



HAL
open science

Tra terra e mare: spazio, territorio e diritto nel pensiero politico di Spinoza

Luigi Emilio Pischedda

► To cite this version:

Luigi Emilio Pischedda. Tra terra e mare: spazio, territorio e diritto nel pensiero politico di Spinoza. Philosophy. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Università Ca' Foscari Venezia (Venise, Italie), 2022. Italian. NNT: 2022PA01H223 . tel-03935527

HAL Id: tel-03935527

<https://theses.hal.science/tel-03935527v1>

Submitted on 11 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

UNIVERSITÀ CA'FOSCARI DI VENEZIA

École doctorale de philosophie

Thèse pour obtenir le grade de
DOCTEUR en PHILOSOPHIE

présentée et soutenue par Luigi Emilio PISCHEDDA
le 8 septembre 2022, à Ca'Foscari

**Tra terra e mare: spazio, territorio e diritto nel pensiero politico di
Spinoza**

Sous la direction de

Madame la Professeure Chantal JAQUET

Monsieur le Professeur Matteo FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

Devant un jury composé de:

Laurent BOVE, Professeur émérite à l'Université de Picardie Jules Verne
(rapporteur)

Matteo FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, Professeur à l'Università Ca'Foscari di
Venezia
(codirecteur)

Chantal JAQUET, Professeure à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
(codirectrice)

Sonja LAVAERT, Professeure à l'Université libre de Bruxelles

Maria Emanuela SCRIBANO, Professeure émérite à l'Università Ca'Foscari di Venezia

Stefano VISENTIN, Professeur à l'Università degli studi di Urbino "Carlo Bo"
(rapporteur)

*«Vivre, c'est passer d'un espace à un autre, en essayant le plus possible de ne pas se
cogner»*

Espèces d'espaces, Georges Perec

Tra terra e mare: spazio, territorio e diritto nel pensiero di Spinoza

INDICE

Ringraziamenti

Abbreviazioni

Indice delle figure 11

Introduzione 13

Résumé 21

Capitolo Primo

Luctor et emergo. Rappresentare e organizzare lo spazio nei Paesi Bassi tra XVI e XVII secolo.

1. Confini incerti	29
2. Irati flutti	40
3. Il paesaggio come paradigma politico	51

Capitolo Secondo

Spazio e immaginazione: per una rilettura dei primi capitoli del TTP

1. Ottica politica	55
1.1 La dimensione politica della visione nella <i>Prefazione</i> del TTP	64
1.2 Immaginazione, rappresentazione e controllo dello spazio politico	68
2. Mosè geografo	77
2.1 Parole, figure e immagini	77
2.2 La conoscenza profetica e le categorie spaziali della modernità	80

Capitolo Terzo

Spazi della democrazia: la teocrazia mosaica

1. Il <i>topos</i> di un'altra modernità	85
1.1 La <i>Respublica Hebraeorum</i> come modello politico	93
1.2 <i>Respublica Hebraeorum</i> e tradizione politica olandese	96

2. La sovranità sullo spazio in questione	104
2.1 Dal deserto alla città	107
2.2 La dimensione teocratica dello spazio: L'organizzazione interna del potere	110
3. Libertà e territorio	114
3.1 L'istituto del giubileo nel TTP: ripensare il nesso libertà-proprietà	114

Capitolo Quarto

La scienza delle passioni come geometria variabile dello spazio. Una lettura del Trattato Politico

1. <i>Experientiam omnia Civitatum genera</i>	119
1.1 Spazio dell'esperienza e spazio dell'utopia	123
2. Politica degli affetti e ordine spaziale	126
2.1 <i>Jus</i> e spazio gli <i>jura communia</i>	138
2.2 Stabilità e possesso: ripensare la proprietà	140
3. Cittadinanza e territorio	145
Conclusione	151
Bibliografia	153

RINGRAZIAMENTI

Per quanto i limiti o le imprecisioni del presente lavoro siano da imputare a chi scrive, è altresì vero che, senza la vicinanza e il costante supporto di molti e molte, non sarei stato in grado di portare a termine questa ricerca, a loro devo un sincero ringraziamento. Desidero innanzitutto ringraziare di cuore la prof.ssa Emanuela Scribano e la prof.ssa Chantal Jaquet non solo per aver seguito pazientemente tutte le fasi della ricerca ma anche per avermi spronato, durante le mie difficoltà, a non giudicarmi troppo severamente. Sono convinto che la parola *tutor* non renda giustizia del valore degli insegnamenti ricevuti. Similmente, non posso non esprimere sincera riconoscenza al prof. Matteo Favaretti Camposampiero che ha seguito le ultime fasi di scrittura, con attenzione e dedizione, permettendomi di usufruire di un'ulteriore punto di vista "esterno". Un privilegio raro.

L'interesse per il pensiero filosofico e politico di Spinoza mi è stato trasmesso, durante i miei primi anni di università, da Stefano Visentin. Gran parte della mia formazione, umana e teorica, gli deve molto, non posso quindi non cogliere l'occasione per ringraziarlo.

Sono particolarmente grato a Filippo Del Lucchese, nel tempo trascorso a Parigi e non, per i suoi numerosi consigli e suggerimenti, che sono stati un supporto alla ricerca difficilmente quantificabile.

Questi anni di dottorato sarebbero stati, inoltre, più difficili e meno sereni se non avessi avuto la fortuna, fin dal primo anno, d'incrociare il mio percorso con quello di Vittoria Comacchi e di Francesco Binotto. Lavorare insieme, non solo mi ha permesso di imparare molto, ma ha costituito una riserva di energia che mi ha permesso, anche nei momenti più bui, di attingervi.

Al benessere fondamentale di questo ultimo anno hanno contribuito, in molteplici forme e spesso senza saperlo, diverse persone. Vorrei ringraziare, in ordine sparso, Omar, Betta, Maria, Beatrice, Francesco, Alessia, Olga e Davide, Ermanno, Monica e Maria Rosa.

Negli ultimi mesi, in maniera del tutto imprevista, ho imparato l'importanza e la necessità di praticare l'ingiunzione "δεῖν ἐξτείναι!". Per questo e per il paziente lavoro di rilettura, grazie Sofia.

Dedico questa tesi ai miei genitori, senza il cui (incommensurabile) affetto né questa né molte altre cose sarebbero state possibili.

ABBREVIAZIONI

E = Ethica

Ep = Epistolae

TIE = Tractatus de intellectus emendatione

TP = Tractatus politicus

TTP = Tractatus theologico-politicus

app. = appendix

ax. = assioma

cor. = corollarium

def. = definitio

dem. = demonstratio

expl. = explication

post. = postulatum

pr. = propositio

praef. = praefatio

sch. = scholium

lem. = lemma

INDICE DELLE FIGURE

1. Stemma araldico della Zelanda	40
2. Simon Frisius, <i>Ontzet van Leiden</i> 1574, 1621-1622	44
3. Allegorie op de nood en het ontzet van Leiden, 1574	45
4. Pieter Cornselisz Cort, <i>Kaart van de Beemster</i> , 1607	48
5. Willem Buytewech, <i>Allegorie op de onbetrouwbaarheid van Spanje en de vrijheid en welstand van de Zeven Provinciën: de Hollandse Tuin</i> , 1615	50
6. Gezicht op de polder Het Grootslag en de stad Enkhuizen, 1610	52
7. Maître anonyme des Pays-Bas méridionaux, <i>Paysage anthropomorphe. Portrait de femme</i> , XVI sec.	62

Introduzione

In un saggio del 1938, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, Carl Schmitt, riprendendo una formulazione Straussiana, definisce Spinoza come il «primo ebreo liberale», connotandolo come colui che, compiutamente, rovescia «l'intero rapporto che Hobbes aveva inteso fissare tra esterno e interno, tra pubblico e privato». Se, infatti, già il Leviatano nel suo essere polimorfico – uomo, Dio, mostro, macchina - evidenzia delle incrinature, è solo con il filosofo olandese, secondo il giurista tedesco, che la deriva individualistica irrompe nel «moderno liberalismo»¹. Hobbes è sì il fautore della moderna distinzione tra la libertà di coscienza e le necessità della politica, ma in lui tale distinzione vale come sforzo di *concretezza*, teso all'obiettivo di far tacere i dissensi religiosi, celandoli nel cuore e nel privato, e di fare dell'unità religiosa – realizzata dalla figura non solo polimorfica ma anche polidimensionale del Leviatano – il presupposto, ma anche la principale finalità dell'unità politica. Spinoza, nella lettura schmittiana, s'insinua invece in quella distinzione e la stravolge, facendo della dimensione interiore soggettiva l'inizio di una filosofia politica che mette in primo piano il singolo e la sua libertà, e in secondo piano la politica dello Stato.² Si tratta di una lettura molto parziale del complesso della filosofia politica spinoziana e che sconta, come ha giustamente sottolineato Carlo Galli, una trasformazione (opportunistica) dell'originario antisemitismo di matrice cattolica di Schmitt, in arma di fondazione razziale della politica nei termini di un'esclusione e persecuzione dell'estraneo.³ Spinoza diventa l'antecedente illustre di ebrei illuminati come Mendelssohn o di pseudoconservatori come Friederich Julius Stahl che, sfruttando la debolezza del dispositivo moderno, costringono lo Stato a legittimarsi solo come forza esterna e come pura legalità: lo «Stato di diritto» non è più un concetto politico.⁴ Bisogna, quindi, maneggiare con cautela i testi schmittiani, evitando però di far circuitare l'intero pensiero del giurista di Plettenberg all'interno della pur cospicua fase nazista.

Tuttavia, pur tenendo presente questi limiti, Schmitt coglie un tratto essenziale: Spinoza, nel confronto con le categorie concettuali della modernità politica, ne opera uno

¹ Carlo Galli, *Lo sguardo di Giano: saggi su Carl Schmitt* (Bologna: il Mulino, 2008), 107–28.

² Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes* (Milano: Giuffrè, 1986), 106–7.

³ Galli, *Lo sguardo di Giano*, 118–19.

⁴ Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, 107-113;117-120.

stravolgimento fino a proporre quasi un superamento. I binomi che hanno fondato il discorso politico moderno – individuo/Stato, interno/esterno, privato/pubblico, rappresentanza/sovranità – acquistano maggiori sfumature e perdono l'accento sull'asimmetria dei rapporti d'inclusione/esclusione che avevano permesso la negazione di ogni possibile riconoscimento reciproco, fondamento necessario per pensare una politica concretamente plurale.⁵ L'età moderna, infatti, inaugura un nuovo modo di intendere la politica. Nel mondo che va dall'età della *polis* alle soglie del moderno, la riflessione politica ruota intorno ad uno specifico ambito tematico (il vivere bene, il buon governo, la virtù ad esso necessaria) che ha come proprio punto di partenza il concetto aristotelico di «organismo» e l'idea ad esso associata di *kosmos*, con una sua realtà e un suo ordine. La nuova scienza politica e la concettualità che stanno alla base dello Stato e della società moderna trovano, invece, nel diritto naturale e nella dottrina del contratto il nuovo principio organizzatore e l'orizzonte che determina il loro significato.⁶ Dentro questo quadro di novità, viene a istituirsi un concetto cardine, la sovranità, che se da una lato attraverso la rappresentanza chiama in causa quella soggettività tipicamente moderna che è il popolo, dall'altro deve, per avere efficacia, creare una relazione isomorfa con lo spazio della sua realizzazione, ovvero con il suo territorio. Tra il XVI e XVII secolo si assiste ad una vera e propria rivoluzione geografica e spaziale: dal chiuso all'aperto, da un mondo considerato unitario e solido ad una pluralità di mondi instabili. Il mondo degli uomini del tempo perde così un centro ed una periferia assoluti e si scompone «quasi fosse esploso sulla superficie di un oceano divenuto sproporzionatamente grande», per riprendere l'analogia suggerita da

⁵ Così Reinhart Koselleck illustra il funzionamento delle designazioni asimmetriche (e antitetiche): «Le designazioni di sé stessi e degli altri fanno parte degli scambi quotidiani tra gli uomini. In esse si articolano l'identità di una persona, e il suo rapporto con altre persone. (...) In un caso le designazioni proprie e altrui delle persone in questione coincidono, nell'altro divergono. (...) Il semplice uso di "noi" e del "voi" caratterizza certe aree esclusive e inclusive, e in questo senso è condizione della possibilità e della capacità di intrattenere rapporti. Ma un "gruppo-noi" può diventare un'unità di azione politica efficace solo in forza di concetti che contengano in sé qualcosa di più di una semplice indicazione o denominazione. Un'unità politica o sociale si costituisce solo grazie a concetti che le permettano di circoscriversi e quindi di escluderne altre, ossia di determinare e definire sé stessa». Cfr. Reinhart Koselleck, «Per una semantica storica-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici», in *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, di Reinhart Koselleck (Bologna: CLEUB, 2007), 181.

⁶ Per una lettura critica di questo passaggio epocale si tengano presente i lavori di Giuseppe Duso, a c. di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (Milano: FrancoAngeli, 1993); Alessandro Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna* (Milano: Franco Angeli, 1999); Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto* (Milano: FrancoAngeli, 2003).

Frank Lestringant.⁷ La sovranità moderna può essere letta come la risposta a questa rivoluzione nei termini di una *riterritorializzazione* della politica: l'intenzione di riaffermare su nuove basi una visione statica, terrocentrica (premoderna) della politica. È, in questo modo, che la sovranità moderna si afferma come sovranità territoriale.⁸

Partendo da queste premesse, la tesi mostra come l'originalità del pensiero di Spinoza risieda nella messa in crisi di uno degli aspetti fondativi dello Stato moderno, il nesso di completa aderenza che la sovranità istituisce con il proprio territorio e il ruolo che esso gioca nel legittimarne le sue condizioni di possibilità. Come ricorda giustamente Pietro Costa, ogni comunità politica (*civitas*) per essere considerata come tale ha bisogno di spazio, o meglio, di occuparne. Lo spazio non è soltanto la zona del mondo nella quale la *civitas* concretamente esiste, ma è anche una delle coordinate attraverso le quali pensa sé stessa, si rappresenta, si esprime culturalmente.⁹ Lo spazio come territorio e lo spazio come simbolo o metafora, rappresentano due modi diversi di intendere lo spazio della comunità politica che richiedono un'analisi approfondita. Entro queste due aree d'indagine la domanda che muove la presente tesi si colloca più che in una loro zona intermedia, in un loro punto d'intersezione: capire in che modo la comunità politica concepisce sé stessa attraverso il territorio, in che modo il territorio viene assunto come elemento di rappresentazione di essa. La nozione di territorio non è, quindi, solamente l'oggetto di una ricerca volta sondarne le ricorrenze all'interno delle opere di Spinoza, ma costituisce un vero e proprio strumento d'indagine, un «metodo» per riprendere il titolo dell'importante saggio di Mezzadra-Neilson, *Border as Method*¹⁰; l'analisi di questa nozione mette, quindi, in gioco anche altri termini di ricerca che con lei interagiscono in maniera più o meno diretta, come quelli di «sovranità», «cittadinanza», «proprietà». La convinzione è che l'elemento spaziale, che in diversi contesti storici ha giocato un ruolo chiave nella rappresentazione dell'ordine politico, acquisisca nei Paesi Bassi a cavallo tra Cinquecento e Seicento un'autonomia di discorso che lo differenzia dalla storia

⁷ Frank Lestringant, «Le monde ouvert», in *L'Europe de la Renaissance, 1470-1560*, di Gérald Chaix (Nantes: Éditions du Temps, 2002), 9–26.

⁸ Su questo punto insiste la riflessione di Raffaele Laudani, «Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna», *Filosofia politica*, n. 3 (2015): 513–32, <https://doi.org/10.1416/81389>.

⁹ Cfr. Pietro Costa, «La civitas e il suo spazio: la costruzione simbolica del territorio fra Medioevo ed età moderna», in *La politica e gli spazi: I Giornata di studio Figure dello spazio, politica e società, Firenze 25 ottobre 2002* (Firenze: Firenze University Press, 2003), 43.

¹⁰ Sandro Mezzadra e Brett Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor* (Durham ; London: Duke university press, 2013).

politica dei coevi nascenti Stati moderni. Questo accade perché la fisicità, la materialità del territorio, con i fiumi, la terra e il mare, gli insediamenti, non solo concorrono a fondare l'ordinamento politico bensì vengono assunti come simbolo, come sostegno visibile dell'identità profonda della comunità politica.

Dentro quest'ottica la filosofia politica di Spinoza gioca un ruolo chiave nell'interpretare l'autonomia discorsiva su richiamata. Spinoza, infatti, come è stato rimarcato da diversi interpreti, più che mettere l'accento sul carattere asimmetrico di alcune categorie tipiche della modernità - interno/esterno, pubblico/privato, individuo/Stato - ragiona sulla loro intersezione e ineliminabile relazione.¹¹ Il territorio, allora, nella riflessione politica spinoziana non può più essere il semplice sostrato sui cui si realizza l'ordine politico, ma diventa il luogo della sua messa in questione, in quanto spazio che esprime la molteplicità degli attori che lo abitano.

Il primo capitolo si focalizza sulla riflessione relativa alla nozione di territorio in seno all'ambiente dei Paesi Bassi del XVII secolo. La Repubblica delle Province Unite conosce, infatti, un'evoluzione politica molto diversa rispetto alla tendenza dominante nell'Europa occidentale, dove si assiste al simultaneo processo di centralizzazione del potere statale e alla disintegrazione del pluralismo tardo-feudale. La prima parte del capitolo ha, quindi, la funzione di ricostruire l'intricata serie di eventi che ruotano intorno ai due avvenimenti cruciali per la formazione della neonata Repubblica: l'Unione di Utrecht (1579) e l'Atto di Abiura (1581). Se l'Unione di Utrecht si colloca entro il codice "genetico" della storia dei Paesi Bassi – ancora nel 1436 l'autonomia politica territoriale era stata ottenuta dagli Ordini – è l'Atto di Abiura a costituire un punto di non ritorno. Le Provincie Unite si trovano, infatti, nella necessità di dover coniugare l'autonomia dei poteri territoriali senza il sovrano che, fino a quel momento, aveva garantito l'equilibrio costituzionale del paese. Tale anomalia viene indagata per vedere come già in un meccanismo di dominazione, i Paesi Bassi fossero in grado di ritagliarsi spazi di azione politica autonoma. Tuttavia, se l'analisi delle vicende

¹¹ Si pensi ai lavori di Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Roma: DeriveApprodi, 1998); Étienne Balibar, *Spinoza et la politique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985); Laurent Bove, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris: Vrin, 1996); Stefano Visentin, *La libertà necessaria: teoria e pratica della democrazia in Spinoza* (Pisa: ETS, 2001); Filippo Del Lucchese, *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza* (Roma: Ghibli, 2004); Vittorio Morfino, *Il tempo della moltitudine: materialismo e politica prima e dopo Spinoza* (Roma: Manifestolibri, 2006).

relative agli aspetti politico-istituzionali è fondamentale per cogliere il farsi concreto dello spazio di una comunità, non meno essenziale si rivela l'indagine di taluni discorsi che hanno innervato il retroterra teorico-culturale del Secolo D'Oro e che sono: il rapporto intercorso con l'acqua, sia in quanto minaccia sia in quanto risorsa, e l'emergere della nozione di paesaggio nelle arti figurative.

Con il secondo capitolo prende avvio l'analisi testuale dell'opera di Spinoza per permettere un riscontro costante e puntuale tra le ipotesi interpretative avanzate e i passi che le hanno originate. Questo capitolo, infatti, è incentrato sulle analisi avanzate da Spinoza nei primi capitoli del *Trattato Teologico-politico*. La convinzione è, infatti, che Spinoza non solo proponga una disamina critica del testo biblico, ma desacralizzandone i presupposti mini la forza di tutti quei discorsi che fondano la loro forza politica sull'autorità di esso. Il rimando è alla predicazione calvinista che insisteva molto sull'identificazione del popolo olandese con i figli d'Israele. Desacralizzare il potere vuol dire parimenti desacralizzare lo spazio entro cui quel potere vuole legittimarsi. Profezia, conoscenza naturale e immaginazione, rappresentano, a questo livello, i diversi aspetti entro cui può prendere forma il potere ma, soprattutto, quest'ultimo possa organizzare e predisporre gli elementi del suo perdurare spazio-temporale, attraverso un accorto uso di espedienti simbolici e immaginativi. Per questa ragione si è deciso di presentare nelle prime pagine del capitolo, sulla scorta delle analisi di Horst Bredekamp,¹² quello che può essere definito, a giusto titolo, il «paradigma visuale dello Stato moderno», intendendo con ciò un preciso modo di organizzare non solo lo spazio del suo formarsi ma anche il modo di 'presentarsi' agli occhi di quanti vi fanno parte. Successivamente, si mostra come Spinoza si opponga a questa narrazione, proponendo una differente 'politica della visione', che trova spazio nelle pagine della *Prefazione* del *Trattato teologico-politico* e i cui precedenti possono essere trovati nella tradizione pittorica nordeuropea della *Scuola di Delft*.

Il terzo capitolo prosegue l'analisi precedentemente proposta, spostandosi da quello che potremmo chiamare una metaforica spaziale a una vera e propria analisi di un modello spaziale: in esso, infatti, si ripercorre la lettura spinoziana della *Respublica Hebraeorum*, vero e proprio *topos* negli anni in cui viene scritto il *Trattato Teologico-Politico* e che affonda

¹² Cfr. Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits* (Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2003).

le sue radici in una letteratura complessa e stratificata. Questi testi, redatti generalmente in latino e pubblicati a cavallo tra Cinquecento e Seicento, appartengono ad un nuovo genere trattatistico-letterario, che rientra nel più ampio filone delle *Antiquitates Hebraicae* e che assume come riferimento principale le opere di Giuseppe Flavio, le *Antiquitates Judaicae* e il *Contra Apionem*. Nella neonata Repubblica delle Province Unite i trattati sulla *Respublica Hebraeorum* godono di un particolare successo, perché la storia di Israele, unitamente a quella tacitiana della rivolta dei Batavi contro i Romani, diventano due esempi di fondazione, che alimentano la costituzione del nuovo ordine politico. In particolare, la predicazione calvinista in Olanda insiste molto sull'identificazione tra i figli d'Israele e i *nederkinderen*, figli d'Olanda, entrambi appartenenti ad una nazione liberata dall'oppressione della schiavitù, grazie al patto stipulato con il Signore. Il modello dell'Antico Israele offre, inoltre, un rapporto specifico se non unico fra politica e spazi: come rapporto a livello collettivo-pubblico, fra popolo e territorio all'interno di uno Stato; a livello individuale-privato, come rapporto fra i singoli, le singole famiglie e le tribù ed infine come rapporto politico fra proprietà rispetto della legge e cittadinanza. All'interno di questa vasta modellistica emerge il *De Republica Hebraeorum* di Petrus Cunaeus, che, diversamente da altri autori, propone l'esempio della teocrazia mosaica come modello federale valido per il governo della Repubblica delle Province Unite. Cardini della trattazione politica di Cunaeus sono la concordia civile, le leggi agrarie e la preminenza del potere civile su quello religioso. La stabilità è la diretta conseguenza di uno Stato governato secondo questi principi: su questo punto, il modello ebraico è il migliore, perché più stabile di tutti gli altri stati dell'antichità. Proprio in quanto attento lettore di Cunaeus, Spinoza definisce i caratteri di forza e di debolezza della teocrazia mosaica, a partire proprio dai rapporti spaziali e territoriali che vengono fissati all'interno di essa. La stessa teocrazia può darsi leggi e costituirsi proprio perché gli Ebrei, essendo in fuga dalla schiavitù egiziana, non appartengono a nessuna giurisdizione territoriale (cfr. *TTP* V §5; *TTP* XVII §7). Occupare un territorio pone l'inizio di un processo costituente che prova a convivere, fin dall'inizio, con una non lineare relazione d'esteriorità. Ecco, quindi, la creazione di riti e cerimonie che provino, per esempio nello spazio interno e delimitato del Tempio, a creare le condizioni di una possibile comunicazione con l'assoluta alterità. Lo stesso Mosè intuisce la pericolosità di un rapporto (non solo immaginativo) ad una sola dimensione con l'Altro. Per questo fin da subito cerca, dopo la

sua elezione, di rimettere il potere decisionale nelle mani della collettività, separando l'amministrazione della cosa pubblica, dall'interpretazione e dalla comunicazione dei responsi divini (*TTP XVII § 13*). Questo indirizzo è possibile ritrovarlo concretamente in un istituto peculiare della *Respublica Hebraeorum*, quello del Giubileo, nel quale nessuno può veramente diventare povero perché la vendita delle proprie terre deve sempre e solo essere considerata provvisoria. Il giubileo manifesta, apertamente, la necessità di creare un equilibrio tra particolare e generale a partire da uno spazio che non sia solo comune ma che venga usato collettivamente. Questa traccia mostra che, al di là dell'involuzione a cui andrà incontro la teocrazia mosaica, in Spinoza si registra, già nel *Trattato Teologico-Politico*, un'attenzione per lo spazio e spazialità come possibile luogo dove articolare una politica democratica che rispetti la struttura transindividuale della moltitudine.

Il quarto ed ultimo capitolo è, invece, dedicato a illustrare come la riflessione su questi temi prosegua all'interno del *Trattato politico*. L'ultima opera (incompiuta) di Spinoza risulta d'importanza fondamentale per provare a trarre delle conclusioni sull'uso politico della spazialità nella riflessione spinoziana. Il *Trattato Politico* viene composto dopo la stesura dell'*Etica*, mostrando fin dall'inizio l'importanza che lo spazio tracciato dagli affetti, e quindi, dal nesso dinamico mente-corpo, acquisisce all'interno del sistema politico. La dimensione della corporeità non coinvolge solo lo spazio della vita 'naturale', ma la stessa possibilità che questo ha di farsi ordinamento sociale e politico di una collettività. Non a caso nel ridefinire il concetto di *jus*, Spinoza afferma che «è difficile concepire il diritto di natura proprio del genere umano se non là dove gli uomini hanno diritti comuni» (*TP II, § 15*); ovvero che è possibile solo in quegli spazi dove gli uomini possono coltivare la mente attraverso un reciproco aiuto. È in questa idea di reciprocità che coinvolge, da una parte, il *convenire* dei corpi e, dall'altro, la dimensione produttivamente efficace degli *jura communia* che è possibile mostrare un diverso modo d'intendere il diritto di cittadinanza. L'appartenenza si gioca, esclusivamente, nel divenire comune delle relazioni sociali e amicali (*Etica, III, 46*) esprimendo la potenza collettiva della moltitudine a fare di tutti un'unità (*TP III, 7*). Lo spazio delle istituzioni e delle forme di governo diventa nel *Trattato Politico*, un luogo immaginabile solo nella simultaneità della coppia interno/esterno. Con Spinoza, l'artificiale nudità del soggetto moderno cade, mostrando in tutta la sua problematicità la composizione di una moltitudine transindividuale. Le pagine del *Trattato politico* mostrano

perciò come un'indagine volta a considerare la dimensione della spazialità abbia il suo approdo in «un movimento incessante di socializzazione, fuori e dentro i confini di un territorio», che proprio perché «incapace di reinventare un rapporto a-territoriale all'appartenenza», favorirà massimamente l'inclusione dell'altro potenziando al massimo grado il lato attivo della cittadinanza.¹³

¹³ Nicola Marcucci, «Il movimento della cittadinanza. Appartenenza e territorio secondo Spinoza», in *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità* (Roma: DeriveApprodi, 2009), 61.

