Trattato mostra come con l'istituzione dello Stato, l'ordine "acquatico", cioè naturale, venga a tal punto condizionato che il diritto si evolve fino a darsi un ordinamento razionale in cui *jus* e *potentia* non coincidono più, in cui, ad esempio, è ritenuto utile frenare l'appetito, oppure difendere il diritto dell'altro come fosse il proprio. Il tratto che unisce mezzo e fine nell'istituzione dello Stato (il modello spinoziano è una libera repubblica democratica, ricordiamolo) rimane tuttavia il principio di utilità. Il patto associativo non viene stretto, infatti, in maniera arbitraria, ma è dettato da una «legge universale della natura umana» che riguarda il «vero utile», quella legge per la quale ciascuno tra due beni sceglie quello che ritiene maggiore e tra due mali quello che gli sembra minore. Tale legge universale razionale non è in contrasto con il diritto naturale, proprio perché si basa sul desiderio degli uomini di vivere *secure extra metum*, e regge tramite il principio di utilità tutto il peso del patto: «il patto infatti non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità».<sup>14</sup>

Attraverso la ragione, dunque, conosciamo «la suprema utilità e necessità dello Stato». Il desiderio di una vita sicura e tranquilla ci

---

<sup>14</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 523-525. «Questa legge», precisa Spinoza, «è così *fermamente* scritta nella natura umana, che deve essere posta tra le verità eterne che nessuno può ignorare».

spinge ad associarsi con patti politici, e il principio universale dell'utilità, del bene maggiore e del male minore ci tiene vincolati al patto. In breve, la «ragione dell'utilità» è «la forza e la vita di tutte le azioni umane», dirà più avanti, parlando della resistenza di Gerusalemme alla conquista romana (TTP, p. 587).

Il patto, dunque, è vincolante se regolato dal principio dell'utilità; l'istituzione è legittima se e fintanto che mantiene il fine di una vita *secure extra metum*. Dobbiamo ora vedere in che modo il trasferimento del diritto al sovrano (la costituzione dello Stato) agisce sul diritto di natura (sulla potenza naturale) che lo consente, ovvero in che modo questo mezzo di raggiungimento del fine dello Stato non venga neutralizzato con il patto, ma si conservi nel trasferimento. Vedremo, in secondo luogo, come Spinoza riformula il fine dello Stato in base a questo meccanismo fondamentale della costituzione del potere sovrano.

Che ne è, dunque, nel patto, della potenza naturale coestensiva al quantum di diritto che spetta ad ognuno?

Ora, poiché abbiamo già mostrato che il diritto naturale di ciascuno è determinato dalla sola potenza, segue che quanto della sua potenza ciascuno trasferisce ad un altro con la forza o spontaneamente, altrettanto cede necessariamente all'altro del suo diritto, e che ha il supremo diritto su tutti colui che ha la suprema potestà, con la quale può costringere tutti con la forza e tenerli a freno con la paura del supremo castigo, temuto da tutti senza eccezione; e manterrà questo diritto fintantoché conserverà questa potenza di fare ciò che vuole: altrimenti comanderà in maniera precaria [*alias precario imperabit*], e nessuno che sia più forte di lui sarà tenuto ad ubbidirgli, se non vuole (TTP, p. 527).

Nel trasferimento, la potenza si addensa, facendosi potere sovrano. Considerato dalla prospettiva del diritto o istituzione naturale con cui si era aperta la seconda parte del Trattato, la naturale coestensività di potenza e diritto viene alienata, riprodotta e riservata al potere sovrano, e spesso mantenuta con la forza oppure con la minaccia. Il trasferimento della potenza è, in linea teorica, totale, e il patto appare irreversibile:

chiunque, spontaneamente o costretto con la forza, abbia trasferito ad un altro il potere di difendersi, ha ceduto completamente a lui il suo diritto naturale, e, di conseguenza, ha deciso di ubbidirgli perfettamente in ogni cosa, e questo è tenuto a farlo senz'altro finché il re, o i nobili, o il popolo, conservano la suprema potestà che assunsero e che fu il

fondamento del trasferimento del diritto. E non è necessario aggiungere altro a queste cose.<sup>15</sup>

Per quanto il trasferimento totale della propria potenza naturale al Sovrano esponga a un «pericolo», quello di un potere sovrano assoluto e dispotico, conservare parte di questa potenza condurrebbe a una situazione peggiore, cioè alla divisione del potere (*imperium*), dunque alla sua distruzione (*destructio*), e, di conseguenza, alla minaccia della sicurezza e della tranquillità del singolo. La contraddizione diventa dilemma. Se il fine, l'istituzione dello Stato, non neutralizza il mezzo (la potenza naturale che consente il trasferimento del diritto ad autodeterminarsi) la sua funzione è messa in discussione. E d'altra parte, però, il mezzo non potrebbe essere neutralizzato se non smentendo il fine dello Stato, revocandone il diritto e la ragione della sua stessa esistenza, per esempio con l'uso arbitrario, sregolato, della violenza, tanto da parte del Sovrano che da parte dei cittadini, come mostrano le pagine che Spinoza dedica alle opinioni sovversive e alla sedizione nell'ultimo capitolo del Trattato.