Résumé

Dans un livre paru en 1938, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Carl Schmitt, reprenant une formulation straussienne, définit Spinoza comme le « premier juif libéral », le connotant comme celui qui avait, complètement, renversé « toute la relation que Hobbes avait posée entre externe et interne, entre public et privé ». Si déjà le Léviathan dans son être polymorphe - homme, Dieu, monstre, machine - montre des faiblesses, ce n'est qu'avec le philosophe néerlandais, selon le juriste allemand, que la dérive individualiste se transforme en « libéralisme moderne ». Hobbes est en effet le partisan de la distinction moderne entre la liberté de conscience et les nécessités de la politique, mais en lui cette distinction est valable comme un effort vers le *concret*, visant à l'objectif de faire taire les dissidences religieuses, de les cacher dans le cœur et dans le privé, et de rendre l'unité religieuse – réalisée par la figure non seulement polymorphe mais aussi polydimensionnelle du Léviathan – l'objectif principal de l'unité politique. Spinoza, dans la lecture schmittienne, s'insinue dans cette distinction et la déforme, faisant de la dimension intérieure subjective le début d'une philosophie politique qui met l'individu et sa liberté au premier plan, et à l'arrière-plan la politique de l'État. C'est une lecture très partielle de l'ensemble de la philosophie politique de Spinoza et qui souffre, comme l'a souligné à juste titre Carlo Galli, d'une transformation (opportuniste) de l'antisémitisme catholique originel de Schmitt, en une arme de fondement racial de la politique en termes d'exclusion et de persécution de l'étranger. Spinoza devient l'illustre antécédent de Juifs éclairés comme Mendelssohn ou de pseudoconservateurs comme Friederich Julius Stahl qui, exploitant la faiblesse du dispositif moderne, forcent l'État à se légitimer uniquement comme une force extérieure et comme pure légalité: l'« État de droit » n'est plus un concept politique. Il est donc nécessaire de traiter les textes schmittiens avec prudence, mais en évitant de suivre toute la pensée du juriste de Plettenberg dans son adhésion au nazisme.

Cependant, tout en gardant ces limites à l'esprit, Schmitt saisit un trait essentiel : Spinoza, par rapport aux catégories conceptuelles de la modernité politique, les déforme au point de proposer presque un dépassement. Les binômes qui ont fondé le discours politique de la modernité – individuel / Étatique, interne / externe, privé / public, représentation / souveraineté – acquièrent de plus grandes nuances et ne mettent plus l'accent sur l'asymétrie

des relations d'inclusion / exclusion qui avait permis le déni de toute reconnaissance mutuelle possible. Reconnaissance mutuelle comme outil pour penser une politique concrètement plurielle. L'époque moderne, en effet, inaugure une nouvelle façon de comprendre la politique. Dans le monde qui va de l'âge de la *polis* au seuil de la modernité, la réflexion politique s'articule autour d'un domaine thématique spécifique (bien vivre, le bon gouvernement, la vertu à celui nécessaire) qui a pour point de départ le concept aristotélicien d'« organisme » et l'idée associée de *kosmos*. La nouvelle science politique trouve, au contraire, dans le droit naturel et dans la doctrine du contrat son nouveau principe d'organisation et l'horizon qui détermine sa signification. Dans ce cadre de nouveauté, s'établit le concept de souveraineté qui, pour être efficace, il doit établir une relation isomorphe avec l'espace de sa réalisation, c'est-à-dire avec son territoire. Entre le XVe et le XVIe siècle, il y a eu une véritable révolution géographique et spatiale : du fermé à l'ouvert, d'un monde considéré comme unitaire et solide à une pluralité de mondes instables. Le monde des hommes de l'époque perd ainsi un centre et une périphérie absolus et se décompose « comme s'il avait explosé à la surface d'un océan devenu disproportionnellement grand », pour reprendre l'analogie suggérée par Frank Lestringant. La souveraineté moderne peut être lue comme la réponse à cette révolution en termes de *reterritorialisation* de la politique : l'intention de réaffirmer sur de nouvelles bases une vision statique (prémoderne) de la politique. C'est ainsi que la souveraineté moderne s'affirme comme souveraineté territoriale.

Partant de ces prémisses, la thèse vise à montrer comment l'originalité de la pensée de Spinoza réside dans la crise de l'un des aspects fondateurs de l'État moderne, l'isomorphisme que la souveraineté établit avec son territoire et le rôle qu'il joue dans la légitimation de ses conditions de possibilité. Comme le rappelle à juste titre Pietro Costa, pour être considérée comme telle, toute communauté politique (*civitas*) a besoin d'espace, ou plutôt, de l'occuper. L'espace n'est pas seulement la zone du monde dans laquelle la *civitas* existe concrètement, mais c'est aussi l'une des coordonnées à travers lesquelles elle se pense, se représente, s'exprime culturellement. L'espace en tant que territoire et l'espace en tant que symbole ou métaphore représentent deux façons différentes de comprendre l'espace de la communauté politique qui nécessitent une analyse approfondie. Entre ces deux domaines d'investigation, la question qui anime le présent travail de recherche se place au milieu, dans leur point

d'intersection : essayer de comprendre comment la communauté politique se conçoit à travers le territoire et comment le territoire est assumé comme un élément de représentation de celle-ci. La notion de territoire n'est donc pas seulement l'objet d'une recherche visant à sonder les récurrences du mot dans les œuvres de Spinoza, mais constitue un véritable instrument d'investigation, une « méthode » pour reprendre le titre de l'important livre de Mezzadra-Neilson, *Border as Method*. L'analyse de cette notion implique alors d'autres termes de recherche, qui interagissent avec elle de manière plus ou moins directe, comme ceux de « souveraineté », « citoyenneté », « propriété ». La conviction est que l'élément spatial, qui dans différents contextes historiques a joué un rôle clé dans la représentation de l'ordre politique, acquiert aux Pays-Bas au tournant des XVIe et XVIIe siècles une autonomie de discours qui le différencie de l'histoire politique des autres États modernes. Cela se produit parce que la physicalité, la matérialité du territoire (les rivières, la terre et la mer, les colonies) non seulement contribue à la fondation de l'ordre politique, mais est prise comme un symbole, comme un soutien visible de l'identité profonde de la communauté politique.

Dans cette perspective, la philosophie politique de Spinoza joue un rôle clé afin de vérifier cette spécificité. Spinoza, en effet, comme l'ont remarqué plusieurs interprètes, plutôt que souligner le caractère asymétrique des catégories typiques de la modernité - interne / externe, public / privé, individuel / étatique - raisonne sur leur intersection et leur inévitable relation. Le territoire, donc, dans la réflexion politique spinozienne, ne peut plus être le simple substrat sur lequel l'ordre politique se réalise, mais devient le lieu de son questionnement, comme un espace qui exprime la multiplicité des acteurs qui l'habitent.

Le premier chapitre se concentre sur la notion de territoire dans l'environnement des Pays-Bas du XVIIe siècle. La République des Provinces-Unies connaît, en effet, une évolution politique très différente de la tendance dominante en Europe occidentale, qui n'a rien à voir avec le processus de centralisation du pouvoir et la désintégration du pluralisme féodal. La première partie du chapitre reconstitue la série complexe d'événements qui tournent autour des deux événements cruciaux pour la naissance de ce nouvel ordre politique: l'Union d'Utrecht (1579) et l'Acte d'Abjuration (1581). Si l'Union d'Utrecht est placée dans le code « génétique » de l'histoire des Pays-Bas – encore en 1436 l'autonomie politique territoriale avait été obtenue par les Ordres – c'est l'Acte d'Abjuration qui constitue un point de non-retour. Les Provinces-Unies sont, en effet, dans la nécessité de combiner l'autonomie des

pouvoirs territoriaux sans le souverain qui, jusque-là, avait garanti l'équilibre constitutionnel du pays. Cette anomalie est donc étudiée pour voir comment déjà dans un mécanisme de domination, les Pays-Bas ont pu se tailler des espaces pour une action politique autonome. Cependant, si l'analyse des événements liés aux aspects politico-institutionnels est fondamentale pour saisir la réalisation concrète de l'espace d'une communauté, non moins essentielle s'est avérée être l'investigation de certains discours qui ont innervé le contexte théorique et culturel du Siècle d'Or et qui sont : la relation avec l'eau, à la fois comme menace et comme ressource et l'émergence de la notion de paysage dans les arts figuratifs.

Avec le deuxième chapitre, l'analyse textuelle de l'œuvre de Spinoza commence à permettre un retour constant et ponctuel sur les hypothèses d'interprétation. Le chapitre se concentre sur les analyses avancées par Spinoza dans les premiers chapitres du *Traité théologico-politique*. La conviction est que Spinoza propose non seulement une exégèse du texte biblique, mais que la désacralisation de ses hypothèses sape la force de tous discours qui fondent leur force politique sur l'autorité de celui-ci. La référence est à la prédication calviniste qui insistait beaucoup sur l'identification du peuple néerlandais avec le peuple d'Israël. Désacraliser le pouvoir signifie aussi désacraliser l'espace dans lequel ce pouvoir veut se légitimer. La prophétie, la connaissance naturelle et l'imagination, représentent, à ce niveau, les différents aspects dans lesquels le pouvoir peut prendre forme mais, surtout, ce dernier peut organiser et préparer les éléments de sa persistance spatio-temporelle, à travers une utilisation astucieuse d'expédients symboliques et imaginatifs. Pour cette raison, il a été décidé de présenter dans les premières pages du chapitre, sur la base de l'analyse de Horst Bredekamp, une confrontation avec ce qui peut être défini comme « paradigme visuel de l'État moderne », c'est-à-dire une manière précise d'organiser non seulement l'espace de sa formation, mais aussi la manière de se « présenter » aux yeux de ceux qui en font partie. Par la suite, il est montré comment Spinoza s'oppose à ce récit, proposant une autre « politique de la vision », qui trouve sa place dans les pages de la *Préface* du *Traité théologico-politique* et dont les précédents se retrouvent dans la tradition picturale nord-européenne de l'École de *Delft*.

Le troisième chapitre poursuit l'analyse précédemment proposée, passant de ce que nous pourrions appeler une métaphore spatiale à une analyse réelle d'un modèle spatial: nous rendons compte de la lecture spinozienne de la *Respublica Hebraeorum*, un véritable *topos*

dans les années où le *Traité théologico-politique* a été écrit et qui a ses racines dans une littérature complexe et stratifiée. Ces textes, généralement écrits en latin et publiés au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, appartiennent à un nouveau genre littéraire, qui s'inscrit dans le volet plus large des *Antiquitates Hebraicae* ; leurs principales références seront les œuvres de Josèphe, des *Antiquitates Judaicae* et du *Contra Apionem*. Dans la République des Provinces-Unies nouvellement formée, les traités sur la *Respublica Hebraeorum* connaissent un succès particulier, car l'histoire d'Israël, ainsi que l'histoire tacitienne de la Révolte Batave contre les Romains, deviennent deux exemples de fondation, qui alimentent la constitution du nouvel ordre politique. En particulier, la prédication calviniste en Hollande insistera beaucoup sur l'identification entre les fils d'Israël et les *nederkinderen* (les fils de Hollande), tous deux appartenant à une nation libérée de l'oppression grâce à l'alliance faite avec le Seigneur. Le modèle de l'Ancien Israël offre également une relation spécifique, sinon unique, entre la politique et l'espace: en tant que relation au niveau collectif-public, entre les personnes et le territoire au sein d'un État; au niveau individuel-privé, en tant que relation entre les individus, les familles individuelles et les tribus et enfin en tant que relation politique liée aux notions propriété et de citoyenneté. Dans cette vaste modélisation émerge le *De Republica Hebraeorum* de Petrus Cunaeus, qui, contrairement à d'autres auteurs, propose l'exemple de la théocratie mosaïque comme modèle fédéral valide pour le gouvernement de la République des Provinces-Unies. Les éléments sur lesquels porte l'analyse de Cunaeus sont la concorde civile, les lois agraires et la prééminence du pouvoir civil sur le pouvoir religieux. La stabilité est la conséquence directe d'un État gouverné selon ces principes : sur ce point, le modèle juif est le meilleur, car il est plus stable par rapport aux autres gouvernements de l'Antiquité. Précisément en tant que lecteur attentif de Cunaeus, Spinoza définit les caractéristiques de force et de faiblesse de la théocratie mosaïque, en partant précisément des relations spatiales et territoriales qui y sont fixées. La théocratie elle-même peut se donner des lois et se constituer précisément parce que les Juifs, fuyant l'esclavage, n'appartiennent à aucune juridiction territoriale (cf. *TTP* V §5; *TTP* XVII §7). L'occupation d'un territoire place le début d'un processus constitutif qui tente de coexister, dès le début, avec une relation non linéaire d'extériorité. Voici donc la création de rites et de cérémonies qui tentent, par exemple dans l'espace intérieur et délimité du Temple, de créer les conditions d'une éventuelle communication avec l'altérité absolue. Moïse lui-même sent le danger

d'une relation (pas seulement imaginative) dans une seule dimension avec l'Autre. Pour cette raison, après son élection, il a immédiatement essayé de remettre le pouvoir de décision entre les mains de la communauté, en séparant l'administration des affaires publiques de l'interprétation et de la communication des réponses divines (*TTP XVII § 13*). Cette adresse se trouve concrètement dans une institution particulière de la *Respublica Hebraeorum*, celle du jubilé, dans lequel personne ne peut vraiment devenir pauvre parce que la vente de ses propres terres doit toujours et seulement être considérée comme provisoire. Le jubilé manifeste ouvertement la nécessité de créer un équilibre entre particulier et général à partir d'un espace qui n'est pas seulement commun mais qui est utilisé collectivement. Cette trace montre que, au-delà de l'involution à laquelle la théocratie mosaïque sera confrontée, Spinoza manifeste, déjà dans le *Traité théologico-politique*, une attention à l'espace et à la spatialité comme lieu possible pour articuler une politique démocratique qui respecte la structure transindividuelle de la multitude.

Le quatrième et dernier chapitre est consacré à illustrer comment la réflexion sur ces questions se poursuit dans le *Traité politique*. Le dernier travail (inachevé) de Spinoza est d'une importance fondamentale pour tenter de tirer des conclusions sur l'utilisation politique de la spatialité dans la réflexion spinozienne. Le *Traité politique* est composé après la rédaction de *l'Éthique*, montrant dès le début l'importance que l'espace tracé par les affections, et donc, par le lien dynamique corps-esprit, acquiert au sein du système politique. La dimension de la corporéité n'implique pas seulement l'espace de la vie « naturelle », mais la possibilité même que cela devienne l'ordre social et politique d'une collectivité. Ce n'est pas un hasard si, en redéfinissant le concept de *jus*, Spinoza affirme que «le droit de la nature propre au genre humain ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des règles de droit commun» (*TP II, § 15*) ; c'est-à-dire qu'il n'est possible que dans les espaces où les hommes peuvent cultiver l'esprit par l'entraide. C'est dans cette idée de réciprocité qui implique, d'une part, le *convenire* des corps et, d'autre part, la dimension productivement efficace du *jura communia* qu'il est possible de montrer une autre façon de comprendre le droit de citoyenneté. L'appartenance se joue, exclusivement, dans le devenir commun de relations sociales et amicales (*Éthique*, III, 46) exprimant le pouvoir collectif de la multitude de faire de chacun une unité (*TP III, § 7*). L'espace des institutions et des formes de gouvernement devient dans le *Traité politique*, une place imaginable uniquement dans la

simultanéité du couple interne/externe. Avec Spinoza, la nudité artificielle du sujet moderne tombe, montrant dans toute sa problématique la composition d'une multitude transindividuelle. Les pages du *Traité politique* montrent donc comment une enquête visant à considérer la dimension de la spatialité s'encadre dans « un mouvement incessant de socialisation, à l'extérieur et à l'intérieur des limites d'un territoire », qui précisément parce que « incapable de réinventer un rapport a-territorial à l'appartenance », favorisera au maximum l'inclusion de l'autre en maximisant le côté actif de la citoyenneté.

Capitolo Primo

Luctor et emergo. Rappresentare e organizzare lo spazio nei Paesi Bassi tra XVI e XVII secolo.

1 Confini incerti

Due sono gli avvenimenti cruciali che portarono alla nascita di quel nuovo ordine politico che prese il nome di Repubblica delle Province Unite, a seguito dello scoppio della guerra degli Ottant'anni contro la Spagna: l'Unione di Utrecht (*Unie van Utrecht*) istituitasi nel 1579 e l'Atto di Abiura (*Plakkat van Verlatinge*), firmato nel 1581. A tal proposito, seguendo le parole di Simon Schama, è utile sottolineare come nel corso delle vicende politiche che si percorreranno, l'identificazione del termine Repubblica con uno spazio geografico e politico univocamente definito fu un processo tutt'altro che pacifico e condiviso:

Nonostante i ripetuti riferimenti ai *patriotten* le cronache storiche olandesi si tengono quasi volutamente sul vago nel definire la *patria*. «Terre dei Paesi Bassi Uniti» era la dizione usata nei trattati e nei documenti ufficiali per indicare le province firmatarie dell'Unione di Utrecht del 1579, ma era puramente formale. Grozio parla più volte di *Republicq*, e *republiek* era d'uso comune ai tempi della pace di Westfalia nel 1648. (...) A difesa della sconcertante incertezza terminologica si deve dire che gli stessi olandesi furono deliberatamente vaghi sui limiti del loro territorio, soprattutto nella prima parte del Seicento. I confini erano naturalmente uno dei temi più disputati tra le parti contendenti. Pur non rinunciando mai formalmente alla possibilità di riconquistare le Fiandre ed il Brabante, il pragmatico Partito degli Stati, guidato da Oldenbarneveldt, era disposto ad accettare che i confini raggiunti al momento dell'armistizio si cristallizzassero in una frontiera *de facto*. Gli interessi della nuova e vulnerabile nazione, diceva qualcuno, e soprattutto il commercio, sarebbero stati meglio salvaguardati dalla

pace che dalla guerra – un verdetto tutt'altro che unanimemente condiviso dal patriziato al governo delle città olandesi, e soprattutto ad Amsterdam¹

È bene tenere, perciò, presente due aspetti del quadro istituzionale dei Paesi Bassi, antecedenti al periodo della rivolta antispagnola: ancora nel 1463, sotto il governo di Filippo il Buono, ai territori dei Paesi Bassi viene riconosciuta la possibilità di riunirsi in Stati Provinciali e Generali e di poter così partecipare alle decisioni politiche riguardanti il loro territorio;² inoltre, sempre nel corso del XV secolo, a fianco della carica di governatore generale inviato del potere imperiale,³ viene istituita – a livello provinciale – quella di *stadthouder*, luogotenente alle dirette dipendenze dell'imperatore, scelto tra la nobiltà e investito principalmente di funzioni militari. Sebbene tale carica fosse appannaggio di tutte le famiglie nobili, con il passare del tempo, fu la casata d'Orange a rivestirne sovente il ruolo in diverse province, diventando così capace di giocare un ruolo di primo piano all'interno dello scacchiere politico del paese.⁴ Questi due aspetti permettono di comprendere come il territorio dei Paesi Bassi esprimesse, già prima del conflitto con la Spagna, una costituzione politica policentrica che, per quanto fosse ufficialmente riconosciuta, non mancava di mostrare la tensione, sempre latente, tra una dimensione della politica volta a creare uno spazio comune secondo un principio di omogeneizzazione e una, al contrario, indirizzata a

¹ Cfr. Simon Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro* (Milano: Il saggiatore, 1988), 56–57; ma anche J. L. Price, *Holland and the Dutch Republic in the Seventeenth Century: the Politics of Particularism* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 221–34; Ernst H. Kossmann, «Une ou plusieurs libertés? Le modèle néerlandais du Siècle d'Or», in *Theorie politique et histoire* (Napoli: Vivarium, 2003), 31.

² Così Catherine Secretan: «Les membres des trois ordres – clergé, noblesse, villes – se réunissaient en Etats provinciaux (selon de proportions qui variaient en fonction de la configuration socio-économique de chaque province) pour discuter des affaires particulières de la province, et déléguaient leurs représentants aux Etats-Généraux dont la fonction essentielle était de voter l'impôt demandé par le prince. Ceux-ci étaient convoqués à l'initiative du souverain, qui prit l'habitude de les réunir fréquemment à partir du début du XVIème siècle. Mais de l'origine, ces assemblées représentatives se révélèrent moins malléables que ne l'aurait souhaité la politique absolutiste de Charles-Quint, car, d'une part, l'assentiment de députés restait indispensable pour le vote des impôts, et d'autre part, les représentants exigeaient toujours d'en référer à leurs mandataires, c'est-à-dire les provinces, avant de se prononcer». Cfr. Catherine Secretan, *Les privilèges berceau de la liberté. La Révolte des Pays-Bas: aux sources de la pensée politique moderne (1566-1619)* (Paris: Vrin, 1990), 16.

³ Per il periodo qui considerato, sarebbe più corretto dire 'governatrice' poiché, a partire da Massimiliano I d'Asburgo, la carica fu ricoperta in successione da Margherita d'Asburgo (1507-1530), Maria d'Asburgo (1531-1555) e Margherita d'Austria (1559-1567) con una parentesi dal 1555 al 1559 che vide, invece, protagonista Emanuele Filiberto di Savoia.

⁴ Nel 1559 Guglielmo I d'Orange-Nassau ottiene lo statolderato delle Province di Olanda, Zelanda e Utrecht, mentre suo fratello, Giovanni VI di Nassau-Dillenburg, nel 1577 diviene lo *stadthouder* della Gheldria e il nipote, Guglielmo Luigi di Nassau-Dillenburg, quello della Frisia nel 1584, di Groninga e Drenthe nel 1594.

raggiungere il medesimo obiettivo ma salvaguardando il particolarismo dei ‘soggetti’ che vi partecipano.

L’Unione di Utrecht viene firmata il 23 gennaio del 1579, a seguito di un’alleanza strategica, sottoscritta in un primo momento solo dai delegati delle province di Olanda, Zelanda, Utrecht e Groningen, seguiti dopo due mesi da quelli di Friesland e Gelderland ed infine, il 3 maggio 1579, anche da Willem il Taciturno, principe d’Orange e carismatico leader della rivolta.⁵ Con l’adesione di quest’ultimo l’Unione determina una cesura definitiva tra il destino delle Province settentrionali e quelle meridionali: il principe d’Orange, infatti, era inizialmente poco propenso ad apporre la sua firma al trattato dell’Unione perché sperava di poter riunire sotto la sua mediazione anche le regioni fiamminghe e vallone, ma dopo che quest’ultime avviarono le trattative che portarono alla firma del Trattato di Arras (17 maggio 1579), ristabilendo così – in maniera definitiva - il controllo della corona spagnola su quei territori, il principe d’Orange prese coscienza delle possibilità pressoché nulle del progetto.⁶ Le differenti tappe che portano all’Unione di Utrecht mostrano come tale alleanza costituisca un processo graduale, non subitaneo e alimentato da numerose perplessità – esemplari furono quelle manifestate dalla provincia dell’Overijssel, che per l’appunto aderirà solo nell’aprile del 1580 – dovute non tanto al desiderio di mantenere un legame ‘fisico’ o politico con le regioni meridionali, quanto piuttosto scaturite dalla paura di uno sbilanciamento degli equilibri interni all’alleanza stessa nella direzione di una egemonia olandese.⁷ Per questa ragione, è opportuno sottolineare come l’Unione debba essere considerata un’alleanza essenzialmente difensiva volta, in prima istanza, a regolamentare una politica estera comune: *vis à vis* con il mondo esterno le province firmatarie agiscono «as if they were but one province».⁸ Così, in questo modo, ad ogni singola provincia pertiene il controllo politico pressoché assoluto del proprio territorio, come rimarca chiaramente l’incipit del primo articolo del Trattato dell’Unione:

⁵ Cfr. Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: its rise, greatness, and fall, 1477-1806* (Oxford: Clarendon press, 1995), 201–2.

⁶ A tal proposito si consideri il saggio di J. C. Boogman, «The Union of Utrecht: Its Genesis and Consequences», in *Federalism: History and Current Significance of a Form of Government*, a c. di J. C. Boogman e G. N. van der Plaats (Dordrecht: Springer Netherlands, 1980), 15–16, https://doi.org/10.1007/978-94-009-8931-3_2.

⁷ Israel, *The Dutch Republic*, 204–5.

⁸ Ernst H. Kossmann e Albert Fredrik Mellink, *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands* (London ; New York: Cambridge University Press, 1974), 166.

The afore-said provinces shall ally, confederate and unite – and are allying, confederating and uniting herewith – to hold together eternally in all ways and forms as if they were but one province, and shall not separate themselves from each other nor have themselves separated by testament, codicil, gift, cession, exchange, sale, treaties of peace and marriage or for any other reason, however it may come about. However it is agreed without prejudice to the special and particular privileges, freedoms, exemptions, laws, statutes, laudable and traditional customs, usages and all other rights of each province and of each town, member and inhabitant of those provinces.⁹

In relazione a quanto finora esposto, è forse più corretto far coincidere la vera e propria nascita della Repubblica delle Province Unite dei Paesi Bassi Settentrionali con la redazione dell'editto con il quale, il 26 luglio del 1581, gli Stati Generali si dichiarano affrancati da qualsiasi vincolo di obbedienza verso la corona spagnola, ovvero con l'Atto di Abiura. Tale evento introduce una trasformazione profonda nel significato che i rivoltosi imprimono al loro agire, originariamente sorto dalla volontà di ripristinare quelle libertà che il buon diritto antico garantiva e che i governatori spagnoli e lo stesso monarca avevano violato; così, infatti, inizia l'editto:

It is common knowledge that the prince of a country is appointed by God to be the head of his subjects to protect and shield them from all iniquity, trouble and violence as a shepherd is called to protect his sheep, and that the subjects are not created by God for the benefit of the prince, to submit to all that he decrees, whether godly or ungodly, just or unjust, and to serve him as slaves. (...) It is clear therefore that if he acts differently and instead of protecting his subjects endeavours to oppress and molest them and to deprive them of their ancient liberty, privileges and customs and to command and use them like slaves, he must be regarded not as a prince but as a tyrant.¹⁰

Senza ombra di dubbio la posizione teorica dominante, che porta alla promulgazione dell'Atto di Abiura e che ispira gli insorti anche negli anni immediatamente successivi, deriva dalla tradizione costituzionale del paese che, come precedentemente evidenziato, permetteva alle province di prendere parte attiva alla politica dei loro territori; una libertà che se da un

⁹ Kossmann e Mellink, *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, 166.

¹⁰ Kossmann e Mellink, *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, 216–17.

lato manifesta il diritto positivo su cui si fonda il governo delle diverse città, dall'altro – come ha opportunamente evidenziato Catherine Secretan – può essere definito come 'privilegio', cioè come l'espressione di un legame contrattuale tra il sovrano e i suoi sudditi.¹¹ Questo legame veniva acquisito non solo sulla base di una pratica consolidata nel tempo, ma anche a partire dalla letteratura politica calvinista e monarcomaca,¹² come elemento fondante di quell'idea di principio di sovranità limitata del monarca, per la quale il diritto di resistenza era legittimato qualora il sovrano venisse meno ai termini del patto che lo vincolava ai cittadini del suo regno. Ovviamente, non bisogna leggere questo 'legame contrattuale' come un'anticipazione della figura del contratto che si svilupperà in relazione alle teorie della sovranità assoluta, ma piuttosto come una transizione verso quel dispositivo poiché, a questo livello, sono ancora fortemente presenti istanze del sistema feudale.¹³

L'Atto di Abiura rompe l'equilibrio costruito da questa struttura bipolare visto che uno dei due sottoscrittori del patto, gli Stati Generali, non riconoscono più l'altro, la corona spagnola, come legittima controparte. Per questo motivo non si può essere d'accordo con coloro i quali, come Leslie Price, vedono nel sistema politico emerso in seguito alla rivolta una situazione riconducibile al sistema precedente a eccezion fatta per l'assenza del sovrano;¹⁴ egli, infatti, rappresentava un elemento centrale e necessario al mantenimento dell'equilibrio costituzionale del paese. Di questo netto cambio di paradigma, che non ripropone assolutamente una situazione precedente al loro sollevamento, sono ben consci gli

¹¹ Cfr. Secretan, *Les privilèges berceau de la liberté*, 35–41.

¹² Si pensi, ad esempio, all'opera di Johannes Althusius o alle *Vindiciae contra Tyrannos*. Sul nesso tra la riflessione althusiana e il pensiero politico della rivolta dei Paesi Bassi si veda Ernst H. Kossmann, «Bodin, Althusius et Parker - ou de la modernité de la Révolte des Pays-Bas», in *Theorie politique et histoire* (Napoli: Vivarium, 2003), 93–117; mentre per le *Vindiciae* cfr. Richard Saage, *Herrschaft, Toleranz, Widerstand: Studien zur politischen Theorie der Niederländischen und der Englischen Revolution* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981); ma anche Martin van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 210.

¹³ Con queste parole, Giuseppe Duso nel confrontarsi con l'opera althusiana, ne definisce la peculiarità: «In accordo con Gierke si può dire che la figura del patto ha un luogo rilevante nel pensiero di Althusius ma, contro di lui, è da notare che proprio gli aspetti determinanti che lo caratterizzano e la funzione che viene ad esplicitare ci mostrano quanto distante sia il suo modo di pensare la politica da quelle dottrine che inaugureranno la scienza politica moderna, nelle quali il patto ha la funzione di costituire il potere politico nel senso della moderna sovranità. (...) Caratteristica importante è che il patto fondamentale sia quello religioso tra Dio, il popolo e il sommo magistrato (...). Accanto a questo e, si potrebbe dire, sotto il vincolo *etico* di questo, sta il patto civile vero e proprio, che comprende sia un primo patto che dà luogo al regno, (...) sia quello tra il popolo e il sommo magistrato (così è chiamato colui che ha il compito di governare complessivamente il regno), in cui si conferisce con il mandato di governo e si stabiliscono insieme anche i limiti e le condizioni di esso». Cfr. Giuseppe Duso, «Il governo e l'ordine delle consociazioni: la *Politica* di Althusius», in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a c. di Giuseppe Duso (Roma: Carocci, 1999), 78.

¹⁴ Price, *Holland and the Dutch Republic in the seventeenth century*, 10.

Stati Generali che provano a riempire il vuoto creatosi sia attraverso una nuova economia simbolica, volta a risignificare le immagini che disciplinavano la vita amministrativo-giuridica dei Paesi Bassi,¹⁵ sia mediante la ricerca di un nuovo attore, fisicamente in grado di rivestire il ruolo precedentemente ricoperto da Filippo II. In tale ottica, pertanto, si devono leggere le offerte che vengono indirizzate prima al Duca d'Anjou e poi al Conte di Leicester di assumere il governo dei Paesi Bassi.¹⁶ La coscienza di trovarsi in una fase, per certi versi inedita, è espressa molto bene dal contenuto di un celebre *pamphlet* intitolato *A warning to all honest inhabitants of the Netherlands* (1583)¹⁷ e i cui autori rientravano nella cerchia delle persone vicino alla casata d'Orange. Il testo si propone di fornire alcuni spunti di riflessione volti a indagare quali siano gli strumenti migliori con cui preservare la libertà e la sicurezza del paese. La prima idea discussa riguarda l'opportunità di intraprendere un processo di riconciliazione con gli stati valloni che erano ritornati sotto il controllo spagnolo nel 1579; gli autori, però, ne rifiutano categoricamente la possibilità, affermando che stringere un accordo con quelle regioni non significherebbe altro che trattare direttamente con la Spagna, rischiando quindi di ripiombare in una «*eternal slavery*».¹⁸ La seconda ipotesi, invece, concerne la possibilità di trasformare il paese in una repubblica sull'esempio da un lato della Svizzera e della città di Venezia e dall'altro delle province di Olanda e Zelanda.¹⁹ Per quanto

¹⁵ «Instead of the king's seals, our great seal, counterseal and cachet-seal shall henceforward be used in matters of general government which the Council of the Land, according to its instruction, is authorized to conduct. But in matters of public order, the administration of justice and other matters concerning each country individually, the provincial and other councils shall use the name, title and seal of the respective country where the case arises, and no other, on penalty of having all letters, documents and dispatches issued or sealed in any other way annulled. And to ensure that this be effected we have ordered and commanded, and order and command herewith, that all the seals of the king of Spain which are now in these provinces must upon the publication of this be immediately handed over to the States, or to such persons as the States appoint and authorize». Cfr. Kossmann e Mellink, *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, 226–27.

¹⁶ Per una sintesi delle vicende che portano gli Stati Generali a chiedere un intervento al Duca d'Anjou e al Conte di Leicester si veda cfr. Gordon Griffiths, *Representative Government in Western Europe in the Sixteenth Century: Commentary and Documents for the Study of Comparative Constitutional History* (London: Oxford University Press, 1968), 313–18.

¹⁷ Il titolo completo e originale è il seguente: *Waerschouwinghe aen alle goede inghesetenen van den Nederlanden, die tot beschermenisse van de vrijheydt van hunne religie, personen, privilegien, ende oude hercomen, teghens die tyrannie van de Spaingnaerden ende heuren aenhanck t'samen verbonden ende vereenicht sijn* (*A warning to all honest inhabitants of the Netherlands, who are united and allied to protect the freedom of their religion, and all persons, privileges and old usages against the tyranny of the Spaniards and their adherents*). Il testo è raccolto in Kossmann e Mellink, *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, 249–51.

¹⁸ Kossmann e Mellink, *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, 249.

¹⁹ Il richiamo alla Svizzera e a Venezia è altamente significativo per il tempo, perché nella letteratura politica tra '500 e '600 vengono usati come modelli di governo entro cui orientare una riflessione di stampo repubblicano. Oltre a ciò, come ha notato Martin van Gelderen, richiamare i governi di Olanda e Zelanda come

il *pamphlet* ritenga, senza mezzi termini, che tale indirizzo rappresenti una «*excellent solution*»,²⁰ tale trasformazione risulterebbe di difficile realizzazione, perché, al contrario della Svizzera o di Venezia, la localizzazione geografica delle diverse province mostra come queste siano potenzialmente esposte agli attacchi di «*powerful kings and princes*».²¹ Se a ciò, inoltre, si aggiunge l'estremo particolarismo di ciascuna provincia e il lento, e spesso conflittuale, processo decisionale che ne rendono l'amministrazione complessa e disarmoniosa, ecco che secondo gli autori del testo, la praticabilità di una forma repubblicana di governo viene meno. Per queste ragioni, la terza ed ultima idea presa in considerazione, quella per cui in fin dei conti il *pamphlet* parteggia apertamente, riguarda la necessità di porre a capo della guida delle province un «*prince or lord*».²² Non si tratta però di sostenere una monarchia di stampo assoluto, che alla luce delle recenti vicende apparirebbe un forte controsenso, ma di optare per una monarchia «*so conditioned and restricted that the prince may not use tyrannical method or improper and unlawful violence against his subjects*».²³

La situazione teorico-politica subisce un'ulteriore torsione a seguito delle vicende che si collocano dopo la nomina, avvenuta nel gennaio del 1586, di Robert Dudley, Conte di Leicester a 'Governatore e Capitano Generale' delle Province Unite. L'azione politica di Leicester si caratterizza, infatti, per un orientamento fortemente accentratore²⁴ e un marcato sbilanciamento per le posizioni calviniste più ortodosse;²⁵ quest'ultimo aspetto che era volto soprattutto a stabilizzare il proprio consenso presso le provincie di Utrecht e della Frisia, era malvisto dalle restanti provincie, in particolar modo dall'Olanda, le quali erano propense a

esempio, testimonia che, almeno per gli autori dello scritto, le suddette provincie avevano adottato una forma repubblicana di governo, cfr. Martin van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 175; sul mito di Venezia e più in generale della modellistica repubblicana si vedano E. O. G. Haitsma Mulier, *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*, *Speculum Historiale* (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1980); Vittorio Conti, *Consociatio civitatum: le repubbliche nei testi elzeviriani (1625-1649)*, vol. 4 (Firenze: CET, 1997).

²⁰ Kossmann e Mellink, *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, 249.

²¹ *Ivi*, 250.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ A tal proposito si consideri il tentativo da parte del Conte di Leicester di riformare la politica fiscale attraverso la creazione di un Consiglio delle Finanze sotto il suo diretto controllo, per escludere i rappresentanti degli Stati Generali che esprimevano il loro veto nel Consiglio di Stato. Cfr. Alan Haynes, *The White Bear: Robert Dudley, the Elizabethan Earl of Leicester* (London: Peter Owen, 1987), 173-74.

²⁵ Roy Strong e J. A. van Dorsten, *Leicester's Triumph* (Leiden - London: Oxford University Press, 1964), 75-76.

favorire una maggior tolleranza religiosa.²⁶ Per queste ragioni, il dibattito politico si polarizza fortemente, contrapponendo chi, come il borgomastro di Utrecht Gerard Prouninck van Deventer,²⁷ considera il Conte di Leicester il legittimo detentore dell'autorità suprema,²⁸ e chi invece, come gli Stati d'Olanda, riteneva che quest'ultimo potesse disporre soltanto di un potere conferitogli dagli Stati Generali, i quali così non avrebbero mai perso la loro autorità originaria.²⁹ Il culmine del contenzioso viene raggiunto quando gli Stati Generali incaricano il Pensionario della città di Gouda, François Vranck di redigere un intervento scritto a difesa della superiorità della loro autonomia politica: contro le tesi di coloro che difendevano la preminenza del Leicester, i quali legavano l'idea di una sovranità popolare sia alla necessità che essa prendesse forma concretamente in una persona in carne e ossa sia che, in quanto sovranità assoluta, una volta delegata essa non potesse essere più rivendicata da chi l'avesse concessa, Vranck nella sua *Corte vertoninghe* (Breve esposizione), situandosi all'interno del medesimo campo dei suoi avversari, sviluppa una distinzione cruciale tra la 'dimora' della sovranità e la sua amministrazione; infatti, per quanto anche egli sottolinei il carattere rappresentativo degli Stati Generali, esso viene letto nei termini del mandato di delega, la loro azione è quindi possibile solamente se in conformità con gli ordini e le istruzioni del mandante.³⁰ La funzione di mandante non è svolta da un soggetto uniformemente individuato, ma composito; sono, infatti, i «boards of town magistrates and councillors, together with the corporation of the nobles» che «undoubtedly represent the whole state and

²⁶ Sul tema della tolleranza e delle dispute intorno ad essa oltre al classico di Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration: a study of the disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938); si veda anche la raccolta di saggi curata da R. Po-Chia Hsia e Henk Van Nierop, a c. di, *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496769>.

²⁷ Prouninck fu anche l'autore di due *pamphlets* molto conosciuti: il primo sotto forma di dialogo, il *Emanuel – Erneste* (1580), patrocinava la figura del Duca d'Anjou; il secondo, invece, pubblicato nel marzo del 1587 e intitolato *Answer to diverse evil accusations falsely imputed to him by some persons of the present government*, si inseriva nel pieno della contrapposizione tra il Conte di Leicester e gli Stati Generali. Entrambi i testi si trovano nella curatela già citata di E. H. Kossmann e A.F. Mellink.

²⁸ Tale posizione si appoggiava anche sul fatto che rispetto, per esempio, al Duca d'Anjou, gli Stati Generali avevano concesso al Conte di Leicester poteri più ampi. È, inoltre, interessante notare come l'attacco di Prouninck era volto a condannare anche il continuo richiamo, da parte dei suoi avversari, della difesa dei privilegi. Il borgomastro credeva, infatti, che parte dei privilegi che in tempo di pace erano utili e redditizi, durante i periodi di guerra potevano essere nocivi e pericolosi. Cfr. Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, 199–201.

²⁹ *Ivi*, 199–204.

³⁰ «If the people declares that the sovereignty of the provinces resides with the States, they are not speaking about private persons or delegates, but about the constituents, that is, the nobles and towns of the country whom members of the States represent by virtue of their commission » (p. 280-281). Il testo della *Corte vertoninghe* è raccolto in Kossmann e Mellink, *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, 274–81.

the whole body of the inhabitants»;³¹ la sovranità dei singoli Stati rimane, quindi, concretamente inalienabile poiché essi sono i veri detentori dell'originario potere del popolo.³²

Per quanto il quadro politico e teorico su entrambi i fronti risulti vivace e costantemente capace di rinnovarsi, saranno le vicende storiche di fine secolo a decretare quale delle due opposte fazioni risulti maggiormente centrale: l'urgenza di porre un termine al conflitto con la Spagna individuerà gli Stati Generali come quell'attore capace di colmare il vuoto di potere inaugurato dalla sigla dell'Atto di Abiura. Il ruolo giocato dalla guerra come fattore coesivo dell'Unione di Utrecht è determinante, basti pensare, infatti, come la sospensione delle ostilità determinatasi con la pace di Anversa nel 1609, rischi di metterne in discussione la tenuta, a testimonianza del fatto che le sette province firmatarie non riconoscono alcuna unità originaria.³³ Inoltre, come ha sottolineato Price, il fatto che, nei documenti ufficiali e non, le province continuino a riferirsi l'una all'altra con il termine *bondgenoten* (alleate) testimonia il carattere piuttosto limitato del sentimento di appartenenza a una nazione comune.³⁴

L'inizio del XVII secolo sancisce la funzione essenziale degli Stati Generali quale istituzione indirizzata all'elaborazione di una linea politica comune: essi hanno difatti la piena responsabilità della politica estera, di provvedere alla difesa del paese, di organizzare alleanze con altri governi e di siglare dichiarazioni di guerra e di pace; questo determina, quindi, anche la responsabilità diretta nell'organizzazione e nel reperimento dei mezzi necessari per finanziare l'esercito.³⁵ La composizione di questa assemblea e le modalità del processo decisionale, le quali non mancano di evidenziare dei limiti strutturali, sono derivate sulla base degli accordi presi con la firma dell'Unione di Utrecht: gli Stati Generali sono costituiti dalle delegazioni delle sette province (Gelderland, Zelanda, Utrecht, Overijssel, Friesland, Groningen e Olanda) riunite permanentemente presso L'Aia; esse sono tenute ad attenersi strettamente alle disposizioni ricevute dagli Stati Provinciali, che ne decidono anche la composizione e la durata del loro incarico, secondo un principio di rappresentanza

³¹ *Ivi*, 278.

³² «We therefore think it has been conclusively proved that the authority of the States must be conserved as the keystone on which the commonwealth rests. This cannot be damaged without ruining the state. It is, we declare, certain that the sovereignty of the country resides with the States», cfr. *Ivi*, 281.

³³ Boogman, «The Union of Utrecht», 20.

³⁴ Price, *Holland and the Dutch Republic in the seventeenth century*, 221.

³⁵ *Ivi*, 211.

mandataria. Le assemblee dei diversi Stati Provinciali non sono però riunite in sessione permanente e quindi la tempestività del meccanismo decisionale degli Stati Generali risulta già in partenza problematico; inoltre, per ogni decisione è richiesta l'unanimità dei voti (uno per ogni delegazione, a prescindere dal numero dei suoi componenti),³⁶ e ciò non può che determinare una forte limitazione del potere degli Stati Generali. La loro azione è quindi più simile ad un interrotto lavoro di mediazione tra le diverse posizioni delle singole province, piuttosto che l'espressione di un'effettiva e autonoma capacità di produrre decisioni politiche.³⁷ È altresì vero però che alla prova dei fatti, la procedura si discosta dai principi teorici:³⁸ più di una volta, infatti, il rispetto del principio di unanimità non viene seguito, in special modo nei momenti di stringente necessità come quando, nel 1618, il veto dell'Olanda non viene di fatto considerato, al fine di dare una parvenza di legalità all'intervento dello *stathouder* Maurizio di Nassau volto a sedare i conflitti scoppiati in seno alla Repubblica (in particolar modo proprio in Olanda) a seguito del Sinodo di Dordrecht.³⁹ È dentro un simile contesto, poco incline al rispetto della costituzione formale, a vantaggio di un più ampio margine di iniziativa delle singole province e delle altre istituzioni, che emergono i due principali protagonisti della lotta politica che animerà i Paesi Bassi del XVII secolo: la provincia d'Olanda – e al suo interno la città di Amsterdam, rappresentata dalla figura del Gran Pensionario (*raadpensionaris*) e i principi d'Orange, detentori in quasi tutti le province della carica di *stathouder*.⁴⁰

³⁶ Questo aspetto, sicuramente non secondario, ha portato Huizinga a sottolineare come la Repubblica delle Province Unite sia difficilmente inquadrabile tra le diverse tipologie delle forme di governo della statualità moderna: «La base su cui ci si era uniti era una concezione medioevale della libertà che non bastava certo per costruire un nuovo stato. L'unanimità che si richiedeva per quasi tutte le decisioni importanti era un criterio tipico del medioevo; il criterio della maggioranza stentava ancora ad affermarsi. Nel primo medioevo, infatti, si partiva dall'idea che nelle scelte e decisioni d'importanza tutti i consiglieri dovessero essere d'accordo (o, se si vuole, fingere di essere d'accordo), ritenendosi che in ultima istanza fosse lo spirito Santo a ispirare la giusta scelta. Ma nell'esercizio di una direzione statale moderna, pretendere l'unanimità significava soltanto impedire al potere esecutivo centrale di essere veramente efficiente». Cfr. Johan Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento* (Torino: Einaudi, 1967), 24.

³⁷ Così commenta Price: «the States General was more a conference of ambassadors from separate countries than a parliament». Cfr. Price, *Holland and the Dutch Republic in the seventeenth century*, 212.

³⁸ Il già menzionato saggio ad opera di Boogman insiste nel mettere in luce proprio questo scostamento, cfr. Boogman, «The Union of Utrecht», 18.

³⁹ Altri casi vengono riportati da Price, *Holland and the Dutch Republic in the seventeenth century*, 213; e da John H. Grever, «The structure of decision-making in the States General of the Dutch Republic 1660–68», *Parliaments, Estates and Representation* 2, n. 2 (1982): 125–53, <https://doi.org/10.1080/02606755.1982.9525609>.

⁴⁰ Questo non vuol dire che all'interno della Repubblica non vi fossero altre istituzioni importanti, come il già menzionato Consiglio di Stato (*Raad van State*), la Camera dei Conti delle Generalità (*Generalitaitis-Rekenkamer*), gli Ammiragliati (*Admiralieten*), ma che la struttura burocratica del governo centrale in rapporto

Da questa breve panoramica, volta a illustrare quali siano i vettori su cui il dibattito politico dei Paesi Bassi settentrionali si muove tra XVI e XVII secolo, è facile evincere come all'interno della Repubblica che si forma all'indomani dell'Unione di Utrecht e dell'Atto di Abiura sia impossibile individuare un soggetto unitario in grado di detenere la sovranità del paese. Il principio sovrano – nel significato specifico che l'epoca moderna attribuisce al termine⁴¹ non è localizzabile in via esclusiva né all'interno degli Stati Generali, il cui campo e spazio d'azione è formato da una pluralità di membri vincolati dal mandato ricevuto dalle loro province, né negli Stati Provinciali, che pur possedendo la propria autonomia decisionale in seno all'assemblea dell'Unione, funzionano in base all'imperatività del mandato dei delegati cittadini. Alla difficoltà, posta a inizio paragrafo, nel far corrispondere alla denominazione «Repubblica» un territorio preciso e immediatamente inquadrabile, ne corrisponde una analoga all'interno del quadro istituzionale, qualora si cerchi di leggere le vicende politiche delle Province Unite sotto la sola lente del concetto di sovranità. Bisogna, forse, prendere in considerazione, sulla scorta degli studi presi in esame, l'ipotesi di una sovranità 'policentrica', collocata nei governi cittadini⁴²: «in a very real sense sovereignty lay not so much with the States of Hollands themselves, but in effect with the governments of the voting towns collectively; although the towns were not individually sovereign, their governments together were».⁴³ La politica dei Paesi Bassi settentrionali si sviluppa, da un lato, quale dialettica permanente tra le forze socio-economiche che l'articolano materialmente; dall'altro, come polarizzazione di tale dinamica all'interno di un processo di costituzionalizzazione sempre in atto, volto a impedire che essa degeneri in conflitto aperto.

a quella degli altri paesi europei risultava più snella e meno vincolante. Per una panoramica sull'assetto istituzionale delle istituzioni vigenti nella repubblica si vedano S.J Fockema Andreae, *De Nederlandse staat onder de Republiek* (Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitg. Mij, 1962); Israel, *The Dutch Republic*, 276–306.

⁴¹ Cfr. *Introduzione*, 14.

⁴² «La constitution des Pays-Bas revenait à établir purement et simplement le primat des souverainetés urbaines» cfr. Catherine Secretan, «La victoire des régents: argent et liberté», in *Amsterdam XVIIe siècle. Marchands et philosophes: les bénéfiques de la tolérance* (Paris: Éditions Autrement, 1993), 35; sull'importanza sempre maggiore delle città in Europa e soprattutto in Olanda nel XVII secolo Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme: (XVe-XVIIIe siècle)*, vol. 1 (Paris: Librairie Armand Colin, 1967), 407; Marjolein 'T Hart, «Cities and Statemaking in the Dutch Republic, 1580-1680», *Theory and Society* 18, n. 5 (1989): 663–87; Wim Blockmans, «Voracious States and Obstructing Cities: An Aspect of State Formation in Preindustrial Europe», *Theory and Society* 18, n. 5 (1989): 733–55.

⁴³ Price, *Holland and the Dutch Republic in the seventeenth century*, 12.

The sea (...) is that state of barbaric vagueness and disorder out of which civilization has emerged and into which, unless saved by the effort of gods and men, it is always liable to relapse.

The Enchafèd Flood, W.H. Auden

2 Irati flutti

Il territorio della Repubblica delle Province Unite è, quindi, nel medesimo tempo, sia l'espressione (non pacificata) di una pluralità di terre, tra loro autonome, sia il tentativo di creare un ordinamento spaziale condiviso capace di risolvere la plurivocità delle forze in campo. Tale ordinamento è difficilmente inquadrabile nella grande metafora schmittiana, volta a mostrare come la riflessione sulla spazialità politica moderna si articoli essenzialmente sull'opposizione dell'«ordinamento spaziale della terraferma» all'«ordinamento spaziale del mare libero».⁴⁴ La terra della Repubblica delle Province Unite è sì quel luogo dove gli aratri posso scavare dei solchi e i solchi tradursi in confini, ma questi – come si è cercato di mostrare – non hanno carattere definitivo, non



Figura 1- Stemma araldico della Zelanda presso la città di Middelburg

forniscono quell'elemento di ancoraggio assoluto entro cui difendere una identità, unica ed esclusiva. Così neanche il mare rientra pienamente nella caratterizzazione datane da Schmitt quale luogo della non-politica perché superficie liscia e amorfa, presente ovunque, senza determinazioni significative sulla superficie del pianeta, che non può essere né abitata, né coltivata, dove non è possibile costruirsi un nido.⁴⁵ Non tanto perché sarà attraverso il dominio (commerciale) dei mari che la Repubblica godrà di uno sviluppo economico senza

⁴⁴ Carl Schmitt, *Il nomos della terra : nel diritto internazionale dello Jus publicum Europæum* (Milano: Adelphi, 1991), 28–29.