Se isolassimo questa parte del Trattato, potremmo certamente comprendere in termini generali la descrizione del meccanismo che costituisce il potere sovrano tramite il trasferimento del proprio diritto naturale. Il discorso spinoziano servirebbe allora soltanto a giustificare il monopolio del potere politico nella figura del Sovrano, la semplice soppressione della potenza naturale nel patto, e la necessità della repressione di ogni sua ulteriore manifestazione. I capitoli conclusivi del Trattato (capp. XVII-XX) ci confermano invece l'impostazione pratica del ragionamento politico di Spinoza e soprattutto mostrano l'integrazione nella vita politico-istituzionale di quella che vorremmo chiamare una economia della violenza, vale a dire il governo della potenza naturale che istituisce il patto e ne rappresenta una continua, potenziale minaccia di destituzione, o, per riprendere l'espressione di Balibar, un resto ineliminabile di violenza

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 535. Occorre notare che per Spinoza nemmeno il regime democratico è esente da questa contraddizione generata dal trasferimento della potenza al sovrano. Se da una parte, infatti, nel Trattato troviamo una accezione molto ampia di «democrazia», «la quale si definisce come l'associazione di tutti che ha collegialmente il diritto a tutto ciò che può» (p. 529), dovremo aspettarci, dall'altra, che la contraddizione si manifesti nel modo più veemente proprio nel regime democratico. Se il governo democratico è «il più naturale e il più conforme alla libertà che la natura concede a ciascuno» (p. 533), sarà anche «il più conforme» alla instabilità causata dalla coincidenza di potenza e diritto fin dentro il patto. Nello Stato democratico il diritto di sovranità risiede nell'intera società, leggiamo nei commenti del traduttore (p. 734), ma proprio per questo la contraddizione si amplifica.

latente che diventa materia di governo e discrimine per la legittimità del governo. La descrizione del patto che fonda la sovranità deve essere messa alla prova dell'effettiva convivenza civile, deve cioè essere ricompresa a partire dalla *conservatio* della potenza naturale fin dentro il patto – ciò che abbiamo visto Spinoza stesso riconosceva come elemento sostanziale di differenza con Hobbes. È qui che la sfera dei mezzi balza in primo piano e con essa l'economia della violenza. La permanenza del diritto di natura nello stato civile determina al contempo la precarietà di ogni potere sovrano e la reversibilità, almeno di fatto, del patto.

La contraddizione che, potremmo dire, si istituzionalizza con il patto si riassume nei termini in cui fatto e diritto, secondo l'impostazione che discende dalla nozione spinoziana di «diritto e istituto naturale», rimangono integralmente inseparabili fin dentro la vita civile, delega e revoca vanno insieme. La vita civile è abitata dalla latente indistinzione di fatto e diritto, di modo che lo scarto che si viene a creare tra fatto e diritto tramite il patto, cioè per effetto dell'istituzione dello Stato e del suo ordinamento giuridico, non è per Spinoza una decisione originaria che fonda la Sovranità, ritraendosi ai margini del sistema politico-istituzionale, quanto piuttosto una cesura violenta, una cesura che si manifesta nella pratica di governo, ogni volta che il potere sovrano (*imperium*) esercita quella *vis* che gli è stata trasferita, quando da depositario si fa agente, attore tra gli altri attori della vita civile. E questo in ragione delle regole stesse istituite col patto, ad esempio le leggi costituzionali. La medesima violenza si manifesta dall'altro lato del patto, quando i cittadini mettono a rischio la stabilità dello Stato – ossia la loro esistenza sicura e tranquilla – esibendo di fatto la potenza naturale che detengono di diritto.

Si segnala qui il limite e la limitazione del potere sovrano, che si traduce nella precarietà del comando a cui accenna Spinoza. D'altra parte, però, il pensiero viene indirizzato verso un problema, appena avvertito nel Trattato spinoziano, che non trova qui espressione se non tramite l'allusione alla precarietà dell'*imperium*, precarietà che abbiamo visto risalire alla *conservatio* della potenza naturale da parte di ognuno come elemento costitutivo e non anomalo del patto civile. Il problema sorge non al livello della teoria delle istituzioni, bensì a proposito della prassi di governo. La permanenza virtuale della potenza costituente nella vita politico-istituzionale dello Stato si traduce infatti nella possibilità di un dissenso radicale che aumenta la propria potenza a fronte dell'assenza di ogni forma di verifica del patto fondativo, portando la vita delle istituzioni fuori dai binari del circuito della delega e della revoca. Massimamente violenta e in sommo grado non integrabile nell'ordinamento civile è, cioè,

quell'espressione della potenza naturale che, avendone diritto, reclama ciò che dall'ordinamento civile non può essere contemplato, ossia la necessità della riattualizzazione del patto fondativo. Non è tanto la sproporzione prodotta dal trasferimento della potenza a minare il patto, rappresentando invece materia di governo equilibrato, quanto piuttosto il diritto radicale – coestensivo a quella potenza che costituisce lo Stato – di abolire la validità generale del patto e con essa l'esistenza stessa dello Stato. Con questo, è il caso di notarlo, siamo oltre la lettura del Trattato spinoziano, ma pur sempre dentro la temperie politica in cui il Trattato ha visto la luce.<sup>16</sup>

4. Torniamo ai capitoli conclusivi del Trattato, in cui l'impianto argomentativo allestito per la necessità e utilità dello Stato viene subito messo in questione, emergendo chiaramente la contraddizione che abita il patto civile. La contraddizione emerge quando Spinoza, all'inizio del capitolo Diciassettesimo, nota come non si dia mai, di fatto, il trasferimento totale, dunque irreversibile, del diritto naturale dagli individui al Sovrano. Per molti aspetti, la descrizione del patto fornita nel capitolo precedente rimane «pura teoria»<sup>17</sup>.

Nessuno, infatti, potrà mai trasferire ad un altro la sua potenza, e di conseguenza il suo diritto, in modo tale da cessare di essere un uomo; né si darà mai una suprema potestà che possa far eseguire tutto così come vuole: invano, infatti, comanderebbe al suddito di odiare chi lo ha legato a sé con un beneficio, di amare chi gli ha recato danno, di non sentirsi offeso dalle ingiurie, di non desiderare di liberarsi dalla paura, e molte altre cose simili che derivano necessariamente dalle leggi della natura umana<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Su questo punto si può consultare in particolare il Prologo di S. Nadler, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, op. cit., pp. 3-18.

<sup>17</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 549: «Le considerazioni del precedente capitolo relative al diritto delle supreme potestà su tutte le cose e al diritto naturale di ciascuno ad esse trasferito, sebbene convengano non poco con la prassi e la prassi possa essere istituita in modo da avvicinarsi sempre più ad esse, tuttavia non avverrà mai che esse non restino per molti aspetti pura teoria».

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 549-551. Spinoza aveva preannunciato questa posizione nella Prefazione: «coloro i quali detengono il supremo potere hanno diritto a tutto ciò a cui arriva il loro potere, [...] essi soli sono i difensori del diritto e della libertà, mentre tutti gli altri non possono agire se non in conformità ai loro decreti. Tuttavia, poiché nessuno può privarsi del proprio potere di difendersi fino al punto di cessare di essere un uomo, ne traggio la conclusione che nessuno può privarsi in modo assoluto del proprio diritto naturale, ma che i sudditi detengono quasi per diritto naturale quelle prerogative che non possono essere



Se lo Stato cessa di essere utile, cessa con ciò anche la sua legittimità. Abbiamo visto questa regola aurea del pensiero politico spinoziano. Ma qual è allora la necessità dello Stato? Come viene riformulata da Spinoza la sua funzione, il suo fine ultimo, in base alla latente permanenza della potenza costituente, al tempo stesso fatto e diritto, fatto originario che porta il suo diritto fin dentro la vita istituzionale dello Stato? La teologia politica del *Tractatus* spinoziano risponde, a questo proposito, a due questioni politiche di fondo: precaria legittimazione dello Stato ed esistenza in sicurezza, o «*vitae securitas*»,<sup>19</sup> per usare l'espressione di Spinoza. È il tema della governabilità, piuttosto che quello della fondazione della sovranità, ad emergere da una lettura del *Trattato teologico-politico* attenta ai problemi politici in esso discussi.<sup>20</sup> Anche su questo tema il discorso politico spinoziano mostra la sua consistenza pratica, includendo nel ragionamento la resistenza opposta dalla potenza naturale che ognuno porta con sé nella vita civile, ammettendo la contraddizione come elemento strutturale, e non anomalo. Misurato non sulla sua autonomia, ma sulla sua utilità, il potere sovrano – «supremo» per somma di potenze e grado di potenza – si mantiene tramite il precario governo della potenza naturale, la quale nel consesso civile inocula anche la possibilità estrema del diritto di revoca del patto, fino alla sua abolizione. La violenza è il nome per questa instabilità, il nome dato al manifestarsi degli effetti della permanenza del diritto di natura o potenza naturale nell'ordinamento dello Stato. È il nome, cioè, della

---

loro tolte senza grave pericolo dello Stato e che, piuttosto, o sono loro tacitamente riconosciuti, oppure vengono da loro espressamente stipulate con i detentori del potere» (p. 57).

<sup>19</sup> Ibidem, p. 149. L'espressione «*vitae securitas*» ricorre a proposito del popolo ebraico, che Spinoza sceglie come esempio storico di un patto che promette la sicurezza della vita in cambio dell'osservanza della legge. In questo senso – cioè in una prospettiva politica – va intesa per Spinoza l'elezione della nazione ebraica, vale a dire il privilegio, mantenuto per un determinato periodo di tempo, di godere di uno Stato funzionante e prospero. Il ruolo esemplare attribuito al popolo ebraico e alla teocrazia che possiamo riscontrare nel *Trattato teologico-politico* non fa naturalmente di Spinoza un sionista *ante litteram*, ma un attento esegeta della Bibbia e un fautore, in particolare, della contestualizzazione storica della narrazione contenuta, in particolare nel Pentateuco.