⁴⁵ *Ivi*, 20.

precedenti, facendone il paese più ricco del continente europeo⁴⁶ – sotto questo aspetto i Paesi Bassi potrebbero rientrare nel novero di quelle potenze che Schmitt definisce talassocrazie -,⁴⁷ quanto perché il mare, quale forza antagonista interna, aiuterà a plasmare parte dell'identità politico-culturale della nascente Repubblica.⁴⁸ Si pensi, a tal proposito, allo stemma araldico di una delle Sette Province, la Zelanda (Fig. 1), raffigurante un leone – il famoso *Leo Belgicus* –⁴⁹ che fende le onde del mare, e il cui motto non è altri che *Luctor et Emergo*. Il mare è una forza impetuosa e libera ma, *contra* Schmitt, può essere occupato e perimetrato, e conseguentemente fornire un territorio dentro cui costruire un'identità comune, come dimostrano d'altronde l'etimo stesso di *Zeeland*, «terra del mare», e le numerose opere di bonifica – i *polder* – attuate dal Medioevo fino al secolo scorso.⁵⁰ Si tratta, però, di un'occupazione che non trova il suo principio di realtà e di giustificazione nella cornice di uno specifico *nomos*,⁵¹ quanto in una dimensione conflittuale, mai pacificata, che costringe a vedere il proprio spazio di esistenza e di azione, non come un luogo definito originariamente, espressione di un possesso legittimo e perpetuo, ma come un luogo contingente, soggetto a trasformazioni, che bisogna saper governare, e la cui definizione non può prescindere dalle condizioni materiali che di volta in volta si realizzano. Lo stemma araldico zelandese designa proprio la naturalità di questa conflittualità e la raffigurazione,

⁴⁶ Cfr. Jonathan I. Israel, *Dutch primacy in world trade, 1585-1740* (Oxford: Clarendon Press, 1989); Jan De Vries e Ad van der Woude, *The First Modern Economy. Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500-1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁴⁷ Schmitt, *Il nomos della terra*, 207–24.

⁴⁸ Su questo aspetto insiste particolarmente il primo capitolo – *Geografia morale* – del saggio di Schama, cfr. *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, 25–51; sul ruolo giocato dalla capacità di resistere e contenere le frequenti inondazioni marine nel formare un'idea di nazione si concentra anche il classico di Johan Van Veen, *Dredge, Drain, Reclaim: The Art of a Nation* (The Hague: Nijhoff, 1955).

⁴⁹ Durante gli anni della rivolta contro la Spagna, la figura del leone, che aveva ottenuto un particolare riconoscimento nell'iconografia classica e cristiana e che alcune Province già utilizzavano, diventa il simbolo della Repubblica delle Province Unite, il *Leo Belgicus*, apparendo in numerose rappresentazioni cartografiche, stampe ed emblemi. Cfr. B. Kempers, «Assemblage van de Nederlandse Leeuw. Politieke Symboliek in Heraldiek En Verhalende Prenten in de Zestiende Eeuw», in *Openbaring En Bedrog: De Afbeelding Als Historische Bron in de Lage Landen* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1995).

⁵⁰ A tal proposito, oltre il già citato saggio di Ven Veen, si veda G. P. Van de Ven, *Man-Made Lowlands: History of Water Management and Land Reclamation in the Netherlands* (Utrecht: Matrijs, 2004); Maarten Prak e Jan Luiten van Zanden, *Nederland en het poldermodel: sociaal-economische geschiedenis van Nederland 1000-2000* (Amsterdam: Bert Bakker, 2013).

⁵¹ Sebbene la storia di Cretesi, Greci, Romani e Cartaginesi abbia fornito ciò che si potrebbero definire «occupazioni di mare», secondo Schmitt, è solo tra XVI e XVII secolo che queste si possono definire tali: il protagonismo dell'Inghilterra permette di pervenire alla «consapevolezza giuridica che gli oceani mondiali sono altra cosa rispetto alle acque e ai bacini della giurisprudenza tradizionale con i suoi stereotipi ricavati dal diritto civile». (p. 219). Cfr. Schmitt, *Il nomos della terra*, 207–11.

colta nel momento effettivo della lotta, ne fissa la durata per un tempo indeterminato quasi a suggerire l'idea di un processo che in realtà non si conclude mai.⁵² Sebbene l'idea di un'identità comunitaria, sviluppata a partire da un rapporto ambivalente con l'elemento marino, risalga già alle modalità con cui i neerlandesi fecero fronte alle prime inondazioni di epoca medievale,⁵³ non si può non sottolineare come anche nel periodo tra metà Cinquecento e metà Seicento, quando maturò l'idea di una nazione neerlandese indipendente, tale idea trovasse forte seguito; si assistettero infatti a profonde, e in alcuni casi drammatiche, modificazioni fisiche del territorio.⁵⁴ Sotto questo punto di vista, i due casi più emblematici sono rappresentati dalla liberazione di Leida, avvenuta il 3 ottobre 1574 e dal drenaggio del lago Beemster, iniziato nel 1608 e portato a termine nel 1612.

L'assedio della città di Leida incomincia quando, dopo la capitolazione di Haarlem (1573) Fernando Álvarez de Toledo, Duca d'Alba, decide di dirigere la sua offensiva verso il centro-sud della provincia olandese; secondo le sue previsioni, infatti, la conquista della città gli avrebbe permesso di ottenere un avamposto perfetto per sottomettere successivamente l'intera Provincia. Lo scontro era impari, sia sotto l'aspetto numerico che sotto quello organizzativo: il Duca d'Alba, nel momento di maggior asprezza del conflitto aveva dalla propria parte 67.000 uomini, un numero ineguagliabile da nessun'altra potenza occidentale del tempo;⁵⁵ le forze dei ribelli, capitanate da Willem il Taciturno, erano composte, invece, prevalentemente dalla milizia cittadina (*shutters*) e anche quando egli riuscì ad accrescere il numero delle guarnigioni, non si superò mai il numero di 15.000 uomini.⁵⁶ Dopo quasi un anno d'assedio, che aveva visto l'armata spagnola isolare la città, cingendola attraverso una

⁵² Questa dimensione di conflitto e pericolo sempre attuale emerge anche dalle parole di una poesia – *Aenden Leeuw van Hollant* (Al Leone d'Olanda) – del famoso poeta e drammaturgo Joost van den Vondel (1587-1679), posta nel cartiglio a decorazione della mappa che raffigura il progetto di drenaggio dell'Haarlemmermeer (1641), promosso dall'ingegnere Jan Adriaensz. Leeghwater (1575-1650), progetto che però verrà portato a termine solo nei secoli successivi, negli anni tra il 1849 e 1852. Cfr. Joost van den Vondel, *De werken van Vondel, 1640-1645*, a c. di J.F.M. Sterck, vol. 4 (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1930), 296–97. Ora consultabile all'indirizzo: https://www.dbnl.org/tekst/vond001dewe04_01/vond001dewe04_01_0043.php.

⁵³ William H. TeBrake, *Medieval Frontier: Culture and Ecology in Rijnland* (College Station: Texas A&M University Press, 1985); William H. TeBrake, «Taming the Waterwolf: Hydraulic Engineering and Water Management in the Netherlands during the Middle Ages», *Technology and Culture* 43, n. 3 (2002): 475–99; Audrey M. Lambert, *The Making of the Dutch Landscape: Historical Geography of the Netherlands* (London; New York: Seminar Press, 1971), 121–25.

⁵⁴ Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, 35.

⁵⁵ Geoffrey Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659: the Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars* (Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1972), 27.

⁵⁶ Israel, *The Dutch Republic*, 181.

fitta rete di fortini, i ribelli, temendo di capitolare a causa della carestia che ormai stava prendendo piede, decisero l'impensabile: inondare tutto il territorio circostante la città per permettere alla flottiglia ribelle di contrastare i nemici. Jan Fruytiers, avvocato (*requestmeester*) del principe d'Orange e testimone oculare dell'assedio, annotò che la convinzione, che aveva portato a questo gesto estremo, risiedeva nell'idea che era «*liever verdorven land dan verloren land* [meglio una terra guasta che una persa]». ⁵⁷

Il piano di sistematica e progressiva inondazione incominciò il 3 agosto quando gli argini prima dell'Ijssel e poi del Maas vennero forati; le prime azioni di sfondamento furono supervisionate dallo stesso Willem il Taciturno e successivamente i ribelli costituirono una vera e propria 'armata' di *dijkgravers* (scavatori di dighe), ⁵⁸ che annoverava tra le proprie fila anche il giovane Johan van Oldenbarnevelt, futuro Gran Pensionario dell'Olanda. ⁵⁹ Tuttavia, per soccorrere effettivamente Leida, l'acqua doveva essere così profonda da paralizzare del tutto i movimenti dell'esercito spagnolo e permettere - al contempo - l'arrivo della flottiglia ribelle fin quasi sotto le mura della città. Fu grazie al supporto degli agenti atmosferici che tale situazione si determinò: una formidabile tempesta, verso la fine di

⁵⁷ Jan Fruytiers, *Corte beschrijvinghe van de strenghe belegheringhe ende wonderbaerlicke verlossinghe der stadt Leyden in Hollandt* (Delft: Aelbrecht Hendricksz, 1574), 22; cfr. anche Robert Fruin, *Verspreide geschriften. Historische opstellen*, a c. di P.J. Blok, Pieter Lodewijk Muller, e S. Muller, vol. 2 ('s-Gravenhage: Martin Nijhoff, 1900), 386, https://www.dbnl.org/tekst/frui001vers03_01/frui001vers03_01_0010.php.

⁵⁸ Henk den Heijer, *Holland onder water: de logistiek achter het onzet van Leiden* (Leiden: Primavera Pers, 2010), 8.

⁵⁹ «As an expert in this field Oldenbarnevelt was appointed one of the commissioners for breaching the dykes: his work was not supervision of the labourers, but rather than land measurement, verification of ownership and calculation of damage to be compensated later», cfr. Jan den Tex, *Oldenbarnevelt*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 11.

settembre, ingrossò le acque dell'Harlemmermeer e permise all'ammiraglio Boisot di avanzare liberando la città e mettendo in fuga il nemico (Fig. 2).⁶⁰



Figura 2 - Simon Frisius, *Ontzet van Leiden* (La liberazione di Leida), 1574, 1621 – 1622, Rijksmuseum. Riproduzione autorizzata, <http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.453700>

L'assedio di Leida assume il carattere di «epopea nazionale» non solo grazie ai racconti vernacolari di autori come il drammaturgo Jacob Duym che, nel suo *De Belegering der Stadt Leyden* (1606), mostra come il mare, il vento e i *polder* abbiano combattuto dalla parte dei giusti,⁶¹ ma anche attraverso una specifica «politica della rappresentazione e della commemorazione», che si preoccupa di trovare un modo specifico entro cui definire il rapporto di conflitto con l'elemento marino.⁶² Questo aspetto è ben ravvisabile nella stampa

⁶⁰ Israel, *The Dutch Republic*, 181.

⁶¹ Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, 27.

⁶² Cfr. Robert Tiegs, «Hidden Beneath the Waves: Remembering and Forgetting After the Relief of Leiden», *Canadian Journal of Netherlandic Studies* 35, n. 2 (2014): 1–27.

anonima, ribattezzata *Allegorie op de nood en het ontzet van Leiden* [Allegoria sul pericolo e sulla liberazione di Leida], risalente probabilmente ai mesi seguenti la liberazione della città (Fig. 3).⁶³



Figura 3 - *Allegorie op de nood en het ontzet van Leiden*, 1574. Rijksmuseum. Riproduzione autorizzata.
<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.364058>

Il lato sinistro della raffigurazione mostra una donna, quale personificazione della città di Leida, seduta ma in una situazione di gran pericolo. Nella mano sinistra, stringe un fascio di frecce, simboleggiante la solidità dell'unione tra i cittadini, mentre nella mano destra regge un libro, presumibilmente la Bibbia. La donna sembra aver appena urtato e rovesciato un

⁶³ I dati bibliografici forniti dal Rijksmuseum, dove l'opera è conservata, definiscono l'opera anonima benché nell'angolo in basso a sinistra sopra il cartiglio, compaia la dicitura *Isaac Nicolai inventor*. Per questa ragione, il museo avanza l'ipotesi che l'opera possa essere attribuibile agli artisti, Zacharias Dolendo e Isaac Claesz van Swanenberg, i quali avevano entrambi forti legami con la città. Poiché, inoltre, l'immagine rappresenta gli eventi che ebbero luogo alla fine dell'assedio, ipotizzando una finestra di possibile realizzazione di tre mesi, il museo ha datato la stampa nel 1574.

paniere contente del cibo che ora giace sparso sul pavimento. Sopra la sua testa si trova una stella, raffigurante al suo interno il tetragramma «YHWH», mentre alle sue spalle si possono riconoscere, muovendosi da sinistra verso destra, le personificazioni della Malattia, della Morte e della Carestia. Ai piedi della donna, infine, è presente uno degli abitanti della città, il cui corpo è segnato dagli stenti della fame. L'altra metà della rappresentazione ritrae, invece, un soldato spagnolo nell'atto di sferrare un attacco alla personificazione di Leida e che viene provvidenzialmente sventato. Si può, infatti, notare nell'angolo in alto a destra, la mano di Dio che, emergendo dalle nuvole, ferma la traiettoria della spada del soldato. Sullo sfondo, a sinistra, sono presenti una serie di divinità classiche intente a trarre in salvo la città: sotto la mano di Dio, compare Eolo intento a dirigere con i suoi venti le navi dei ribelli in sicurezza verso la città; a sinistra compare una Naiade, che sporgendosi da una nuvola, versa da un vaso l'acqua dei fiumi con l'obiettivo di inondare il forte nemico; ed, infine, Nettuno collocato sul fondo blocca l'avanzata del soldato, serrandogli il piede. La porzione centrale del lato destro è occupata, da un Tritone, il quale -come riporta il testo latino in calce alla stampa – annuncia il trionfo sui nemici suonando la buccina. La composizione poetica in olandese, riprodotta nel cartiglio, serve a veicolare direttamente il significato della scena rappresentata, cioè che Nettuno, e di rimando tutte le altre divinità classiche, agiscono sotto la guida di Dio:

Anche se lo Spagnolo, o Leida piena di devozione
Con il fuoco e la spada ti ha minacciato di una morte amara,
Anche se l'imperversare della peste e della carestia,
O cittadini lodevoli, stavano per tagliarvi la gola,
e sareste finiti nella più grande angoscia
Ancora rimanevate uniti e saldi al terreno,
L'esercito celeste stava alla vostra destra
Perciò avete ricevuto l'aiuto di Dio
Mentre il vento e la pioggia stavano al vostro servizio
Scacciando il nemico in disonore
E portando cibo e provviste agli afflitti,

[Era] Opera di Nettuno, ma attraverso la benedizione di Dio. (trad. mia)⁶⁴

L'*Allegorie* miscela sapientemente temi sia cristiani sia classici, conferendo alla narrazione un tono solenne e dalla manifesta esemplarità. Si può concordare con Robert Tiegs che, visto lo scopo celebrativo della stampa, la strategia compositiva adottata dall'anonimo incisore veicola un'idea di unità e comune consenso sicuramente non del tutto realistici.⁶⁵ Questo non avviene però, come sostiene Tiegs, per l'assenza nella rappresentazione delle azioni dei ribelli.⁶⁶ Esse, infatti, sono presenti *ma* trasfigurate nelle azioni delle divinità classiche ed è grazie a questa trasformazione che il rapporto conflittuale con l'elemento marino può caratterizzarsi come fautore di un'identità comunitaria. La duplicità dello scontro con l'acqua sia nei termini di una sua gestione efficace contro il nemico, sia nel processo di dover metter tutti d'accordo per procedere a tale azione, viene risolto «attraverso la benedizione di Dio». Una benedizione, tra l'altro, straordinaria perché rovescia completamente il significato punitivo assunto dalle inondazioni nella tradizione veterotestamentaria. Se il conflitto, o almeno uno dei suoi due aspetti, viene 'neutralizzato' è perché viene iscritto in un regime discorsivo differente, quello della prova (*beproeving*), che, come ha descritto Schama, permetteva di paragonare l'appartenenza alla propria comunità «alla trasformazione, sotto la guida divina, della catastrofe in buona fortuna, della debolezza in forza, dell'acqua in terraferma, del fango in oro».⁶⁷

Il favore particolare concesso da Dio, che richiama il concetto di predestinazione, architrave della predicazione calvinista in terra neerlandese, sembra concedere agli abitanti dei Paesi Bassi una specie di licenza per la creazione di nuove terre. Una convinzione che

⁶⁴ Al was 't dat u de Spaignaert, o Leyden vol trouwen / Met swaert en vlam dreijchde de bitterlijcke doot / Al was 't dat u de vierich pest end 'hongers noot / O loflijke borgers de keele toe ginck houwen / Also gereart sijnd in het uiterste benouwen / Nochtans u steunende op accoort en vaste gront / Den hemelschen hoestee, heb dy ter rechter stont / De hulpe godts daer op ghij u verliet vercregen / De wijl tuwen dienste bereijt stont wint en regen / Te rugh drijvende met oneer uwen vijant / Maer den benauden brengeden spijs en proviant / Wel Neptuni werc maer wesende doch godts segen.

⁶⁵Le ripercussioni economiche dovute alla scelta di inondare Leida non avrebbero, infatti, coinvolto la sola città e il suo circondario ma anche le province limitrofe. Si generò, quindi, un acceso dibattito tra i differenti governi locali sui costi che avrebbe dovuto sostenere la maggior parte delle spese per la ricostruzione e il risanamento. Cfr. S. Groenveld, *Van vyanden und vrienden bedroevet: de gevolgen van het beleg van Leiden voor de omgeving van de stad* (The Hague: SDU Uitgevers, 2001), 14–22; Henk van Nierop, *Treason in the Northern Quarter: War, Terror, and the Rule of Law in the Dutch Revolt* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

⁶⁶ Tiegs, «Hidden Beneath the Waves», 15–16.

⁶⁷ Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, 25.

trova riscontro nelle parole di Andries Vierlingh, il grande ingegnere idraulico del sedicesimo secolo, autore del celebre *Tractaet van Dyckagie*,⁶⁸ il quale annotava che: «Creare nuove terre spetta solo a Dio, poiché Egli dà solo ad alcuni popoli l'ingegno e la forza per farlo; ciò richiede amore e molto lavoro e non tutti sono in grado di giocare a questo gioco».⁶⁹ Di conseguenza, il diritto sulla terra diventa sacro, non per il riconoscimento di una sua originarietà ma perché acquisito tramite il proprio lavoro; e tale caratterizzazione ne precludeva, in linea di principio, l'asservimento anche temporaneo a signori o imperatori.⁷⁰

Quando nel 1644, il poeta Joost van den Vondel celebrò, in un componimento poetico, il



Figura 4 - Pieter Cornelisz Cort, *Kaart van de Beemster*, 1607. Riproduzione autorizzata, Nationaal Archief The Hague, <http://proxy.handle.net/10648/430a7088-8ff9-c82a-09fb-a1afb63f94c>

drenaggio e la successiva bonifica del lago Beemster paragonando l'impresa alla nascita di

⁶⁸ Andries Vierlingh, *Tractaet van Dyckagie* [1576?-1579?], a c. di J. de Hullu e A. G. Verhoeven ('s-Gravenhage: Martin Nijhoff, 1920), https://www.dbnl.org/tekst/vier004trac01_01/index.php.

⁶⁹ Le parole di Vierlingh sono riportate da Van Veen, *Dredge, Drain, Reclaim*, 39.

⁷⁰ Sul rapporto peculiare che si viene a creare nei Paesi Bassi tra il potere istituzionale e la gestione /creazione del territorio, cfr. Jan de Vries, *The Dutch Rural Economy in the Golden Age: 1500-1700* (New Haven ; London: Yale University Press, 1974), 24-73; C. Dekker, «The Representation of the Freeholders in the Drainage Districts of Zeeland West of the Scheldt during the Middle Ages», in *Acta Historiae Neerlandicae 8: Studies on the History of the Netherlands*, a c. di C. Dekker et al. (Dordrecht: Springer Netherlands, 1975), 1-30, https://doi.org/10.1007/978-94-011-5951-7_1; Hendrik van der Linden, «Iets over wording, ontwikkeling en landschappelijk spoor van de Hollandse waterschappen», in *Het land van Holland* (Amsterdam: Spin/van Mantgem, 1978), 101-13.

Afrodite sull'isola di Cipro,⁷¹ egli esprimeva, con accenti lirici simili a quelli riservati alle vittorie militari, come fosse possibile proprio attraverso una “prova trasformativa”, rivendicare la specificità dell'identità comunitaria olandese.⁷² Con i suoi 71 km², il Beemster (Fig. 4) era il maggiore dei tre laghi che componevano la regione, a nord di Amsterdam, del Noorderkwartier. Nel 1612, dopo quattro anni di lavori, l'opera rappresentò non soltanto una vittoria contro l'acqua ma anche un'esemplare dimostrazione del potere olandese⁷³ sulla natura: fu, infatti, il prodotto di una raffinata ingegnosità tecnica, combinata a una grande abilità organizzativa, in grado di governare gli elementi naturali a proprio beneficio:

Il re del Vento, per compiacere la dolente Fanciulla olandese [*Hollants Maaght*],

Dopo tutti i danni che aveva causato da tempesta a tempesta,
mosse le ali dei mulini che, girando incessantemente, modellavano

Il Beemster in pascolo, scaricando il lago nel mare.

Il sole, sorpreso, vide l'argilla salata, ancora bagnata dalle onde,

e la asciugò e le diede un imponente corpetto verde

Sensualmente ricamato con fiori, fogliame, frutta e spighe

E le decorò i capelli, cospargendoli di ricchi profumi.⁷⁴ (trad. mia)

Sebbene il vento in passato si fosse dimostrato non benevolo ed agendo in concerto con l'acqua avesse distrutto la terra, duramente bonificata, l'impiego dei mulini permette di domarne la forza. Le pericolose acque del lago vengono così reindirizzate attraverso una fitta rete di canali e pompate verso il vicino Zuiderzee. Una volta svuotato il lago, il sole può asciugare il fertile terreno, permettendo alla popolazione di lavorarlo e di dare vita al

⁷¹ «Ick weet dat dees Godin uit zeeschuim is geboren (Io so che dalla schiuma marina è sorta questa Dea)», cfr. Joost van den Vondel, «De Beemster voor Karel Loten», in *Id.*, *Vescheide Gedichten*, (Amsterdam, 1644), 342. Ora: https://www.dbnl.org/tekst/vond001dewe04_01/vond001dewe04_01_0125.php

⁷² Alette Fleischer, «The Garden behind the Dyke: Land Reclamation and Dutch Culture in the 17th Century», *Icon 11* (2005): 16–32.

⁷³ Potere, non solamente fisico, ma anche economico: il progetto era stato, infatti, finanziato dall'élite mercatile della città di Amsterdam e da alcuni dei membri più influenti del governo della giovane Repubblica delle Province Unite, cfr. Lambert, *Making of the Dutch Landscape*, 215–17.

⁷⁴ «De winvorst, om den rouw van Hollants Maaght te paeien, Vermits, door storm op storm, zy schade en inbreuk leê/ Schoot moelnwiecken aan, en maald, na lang draeien, / Den Beemster tot een beemt, en loosde 't meir in zee. / De zon, verwordet, zagh de klay noch brack van baren, / En droogh dese af, en schonkse een groenen staatsikeurs,/ Vol bloemen geborduurt, vol lovren, ooft en airen;/ En, toiende heur hair, bestroide het vol geurs»

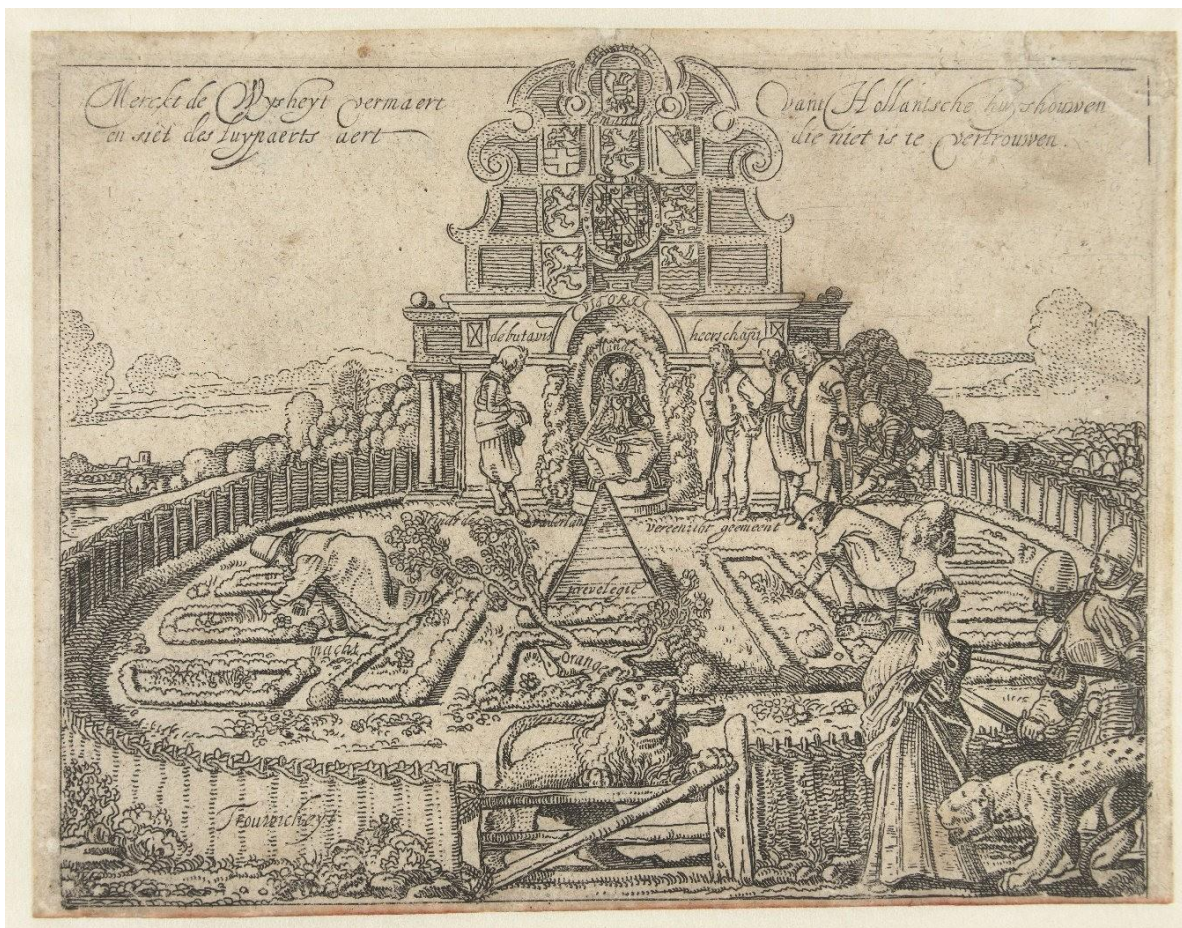


Figura 5 - Willem Buytewech, *Allegorie op de onbetrouwbaarheid van Spanje en de vrijheid en welstand van de Zeven Provinciën: de Hollandse Tuin*, 1615. Rijksmuseum. Riproduzione autorizzata, <http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.38257>

prosperoso e rigoglioso «grande giardino di piacere dell’Olanda».⁷⁵ Il richiamo, all’inizio del componimento, della figura della *Hollants Maaght* è inoltre altamente significativo. Essa, infatti, quale personificazione della provincia d’Olanda, ricorre spesso nell’araldica patriottica e viene generalmente raffigurata seduta all’interno di un giardino lussureggiante, la cui entrata è sorvegliata - contro le incursioni dei nemici - dal *Leo Belgicus* (Fig. 5). Il giardino non solo rappresenta la prosperità delle province neerlandesi benedette da Dio, ma richiama metaforicamente anche l’*Hortus Batavus*:⁷⁶ il territorio della neonata Repubblica delle Province Unite era perciò la ricostruzione dell’antica ‘terra dei Batavi’, il popolo che era riuscito a resistere all’imperatore Vespasiano e a mantenere la propria libertà contro il

⁷⁵ L’espressione è di Jan Adriaan Leeghwater, l’ingegnere che supervisionò i lavori del Beemster. Cfr. Willem Frijhoff et al., *Dutch Culture in a European Perspective: Hard-Won Unity* (Assen; New York: Royal Van Gorcum; Palgrave Macmillan, 2004), 484.