<sup>20</sup> In questo senso, il *Trattato politico*, destinato a rimanere incompiuto per la morte di Spinoza nel 1677, descrive la prassi istituzionale, cioè il funzionamento e l'organizzazione delle istituzioni politiche nel regime monarchico e in quello aristocratico, interrompendosi, come è noto, sulla parte dedicata al governo democratico. Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, ETS, Pisa 2011, in part. capp. VI-XI (pp. 84-235).

potenza naturale non neutralizzata in seno alle istituzioni politiche. Il fine ultimo dello Stato è, in questo senso, definito in base a questa precisa funzione di governo, non in base all'origine del potere sovrano. Ed è per questo che Spinoza raccomanda un «potere moderato», di contro al potere assolutistico, il quale non saprebbe opporre alla potenza naturale se non repressione e dispotismo, dimostrando di essere inutile, ossia di non poter governare in modo giusto ed equanime.

Sicurezza e libertà determinano quindi rispettivamente il requisito e il fine ultimo del governo politico della Repubblica:

Dai fondamenti dello Stato [*Respublica*] spiegati sopra segue nella maniera più evidente che il suo fine ultimo non è dominare né tenere a freno gli uomini con la paura e renderli di diritto di un altro, ma, al contrario, liberare ciascuno dalla paura, affinché viva, per quanto è possibile, con sicurezza, cioè affinché conservi nel migliore dei modi il suo diritto naturale ad esistere e ad operare senza danno né suo né degli altri. Il fine dello Stato, dico, non è cambiare gli uomini da esseri razionali in bestie o automi, ma, al contrario, fare in modo che la loro mente e il loro corpo compiano nella sicurezza le loro funzioni e che essi si servano della libera ragione, e non combattano con odio, ira o inganno, né si comportino l'un verso l'altro con animo ostile. Il fine dello Stato, dunque, è la libertà (TTP, p. 653).

L'incolumità fisica (che in questo contesto significa anche possibilità di esprimere ed accrescere la propria potenza-diritto naturale) è una priorità della sicurezza che lo Stato deve garantire, pena la sua inutilità, ossia il venir meno della sua ragione fondamentale. Ma d'altra parte è sicura quella vita che si svolge in uno Stato che garantisce la possibilità dell'esercizio del libero pensiero. Non è un caso quindi che nel Trattato il tema della violenza appaia esplicitamente legato a quello della libertà, vero e proprio caposaldo dell'argomentazione di Spinoza. Il diritto di pensare e insegnare liberamente è ciò che resiste per sua stessa natura al potere sovrano. Non è infatti trasferibile e nemmeno può essere soppresso. Al potere sovrano costituito dal patto non può essere trasferito un tratto generico, comune e basilare della potenza naturale comune agli uomini, cioè la facoltà di ragionare liberamente (*facultas libere ratiocinandi*) e di altrettanto liberamente giudicare su tutto.

Per quanto, dunque, le supreme potestà abbiano diritto a tutto e siano credute interpreti del diritto e della pietà, tuttavia non hanno mai potuto fare in modo che gli uomini non giudichino di qualunque cosa sulla base della loro propria indole e che così non siano influenzati da questa o

quella passione. È vero che possono di diritto considerare nemici tutti quelli che non concordano in assoluto con loro in tutto, ma qui noi non discutiamo del loro diritto, bensì di ciò che è utile. Concedo infatti che esse possano di diritto regnare nella maniera più violenta e portare a morte i cittadini per ragioni assai lievi, ma tutti negheranno che ciò possa avvenire fatto salvo il giudizio della retta ragione: anzi, poiché queste cose non possono essere fatte senza grande pericolo per tutto lo Stato, possiamo anche negare che esse abbiano anche la potenza assoluta per queste e simili cose, e, di conseguenza, non hanno neppure l'assoluto diritto; abbiamo infatti dimostrato che il diritto delle supreme potestà è determinato dalla loro potenza (TTP, p. 651).

Lo stesso principio di utilità che preserva le fondamenta dello Stato viene impiegato per limitare la potenza altrimenti tendenzialmente assoluta dello Stato rispetto ai cittadini. Il principio di utilità, lo abbiamo visto, prescrive un limite alla sovranità. Nell'ultima parte del Trattato, Spinoza precisa questo limite, rappresentandolo nella libertà di pensare e ragionare pubblicamente. La libertà effettiva di pensiero costituisce il discrimine non tanto tra differenti regimi politici, ma tra diversi modi di governare, più o meno duraturi e giusti: «sarà dunque violentissimo quel governo nel quale si nega a ciascuno la libertà di dire e di insegnare ciò che pensa, e, al contrario, sarà moderato quello nel quale a ciascuno è concessa questa stessa libertà» (TTP, p. 653).

Il resto del capitolo Ventesimo, da cui citiamo, che è anche l'ultimo del Trattato, si interroga proprio sull'estensione di questo limite, chiedendosi «fino a che punto si possa e si debba concedere a ognuno questa libertà, fatta salva la pace dello Stato e fatto salvo il diritto delle supreme potestà», il che rappresenta il «principale proposito» di Spinoza. «Quanto meno si concede agli uomini la libertà di giudizio, tanto più ci si allontana dallo stato di natura, e, di conseguenza, si regna con violenza» è la conclusione di Spinoza.<sup>21</sup> La città di Amsterdam è il florido esempio dell'utilità della concessione di libertà in materia di libertà di pensiero e insegnamento e della opportunità di un potere moderato.

Concludendo la lettura del Trattato occorre tuttavia tenere a mente che il principio di utilità investe tanto il governo politico dello Stato quanto il singolo cittadino che in forza dello stesso principio è portato all'ubbidienza, fintantoché condizione primaria e fine ultimo dello Stato – esistenza sicura e libertà di espressione – sono mantenuti integri e funzionanti. Il potere moderato, cioè il governo migliore, più duraturo e più efficace, implica la partecipazione dei cittadini, e il

---

<sup>21</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 653 e 665.

principio dell'utilità, che identifica il limite del potere sovrano, si applica tanto dalla parte del governo, quanto dalla parte dei cittadini, dato che «se si toglie l'ordinamento politico, niente di buono può rimanere saldo, ma tutto giunge ad un punto critico, e regnano soltanto l'ira e la malvagità con la più grande paura di tutti» (TTP, p. 631).

Il problema su cui ci lascia in sospeso il *Trattato teologico-politico* – e a cui nemmeno l'incompiuto *Trattato politico* risponde pienamente, pur aggiungendo elementi che qui non possiamo prendere in considerazione – riguarda esattamente questa soglia critica, la quale però non si raggiunge soltanto con la destituzione dell'ordinamento politico. Il punto critico di cui parla Spinoza, non è una ipotesi estrema, ma è una possibilità sempre presente nella vita civile. Tale soglia non viene raggiunta soltanto con l'abolizione del potere sovrano condensato nello Stato (è l'ipotesi fatta da Spinoza nel passo appena citato): ogni volta che i mezzi che istituiscono lo Stato, cioè la potenza che consente il patto, tornano in primo piano sulla scena della decisione politica si può creare potenzialmente una congiuntura in cui l'intero ordinamento viene revocato, il patto rimesso in discussione. In questo senso, la potenza naturale, che rappresenta la ragione e la causa per la quale lo Stato e il suo ordinamento giuridico vengono istituiti, appare in seno allo Stato necessariamente come violenza, come deroga al patto, fino all'estremo della revoca non della delega, ma del trasferimento stesso, dunque dell'abolizione del patto. L'impossibilità di neutralizzare la potenza naturale istitutiva si manifesta anche nel più piccolo fenomeno con il massimo di potenziale minaccioso, come se lo Stato fosse tolto, abolito: la possibilità di non ubbidire è a tal punto radicale perché è detenuta dal cittadino «quasi per diritto naturale», come Spinoza aveva notato fin dall'inizio, nella *Prefazione*, potendo entrare addirittura a far parte della stipulazione del patto (TTP, p. 57). Ecco perché quando la potenza naturale si riattualizza, tutto giunge ad un punto critico, *omnia in discrimen veniunt*, per riprendere l'espressione del passo appena citato, tutto arriva a risoluzione, potremmo anche dire. Nella esperienza politica contemporanea la contraddizione che emerge nel Trattato spinoziano riceve conferme da più parti, non essendo soltanto le situazioni eccezionali a manifestare questo discrimine, ma divenendo visibile questo discrimine anche nelle forme più tipiche della vita istituzionale quotidiana dell'amministrazione della *Respublica*, nelle piazze, nei tribunali, tramite i mezzi di informazione. Il *discrimen* circoscrive una battaglia decisiva (altro modo per tradurre il termine utilizzato da Spinoza), che attraversa la vita di ogni istituzione politica, tanto più radicalmente quanto più la possibilità della riattualizzazione

del patto, della rifondazione della *Respublica*, viene relegata ai margini della vita politica, se non esclusa da essa<sup>22</sup>.

## Conclusioni

Proviamo a riassumere i punti principali che emergono da una lettura del *Trattato teologico-politico* di Spinoza che metta in luce il problema della violenza quale parte integrante dell'argomentazione condotta nell'opera. Questi punti sono essenzialmente due. Per un verso, abbiamo visto che il tema della violenza appare legato alla potenza naturale che consente l'istituzione dello Stato. Per l'altro verso, la violenza si segnala come limite stesso del potere sovrano e discrimine del governo politico.

Siamo partiti dal saggio di Benjamin sulla critica della violenza, in cui Spinoza viene portato come esempio per cogliere il presupposto della teoria giusnaturalistica dello Stato secondo la quale la violenza è un prodotto naturale di una condizione pre-giuridica caratterizzata dalla coincidenza di fatto e diritto. Secondo questa concezione, prima che qualsivoglia patto sociale sia stretto, il singolo esercita la propria *Gewalt* che detiene *de facto* anche *de jure*. In questa prospettiva, la potenza del singolo appare indiscernibile dalla violenza, e l'esercizio della potenza che spetta a ciascuno si esprime, di fatto, fuori e prima del patto, sotto forma di violenza.