⁷⁶ Vanessa Bezemer Sellers, *Courtly Gardens in Holland 1600-1650: The House of Orange and the Hortus Batavus* (Amsterdam: Woodbridge: Architectura & Natura; Garden art press, 2001), 12.

desiderio di assoggettamento romano.⁷⁷ Invocando la figura della Fanciulla olandese, Vondel trasforma la terra, prodotta dall'opera di bonifica del Beemster, nell'*Hortus Batavus*, mostrando come la libertà repubblicana si realizzi solo all'interno di uno spazio, entro cui essa si riafferma continuamente a fronte di pericoli e prove continue, quasi ad anticipare di due secoli l'espressione faustiana: «merita e la libertà e la vita unicamente colui che le deve conquistare ogni giorno!».⁷⁸ Le ultime parole del dramma di Goethe risultano, infatti, molto efficaci per superare l'*impasse* costituito dalla metafora schmittiana da cui si è partiti.⁷⁹ L'ordinamento spaziale olandese non si realizza sulla terra o sul mare, ma nella compresenza conflittuale e mai definitivamente risolta di questi due elementi:

Aprirò a molti milioni di uomini uno spazio perché vi abitino non già sicuri, ma liberamente operosi. Verdi e feraci i campi! Uomini ed armenti si trasferiranno subito, colà, felici, lungo la robusta diga che una popolazione audace e laboriosa avrà costruita! Qui, all'interno, una terra paradisiaca; là, fuori, infurii l'onda sino all'orlo! E quando essa, di nascosto consumerà la diga per precipitar dentro con la violenza, si affretti l'impeto di tutti per chiudere la falla. Sì! Mi sono completamente abbandonato a questo pensiero. Questa è l'ultima conclusione della sapienza: merita e la libertà e la vita unicamente a colui che la deve conquistare ogni giorno! Così, circondati dai pericoli, trascorreranno, qui, il bambino, l'adulto, il vecchio i loro anni operosi. Contemplare un tale brulichio di vita! E vivere, su libero suolo, con popolo libero!⁸⁰

3 Il paesaggio come paradigma politico

Le parole di Faust ci suggeriscono però anche un possibile termine con cui specificare un ordinamento spaziale entro cui leggere la compresenza di questi due elementi, quello di «paesaggio»: esse non esprimono forse, con versi estatici, quanto si prospetta a chi osserva

⁷⁷ Cfr. *infra* Cap. III, 98.

⁷⁸ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust; Urfaust*, a c. di Giovanni Vittorio Amoretti (Torino: UTET, 1975), 489.

⁷⁹ Il parallelismo tra l'opera di Goethe e la cultura politico-morale neerlandese è stato avanzato da Van Veen, *Dredge, Drain, Reclaim*, 40; Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, 50–52.

⁸⁰ Goethe, *Faust; Urfaust*, 488–89.



Figura 6 - Anonimo, *Gezicht op de polder Het Grootslag en de stad Enkhuizen* (1610), Rijksmuseum
Zuiderzeemuseum Enkhuizen

una delle numerose vedute paesaggistiche, rese tanto celebri dall'arte olandese seicentesca (Fig. 6)?⁸¹

La possibilità d'impiegare tale nozione per denotare la specificità dello spazio politico olandese è data, in realtà, dall'etimologia della parola stessa. Prima di acquisire, a cavallo tra Cinquecento e Seicento, un significato eminentemente estetico, legato a doppio filo con lo sviluppo di un genere particolare di pittura, la parola «paesaggio» possedeva, infatti, un'accezione fondamentalmente giuridico-politico.⁸² Così Piero Camporesi, nel suo celebre saggio *Le belle contrade*, dedicato alla nascita del paesaggio italiano, introduceva l'argomento:

Nel Cinquecento non esisteva il paesaggio, nel senso moderno del termine, ma il «paese», qualcosa di simile a quello che per noi è oggi il territorio o, per i francesi, l'*environnement*, luogo o spazio considerato sotto il profilo delle sue caratteristiche fisico-ambientali, alla luce delle forme d'insediamento antropico e delle sue risorse economiche. Tangibile quasi nella sua concretezza, apparteneva alla sfera estetica in

⁸¹ David Freedberg, *Dutch Landscape Prints of the Seventeenth Century* (London: British Museum Publications, 1980); Walter S. Gibson, *Mirror of the earth: the world landscape in sixteenth-century Flemish painting* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989); Catherine Levesque, *Journey through landscape in seventeenth-century Holland: the Haarlem print series and Dutch identity* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994).

⁸² Denis E. Cosgrove, *Social formation and symbolic landscape* (London: Croom Helm, 1984); Catherine Franceschi, «Du mot paysage et de ses équivalents dans cinq langues européennes», in *Les Enjeux du paysage*, a c. di Michel Collot (Bruxelles: Ousia, 1997), 77–83.; Jean-Marc Besse, *Voir la terre: six essais sur le paysage et la géographie* (Arles: Actes Sud/Ensp/Centre du paysage, 2000); Kenneth Robert Olwig, *Landscape, nature and the body politic: from Britain's Renaissance to America's new world* (Madison: University of Wisconsin Press, 2002).

modo del tutto secondario. (...) La valutazione economica, si potrebbe aggiungere, ha la precedenza assoluta sulla fruizione estetica.⁸³

Il paesaggio non deve, quindi, inizialmente intendersi come quella porzione di paese che si copre con un sol sguardo da un punto di vista elevato, secondo i canoni che la storia dell'arte sancisce a partire dal XVII secolo. Esso individua, al contrario, uno spazio oggettivo d'esistenza. È in questi termini che il *Woordenboek der Nederlandsche Taal* – il dizionario di riferimento per lingua neerlandese – definisce la parola *landschap* (paesaggio) come «un territorio (*land*) o un area di estensione non molto grande, concepito o meno come racchiuso entro certi confini (*grenzen*), uno stato (*staat*), una regione (*gewest*), una contea (*streek*)». ⁸⁴ Non deve, quindi, stupire l'osservazione di Roland Barthes secondo la quale nell'arte paesaggistica olandese, «les hommes s'écrivant eux-mêmes sur l'espace, le couvrant aussitôt des gestes familiers, de souvenirs, d'usages et d'intentions» ;⁸⁵ un'umanizzazione che non conosce limiti a tal punto che «l'eau est un sol, on y marcherait, la mer est entièrement urbanisée». ⁸⁶ Lo spazio oggettivo d'esistenza che il paesaggio inquadra non è l'articolazione di una prospettiva distanziata e individuale, quanto l'espressione delle relazioni di quella ampia collettività che lo abita. ⁸⁷ In questo senso allora il concetto di paesaggio può definire l'ordinamento spaziale proprio delle Province Unite,⁸⁸ perché ne esprime la natura intrinsecamente dinamica, frutto come si è visto sia di cooperazione sia di conflitto.

⁸³ Piero Camporesi, *Le belle contrade: nascita del paesaggio italiano* (Milano: Garzanti, 1992), 9.

⁸⁴ *Woordenboek der Nederlandsche taal*, s.v. "landschap", <https://gtb.ivdnt.org/iWDB/search?actie=article&wdb=WNT&id=M036312&lemma=landschap&domein=0&conc=true>.

⁸⁵ Roland Barthes, *Oeuvres complètes, II, 1962-1967*, a c. di Éric Marty (Paris: Éditions du Seuil, 2002), 284.

⁸⁶ *Ivi*, 283.

⁸⁷ Su questa specifica caratterizzazione oltre al già richiamato volume di Gibson, si veda Edward Relph, *Rational landscapes and humanistic geography* (London: Croom Helm, 1981), 26.

⁸⁸ Sulla possibilità che il concetto di paesaggio possa essere impiegato per rappresentare la realtà socio-politica dei Paesi Bassi settentrionali, è quanto sostiene il bel saggio di Tom Mels, «The Low Countries' Connection: Landscape and the Struggle over Representation around 1600», *Journal of Historical Geography* 32, n. 4 (ottobre 2006): 712–30, <https://doi.org/10.1016/j.jhg.2005.11.018>.

Capitolo II

Spazio e immaginazione: una rilettura dei primi capitoli del Trattato teologico-politico

Ô, die d'oogen en 'tgeweld geeft,
Oogen geeft bij dit geweld:
Oogen eens ter wacht gestelt,
En die all'sien soo der veel' sien¹

Constantijn Huygens, *Daghwerck*

1. Ottica politica

Per iniziare ad analizzare il rapporto di Spinoza con lo spazio e quindi aprirsi ad un confronto con la nozione di territorio, è necessario procedere con ordine, seguendo il medesimo percorso speculativo proposto da Spinoza nei trattati politici, in particolare nel *Trattato teologico-politico*, dove interpretazione della Scrittura e critica dell'elemento simbolico/rappresentativo si muovono su binari discorsivi paralleli. Spinoza propone un'esplicita critica al carattere rappresentativo che la religione può assumere, fin dalla prefazione della *Trattato teologico-politico*, e che viene riassunta dalla famosa immagine del tempio che degenera in teatro, «dove non si ascoltavano più i dottori della Chiesa, ma oratori, nessuno dei quali desiderava istruire il popolo, ma solo conquistarne l'ammirazione [*in admiratione rapiendi*], attaccare pubblicamente i propri avversari e insegnare solamente cose nuove e insolite, di cui il volgo *restasse ammirato*».² Un passaggio chiave quest'ultimo di cui, più avanti nella trattazione, si compirà un'adeguata analisi. Avendo già delineato, con maggior profondità, nel primo capitolo le problematiche che si sviluppano all'indomani della fine della guerra tra Spagna e Paesi Bassi, qui si procederà solo a un parziale richiamo di alcune di quelle vicende.

Gli anni di composizione del *Trattato teologico-politico* sono anni tumultuosi. Le Province Unite Settentrionali dopo aver ottenuto l'autonomia, si trovano nel difficile compito di dare un'effettiva forma alla libertà recentemente acquisita. Sebbene l'esito

¹ «O Tu che dai gli occhi e il potere / Da' occhi con questo potere: / Occhi che, se resi vigili, / Vedono tutto ciò che è da vedere», Constantijn Huygens, *Daghwerck*, vv. 250-54.

² *TTP*, praef. § 9. (corsivo aggiunto)

immediato dell'indipendenza ottenuta sia quello di istituire una repubblica, tale processo fa emergere con prepotenza i conflitti in seno alla società olandese del XVII secolo. Il potere è, infatti, conteso tra due opposte fazioni: quella dei «*regenten*», espressione del patriziato mercantile e promotore di una politica repubblicana a guida degli Stati, e quella dei «*predikanten*», voce dell'ala più ortodossa del calvinismo olandese e favorevole ad una politica repubblicana guidata dalla casata degli Orange.³ Tale scontro si gioca su più fronti, di cui quello culturale/simbolico assume un ruolo fondamentale, come d'altronde Spinoza ribadisce chiaramente nella Prefazione del *TTP*. La fazione dei «*predikanten*», infatti, ottiene molto seguito all'interno delle masse popolari grazie anche alla capacità di plasmare un immaginario collettivo ben consolidato, quello tratto dalle vicende di un "best-seller" del tempo, la Bibbia.⁴ Il canone scritturale non era solo uno dei libri più conosciuti del tempo ma, nel caso specifico delle Province Unite, durante la guerra d'indipendenza dalla Spagna, aveva fornito le basi culturali e ideologiche su cui costruire il proprio mito nazionale, insieme al mito laico degli antichi Batavi⁵, i quali erano riusciti a resistere all'esercito imperiale romano. I libri dell'Antico Testamento erano serviti a produrre uno dei due miti fondativi della futura repubblica: quello della *Respublica Hebraeorum*. I *predikanten* si muovono all'interno di un contesto sociale e culturale che ha familiarità con le immagini richiamate dai passi scritturali; per questo motivo, la lettura in chiave filomonarchica della liberazione del popolo ebraico, la quale aspira a fornire un retroterra simbolico alle mire politiche degli Orange, riesce a trovare un forte riscontro. Poiché il testo di Spinoza si muove all'interno di questo contesto, il progetto spinoziano di una nuova esegesi scritturistica non può essere separato dalla sua ricaduta immediatamente politica. Spinoza, proponendo un nuovo approccio per indagare il contenuto della Scrittura, decostruisce allo stesso tempo lo spazio simbolico e metaforico della sovranità moderna.

³ È comprensibile che il lettore, ad una lettura superficiale, possa percepire un leggero controsenso nell'associare il termine repubblicano a quello della casata degli Orange. Tuttavia, come si è mostrato nel precedente capitolo del presente lavoro, il fatto che lo *stathouder* abbia alcune prerogative di carattere monarchico, non implica che la fazione orangista dei «*predikanten*» miri all'instaurazione di un regime monarchico di stampo assoluto. La linea politica orangista è piuttosto quella rappresentata dall'aristotelismo politico di matrice althusiana, favorevole ad un governo misto in cui l'elemento monarchico è presente, ma non è decisivo. A tal proposito si veda Arthur Weststeijn, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age: The Political Thought of Johan & Pieter de La Court* (Leiden ; Boston: Brill, 2012), 41-50.

⁴ Cfr. Jean Robert Armogathe, a c. di, *Le Grand Siècle et la Bible*, 6 (Paris: Beauchesne, 1989).

⁵ cfr. Ivo Schöffer, «The Batavian myth during the sixteenth and seventeenth centuries», in *Britain and the Netherlands: Some Political Mythologies*, vol. 5 (Dordrecht: Springer, 1975), 78–101.

Una decostruzione la cui interpretazione può avvalersi di suggestioni e problematiche sviluppate dall'arte pittorica nord-europea. L'ipotesi è che Spinoza - al pari della *scuola di Delft*⁶ di fronte all'ideale della prospettiva albertiana – problematizzi il carattere assoluto del meccanismo rappresentativo per come esso viene teorizzato dalla scienza politica moderna⁷ Tale approccio squisitamente hobbesiano stabilisce la predominanza della teoria nel produrre conseguenze necessarie sulla prassi e si propone di applicare il rigore delle scienze matematiche al sapere politico moderno nella convinzione che, per rappresentare lo spazio uniforme e pacificato dello Stato moderno, il soggetto debba assumersi una ben precisa “posizione”. È quanto esprime Hobbes in un passaggio della celebre dedica del *De Cive*:

I geometri, in verità, hanno molto ben amministrato la loro provincia. Infatti, tutto l'aiuto che si può trarre per la vita umana dall'osservazione delle stelle, dalla descrizione della terra, dal computo del tempo, dalle navigazioni più lunghe; tutto quello che è bello negli edifici, resistente nelle fortificazioni, prodigioso nelle macchine; tutto ciò che, insomma, distingue il tempo odierno dalla barbarie antica, è quasi per intero un beneficio della *geometria*. Se i filosofi morali avessero assolto al loro compito con esito altrettanto felice, non vedo come l'industria umana avrebbe potuto contribuire di più alla felicità di questa vita. Se infatti la ragione delle azioni umane fosse conosciuta con la stessa certezza con cui conosciamo la ragione delle grandezze nelle figure, l'ambizione e l'avidità, la cui potenza si sostiene sulle false opinioni del volgo circa il *diritto* e il *torto*, sarebbero disarmate, e la gente umana godrebbe di una pace tanto costante, che non sembra si dovrebbe più combattere (se non per lo spazio crescendo la moltitudine degli uomini).⁸

⁶ Con la dicitura «scuola di Delft» si è soliti riferirsi a quegli artisti che a metà Seicento concentrarono la loro attenzione nel riprodurre scene di vita quotidiana, interne di chiese e vedute di città. Il gruppo di artisti facente parte di questa corrente pittorica fu molto eterogeneo e, a dispetto del nome, era composto da pittori non per forza originari della città olandese, ma che vi risiedettero per lavorare tutti tra il 1650 e il 1670. I principali esponenti furono: Johannes Vermeer (1632-1675), Pieter de Hooch (1629-1684), Carel Fabritius (1622-1654), Gerard Houckgeest (1600-1661), Paulus Potter (1625-1654) e Emanuel de Witte (1617-1692). La scuola di Delft si distinse rispetto alle altre scuole olandesi per i toni calmi, l'attenta osservazione dei giochi di luce, la coerenza prospettica e per una composizione misurata e non interessata alla riproduzione fine a se stessa dei dettagli scenici.

⁷ Il chiarimento della nota precedente non esclude che si possa instaurare un confronto critico sull'elemento assolutizzante suggerito dalla rappresentazione filomonarchica delle vicende bibliche proposta dal clero calvinista e il carattere assoluto che il concetto di rappresentazione assume nella teoria moderna del contratto. Sugli elementi di radicale novità che il concetto moderno di rappresentanza possiede e le problematiche che ne derivano si veda: Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto* (Milano: FrancoAngeli, 2003).

⁸ Thomas Hobbes, *De cive: elementi filosofici sul cittadino* (Roma: Editori Riuniti, 1979), 65–66.

La scienza politica moderna presenta dunque una chiara analogia con la prospettiva albertiana: riduzione dello spazio ad un sistema di coordinate matematiche – generatrici di un mondo equilibrato e armonioso – collegate a uno sguardo individuale, posto funzionalmente all'esterno della scena rappresentata. Questa 'estraneità' necessaria è riassunta da Leon Battista Alberti nella famosa similitudine che accosta l'idea del dipinto a una finestra incorniciata attraverso cui guardare.⁹ Una distanza non solo funzionale ma per l'appunto necessaria: non solo il pittore deve porsi a una ben precisa distanza ma anche chi si troverà poi di fronte all'opera dovrà assumere la medesima posizione, pena l'incapacità di comprendere la rappresentazione. Lo spazio prospettico rompe, quindi, con l'idea di una possibile relazione immediata o immaginaria con il mondo da cui si è circondati.¹⁰ Tra l'osservatore e il suo oggetto viene a interporsi una struttura, quella della griglia prospettica, indice di chiarezza e trasparenza, da cui la realtà della scena rappresentata dipende esclusivamente.¹¹ Se per la prospettiva albertiana il canone di riferimento è lo sguardo di un qualsiasi individuo, nel caso della scienza politica moderna esso viene fatto coincidere con quello del Leviatano. È, infatti, condividendo il punto di vista di quel «Dio mortale» che lo spazio naturale da luogo di conflitto e di pericolo può essere trasfigurato in uno spazio neutro in cui la politica impone la propria legge, come sintetizza efficacemente il frontespizio dell'omonima opera di Hobbes.¹² Il passaggio da

⁹«Principio, debbo dipingere scrivo uno quadrangolo di retti angoli quanto grande io voglio, el quale reputo essere una finestra aperta per donde io miri quello che quivi sarà dipinto» Leon Battista Alberti, *De Pictura* (Firenze: Edizioni Polistampa, 2011), 237.

¹⁰ Erwin Panofsky, a tal proposito, ha sottolineato come l'uso della prospettiva da parte dei pittori italiani era finalizzato alla ricerca di quanto potesse essere riconosciuto come ideale: «a universal law or principle to which they more or less successfully endeavor to confirm». Cfr. Erwin Panofsky, *Early Netherlandish Painting: Its Origins and Character* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 8.

¹¹ Come ha sottolineato acutamente Hans Belting è proprio questa paradossale 'innaturalità' a costituire la sostanza dell'immagine prospettica: «È paradossale il fatto che l'immagine prospettica raffiguri lo spazio tridimensionale su una superficie che in natura non esiste. Quello spazio, tuttavia, non può essere separato dallo sguardo né posto oltre lo sguardo, poiché, nel nostro caso, esso è funzione dello sguardo e non viceversa. Lo spazio prospettico è prodotto soltanto nello sguardo e per lo sguardo, in quanto esiste esclusivamente su una superficie che di per sé non è spazio e non ha spazio.» Hans Belting, *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente* (Torino: Bollati Boringhieri, 2010) 28.

¹² Il nesso tra la scienza politica di Thomas Hobbes e la strategia visuale sottesa all'organizzazione iconografica dei frontespizi presenti nelle sue opere è un tema divenuto ormai classico. A tal proposito si vedano: M. M. Goldsmith, «Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophical Rudiments», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981): 232–37; Reinhard Brandt, «Das Titelblatt des Leviathan», *Leviathan* 15, n. 1 (1987): 165–86; Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits* (Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2003). Sul rapporto tra rappresentazione figurativa e ontologia politica nella riflessione hobbesiana si vedano: Mónica Brito Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State* (Leiden: Brill, 2009); Philippe Crignon, *De l'incarnation à la représentation. L'ontologie politique de Thomas Hobbes*, (Paris: Classiques Garnier, 2012); Mauro Farnesi Camellone, «Il potere della visione. Il *De Homine* di Hobbes tra ottica e scienza politica», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine politiche* 60 (2019): 61-77.

spazio naturale a spazio artificiale della politica è reso possibile applicando alla politica il medesimo rigore costruttivo della «sola scienza che fino a questo momento Dio si sia compiaciuto di concedere agli uomini»¹³: la geometria.

È su questa radicale semplificazione della natura e della forma dello spazio politico che si appunta la riflessione spinoziana, la quale trova la sua analogia pittorica proprio nella *scuola di Delft*, sopra richiamata. La rivoluzione del canone prospettico seicentesco condotta da questa corrente artistica si fonda infatti su una semplice osservazione: qualora si voglia rappresentare la naturalezza della luce e degli spazi del mondo in maniera diretta e immediata – ovvero, se si volesse in termini politici, essere capaci di esprimere la verità effettuale della cosa per orientare l’agire politico – è necessario essere ‘disposti’ ad essere affetti dall’esterno¹⁴, permettendo così all’occhio di registrare «un’immagine ricca e complessa». Fabritius, de Witte, Veemer non rifiutano *tout court* la lezione albertiana ma integrano la rappresentazione pittorica dello spazio con l’ottica “deantropomorfizzata” di Johannes Kepler.¹⁵ Il realismo nord-europeo accoglie il modello dell’occhio come camera oscura, identificando l’atto del vedere con quello del rappresentare:

La funzione del meccanismo visivo è di produrre una rappresentazione: rappresentazione nel duplice senso di artificio – per il suo modo di operare – e di risolvere i raggi di luce in un’immagine.¹⁶

¹³ Thomas Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, (Bari: Editori Laterza, 1989), 29.

¹⁴ Un approccio questo che trova delle risonanze con alcuni impieghi che Spinoza propone del concetto di *aptitudo*. La capacità dello sguardo di registrare un dato fenomenico il più verosimile possibile non dipende, infatti, dalla capacità intenzionale del soggetto quanto dalla consapevolezza del modo in cui si è disposti ad essere affetti durante il meccanismo della visione. Così come quando «diciamo che uno può decidere quel che vuole su ciò che è sotto la sua giurisdizione, questo potere va definito in base non solo alla potenza dell’agente (*non sola agentis potentia*), ma anche alla disposizione del paziente (*sed etiam ipsius patientis aptitudine*)» (*TP*, IV, 4). Sulla nozione di *aptitudo* si veda anche *E*, II, 13 sch.; III, post. 1 e 2; V, 39. Per un’analisi che metta in rilievo il ruolo determinante nel pensiero di Spinoza della consapevolezza di ‘essere affetti da’ si vedano Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Éditions de Minuit, 1969), 46-50; Gilles Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique* (Paris: Les éditions de Minuit, 2003), 136-143; Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2005), 217-228; Vincent Legeay (dir.), *L’essence plastique : Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019).

¹⁵ Cfr. Agostino De Rosa, «Ut pictura, ita visio: per una teoria della prospettiva nord-europea», in Maria Teresa Bartoli, Monica Lusoli (a cura di), *Le teorie, le tecniche, i repertori figurativi nella prospettiva d’architettura tra il ’400 e il ’700: Dall’acquisizione alla lettura del dato* (Firenze: Firenze University Press, 2015) 97–110; Svetlana Alpers, *Arte del descrivere : scienza e pittura nel Seicento olandese* (Torino: Bollati Boringhieri, 1984).

¹⁶ Alpers, *Arte del descrivere*, 55.

L'immagine retinica,¹⁷ proiezione rovesciata del mondo esterno, non implica alcuna relazione con la volontà senziente dell'osservatore, ma è legata alla sola penetrazione dei raggi luminosi attraverso il diaframma della pupilla. Gli artisti nord-europei seppero integrare, più di altri, l'aspetto puramente fenomenico e contingente dell'immagine all'interno della loro produzione, donando «l'impressione che il mondo si depositi da sé con i suoi colori e la sua luce sulla superficie pittorica».¹⁸ Parte del realismo dell'arte olandese è dovuto perciò alla capacità delle immagini di offrirsi ad una pluralità di sguardi, quasi mancasse un punto privilegiato di osservazione.¹⁹ È il caso – per esempio – della celebre *Veduta di Delft* di Veermer:

In questo ampio scorcio panoramico, che presuppone una serie di vedute successive, rese possibili da un *occhio mobile*, l'immagine retinica od ottica *si aggiunge* a quella prospettica. La pittura imitativa è, si presume, prospettica e italiana per definizione, e la pittura olandese *aggiunge* ad essa la natura.²⁰

La 'via nord-europea alla prospettiva' non solo riporta l'occhio dell'osservatore all'interno della scena rappresentata, contrapponendosi così alla metafora albertiana della finestra, ma vincola anche la capacità di ricostruire l'ordine rappresentativo della raffigurazione alla comprensione dei diversi punti di vista utilizzati dall'artista. Entrambi gli approcci mirano ad un medesimo risultato, la restituzione in prospettiva della scena prescelta, ma la logica che li guida è indice di un differente approccio metodologico al problema del rappresentare: in Alberti e nella pittura italiana, la presenza dell'occhio dell'osservatore e il quadro figurativo precedono necessariamente la determinazione dell'immagine; nella pittura nord europea, al contrario, le proporzioni tra le figure e gli elementi del mondo visto sono espresse invece dai loro reciproci punti di vista, quasi a stabilire una costitutiva natura cinetica della visione.²¹

¹⁷ Sul probabile influsso che il modello anatomico kepleriano esercitò sulla pittura nord-europea oltre al già citato saggio di Alpers si veda anche Arthur K. Wheelock, *Perspective, Optics, and Delft Artists around 1650* (New York; London: Garland Publishing Company, 1977).