Ripercorrendo la concezione del «diritto e istituto di natura» riassunta da Spinoza nel Trattato, abbiamo visto che quella coestensività di potenza naturale e diritto che Benjamin rilevava viene conservata dentro il patto civile, rappresentando il discrimine del governo politico dello Stato. Il Trattato spinoziano mostra che la potenza naturale abita a pieno diritto la vita dello Stato e il suo ordinamento giuridico, mettendolo a repentaglio dall'interno. La coincidenza di potenza e diritto è tale da rappresentare una minaccia latentemente sempre presente in seno alle istituzioni politiche, potendo esprimersi come violazione della vita civile, deroga al patto, *vulnus* in entrambe le direzioni, nei confronti dello Stato e nei confronti dei governati. E questo per ragioni niente affatto estrinseche. La violenza entra a far parte della vita dello Stato figurandovi come elemento strutturale e in nulla accidentale, nella misura in cui la stessa potenza che istituisce il patto è anche ciò che ne mina la stabilità, inducendo a un potere moderato che metta lo

---

<sup>22</sup> Su questi argomenti si può vedere il saggio di Paolo Virno, *Virtuosismo e rivoluzione*, recentemente ripubblicato in Idem, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015 (pp. 113-152).

Stato – il cui obbligo è la sicurezza e il cui fine ultimo è rappresentato dalla libertà del cittadino – al riparo da questa precarietà. Proprio in ragione di questa *conservatio*, però, il difficile equilibrio dello Stato (cioè la governabilità) ricade come compito tanto sul potere sovrano che sul singolo cittadino, portatore della potenza naturale e soggetto, in ultima istanza, della *conservatio*<sup>23</sup>. Il permanere della potenza naturale nel patto civile non rappresenta, dunque, alcuna contraddizione logica per Spinoza, bensì la base su cui si edifica il patto. Il trasferimento della inalienabile potenza naturale al potere sovrano tramite il patto non è né totale né irreversibile, e la manifestazione della potenza naturale nel contesto civile assume le sembianze della violenza che si palesa come condizione del governare, piuttosto che come devianza e anomalia.

Abbiamo visto, inoltre, che il trasferimento della *potentia* naturale alla *potestas* politica suprema, al Sovrano, invece di assicurarne l'assolutezza, rappresenta il limite del potere sovrano. Questo limite va inteso in prima istanza come interna limitazione di fatto del potere sovrano, in ragione della conservazione della potenza naturale da parte del singolo – che è anche possibilità di autodeterminarsi e organizzarsi politicamente – e limitazione di diritto, dato che per la stabilità di governo il potere sovrano dovrà condursi come potere moderato e non dispotico, dotandosi di istituzioni che lo regolino, tema di cui Spinoza si occuperà meglio nell'incompiuto *Trattato politico*. In ciò che Spinoza intende per «diritto e istituto di natura», perciò, si condensano tanto la potenza che il diritto, ciò che possiamo fare e la legittimità variamente normata della autodeterminazione dell'agire, ovvero quei due poli della giustizia e del diritto entro i quali, per Benjamin, si distendono i rapporti etici, come abbiamo visto in apertura.

Il limite dell'autorità sovrana rappresentato nella violenza che abita latentemente la vita civile, va inteso allora anche in un secondo senso,

---

<sup>23</sup> In questo senso, nel saggio da cui abbiamo preso spunto, Benjamin appare molto vicino a questi problemi del Trattato di Spinoza, quando nota che il patto: «per quanto possa esser stato stipulato pacificamente dai contraenti, porta comunque in ultima analisi a una possibile violenza. Infatti conferisce a ogni parte il diritto di ricorrere alla violenza contro l'altra, in qualche maniera, qualora questa dovesse violare il contratto. Non soltanto: come l'esito, così anche l'origine di ogni contratto rimanda alla violenza. Non occorre che sia immediatamente presente in esso nel porre il diritto, ma vi è rappresentata (*vertreten*), nella misura in cui il potere che garantisce il contratto giuridico è a sua volta di origine violenta, quando addirittura non venga immesso in conformità al diritto in quello stesso contratto con la violenza. Se scompare la coscienza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico, questo decade», cfr. W. Benjamin, *Scritti politici*, op. cit., p. 105.

ricavato, come abbiamo visto, dal carattere discriminatorio della violenza. Se la potenza naturale rappresenta il diritto ad un ordinamento giusto e al tempo stesso un'opzione di controllo su di esso, e di converso il diritto naturale contiene la potenza di costituire questo ordinamento, come il mezzo per il raggiungimento del fine, la forma finale (lo Stato-*Respublica*) non è però a sua volta in grado di neutralizzare un simile diritto, rimanendo così destinata al difficile compito di regolare la potenza naturale. Di qui quella economia della violenza che abita la vita istituzionale dello Stato, anche se dotata di specifiche istituzioni per regolare la violenza, più o meno formalmente definite, più o meno efficaci. Il resto ineliminabile di violenza – per riprendere l'espressione di Balibar – che accompagna l'esistenza della comunità politica, non è un residuo di uno stato naturale che continua virtualmente a minacciare con la sua ferocia originaria le scelte razionali degli attori coinvolti, ma un dato di regolarità, e dunque un compito, la cui priorità è rivelata dalle condizioni effettive del suo uso.<sup>24</sup> Nella violenza esercitata il fantasma dello stato naturale lascia il posto alle condizioni elementari della vita in comune che si trovano temporaneamente ad occupare la scena politica.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> «*Hoc opus, hic labor est*», nota Spinoza a proposito del difficile, duplice compito di governare la «tanto mutevole indole della moltitudine» e al contempo porre rimedio alla corruzione dei governanti, cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 555. Occorre notare, anche solo nella forma di un accenno che non può essere qui ulteriormente sviluppato, che il problema dell'economia della violenza si pone prepotentemente lì dove la possibilità della riattualizzazione del patto sociale non viene adeguatamente articolata nell'ordinamento giuridico. L'esercizio della violenza in senso politico si colloca infatti nello spazio di una condizione che non prevede esplicita adesione, in maniera tale per cui peculiari forme di violenza rivoluzionaria non rimettono solo in discussione le condizioni politiche e civili che avversano, ma ripropongono anche il problema della definizione della nozione stessa di «violenza» in relazione all'ordinamento giuridico nel suo complesso. In questo senso, Benjamin vede nello sciopero proletario un «mezzo puro», cioè non asservito alla creazione o alla conservazione di diritto, e perciò «non violento»: a differenza dello sciopero generale politico che ha di mira una modificazione estrinseca delle condizioni di lavoro, lo sciopero proletario rappresenta una forma di sospensione del lavoro che palesa «la decisione di riprendere solo un lavoro interamente mutato, non coartato dallo Stato – un rivolgimento che questa forma di sciopero non tanto provoca, quanto piuttosto porta a compimento», cfr. *Scritti politici*, op. cit., p. 110. Su questi argomenti si può vedere F. Tomasello, *Saggio sulla violenza*, manifestolibri, Roma 2015.

<sup>25</sup> Bisognerebbe chiedersi tuttavia sotto quali sembianze si manifesta oggi la violenza nel contesto in cui viviamo, in particolare in relazione a quella forma esasperata di mediatizzazione estrema della violenza che caratterizza l'esperienza

In conclusione, è il caso di notare che il riferimento al saggio di Benjamin da cui siamo partiti non vale solo come espediente argomentativo. La complessità delle forme giuridiche attraverso le quali l'esperienza politica moderna si è misurata con il problema della violenza non è l'unica ragione dell'opportunità di un approfondimento dei problemi sollevati dalla lettura del *Trattato teologico-politico* di Spinoza tramite un confronto con le riflessioni di Benjamin al riguardo<sup>26</sup>. Ciò che Benjamin chiama «politica dei mezzi puri» rappresenta l'altro lato del problema del governo della violenza nel consesso civile, contemplando mezzi di risoluzione non violenta dei conflitti che attraversano la vita associata, mezzi cioè non asserviti alla creazione di diritto. La politica dei mezzi puri rappresenta una sfera nella quale agiscono mezzi analoghi a quelli che dominano nei rapporti non violenti tra persone private:

È possibile in genere l'accomodamento non violento [*gewaltlose*] dei conflitti? Senza dubbio. I rapporti tra persone private sono pieni di esempi al riguardo. La conciliazione non violenta si riscontra ovunque la cultura del cuore ha offerto agli uomini mezzi puri di accordo. Ai mezzi di ogni sorta, conformi e contrari al diritto, che pure sono tutti quanti violenza, è lecito contrapporre come mezzi puri quelli non violenti. Gentilezza d'animo, simpatia, amor di pace, fiducia e tutto ciò che si potrebbe ancora menzionare in questa sede ne sono il presupposto soggettivo. La loro apparizione oggettiva è determinata però dalla legge (la cui immane portata non può esser spiegata in questa sede) secondo

---

contemporanea. La macchina mediatica produce la neutralizzazione preventiva del senso dell'evento violento (in particolare politico), ricodificato una volta in una immagine di repertorio, un'altra nella *routine* della notizia, un'altra ancora in sfogo autocelebrativo. L'estetizzazione della violenza ha come primo e ultimo effetto quello di una anestetizzazione nei confronti della potenza naturale che sostanzia, in quanto diritto inalienabile, la vita in comune. Il continuo *time-lapse* a cui sottoponiamo la nostra esperienza della violenza riassume tutta la difficoltà di un agire politico creatore.

<sup>26</sup> In particolare, sono i documenti che avrebbero dovuto comporre la *Politik* di Benjamin a prestarsi a un confronto con questo tema, molti dei quali utilmente raccolti nel volume da cui abbiamo tratto le citazioni della *Kritik der Gewalt*. Sul confronto tra Spinoza e Benjamin si può consultare: L. Carré, *Benjamin spinoziste? Droit et violence à partir du Traité théologico-politique*, in Q. Landenne e T. Storme (a cura di), *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2014; e G. Mensching, *Spinoza dans l'Ecole de Francfort*, in O. Bloch (a cura di), *Spinoza au XXe siècle*, Paris 1992.



cui i mezzi puri non sono mai mezzi per soluzioni immediate, ma sempre mediate<sup>27</sup>.