¹⁸ Alpers, *Arte del descrivere*, 45.

¹⁹ Sul ruolo, invece, di "potere" che la nozione di «centro» ha rivestito all'interno dell'arte visive si veda il bel saggio di Rudolf Arnheim, *The Power of the Center: a Study of Composition in the Visual Arts* (Berkeley: University of California Press, 1988).

²⁰ Alpers, *Arte del descrivere*, 46 (corsivo aggiunto).

²¹ Alpers, *Arte del descrivere*, 74-75. Ciò è possibile, come nota ulteriormente Alpers, per l'adozione non solo teorica di un modello figurativo che rivaluta il ruolo e la posizione dell'occhio ma anche pratica, attraverso l'impiego della prospettiva costruita sui cosiddetti *tiers points*, cioè sui due punti di distanza collocati sulla linea di orizzonte. A tal proposito si vedano: Liliane Brion-Guerry, *Jean Pélerin Viator: sa place dans l'histoire de la perspective* (Paris, 1962); Thomas Frangenberg, «The Image and the Moving

Al pari del confronto appena suggerito, la riflessione spinoziana sulla sovranità e sul meccanismo rappresentativo ad essa connaturato intrattiene con la concettualità moderna un rapporto complesso e spesso conflittuale.²² In prima anticipazione, si può dire che Spinoza affermi, contro la griglia prospettica indotta dalla sguardo del Leviatano, un'esistenza politica il cui spazio è determinato dal permanere, in una tensione dinamica, dei molteplici punti di vista di coloro che prendono parte al processo di aggregazione. Si tratta di concepire il passaggio dallo stato di natura allo stato civile nei termini di una reale transizione,²³ e non invece come una creazione *ex nihilo* di un nuovo modo di organizzare i rapporti interindividuali.²⁴ Come si mostrerà nel prosieguo dell'analisi, all'interno di questa processualità, le dinamiche collettive scaturite dagli affetti e dall'immaginazione giocano un ruolo centrale. Esse costituiscono, infatti, l'impulso originario alla base di questa transizione; la quale, tuttavia, proprio a causa della sua dimensione costitutivamente instabile, può mutare il proprio segno e divenire forza antipolitica.

Lo stato civile è quindi frutto – come ha sottolineato giustamente Stefano Visentin – di un «movimento composito generato da un comune sentire e patire» volto a stabilizzare e armonizzare le eventuali pulsioni centrifughe dei singoli.²⁵ Il potere sovrano (*summa*

Eye: Jean Pélerin (Viator) to Guidobaldo Del Monte», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49 (1986): 150–71.

²² Per esempio, la traduzione univoca del concetto spinoziano di *imperium* in quello moderno di 'sovranità' rischia di compromettere la comprensione dei diversi aspetti della teoria politica spinoziana maturata tra la stesura del *Trattato teologico-politico* e quella incompiuta del *Trattato politico*. Per un'attenta analisi terminologica volta a cogliere le possibili sfumature della lessico spinoziano della sovranità si veda: Charles Ramond, «Spinoza: les expressions de la souveraineté», in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, a c. di Gian Mario Cazzaniga e Yves Charles Zarka (Pisa-Paris: ETS-Vrin, 2001), 127–40. Reputa invece assente, attraverso un'analisi molto convincente, la presenza del concetto di sovranità nella riflessione politica spinoziana Myriam Revault d'Allonnes, «L'imagination du politique», in *Spinoza: puissance et ontologie*, a c. di Myriam Revault d'Allonnes e Hadi Rizk (Paris: Kimé, 1994), 111–25.

²³ Transizione che di fatto non si conclude mai: «Per quanto concerne la politica, la differenza tra Hobbes e me, di cui chiedi, consiste in questo: io lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità e sostengo che in una città il potere sovrano ha più diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere di esso. E questo ha sempre luogo nello stato di Natura». (*Ep.* 50, p. 1420)

²⁴ È indicativo, a tal proposito, l'utilizzo ricorsivo da parte di Spinoza del verbo latino *firmitas*, nel momento in cui nel secondo scolio della proposizione 37 della quarta parte dell'Etica, riassume in che modo si operi il passaggio dallo stato naturale allo stato civile. È necessario rafforzare e consolidare quelle leggi che nello stato di natura hanno carattere necessario e universale, ma che non tutti sono in grado di riconoscere; questo avviene mediante la traduzione di esse in leggi positive: «Con questa legge, dunque, la Società potrà essere resa stabile (*firmari poterit*), 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 (*non ratione sed minis firmandi*). Questa società, poi, resa salda dalle leggi e dal potere di conservarsi (*potestate sese conservandi firmata*), si chiama Stato (*Civitas*), e coloro i quali sono difesi dal suo diritto si chiamano Cittadini (*Cives*)» (*E IV*, p 37, sch. 2).

²⁵ Stefano Visentin, «Il movimento della democrazia: antropologia e politica in Spinoza», in *Oltre la democrazia : un itinerario attraverso i classici*, a c. di Giuseppe Duso (Milano: Carocci, 2004), 153.

potestas) esercita il proprio diritto in un aggregato collettivo di potenze individuali, le quali lo costituiscono mediante un movimento percorso dalla persistenza degli antagonismi ‘naturali’ e sempre aperto alla possibilità della trasformazione.²⁶ In conclusione, volendo dare ulteriore spessore al confronto proposto con l’arte rappresentativa nord-europea, il tentativo spinoziano di pervenire a un potere sovrano (*summa potestas*), capace di trarre la propria condizione di esistenza dalla molteplicità (anche conflittuale) di coloro che partecipano al processo aggregativo, può trovare un’analogia con la rappresentazione pittorica di un’opera anonima, della seconda metà del Cinquecento, intitolata *Paysage anthropomorphe. Portrait de femme* (Fig.7).



Figura 7 - Maître anonyme des Pays-Bas méridionaux, *Paysage anthropomorphe. Portrait de femme*, seconde moitié du XVIIe siècle, Musées royaux des Beaux-Arts de Belgique, Bruxelles

Il quadro, che si colloca nel più ampio filone dei «paesaggi antropomorfi»,²⁷ genere che gode di un discreto successo nei Paesi Bassi grazie soprattutto ai lavori di Joos de Momper (1564-1635), presenta una formazione paesaggistica attraverso la fisionomia di un gigante femminile disteso. Lo sguardo dello spettatore si trova, come nel caso del lettore del *Leviatano*, di fronte a una trasfigurazione che assume proporzioni ‘mostruose’ ma, a differenza di quanto accade con il frontespizio hobbesiano, i rapporti che legano i

²⁶ «In natura non esiste alcuna cosa singolare della quale non ne esista un’altra più potente e più forte. Ma, qualunque sia data, se ne dà un’altra più potente dalla quale quella può essere distrutta.» (*E*, IV, ass.)

²⁷ Per una lettura in chiave politica di tale genere si veda: Martin Warnke, *Paesaggio politico: per una storia delle trasformazioni sociali della natura*, (Milano: Vita e pensiero, 1996), 91-100.

diversi elementi della scena sono completamente ribaltati. Nell'opera di Hobbes sono il gigante e la sua postura a modellare lo spazio:²⁸ dalla punta della spada che indica il richiamo a *Giobbe 41, 24* - «*Non est potestas Super Terram quae Comparetus ei* – al pastorale che lambisce le zone periferiche della città posta nella zona inferiore della composizione; tutto concorre a mostrare come sia l'azione del *Leviatano*, la sua *potestas*, a garantire lo spazio d'esistenza della rappresentazione. Non è, quindi, una coincidenza che i due emblemi del potere, civile e religioso, facciano convergere l'occhio dell'osservatore verso la testa coronata del gigante, il cui sguardo è il solo ad aver la possibilità di posarsi sul paesaggio sottostante.²⁹ Lo sguardo dell'osservatore, al pari di quello dei sudditi che gli danno le spalle e che compongono il corpo del gigante, è completamente assorbito da quello di quest'ultimo. L'unico sguardo legittimo appartiene, infatti, al sovrano, come d'altronde sottolinea Hobbes stesso, nel Capitolo XXV del *Leviatano*:

Sebbene, dunque, sia vero che molti occhi vedono più di uno solo, tuttavia ciò non va inteso di molti consiglieri, tranne soltanto quando la risoluzione finale è di uno solo. Altrimenti detto: poiché diverse sono le prospettive da cui la stessa cosa è vista da molti occhi - che per di più tendono a guardare di sottocchi al loro interesse privato -, quelli che non vogliono fallire il loro obiettivo, pur servendosi di ambedue gli occhi per guardarsi normalmente intorno, mirano tuttavia con uno solo.³⁰

Nel *Paysage anthropomorphe*, invece, il gigante femminile non assolve ad alcuna funzione sovrana, non ordina né definisce lo spazio della rappresentazione; sono, al contrario, i diversi personaggi raffigurati che, liberi di muoversi e intenti nelle loro mansioni, ne definiscono i contorni: lo spazio viene vissuto nella sua interezza, senza soluzione di continuità, mostrando ogni sfaccettatura della quotidianità. È solo in questa costante dimensione attiva di chi occupa la raffigurazione che la fisionomia femminile prende forma. La scelta dell'artista di propendere per tale caratterizzazione - inusuale se raffrontata alle altre opere del medesimo genere che mostrano giganti di sesso maschile – potrebbe, inoltre, non essere una coincidenza. Infatti, a seguito della rivolta contro la Spagna, nei Paesi Bassi si assiste a un proliferare di immagini patriottiche che declinano

²⁸ Horst Bredekamp, «Thomas Hobbes's visual strategies», in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, a c. di Patricia Springborg (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 32.

²⁹ Bredekamp, «Thomas Hobbes's visual strategies», 40.

³⁰ Hobbes, *Leviatano*, 218.

il tema della *Libertas Patria*, nelle vesti di una giovane donna – la famosa *Hollandse Maagd* - adornata di un cappello simboleggiante la libertà recentemente conquistata e seduta all'interno di un giardino lussureggiante, l'*Hollandse Tuin*.³¹

1.1 La dimensione politica della visione nella Prefazione del TTP

Si tratta quindi ora di indagare, muovendosi dalla molteplicità attiva che genera unità nel dipinto anonimo, in che modo la moltitudine degli uomini nel suo necessario e differente relazionarsi possa dare luogo alla società. Una riflessione, che richiede – come affermato all'inizio del capitolo – di considerare criticamente l'aspetto ideologico che la struttura della rappresentanza può assumere nella messa in forma del potere politico.

La scienza politica di Hobbes si presenta, infatti, come il tentativo di costruire artificialmente uno spazio di possibile coesistenza civile al di fuori della precarietà determinata dalla condizione di libertà naturale, dove l'unica concordia possibile è quella fondata sui rapporti endogamici,³² come testimonia il confronto con la situazione dei «popoli selvaggi dell'America», proposto dal filosofo inglese al capitolo XIII del *Leviatano*. Una concordia, è necessario specificare, a cui non bisogna riconoscere nessun carattere politico: tali popoli «non hanno affatto un governo».³³ La libertà naturale esprime, quindi, l'assenza di un potere politico comune, una realtà frutto della combinazione di un comune desiderio di autoconservazione e delle differenti percezioni, vissute indipendenti una dall'altra, circa le modalità di questa conservazione. Questa situazione risulta, quindi, determinata da uno strutturale relativismo cognitivo e morale, primariamente dovuto al carattere relativo dei dati sensoriali.³⁴ Da qui la necessità di assumere, come ricordato precedentemente, un punto di vista scientifico-razionale.³⁵

³¹ Simon Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro* (Milano: Il saggiatore, 1988), 100; Joris Oddens, «You can leave your hat on: Men's portraits, power, and identity in the seventeenth-century Dutch Republic», *The Seventeenth Century*, 28 ottobre 2020, 1–57, <https://doi.org/10.1080/0268117X.2020.1832562>.

³² «Si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America, i selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale [*the concord whereof dependeth on natural lust*], non hanno affatto un governo e vivono in quella maniera animalesca di cui ho parlato prima» (Hobbes, *Leviatano*, 102-103).

³³ cfr. Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780* (Bari: Laterza, 1972), 112–42.

³⁴ Richard Tuck, *Philosophy and government, 1572-1651* (Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1993), 279–348.

³⁵ Sull'importanza della nozione di teoria all'interno del pensiero politico hobbesiano cfr. Alessandro Biral, «Per una storia della sovranità», in *Storia e critica della filosofia politica moderna* (Milano: Franco Angeli, 1999), 275-318.

Bisogna perciò leggere il contratto, quale strumento razionale, in grado di superare la spinta centrifuga delle passioni, non armonizzandole ma riconducendole allo spazio (del) privato, rendendole così impolitiche – ma funzionali all'ordine della società. La ragione in Hobbes è puro calcolo, atto che nomina e significa:

Quando una persona ragiona, non fa altro che concepire una somma totale risultante dall'addizione di parti o un resto derivante dalla sottrazione di una somma da un'altra. Fare la stessa cosa con le parole significa concepire in successione conseguente i nomi di tutte le parti fino al nome dell'intero oppure il nome dell'intero e di una parte fino al nome dell'altra parte (...) A partire da tutto questo è possibile definire, ossia determinare che cosa intendiamo significare col termine ragione se la consideriamo una facoltà della mente. In questo senso, infatti, la RAGIONE non è altro che il calcolo (cioè l'addizionare e il sottrarre) delle conseguenze dei nomi generali che sono stati stabiliti di comune accordo per notare e significare i nostri pensieri. Uso il termine "notare" quando compiamo il calcolo per noi stessi, e il termine "significare" quando dimostriamo o sottoponiamo all'approvazione degli altri i nostri calcoli.³⁶

Tale connotazione non è presente nel pensiero di Spinoza dove, al contrario, la ragione determina la capacità di comprendere adeguatamente le relazioni sussistenti tra i differenti modi finiti - quali sono per esempio gli esseri umani -³⁷ e che vengono espresse da «quei dati che sono comuni a tutte le cose e che sono in egual modo nella parte e nel tutto non si possono concepire se non adeguatamente».³⁸ La ragione non ha nessun valore fondativo-normativo, è solo «une espèce de reconnaissance directe de l'homme par l'homme»³⁹. Questo non toglie che la conoscenza sensibile, anche nel pensiero di Spinoza, continui a esprimere una conoscenza inadeguata, confusa, mutila. Questa caratterizzazione, tuttavia, non è prescrittiva né tanto meno assoluta. L'aspetto sensoriale-affettivo è connaturato all'esperienza conoscitiva umana: in quanto uomini non possiamo non percepire e patire, «la mente umana non conosce il corpo umano né sa che esso esiste,

³⁶ Hobbes, *Leviatano*, 35.

³⁷ «La raison se définit de deux façon, qui montrent que l'homme ne naît pas raisonnable, mais montrent comment il le devient : 1° un effort pour sélectionner et organiser les bonnes rencontres, c'est-à-dire les rencontres des modes qui se composent avec nous inspirent des passions joyeuses (sentiments qui conviennent avec la raison) ; 2° la perception et la compréhension des notions communes, c'est-à-dire des rapports qui entrent dans cette composition, d'où l'on déduit d'autres rapports (raisonnement) et à partir desquels on éprouve de nouveaux sentiments, cette fois actifs (sentiments qui naissent de la raison)» Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique* (Paris : Éditions de Minuit, 2009), 128. Sulla *ratio* nello specifico del *Trattato teologico-politico* cfr. Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture* (Paris: PUF, 1965), 122-42.

³⁸ E II, pr. 38.

³⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: Éditions de Minuit, 1968), 243.

se non attraverso le idee delle affezioni da cui il corpo è colpito»⁴⁰ e «patiamo nella misura in cui siamo una parte della natura che non si può concepire di per sé senza le altre». ⁴¹ La posta in gioco diventa, quindi, quella di trovare in che modo rendere adeguate le conoscenze acquisite mediante gli affetti, ovvero attraverso l'immaginazione. Parimenti, la rappresentanza e la sua tematizzazione mediante il concetto di rappresentazione rivestono anche nel discorso politico spinoziano un ruolo chiave; tuttavia, poiché per il filosofo olandese anche nella cosiddetta 'libertà' naturale vi possono essere - seppur con fatica - forme di cooperazione e organizzazione,⁴² il meccanismo rappresentativo non esaurisce le possibilità con cui l'azione politica possa esercitarsi. La rappresentanza, qualora faccia il suo ingresso in campo, non è chiamata a dare forma a un nuovo ordine ma a incrementare quei meccanismi che emancipano le condizioni di esistenza di quella molteplicità che partecipa al processo di aggregazione.⁴³

La relazione sussistente tra passioni, conoscenza e critica al pericolo costituito dall'elemento simbolico-rappresentativo del potere emerge fin dalle prime pagine del *Trattato teologico-politico*. La *Prefazione* si apre, infatti, con una descrizione del comportamento umano in preda alle vicissitudini della fortuna, e spiega in che modo gli uomini cerchino di porvi rimedio, rifugiandosi però o in false certezze o nei consigli di qualsivoglia persona:

Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione. Ma poiché essi vengono spesso a trovarsi in tali difficoltà da non saper prendere alcuna decisione, e per lo più oscillano miseramente tra la speranza e il timore, a causa degli incerti beni della fortuna che essi desiderano smoderatamente, il loro animo è quanto mai incline a credere qualsiasi cosa. (TTP, praef. § 1)

⁴⁰ E II, pr. 19.

⁴¹ E IV, pr. 2.

⁴² Il limite a esse semmai è rappresentato dal non discernere, nella condizione naturale, le assurdità dell'appetizione. Tuttavia è solo richiamandosi a tale condizione che una società può dirsi realmente libera, *contra* Hobbes: «[...] E con questo ritengo di aver illustrato abbastanza chiaramente i fondamenti dello Stato democratico (*imperii democratici*), di cui ho preferito parlare prima di tutti gli altri perché mi sembrava il più naturale e quello che più si avvicina alla libertà che la natura concede a ognuno» (TTP, XVI, § 11).

⁴³ Alla base di questa tensione risiede un diverso fondamento antropologico della teoria politica spinoziana rispetto a quella hobbesiana. Laddove per Hobbes gli individui nello stato naturale più che essere isolati appaiono dissociati: per Spinoza, al contrario, «la cosa più utile per l'uomo è quella che si accorda di più con la sua natura (...), ossia (*come è di per sé noto*) l'uomo» (E IV, pr. 35, cor. 1). Su tale specifica questione in Hobbes si veda Mario Piccinini, «Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes», in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a c. di Giuseppe Duso (Franco Angeli, 1999), 127.

Più nello specifico poi:

Se, mentre sono in preda alla paura, *vedono accadere* qualcosa che ravvivi in loro il ricordo di un bene o di un male passati, subito pensano che esso preannunci un esito felice o infelice, ed è per questa ragione che essi definiscono quel tal evento presagio fausto oppure infausto, sebbene sia cento volte smentito. Se poi *assistono* a qualcosa d'insolito che suscita in loro *grande meraviglia*, credono si tratti di un prodigio, che indica l'ira degli dei o del sommo Nume che, da uomini soggetti alla superstizione e nemici della religione, considerano empio non propiziarsi con offerte e sacrifici: e inventano così un'infinità di cose *interpretando la natura* – quasi che questa sragionasse insieme a loro – nei modi più strani. (TTP, praef. § 2) (*corsivo mio*)

L'uomo nel desiderare non ha piena capacità di autocontrollo: le immagini create dalle affezioni possono spingere chi desidera al di là delle proprie capacità di comprensione; subentra quindi un atteggiamento di speranza⁴⁴ nel quale l'uomo cerca attivamente di proporsi un fine, senza però riuscirci, avendo compiuto un'operazione di astrazione nei confronti del materiale affettivo con cui è entrato in contatto. A causa di questa incapacità l'individuo si ritrova, per forza di cose, a oscillare «miseramente tra la speranza e il timore» senza saper prendere una decisione e, poiché la paura è un sentimento comune a tutti, «ne segue chiaramente che tutti gli uomini sono per natura soggetti alla superstizione».⁴⁵

La *Prefazione* quindi si pone fin da subito l'obiettivo di mettere in guardia il lettore nei confronti dei possibili pericoli dati dall'affidarsi esclusivamente alle proprie facoltà immaginative. Il problema è di duplice natura: etica e politica. Per prima cosa, infatti, la superstizione porta a prendere in esame solo quegli impulsi emotivi immediati, che non essendo filtrati dalla ragione, contribuiscono a creare quelle situazioni di conflitto che

⁴⁴«XII. La speranza è gioia instabile, originata dall'idea di una cosa futura o passata, del cui risultato in qualche modo dubitiamo.

XIII. La paura è tristezza instabile, originata dall'idea di una cosa futura o passata, del cui risultato in qualche modo dubitiamo.

SPIEGAZIONE. Conseguenza da queste definizioni che non si dà speranza senza paura, né paura senza speranza. Si suppone infatti che chi si aggrappa alla speranza, e dubita dell'esito di una cosa, immagina qualcosa che esclude il futuro verificarsi della cosa, e pertanto se ne rattristi (*per la proposizione 19*), e di conseguenza, mentre sta aggrappato alla speranza, teme che quel qualcosa accada. Chi, al contrario, è impaurito, ovvero sospetta che possa avvenire una cosa che odia, immagina anche qualcosa di quella cosa che esclude l'esistenza; e pertanto (*per la proposizione 20*) si allietta, e di conseguenza ha la speranza che non avvenga.» (E III, def. aff., 12 e 13)

⁴⁵ TTP, praef., § 5.

separano gli uomini, gli uni dagli altri; secondariamente, l'irrazionalità di questi pensieri, che può assumere forme diverse– dal presagio al prodigio – crea la necessità di affidarsi a chi è in grado di fornirne una spiegazione. Spinoza rimarca questi due aspetti, richiamando e commentando le parole di Quinto Curzio Rufo: ««niente regge la moltitudine in maniera più efficace della superstizione»; può quindi facilmente accadere che questa sia indotta in nome della religione, ora ad adorare i propri re come degli dèi, ora a esecrarli e a detestarli come peste comune del genere umano».⁴⁶

Bisogna, quindi, essere in grado di contrastare concretamente il peso “ideologico” di un’immaginazione superstiziosa, la quale porta alla costituzione di un potere che, grazie alla capacità di irretire le menti umane, trasforma i cittadini in sudditi alla mercé della volontà altrui. Spinoza non intende però convocare l’immaginazione di fronte a un ipotetico tribunale della ragione: non si tratta né di disprezzare gli eccessi passionali della moltitudine né di immunizzarsi rispetto alle superstizioni. Parafrasando il titolo di un’opera giovanile del filosofo olandese, il percorso da seguire è quello in direzione di «un’emendazione dell’immaginazione»; ovvero, procedere a una ricalibratura delle lenti con cui l’immaginazione focalizza i propri oggetti.

1.2 *Immaginazione, rappresentazione e spazio politico*

Per proseguire in questa direzione è necessario, utilizzando alcuni luoghi dell’*Etica*, richiamare, senza pretesa di esaustività, gli snodi centrali della teoria spinoziana dell’immaginazione.⁴⁷ In questo modo, non solo sarà possibile comprendere in che termini all’interno del pensiero spinoziano vi sia una critica alla rappresentanza politica mossa a partire da una rivisitazione del concetto di rappresentazione, ma anche in che forma e in quali momenti Spinoza contempra l’esigenza di un “momento rappresentativo”; non più inteso come cardine di ciò che dà forma e perciò esistenza alla realtà del corpo politico, ma come dispositivo particolare proprio di situazioni limite

È possibile rintracciare il primo riferimento significativo al contesto lessicale e semantico dell’immaginazione all’interno dello scolio della proposizione 15 del *De Deo*.

⁴⁶ TTP, praef., § 5.

⁴⁷ Per un maggior approfondimento del tema si vedano i lavori di: Filippo Mignini, *Ars imaginandi: Apparenza e rappresentazione in Spinoza* (Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1981); Michèle Bertrand, *Spinoza et l’imaginaire* (Paris: PUF, 1983); Paolo Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza* (Napoli: Morano, 1987); Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l’histoire* (Paris: Vrin, 1993); Daniela Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, (Napoli: Bibliopolis, 1996); Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe: la genèse de l’imagination* (Paris: Vrin, 2005).

In esso Spinoza respinge con forza sia le posizioni di coloro che, volgarmente, «si figurano Dio fatto di corpo e mente, e attraversato da passioni come l'uomo» sia di quanti «tentano di mostrare come la sostanza corporea sia indegna della natura divina e non le possa appartenere». Per Spinoza, infatti, l'estensione è degna di essere considerata uno degli infiniti attributi di Dio. Il lettore sembra trovarsi di fronte ad una contraddizione: come può il filosofo da un lato respingere, la concezione antropomorfica di Dio, dall'altro rifiutare le argomentazioni di chi, nel criticare proprio tale posizione, propone di espungere la «sostanza corporea, o estesa» da Dio? La risposta di Spinoza chiama in causa quale principale responsabile, l'immaginazione:

Questi argomenti si fondano soltanto sulla supposizione che la sostanza corporea sia composta di parti, cosa che già (*per la proposizione 12 col corollario della proposizione 13*) ho dimostrato assurda. Chi poi vorrà approfondire correttamente la questione, vedrà che tutte quelle assurdità (*ammesso che siano tutte assurdità, cosa su cui però ora non discuto*) da cui pretendono concludere che la sostanza estesa sia finita, non derivano dalla supposizione della quantità infinita, ma dalla supposizione che la quantità infinita sia misurabile e costituita da parti finite; (...) Se poi qualcuno vuol sapere perché noi siamo tuttavia naturalmente inclini a dividere la quantità, gli rispondo che la quantità è da noi concepibile in due modi, ossia astrattamente e superficialmente, così come la immaginiamo, oppure come sostanza, cosa che si fa col solo intelletto. Se dunque consideriamo la quantità come è nell'immaginazione, il che si fa da noi spesso e più facilmente, la troveremo finita, divisibile e composta di parti; se invece la consideriamo, come è nell'intelletto, e la concepiamo in quanto sostanza, cosa che accade assai difficilmente, allora come abbiamo già abbastanza dimostrato, la troveremo infinita, unica e indivisibile. (E I, prop. 15, sch)

Ci sono quindi due modi di pensare la quantità che risultano reciprocamente alternativi. Tale coesistenza è possibile perché l'oggetto della nostra esperienza conoscitiva rimane costante, la materia o sostanza corporea è infatti «dovunque la stessa, e in essa non si distinguono parti se non in quanto concepiamo la materia come investita in modi diversi [*materiam diversimode affectam esse concepimus*], tanto che le sue parti si distinguono solo modalmente, non realmente».⁴⁸

⁴⁸ E I, prop 15, sch.