La potenziale contraddizione tra i «presupposti soggettivi» della soluzione non violenta dei conflitti e «la loro apparizione oggettiva» rappresenta il problema di fondo della politica dei mezzi puri. Questa contraddizione incalza un agire politico organizzato distinto dalla mera violenza a cui la vita dello Stato (in particolare democratico) tende a ridurre la potenza naturale che vi si esprime, spesso attraverso la sua spettacolarizzazione estrema. La politica dei mezzi puri descrive così il campo di una prassi che faccia i conti con la violenza latente, cioè con la potenza naturale non soppressa nel diritto e nell'ordinamento giuridico e sociale, alla ricerca di forme di micro-istituzionalità capaci di produrre da sé i criteri della propria legittimità.

---

<sup>27</sup> Cfr. W. Benjamin, *Scritti politici*, op. cit., pp. 106-108. Il dramma shakespeariano *Il mercante di Venezia*, con il suo complesso intreccio di contratti stipulati e disattesi, di penali cruenti e implorazioni di grazia al di là della legge, è un esempio della contraddizione tra i «presupposti soggettivi» e «la loro apparizione oggettiva» determinata dalla legge, in particolare nel personaggio dell'ebreo Shylock, in cui la cultura del cuore di cui parla Benjamin appare rovesciata, sia effettivamente, rifiutando Shylock in prima istanza l'accordo non violento del risarcimento pecuniario, sia simbolicamente (come è noto, Shylock pretende una libbra di carne quanto più vicina al cuore di Antonio). Altrettanto potentemente simbolico e al tempo stesso effettivo è il ruolo del sangue, dal momento che il risarcimento di Shylock deve avvenire senza spargimento di sangue, condizione impossibile che porta al noto epilogo drammatico per l'«ebreo di Venezia», condannato alla conversione forzata e alla confisca delle proprietà e degli averi in base a una legge veneziana che punisce gli atti cruenti nei confronti dei Cristiani (atto IV, scena I).

## Bibliografia

- A. A. Baker, *Spinoza's Political Theology: Theocracy, Democracy and Monism*, in «Journal of Church and State», no. 3 (vol. 54), 2011, pp. 426-444
- É. Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Paris 2010
- W. Benjamin, *Scritti politici*, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011
- W. Bartuschat, *Spinoza über Macht und Recht in der Politik*, in *Spinoza nel XXI secolo*, «Teoria» no. 3, 2012 pp. 153-167
- L. Carré, *Benjamin spinoziste? Droit et violence à partir du Traité théologico-politique*, in Q. Landenne e T. Storme (a cura di), *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2014
- J. Derrida, *Forza di legge*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- A. Matheron, *Scritti su Spinoza* (a cura di F. Del Lucchese), Edizioni Ghibli, Milano 2009
- G. Mensching, *Spinoza dans l'École de Francfort*, in O. Bloch (a cura di), *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1992
- S. Nadler, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Einaudi, Torino 2013
- A. Negri, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006
- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001
- B. Spinoza, *Etica*, Bompiani, Milano 2007
- B. Spinoza, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010
- B. Spinoza, *Trattato politico*, ETS, Pisa 2011
- F. Tomasello, *Saggio sulla violenza*, manifestolibri, Roma 2015
- P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015

## Abstract

Il saggio ripercorre il tema della costituzione del potere sovrano nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, mettendo in evidenza la tensione alla dimensione pratica che attraversa il testo. L'intento è quello di mostrare come, strutturata secondo l'impostazione metafisica data dal lavoro condotto per l'*Etica*, interrotta e poi ripresa dopo il *Trattato*, l'argomentazione di Spinoza non indulge né all'utopia né al normativismo, rivolgendosi invece all'effettivo svolgimento della vita politica. In questo contesto, il problema della violenza viene inteso da Spinoza come problema non di ordine teorico, ma come materia di governo e discriminazione della sua legittimità. Prendendo spunto dal saggio di Benjamin sulla critica della violenza, il saggio ricostruisce il profilo del problema della violenza rintracciandone l'origine e le ragioni essenziali nella coerente articolazione degli argomenti con cui Spinoza analizza la costituzione del potere sovrano, la sua limitazione e il suo fine ultimo.

*The paper traces the constitution of sovereign authority in Spinoza's Theological-Political Treatise stressing the practical dimension that runs the text. The aim is to show how Spinoza indulges neither to utopia nor to normativism in the Treatise, turning instead to the core of political life, according to the basic concepts established in his Ethica, interrupted and then resumed after the Treatise. Hence, the problem of violence appears as a matter of government, and as a criterion of its legitimacy as well. Inspired by Benjamin's essay on the critique of violence, the paper reconstructs the key features of the problem of violence by tracing its origin in the coherent articulation of the topics with which Spinoza deals with, focusing on the constitution of sovereign power, its limitation and its purpose.*

Keywords: Baruch Spinoza, Walter Benjamin, violenza, teoria dello Stato