L'alternativa tornerà in primo piano anche nelle celebri pagine della lettera “sulla natura dell'infinito”⁴⁹ e nei passaggi conclusivi dell'altrettanto famosa Appendice alla I Parte dell'*Etica*.⁵⁰ Una più attenta analisi del testo dello scolio però mostra come il ricorso all'immaginazione non figuri di per sé come una colpa: gli uomini sembrano indugiarsi non scientemente, ma perché vi sono sospinti naturalmente (*cur nos ex natura propensissimi*) e perché nel tempo (*saepe*) tale comportamento è risultato loro più facile (*facilius a nobis fit*). Il problema non è dato dall'immaginare *in sé* – visto che tale atto esprime una delle possibili modalità con cui il dato fenomenico può essere registrato – quanto dall'eccessivo valore ermeneutico che si è propensi ad attribuirgli. In quest'ottica, allora, l'errore sembra essere il risultato di un'inferenza la cui eccessiva immediatezza illude il soggetto di una ricezione veritiera dell'oggetto.⁵¹

La verifica di questa ipotesi è affidata alla lettura dello scolio della proposizione 17 della II Parte. Qui, infatti, Spinoza, dopo aver illustrato nella proposizione ciò che si debba intendere per rappresentazione percettiva, fornisce la seguente definizione:

Inoltre, per attenerci al linguaggio consueto, chiameremo immagini delle cose, anche se non riproducono le figure, le affezioni del corpo umano le cui idee rappresentano i corpi esterni come a noi presenti. E quando la mente considera i corpi in questo modo, diremo che immagina. (E II, prop. 17, sch.)

L'immaginazione è una facoltà rappresentativa che, mediante un processo di oggettificazione, presentifica le idee delle affezioni del corpo umano, contemplandole *come se* esse riproducessero esattamente i corpi stessi. In tal senso, essa non si riferisce immediatamente all'oggetto considerato perché lo raffigura per mezzo di qualcos'altro, operando così una sostituzione [*rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non*

⁴⁹ «Infatti, poiché ci sono molte cose possono essere attinte soltanto con l'intelletto e giammai con l'immaginazione, come sostanza, eternità e altre, se qualcuno tentasse di spiegarle con tali nozioni [*misura, tempo e numero*], che sono strumenti dell'immaginazione, non farebbe niente più che adoperarsi a vaneggiare con la sua immaginazione. E neppure gli stessi modi della sostanza potranno mai essere intesi correttamente, se venissero confusi con quegli enti di ragione o strumenti dell'immaginazione. Infatti, quando facciamo così, li separiamo dalla sostanza e dalla modalità con cui derivano dall'eternità, senza le quali, tuttavia, non possono essere intesi correttamente.» (*Ep 32*, 1325)

⁵⁰ «E poiché quelli che non comprendono la natura delle cose nulla affermano su di esse, ma soltanto le immaginano, e scambiano l'immaginazione con l'intelletto, credono perciò fermamente, ignari delle cose e della propria natura, che nelle cose ci sia un ordine.» (E I, App.)

⁵¹ L'aspetto illusorio posseduto dall'immaginazione è stato messo in risalto dal bel saggio di Fatma Haddad-Chamakh, “L'imagination chez Spinoza. De l'*imbecillitas imaginationis* à l'*imaginandi potentia*” in *Studi sul Seicento e sull'immaginazione*, a c. di Paolo Cristofolini (Pisa: Scuola Normale Superiore, 1985) 79-94.

referunt]. Nella rappresentazione è il giudizio di esistenza formulato nel soggetto a essere ‘delegato’ a rappresentare l’oggetto; ma questo rappresentante non è ciò che si conosce dell’oggetto, bensì ciò mediante cui è possibile tornare a essere presenti presso l’oggetto.⁵²

In base a quanto finora emerso è importante rimarcare due aspetti. In primo luogo, bisogna considerare che la separazione tra il corpo percipiente e l’oggetto percepito si struttura come meccanismo implicito, non evidente, di ogni immaginazione. In questa mancata corrispondenza si può parlare, a giusto titolo, di tratto allucinatorio o illusorio dell’immaginazione.⁵³ Secondariamente, la rappresentazione prodotta dall’immaginazione non si riferisce agli aspetti con cui l’oggetto si fa presente. Non si tratta di una conoscenza che coglie la causa che genera l’immagine ma di una rappresentazione che esprime il modo – contingente e situato – con cui si entra in relazione con l’oggetto; Spinoza, infatti, sottolinea che «le idee che abbiamo dei corpi esterni segnalano (*indicant*), più che la natura dei corpi esterni, la disposizione (*constitutionem*) del nostro corpo».⁵⁴

Rispetto, quindi, all’ipotesi avanzata è possibile esprimere qualche considerazione. Ogni rappresentazione è costitutivamente inadeguata perché fraintende la relazione sussistente tra il corpo che immagina e quello che viene immaginato. L’immagine non è un calco o una replica dell’oggetto da cui si è affetti, non c’è nessuna norma mimetica che regola la sua produzione o che ne determina la validità. Per questo motivo, Spinoza si premura di chiarire che «le immaginazioni della mente, viste in sé, non contengono nulla di errato; ossia la mente non erra per il fatto di immaginare, ma soltanto in quanto la si considera priva dell’idea che esclude l’esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti».⁵⁵ L’errore risiede, quindi, nella mancata comprensione dei meccanismi del processo immaginativo. Il soggetto che immagina, infatti, non ha consapevolezza (*carere idea*) dell’apparenza dell’oggetto rappresentato, giudicandolo realmente esistente fuori di sé, così come lo costruisce in sé. A tal proposito, Filippo Mignini ha giustamente osservato che «il mondo apparente costruito dall’immaginazione non può essere assolutamente erroneo, fortuito o ingannevole, essendo al tempo stesso il risultato

⁵² Mignini, *Ars imaginandi*, 163-180.

⁵³ Nel suo commento al secondo libro dell’Etica, Pierre Macherey ha rimarcato la portata strutturale di tale connotazione, di contro alla posizione di Martial Gueroult che vi leggeva una dimensione genericamente tendenziale. Cfr. Pierre Macherey, *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La deuxième partie* (Paris : PUF, 1997), 172-87 ; Martial Gueroult, *Spinoza II. L’ame* (Paris : Aubier- Montaigne, 1974), 201.

⁵⁴ E II, prop. 16, cor. 2.

⁵⁵ E II, prop. 17 sch.

dell'ordine comune, ma necessario, della natura, e della struttura altrettanto necessaria del corpo e della mente immaginanti». ⁵⁶ Se quindi l'errare è dovuto all'ignoranza rispetto alle cause del nostro immaginare, è altresì vero che l'individuazione di esse – e questo gioca un elemento di estrema importanza per il prosieguo della nostra analisi - non significa sopprimere il dato di origine immaginativa:

Quando guardiamo il sole, immaginiamo che disti da noi circa duecento piedi, e questo errore non consiste in questa sola immaginazione, ma nel fatto che, mentre lo immaginiamo a quel modo, ignoriamo la sua vera distanza e la causa di quell'immaginazione. Infatti anche se poi veniamo a conoscere che la sua distanza da noi è di oltre 600 diametri terrestri, ciò nonostante lo immaginiamo vicino, e lo immaginiamo così vicino non perché ignoriamo la sua vera distanza, ma perché un'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole in quanto il corpo stesso ne è colpito. (E II, prop. 35, sch.)

L'esempio appena riportato – che compare significativamente anche all'inizio della quarta parte dell'*Etica*⁵⁷ - mostra chiaramente in che termini Spinoza concepisca il rapporto tra immaginazione e conoscenza vera, rapporto di compresenza e, allo stesso tempo, di alterità: la distanza dal sole chiama in causa una rappresentazione di uno spazio e la costruzione di una dimensione degli oggetti in esso che è immaginaria e che, tuttavia, non sparisce quando lo spazio e la distanza reali sono conosciuti. Si può superare il livello conoscitivo mutilato e confuso indotto dall'immaginazione, ma non si può eliminare l'attività immaginativa della mente, poiché la sua condizione operativa ha origine strutturalmente e necessariamente dalle affezioni del corpo. Tale connotazione implica anche che una sua possibile 'correzione' non debba essere intesa quale adeguamento a un paradigma a essa estrinseco: «le immaginazioni non svaniscono alla presenza del vero in quanto vero, ma al presentarsi di altre più forti, che escludono l'esistenza presente delle cose che immaginiamo». ⁵⁸ Questo processo, immanente alla facoltà immaginativa, non

⁵⁶ Mignini, *Ars imaginandi*, 139.

⁵⁷ L'affrancamento dalla schiavitù imposta dagli affetti in quanto passioni non può che partire da una risignificazione dello statuto valoriale delle interazioni che gli individui intrattengono con ciò che viene definito mondo esterno: «Per esempio, quando guardiamo il sole immaginiamo che disti da noi circa duecento piedi, e in questo ci inganniamo per tutto il tempo in cui ignoriamo la sua vera distanza; ma una volta conosciuta la sua vera distanza viene tolto sì l'errore, non però l'immaginazione, cioè l'idea del sole, che manifesta la sua natura solo nella misura in cui il corpo ne è colpito; e pertanto, pur conoscendo la sua vera distanza, lo immagineremo lo stesso come fosse vicino a noi». (E IV, prop. 1, sch.)

⁵⁸ *Ibidem*.

deve essere però concepito come un accumulo continuo di immagini da sovrapporre una sull'altra, si rischierebbe infatti di produrre nozioni «universali», ovvero termini che «esprimono idee confuse al massimo grado». ⁵⁹ Si tratta, al contrario, acquisendo consapevolezza della natura limitata del proprio corpo, di immaginare distintamente (*distincte imaginari*), ⁶⁰ ovvero di calibrare la propria attenzione su un numero determinato di affezioni del corpo, così da produrre proporzionalmente un determinato numero di immagini: «il corpo umano essendo limitato, è capace di formare distintamente in sé solo un certo numero di immagini simultanee (*che cosa sia l'immagine l'ho spiegato nello scolio della proposizione 17*), superandosi il quale quelle immagini cominceranno a confondersi». ⁶¹ *Distincte imaginari* significa, quindi, percepire e mettere a fuoco le cose distinguendole le une dalle altre e contemplarle come singolari. ⁶² Richiamare la nozione di *res singulares*, significa porre l'attenzione sulla struttura relazionale e mutevole che caratterizza la natura di ogni cosa finita esistente in atto e perciò anche delle immagini stesse, «l'essenza infatti delle parole e delle immagini è costituita unicamente da movimenti corporei». ⁶³

Si può parlare di lato produttivo o attivo dell'immaginazione solo nel momento in cui si è in grado di riconoscere il ruolo chiave svolto dal retroterra simbolico di ciascuno nell'orientare il proprio comportamento pratico. L'*imaginatio*, mentre genera una rappresentazione inadeguata, indica anche, segnala, è la contemplazione di una presenza, quale risultante di un evento reale avvenuto tra due realtà e delle modificazioni che si producono in una di esse. Tale costitutiva ricchezza e ambiguità della conoscenza immaginativa si evince chiaramente dalla lettura del secondo scolio della proposizione 40 di *Etica II*, dove Spinoza passa in rassegna le diverse modalità con cui gli uomini

⁵⁹E II, prop. 40, sch.

⁶⁰Cfr. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, 90–93.

⁶¹E II, prop. 40, sch.

⁶²«(...) e quanto più distintamente le immagina, ossia (*per ciò che si è detto nello scolio 1 della proposizione 40 della II parte*) quanto più immagina di poterle distinguere dalle altre e considerarle nella loro singolarità» E III, prop 55, sch. 1. Per quanto il verbo 'contemplare' nel linguaggio comune faccia riferimento ad un osservare estatico tipico delle tradizioni mistiche, nei testi spinoziani e in particolar modo nell'*Etica*, come ha dimostrato Saccaro del Buffa Battisti, il significato è diverso: «Anche il verbo 'contemplari' riecheggia un linguaggio misticheggiante tradizionale. Nell'E77 [*l'autrice fa riferimento all'edizione dell'Etica contenuta negli Opera Posthuma*] però esso generalmente allude alla situazione del guardare quasi in veste di spettatore uno scenario esclusivamente umano e mondano, di cui si è parzialmente partecipi. Implica un distacco tra l'osservante e il contesto contemplato: e tuttavia tale sdoppiamento non avviene in un mondo reale esteriore al pensiero, ma all'interno della mente stessa. Lo scenario contemplato sono in effetti le situazioni psichiche in cui le idee, le idee di idee e le catene moltiplicative che dalla loro combinazione prorompono, si configurano nel mondo della coscienza in cui ci rappresentiamo il mondo della realtà». cfr. Giuseppa Saccaro Del Buffa Battisti, *Alle origini del panteismo: genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione* (Milano: Franco Angeli, 2004), 462.

⁶³ E II, prop. 49, sch.

formano «le nozioni universali».⁶⁴ La prima di queste prende l'abbrivio «da cose singole rappresentate al nostro intelletto attraverso i sensi in modo frammentario, confuso e disordinato» e viene chiamata «conoscenza per esperienza vaga»;⁶⁵ la seconda, invece, procede «da segni, per esempio del fatto che, udite o lette certe parole, ci ricordiamo delle cose e formiamo di esse certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose».⁶⁶ Insieme, queste due modalità formano la conoscenza di primo genere, detta anche «opinione o immaginazione». Il «potere delle immagini» - in termini spinoziani e sulla scorta delle riflessioni proposte da Louis Marin - risiede allora nel loro fungere da rimando, costituendo un vero e proprio punto d'avvio dell'attività immaginativa nella possibile direzione di una sua adeguatezza; nell'essere un segno di una presenza che, per essere compresa realmente, necessita di essere ricondotta alle cause della sua produzione.⁶⁷

A questo punto, esaurita l'analisi dei tratti essenziali della facoltà immaginativa, quale ineludibile strumento del rapporto dell'uomo con la realtà e mostratane l'ambivalenza che la costituisce, è necessario tornare alle pagine del *TTP*, così da indagare in che termini essa concorra nel plasmare lo spazio politico e sociale di un popolo.

Il primo spunto è dato da alcuni passaggi della *Prefazione*, in parte già richiamati, e che, alla luce dell'analisi appena condotta, è il caso di riprendere. Si tratta di quei momenti in cui Spinoza interviene contro il sensazionalismo alimentato dalle parole dei predicatori e degli indovini, il cui obiettivo non è altro che dare vita ad un regime il cui «più grande interesse consiste nell'ingannare gli uomini e nell'ammantare speciosamente di religione (*specioso religione nomine adumbrare*) la paura che li tiene sottomessi».⁶⁸ È, infatti, nella pratica scientemente messa in atto dell'*adumbrare*,⁶⁹ dell'offuscare agendo con

⁶⁴ Sulla costitutiva doppia natura della conoscenza immaginativa e del banco di prova, rappresentato a tal proposito, dai primi capitoli del *Trattato teologico-politico* si veda il bel saggio di Paolo Cristofolini, *Immaginazione, gioia e socialità* contenuto in Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, 109–18.

⁶⁵ E II, prop. 40, sch. 2.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Questo potere è ciò che Marin identifica con i concetti di «efficacia» e di «forza e virtù» delle immagini. cfr. Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image : gloses* (Paris: Éditions du Seuil, 1993). In particolare, si faccia riferimento all'Introduzione, intitolata «L'être de l'image et son efficace», pp. 9-22.

⁶⁸ *TTP*, praef., § 7.

⁶⁹ La scelta spinoziana di identificare tale atto con il verbo *adumbrare* potrebbe non essere casuale. Nel 1662 e nel 1668 escono, infatti, due opere, *Het Licht op den Kalendaar* (La luce sul candelabro) e *Een Licht schijnende in Duystere Plaatsen* (Una luce che brilla in luoghi oscuri) a firma rispettivamente di Peter Balling (?- 1664) e Adriaan Koerbagh (1633-1669), entrambi appartenenti al così detto 'circolo degli amici di Spinoza'. L'intento che si prefiggono i due autori, sebbene con toni e approcci diversi, è quello di 'gettare luce' sulla natura del linguaggio all'interno della pratica religiosa e politica, denunciandone gli usi mistificatori. cfr. Koenraad Oege Meinsma, *Spinoza et son cercle: etude critique historique sur les heterodoxes hollandais* (Paris: Vrin, 1983); Adriaan Koerbagh, *A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology And*, a c. di Michiel R. Wielema e Wiep van Bunge (Leiden:

specificità sugli aspetti mutili e confusi dell'immaginazione che è possibile esercitare soggezione politica. Uno degli strumenti di questo agire è individuato da Spinoza, nell'uso della meraviglia (*admiratio*) la quale, proprio in quanto forma particolare di immaginazione, è capace di creare un regime visivo ove l'aspetto rappresentativo gioca un ruolo cruciale.⁷⁰ Il clima di odio e di guerra che Spinoza tratteggia nelle pagine della Prefazione è dovuto infatti alla volontà da parte dei «dottori della Chiesa» di divenire «oratori», abdicando così alla vocazione di «istruire il popolo», per mettere in scena una rappresentazione, «di cui il volgo soprattutto restasse ammirato».⁷¹ Il messaggio di «amore, gioia, pace, moderazione e buona fede verso tutti» della religione cristiana è divenuto lettera morta non perché non veritiero ma per la capacità dei predicatori di sostituire queste «parole e immagini» con altre più forti: «interrogandomi dunque sulla causa di questo male, non ho mai dubitato che la sua origine fosse da ricercarsi nel fatto che per il volgo la religione è sempre consistita nel ritenere i ministeri ecclesiastici dei gradi di prestigio (*dignitates*), e i doveri della Chiesa dei privilegi (*beneficia*)».⁷² Questo processo di trasfigurazione si compie intervenendo sulle modalità con cui gli uomini, immaginando, cercano di rappresentarsi la realtà in cui vivono. L'apertura della prefazione del *TTP* ricorda infatti che colui che immagina è deficitario di una ragione “veduta” (*omnesques tum maxime, cum scilicet in periculis versantur [...] rationem caecam appellare*) e procede quindi oscillando tra speranza e paura. È in questo *espace imaginaire* lasciato aperto che i predicatori intervengono, facendo leva sulla meraviglia: uno degli elementi caratterizzanti dell'*admiratio*, infatti, è dato dalla sua capacità di trattenere colui che la prova nella contemplazione dell'oggetto quasi come se si trovasse in uno stato di sospensione. È in questi termini che Spinoza ne propone una definizione all'interno delle pagine dell'*Etica*, al contrario di quelle del *TTP* dove il lettore si confronta direttamente con i suoi effetti: «La meraviglia è l'immaginazione di una cosa

Brill, 2011); Andrew Cooper Fix, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2014).

⁷⁰ Sulla questione della meraviglia si veda: Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, 43–56; Francesco Piro, «L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico», *Laboratorio dell'ISPF* 6, n. 2 (2009): 1–19; Michael A. Rosenthal, «Miracles, Wonder, and the State in Spinoza's Theological-Political Treatise», in *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, a c. di Yitzhak Y. Melamed e Michael A. Rosenthal (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 231–49; Nicola Marcucci, «Storia di un segno senza memoria: meraviglia, rivelazione e superstizione secondo Spinoza», *Etica & Politica / Ethics & Politics* XVI, n. 1 (2014): 116–41; Emanuela Scribano, «Il controllo delle passioni. Ascesa e caduta della meraviglia da Descartes a Spinoza», *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, n. 0 (13 dicembre 2017), <https://doi.org/10.5209/INGE.58364>.

⁷¹ *TTP*, praef. § 9.

⁷² *Ibidem*.

sulla quale la mente si fissa (*mens defixa*) per il fatto che questa singola immaginazione non ha alcun nesso con le altre». ⁷³ Questa fissità produce due conseguenze importanti: da un lato essa sembra contrastare in maniera diretta lo stato di incertezza alla base della superstizione prodotta dall'immaginazione; dall'altro, però, la stessa costanza è mantenuta al prezzo di acuire il tratto illusorio e allucinatorio dell'immaginazione. In altri termini, si potrebbe dire che “fissare l'immagine” significa dare all'oggetto immaginato un'autonomia rispetto alla percezione che esso non possiede; in tal senso, ogni fissazione aumenta il tratto allucinatorio naturale dell'immaginazione. Il percipiente, infatti, non si rende conto che l'immaginazione prodotta nello stato di meraviglia si riferisce alla sola mente, viene così depotenziato fortemente il ruolo positivo di segno, di rimando ad un evento reale contenuto in sé dall'*imaginatio* (*haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem*). ⁷⁴ È nell'uso sapientemente calibrato di questi due aspetti che si colloca l'azione mistificatrice dei predicatori: l'umano desiderio di stabilità e sicurezza trova nelle loro parole la chiave d'accesso ad un'immaginazione “nuova”, in quanto univoca ed irrelata, che genera una rappresentazione che, come ha notato giustamente Visentin, «produce sulle menti del popolo un effetto di chiusura, impedendo loro di liberarsi dalle passioni». ⁷⁵ In questo modo la meraviglia diviene strumento di dominio, creando quei luoghi dove si articola la fantasmagoria del potere. Proprio in questi termini deve essere letto il passaggio, precedentemente richiamato, in cui Spinoza denuncia la degenerazione del tempio in teatro. La trasformazione dello spazio sacro in spazio profano avviene, infatti, perché la rappresentazione scenica messa in atto crea nelle menti del pubblico un ordine rappresentativo differente, incentrato sulle figure dei predicatori e che muove più all'adulazione che all'adorazione di Dio. Lo spazio del sacro non è infatti uno spazio definito strutturalmente in maniera assoluta, è al contrario tale,

⁷³ E III, Aff. Def. 4.

⁷⁴ Nel suo articolo Marcucci, al contrario, rileva che la forza della meraviglia consiste proprio nell'essere un «segno senza memoria», intendendo la memoria, quale «certa concatenazione di idee implicanti la natura di cose esterne al corpo umano, che si forma nella mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano» (E II, prop. XVIII, sch.). Per quanto l'analisi di Marcucci risulti puntuale e interessante, sembra tuttavia perdere di vista che la potenza immaginativa della meraviglia non scaturisce da un'assenza di memoria ma dalla capacità delle immagini evocate dai predicatori di imporsi all'interno di uno spazio (mentale) già occupato da altre immagini, sostituendole. Cfr Marcucci, «Storia di un segno senza memoria», 128–29.

⁷⁵ Stefano Visentin, *La libertà necessaria: teoria e pratica della democrazia in Spinoza* (Pisa: ETS, 2001), 42.

fintanto che al suo interno viene mantenuto un regime discorsivo – rappresentativo volto «all’esercizio della pietà e della religione»⁷⁶:

Ne consegue che nulla è assolutamente sacro – o profano o impuro – al di fuori della mente, ma soltanto relativamente a essa, come risulta assai chiaramente anche da molti luoghi della Scrittura. Ma facciamo uno o due esempi: Geremia (7,4) dice che i Giudei del suo tempo chiamavano a torto il tempio di Salomone ‘tempio di Dio’, poiché – com’egli precisa nello stesso capitolo – il nome di Dio poteva riferirsi a quel tempio solo fintanto che esso fosse frequentato da uomini che adoravano Dio e difendevano la giustizia; infatti, ove sia frequentato da assassini, ladri, idolatri e altri scellerati, allora è piuttosto una ‘spelonca di malfattori’. (TTP, XII, §§ 5-6) (corsivo aggiunto)

2. Mosè geografo

2.1 Parole, figure e immagini

L’analisi dell’uso strumentale dell’immaginazione da parte di poteri politici, che, in differenti epoche e a diverse latitudini hanno così legittimato la propria alterità e supremazia rispetto al volgo – “occupandone la testa”⁷⁷ – termina nella celeberrima asserzione:

In una libera repubblica non potrebbe, al contrario, immaginarsi (*excogitari*) nulla di simile, e nulla di più incongruo tentarsi, poiché è in totale contrasto con la libertà comune soffocare nei pregiudizi o in qualsiasi modo costringere il libero giudizio di ciascuno. (TTP, praef., §7)

⁷⁶ «Si definisce sacro e divino ciò che è destinato all’esercizio della pietà e della religione, ma resta sacro fin tanto che gli uomini ne fanno un uso religioso, poiché ove essi cessino di essere pii, anch’esso cesserà di essere sacro, mentre se lo destineranno a usi empî, esso – che pure prima era sacro – sarà reso impuro e profano. (...) Le parole hanno un certo significato soltanto in base all’uso, e se, conformemente a questo loro uso, vengono disposte in modo tale da muovere alla devozione chi le legga, allora quelle parole, così come il libro scritto con quella disposizione delle parole, saranno sacre. Ma ove, in seguito, il loro uso si perda a tal punto che esse non abbiano più alcun significato, o che il libro venga completamente dimenticato – o per malevola intenzione, o perché non se ne senta il bisogno -, allora tanto le parole quanto il libro non saranno più di alcuna utilità, né santità». (TTP, XVII, § 5)

⁷⁷ «Perciò al fine di evitare questo male, si pose grande cura nell’arricchire la vera religione (come anche quella falsa) con un apparato culturale tale da renderla sempre più importante, e da tutti sempre onorata con la massima sollecitudine; tale obbiettivo fu perfettamente raggiunto dai Turchi, i quali considerano empio persino discutere tali argomenti, e riempiono la testa di ognuno con tanti di quei pregiudizi da non lasciare spazio alcuno alla sana ragione, e neppure al dubbio». (TTP, praef., §6)

Pensare una «libera repubblica» significa, perciò, *a fortiori* risemantizzare in senso positivo, perché eticamente connotato, l'azione del potere nei confronti dell'immaginazione dei singoli, la quale ne dovrà favorire, al massimo grado, il ruolo attivo/produttivo. Tale ribaltamento viene opportunamente esemplificato dalla trattazione spinoziana del tema della profezia, a cui vengono dedicati i primi due capitoli del *TTP*: il primo si occupa di definire quale sia la natura della conoscenza profetica, mentre il secondo descrive coloro i quali ne sono in possesso, i profeti, figure efficacemente contrapposte ai predicatori. La trattazione incomincia con la seguente definizione:

Profezia o rivelazione è la conoscenza certa di qualcosa, rivelata da Dio agli uomini. Profeta è invece colui che interpreta le rivelazioni di Dio per coloro che non possono avere una conoscenza certa delle rivelazioni di Dio e che perciò possono accettare soltanto per mera fede le cose rivelate (...) Dei profeti parleremo nel capitolo successivo; qui tratteremo della profezia, dalla cui definizione, appena enunciata, segue che la conoscenza naturale può definirsi profezia. Infatti, ciò che conosciamo tramite il lume naturale dipende dalla sola conoscenza di Dio e dai suoi eterni decreti. (*TTP*, I, §§1-2)

Dal precedente brano emergono immediatamente due considerazioni: in primo luogo che la profezia è una forma di conoscenza dotata di una sua certezza, che le deriva dall'origine divina; secondariamente che il profeta ha un ruolo essenzialmente comunicativo, nel senso che egli è, come esprime anche il rimando spinoziano all'etimo ebraico (נביא) *nabi*, «oratore e interprete»: uomo della parola, mediatore tra Dio e gli uomini.⁷⁸ Per quanto, in linea di principio, tutti gli uomini abbiano «il potere di formare nozioni che spieghino la natura delle cose e insegnino a condursi alla vita» e, quindi, per l'identità stabilita in precedenza nel passo, possano essere in grado di accedere alla comprensione della rivelazione, di fatto questa possibilità non si realizza. Da qui la centralità della figura dei profeti. Esiste, difatti, uno iato tra conoscenza profetica e conoscenza naturale – contrariamente a quanto ha appena affermato Spinoza - che risiede nei diversi modi attraverso cui queste due modalità conoscitive si articolano. La conoscenza naturale implica una certezza intellettuale e autonoma, in quanto fondata sulla natura stessa di tale conoscenza;⁷⁹ la profezia, come enuncia Spinoza nel secondo

⁷⁸ Cfr. André Tosel, *Spinoza, ou, le crépuscule de la servitude : essai sur le Traité théologico-politique* (Paris: Aubier Montaigne, 1984), 131.

⁷⁹ *TTP*, II, § 2.

capitolo, «non può implicare certezza di per sé, poiché, (...) dipendeva unicamente dall'immaginazione», la quale a sua volta «non implica per sua natura la certezza».⁸⁰ La specificazione apportata da Spinoza rischia perciò d'invalidare la definizione di profezia quale conoscenza certa, a meno di connotare ulteriormente il concetto stesso di certezza:

I profeti, perciò, non erano certi della rivelazione divina a causa della rivelazione stessa, ma piuttosto *a causa di un segno*, come risulta da Abramo (cfr. *Genesi* 15, 8), il quale, pur avendo udito la promessa di Dio, ne chiese tuttavia un segno. (...) La profezia, quindi, in ciò è inferiore alla conoscenza naturale, la quale non ha bisogno di alcun segno, ma implica per sua stessa natura la certezza. E infatti *questa certezza profetica non era matematica, ma soltanto morale*.

Se vi è certezza nella conoscenza profetica, essa ha bisogno di avvalersi di un criterio estrinseco - il segno - in grado di validare quanto viene rivelato, «tramite parole o figure»,⁸¹ al profeta, in base alla sua soggettività ed alle circostanze entro cui la rivelazione viene ricevuta (*ostendam prophetias variavisse, non tantum pro ratione imaginationis et temperamenti corporis cujusque prophetae, sed etiam pro ratione opinium, quibus fuerant imbuti*).⁸² La conferma che il segno non sia ingannevole poggia anch'essa sulle qualità eminentemente soggettive del profeta, dal momento che «Dio non inganna mai i pii e gli eletti, (...) piuttosto si serve degli uomini pii come strumenti della sua pietà e degli empi come esecutori e strumenti della sua ira».⁸³ Riassumendo, Spinoza scrive che,

tutta la certezza profetica, dunque, si fondava su questi tre elementi: 1) sul fatto che i profeti immaginavano con grande vividezza le cose rivelate, pari a quella con la quale, in stato di veglia, veniamo affetti dagli oggetti; 2) sul segno; 3) infine, e soprattutto, sul fatto che essi avevano l'animo incline soltanto alla giustizia e al bene. (TTP, II, § 5)

⁸⁰ TTP, II, § 3.

⁸¹ «Se quindi scorreremo i sacri volumi constateremo che tutte le cose che Dio ha rivelato ai profeti furono loro rivelate tramite parole o figure, o in entrambi i modi, e cioè con parole e figure. Per la precisione, le parole, come le figure, poterono essere o reali ed estranee all'immaginazione del profeta (che le ascoltava o le osservava), oppure immaginarie, in quanto cioè l'immaginazione del profeta, anche in stato di veglia, si configurava in modo tale da dargli la chiara impressione di udire delle parole, o di vedere delle cose». (TTP, I, §7)

⁸² TTP, II, § 2.

⁸³ TTP, II, § 4.

La fondazione etica della conoscenza profetica rende quindi il suo contenuto estraneo a qualsiasi processo di verifica promosso dalla ragione. Ne consegue perciò la necessità di tenere rigorosamente distinto il piano della mediazione profetica da quello della conoscenza razionale: la profezia, infatti, non rese «mai più dotti i profeti»⁸⁴ e per questo motivo essi «non insegnarono niente di specifico intorno agli attributi di Dio, ma ebbero di Dio opinioni molto ordinarie».⁸⁵ Per la stessa ragione, sebbene Spinoza sottolinei la diversità esistente tra i profeti e l'unicità delle loro rivelazioni perché radicate nella costituzione particolare di ognuno di loro, la loro figura non differisce da quella del resto degli uomini. Essi, infatti, non trascendono «i limiti della natura umana»,⁸⁶ possiedono le medesime facoltà comuni a tutto il genere umano solo in misura maggiore, come nel caso dell'immaginazione che risulta «più vivida».⁸⁷ Anzi è proprio perché essi condividono la stessa natura del *vulgus*, che come loro è soggetto all'immaginazione, che possono svolgere il ruolo di mediatori; anch'essi quindi, «individui immaginativi» - per riprendere la bella espressione di Daniela Bostrenghi – ma in grado per la loro peculiarità «di svolgere un'importante funzione sociale, di promuovere comportamenti individuali e collettivi (in questo consiste la *pietas*) da cui segue una '*Reipublicae non mediocris utilitas*'».⁸⁸

2.2 La conoscenza profetica e le categorie della modernità

La trattazione spinoziana della profezia mostra come la dimensione della conoscenza immaginativa contenuta in essa costituisca un ineludibile punto di partenza nella costruzione di una comunità:

Ho dimostrato che *la Scrittura non spiega* gli eventi con le loro cause prossime, ma *si limita a narrarli* con l'ordine e con le espressioni più adatte a *suscitare* negli uomini – e particolarmente nel volgo – la *devozione*; e proprio per questo essa tratta di Dio e delle cose in modo assai improprio, ovvero perché *non si sforza di persuadere la ragione, ma solo di influenzare e di occupare la fantasia e l'immaginazione degli uomini.* (TTP, VI, § 15) (*corsivo aggiunto*)

⁸⁴ TTP, II, § 2.

⁸⁵ TTP, II, § 13. Qui Spinoza si muove apertamente contro chi, come Maimonide, ritiene che i profeti siano in grado di cogliere intuitivamente le più elevate verità speculative. Per un approfondimento si veda Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, 65–73.

⁸⁶ TTP, I, Nota 3.

⁸⁷ TTP, II, § 1.

⁸⁸ Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, 130.

Non è un caso, quindi, che in tale contesto Spinoza richiami l'espressione - precedentemente incontrata - dell'«occupare», ridimensionandone fortemente l'accezione negativa. L'intento dei Turchi era, infatti, volto a «non lasciare spazio alcuno alla sana ragione, e neppure al dubbio», l'uso che i profeti fanno degli strumenti dell'immaginazione non vuole, invece, in alcun modo collocarsi al livello della ragione ma semplicemente sollecitare i tratti positivi dell'*imaginatio* in vista dell'utilità sociale.⁸⁹ A tal proposito è quindi necessario prendere in esame la figura paradigmatica di Mosè. Egli oltre a esercitare la funzione di mediazione sociale, propria di ogni vero profeta, possiede un'ulteriore capacità – rappresentando un *unicum* lungo tutto la trattazione del *TTP* – la sua parola possiede una valenza direttamente politica: egli agì non come «filosofo – cioè facendo sì che la stessa libertà del loro animo li costringesse infine alla rettitudine - , ma come legislatore, cioè costringendoli alla rettitudine con l'autorità della legge».⁹⁰ La peculiarità della sua figura si manifesta in un momento di stallo delle vicende che narrano il processo di emancipazione del popolo ebraico, ovvero nel momento in cui gli Ebrei abdicano al loro potere di instaurare un contatto collettivo con Dio per riceverne direttamente le leggi. In un primo momento, sotto esortazione dello stesso Mosè, il popolo ebraico decide, infatti di «non trasferire il proprio diritto a nessun mortale, ma soltanto a Dio, e senza esitare tutti egualmente promisero, a una voce, di obbedire assolutamente a ogni comandamento di Dio, e di non riconoscere altro diritto all'infuori di quello che Egli stesso – mediante rivelazione profetica – stabilisse come tale».⁹¹ Questo patto produce una condizione di assoluta eguaglianza, tanto che la prima volta che il popolo decide di interpellare Dio, «tutti si accostarono su un piano di parità».⁹² Però, contrariamente alle proprie aspettative, gli Ebrei non appena iniziarono a udire la voce di Dio sprofondarono nel terrore a tal punto che, immaginandosi Dio «parlare nel fuoco», «credettero fosse giunta la loro ultima ora»; decisero, quindi, di cedere «senza riserve a Mosè il proprio diritto di interpellare Dio e di interpretarne gli editti».⁹³ Il motivo di questo subitaneo terrore è stato diversamente spiegato dagli studiosi del pensiero spinoziano: c'è chi come Laurent Bove, lo ha imputato a una religiosità condizionata da una conoscenza inadeguata

⁸⁹ Su questo punto si veda l'interessante analisi proposta da Henri Laux al capitolo 5 - *La religion libérée. La voie de l'imagination* - del suo libro. Cfr. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*, 173–234.

⁹⁰ *TTP*, II, § 15.

⁹¹ *TTP*, XVII, § 7.

⁹² *TTP*, XVII, § 9.

⁹³ *Ibidem*.

del divino e non capace per questo di adattarsi alla novità rappresentata da una situazione inedita quale quella di trovarsi direttamente in contatto con l'Assoluto;⁹⁴ altri, invece, come Alexandre Matheron che – rifacendosi anche ad ulteriori considerazioni elaborate da Spinoza⁹⁵ – hanno posto l'accento sulla 'povertà' affettiva di un popolo appena liberatosi dalla schiavitù e incapace perciò di emanciparsi autonomamente.⁹⁶ Queste diverse letture convergono – come ha efficacemente sintetizzato Visentin - «nell'imputare alla passionalità e all'ignoranza del popolo ebraico il fallimento del tentativo di dare vita a un patto comune e privo di alcuna mediazione»;⁹⁷ in particolar modo – continua Visentin –, il profondo terrore che gli Ebrei provano è il frutto «della loro 'cattiva immaginazione', che li spinge a ritenere Dio alla stregua di un maestoso sovrano, dotato di un potere assoluto e incommensurabile con quello degli uomini».⁹⁸

La sintesi e la specificazione proposte da Visentin trovano conferma in un'interessante nota lessicale proposta da Pina Totaro, contenuta nella traduzione italiana da lei curata del *Trattato teologico-politico*. Spinoza per indicare il primo tentativo di stabilire un contatto con Dio da parte degli Ebrei utilizza l'espressione latina «*in hac prima salutatione*»;⁹⁹ Totaro sottolinea, quindi, come il termine '*salutatione*', non alluda tanto «al rito mattutino del *cliens*, che si recava, appena alzato, a rendere omaggio (*salutare*) al suo patrono», quanto indichi piuttosto «l'ossequio del suddito verso il sovrano»,¹⁰⁰ come ricorda l'espressione «*Alexander ut Jovis filius salutari voluit*»¹⁰¹ richiamata da Spinoza poco prima di narrare le vicende del popolo ebraico.

Con l'entrata in gioco della figura di Mosè questo piano simbolico-immaginario subisce un mutamento, il terrore cessa perché l'immagine del «maestoso sovrano» viene umanizzata attraverso la persona di un uomo in carne e ossa. Tuttavia, la grandezza del profeta non consiste nel farsi carico di questo slittamento ma di 'rifiutarlo', agendo in direzione di un'emendazione di ciò che l'aveva prodotto, l'immaginazione.¹⁰² È a

⁹⁴ Laurent Bove, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris: Vrin, 1996), 209.

⁹⁵ «Subito dopo essere fuggiti dall'Egitto, gli Ebrei non erano più tenuti al rispetto del diritto di un'altra nazione e potevano quindi darsi nuove leggi a loro piacimento, (...). Tuttavia, essi a nulla erano meno adatti che a istituire con saggezza delle norme e a esercitare collegialmente il potere tra di loro, poiché erano tutti di indole per lo più rozza e sfiniti da una miserabile schiavitù». (TTP, V, § 10.)

⁹⁶ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, 369.

⁹⁷ Visentin, *La libertà necessaria*, 136.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ TTP, XVII, § 9

¹⁰⁰ TTP, nota 43, p. 673.

¹⁰¹ TTP, XVII, § 6.

¹⁰² Sull'importanza dell'elemento immaginario nell'azione politica mosaica si veda Michael Rosenthal, «Why Spinoza chose the Hebrews: The exemplary function of prophecy in the Theological-Political Treatise», *History of Political Thought* 18, n. 2 (1997): 225.

conferma di ciò che Spinoza riporta lo scambio che Mosè intrattiene con Giosuè, sulla possibilità di perseguire due uomini che avevano profetato (cfr. *Numeri* 11, 28-29): Giosuè «voleva persuaderlo a far valere il suo diritto regale» con l'intenzione di condannare i due uomini, ma Mosè gli risponde: «T'infiammi forse a mio nome? Fossero tutti profeti nel popolo di Dio!; ovvero: Se soltanto il diritto di consultare Dio tornasse ad essere tale che il potere regale dimorasse presso il popolo!». ¹⁰³ Bisogna, quindi, leggere l'intera azione politica mosaica entro questo augurio che, pur essendo cosciente dei limiti cognitivo-passionali dei soggetti a cui è indirizzato, non rinuncia all'idea che il popolo tutto partecipi all'«*admistrationem totius imperii*». ¹⁰⁴ Tale risultato però non è immediatamente raggiungibile dato appunto il *rude ingenium* del popolo ebraico ed è per questo che Mosè rielaborerà gradualmente – come si vedrà nel prossimo capitolo – l'immaginario simbolico del potere, ridefinendo così allo stesso tempo una 'geografia alternativa degli spazi della politica' attraverso la sua attività di legislatore. ¹⁰⁵ Con questa espressione s'intende mostrare come l'intervento di emendazione portato avanti da Mosè sullo spazio immaginario del popolo ebraico definisce anche concretamente quei luoghi entro cui quell'immaginazione si produce; luoghi che, perciò, non sono mai già dati ma che per l'appunto sono prodotti: «poiché si credeva che Dio risiedesse nei cieli, Egli si rivelava come scendendo dal cielo sopra un monte, e anche Mosè saliva su un monte per parlare a Dio, cosa che non gli sarebbe stata affatto necessaria, se avesse potuto immaginare che Dio è ugualmente ovunque». ¹⁰⁶

¹⁰³ TTP, Adn. 36, p. 441.

¹⁰⁴ TTP, XVII, § 10.

¹⁰⁵ Machiavelli ammirava Mosè – insieme ad altre figure come quelle di Romolo, Ciro e simili – proprio per questa capacità di plasmare, a proprio piacimento, la materia dell'«occasione»: «E esaminando le azioni e vita loro non si vede che quelli avessino altro da la fortuna che la occasione, la quale dette loro materia e potere introdurvi dentro quella forma che parse loro» (*Il Principe*, Cap. VI)

¹⁰⁶ TTP, II, § 15. (corsivo aggiunto)

Capitolo III

Spazi della democrazia: la teocrazia mosaica

1 Il *topos* di un'altra modernità

L'azione politica di Mosè risulta però di difficile comprensione se prima non si richiamano quei principi che promuovono la nascita e la conservazione di una comunità politica. Non bisogna, infatti, dimenticare che le vicende bibliche non rappresentano di per sé il terreno entro cui Spinoza elabora il proprio discorso politico, quanto quello del confronto critico con il dispositivo concettuale della sovranità moderna.¹ È a tal proposito che Spinoza prima di trattare, al capitolo XVII, «dello Stato degli Ebrei [*de republica Hebraeorum*]» e di «come fosse finché visse Mosè», prende in considerazione nel capitolo precedente i «*Reipublicae fundamenta*». Un'analisi che riferendosi al termine '*respublica*', salda la riflessione teorica all'analisi della realtà, come mostrato dall'impiego del termine nel sottotitolo dell'opera: «si dimostra che la libertà di filosofare non soltanto può essere concessa, salve restando la pietà e la pace dello Stato [*reipublicae*], ma che tale libertà non può essere negata senza negare la pace dello Stato [*reipublicae*] e la pietà stessa».²

La trattazione del capitolo XVI incomincia dando la definizione di ciò che bisogna intendere per diritto naturale individuale. Come la critica ha più volte sottolineato, in tale definizione si registra subito lo scarto operato da Spinoza nei confronti dell'impianto concettuale giusnaturalista, sia per quanto riguarda quello di matrice groziana, quanto quello hobbesiano.³ L'originalità, però, non risiede nella creazione di un nuovo lessico che, anzi,

¹ A tal proposito si faccia riferimento alle pagine iniziali del precedente capitolo.

² *TTP*, frontespizio. Parole che riecheggiano quasi specularmente nel primo paragrafo del XVI capitolo.

³ Il tema è diventato ormai un classico all'interno della storiografia critica spinoziana. Per una ricognizione delle principali linee interpretative si vedano i lavori di: Etienne Balibar, «Jus, Pactum, Lex. Sur la constitution

proprio perché non cambia rischia in alcuni passaggi di essere problematico,⁴ ma nel costruire il proprio discorso a partire da una nuova concezione della natura, la stessa sviluppata nelle pagine dell'*Etica* e sintetizzata dalla celebre endiadi, *Deus sive Natura*. Si assiste, infatti, a una naturalizzazione del discorso politico che ridisegna completamente ogni principio di autorità e di gerarchizzazione degli enti.⁵ Lo *jus naturae* si preoccupa di definire solamente il carattere necessario e determinato dell'agire degli individui dai quali la natura è composta:

Per diritto e istituto di natura intendo semplicemente le regole della natura di ogni individuo, secondo le quali concepiamo ciascuno naturalmente determinato a esistere e a operare in un certo modo. (...) È certo infatti che, considerata assolutamente, la natura ha sommo diritto su tutto ciò che essa può, cioè, il diritto di natura si estende fin dove si estende la sua potenza. La potenza della natura, infatti, è la potenza stessa di Dio, il quale ha sommo diritto su tutto: ma poiché la potenza universale dell'intera natura non è altro che la potenza insieme [*simul*], di tutti gli individui, ne consegue che ciascun individuo ha sommo diritto su tutto ciò che egli può, ovvero, che il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza. (TTP, XVI, § 2)

La definizione di *jus* si articola a partire dalla relazione di assoluta simultaneità – espressa dall'avverbio latino *simul* - stabilita tra la *universalis potentia totius naturae* e la *potentia omnium individuorum*; sebbene i due termini della relazione si collochino su piani differenti perché determinati, nel caso della natura, dall'infinità e dall'eternità della sua potenza in atto e, nel caso degli individui, dalla determinatezza e dalla durata del diritto-potenza. Poiché, quindi, il fondamento ontologico dello *jus* viene determinato dalla potenza individuale (ad

du sujet dans le "Traité Théologico-Politique", *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series* 1 (1985): 105–42; Pierre-François Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité* (Paris: Presses universitaires de France, 1994), 411–26; Emilia Giancotti, *Studi su Hobbes e Spinoza* (Napoli: Bibliopolis, 1995), 181–210; Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes* (Paris: Presses universitaires de France, 1998); Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2010), 113–203.

⁴ Come al paragrafo 5, in cui descrivendo i meccanismi che definiscono il passaggio alla vita associata, Spinoza equipara concetti quali *voluntas* e *potentia*, o richiama uno *jus ex natura ad omnia*, di sapore sicuramente più hobbesiano.

⁵ Così Roland Caillois, «Métaphysique et politique», *Les études philosophiques*, n. 3 (1972): 319–40. Hans Blom ha sottolineato come questo 'naturalismo' sia, in realtà, un tratto caratteristico della riflessione politica olandese seicentesca, cfr. Hans Willem Blom, *Causality and Morality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought* (Rotterdam: Erasmus University Rotterdam, 1995).

omnia quae potest),⁶ lo *jus naturale uniuscujusque* denota quindi la strutturale dinamicità dell'esistente e non la sua immutabilità.⁷

In linea con quanto appena evidenziato, è possibile sottolineare come il diritto naturale trovi, in Spinoza, la propria realizzazione e la propria possibilità, esclusivamente, all'interno di un piano di azione reale: lo *jus* non si configura come una costruzione logica anteriore, da anteporre all'esistenza degli individui e in grado di regolarne a priori il campo pratico, ma esprime solamente le regolarità entro cui si struttura il comportamento umano. Poiché il diritto non è un modello preesistente a cui rimandare le proprie azioni, non bisogna quindi pensare che esse siano frutto di una scelta deliberata, «nella misura in cui gli uomini siano considerati vivere sotto il comando della natura, non esiste peccato».⁸ Ciò non esclude che si possa agire bene o male, ma semplicemente che un eventuale giudizio a tal proposito non può derivare da categorie morali o teologiche. Ciascuno, secondo il diritto naturale, è orientato ad agire in base alla propria costituzione affettivo-immaginativa, senza che questo instauri alcuna gerarchia di sorta tra gli individui:

Il diritto naturale di ogni uomo non è pertanto determinato dalla sana ragione, bensì dal desiderio (*cupiditate*) e dalla potenza (*potentia*). Né qui riconosciamo alcuna differenza tra gli uomini e gli altri individui della natura, né fra gli uomini dotati di ragione e quelli che ignorano la vera ragione, né tra gli idioti e pazzi e sani di mente. Infatti, tutto ciò che ciascuna cosa compie secondo le leggi della propria natura, lo compie per supremo diritto (...). Quindi, qualsiasi cosa ciascun uomo, considerato sotto il dominio della natura, giudichi utile per sé, tanto perché condottovi dalla sana ragione, quanto dall'impeto degli affetti, gli è lecito appetirla per sommo diritto di natura e ottenerne per sé il possesso a qualunque condizione (...), e per conseguenza egli potrà considerare come nemico colui che voglia impedirgli di soddisfare il suo desiderio. (TTP, XVI, § 3)

⁶ Su questa torsione si vedano Emilia Giancotti, «Sui concetti di potere e potenza in Spinoza», *Filosofia politica*, n. IV (1990): 103–18; Gilles Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique* (Paris: Éditions de Minuit, 2003), 134.

⁷ «(...) È legge suprema di natura che ogni cosa tenda – per quanto è possibile – a perseverare nel suo stato» (TTP, XVI, § 2). A tale elemento di centralità rappresentato dal *conatus* è dedicata la prima parte del saggio *Individu et communauté* di Matheron. Cfr. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Éditions de Minuit, 1969), 9–78.

⁸ TTP, XVI, § 2.

Da una parte il diritto naturale trova il proprio limite all'interno dei desideri dei singoli individui, definendone le azioni all'interno di un campo determinato; dall'altra la *cupiditas* diventa l'attività 'appropriata' che inserisce l'individuo all'interno dello *jus et institutum naturae*. Il passo è, inoltre, particolarmente significativo perché da un lato fa emergere il legame tra l'uguaglianza di tutti gli uomini e l'altrettanto universale perseguimento dell'utile e, dall'altro, permette di rilevare un'importante differenza rispetto al modello hobbesiano. Già nel capitolo V, infatti, Spinoza ha evidenziato come ogni uomo nella ricerca del proprio utile e nei mezzi per perseguirlo sia uguale a tutti gli altri poiché la natura non ha plasmato il desiderare (*cupere*) sul modello di ciò che viene indicato dalla «vera ragione»; ed è per questo che ogni tentativo coatto di istituirne uno viene rigettato naturalmente e ha vita breve: «la natura umana non tollera affatto di essere repressa (*absolute se cogi*) e, come dice Seneca tragico, nessuno conserva a lungo poteri violenti, mentre quelli moderati hanno lunga durata». ⁹ Proprio questa uguaglianza radicale che sancisce la legittimità dell'utile di ciascuno non è per Spinoza, a differenza di Hobbes, causa perenne di conflitto ma, al contrario, può dar luogo a forme spontanee di mutuo soccorso, di alleanza sociale, fondate sul riconoscimento 'interessato' dell'utile altrui perché coincidente col proprio:

La società è utilissima, e anzi affatto necessaria, non soltanto per vivere al sicuro dai nemici, ma anche per risparmiarsi un gran numero di incombenze, poiché, se gli uomini non volessero recarsi aiuto reciproco, mancherebbero loro sia la capacità che il tempo di fare quanto è possibile per sostentarsi e per sopravvivere. (TTP, V, § 7)

Per quanto il desiderio di associarsi con gli altri si collochi entro una dimensione di necessità, questo non significa che la costituzione concreta di una struttura sociale stabile venga raggiunto immediatamente,¹⁰ anzi l'aver sottolineato come la dinamica passionale svolga un ruolo determinante mostra il pericolo, sempre presente, di una sua perversione, come l'analisi della *Prefazione* ha ampiamente mostrato. Questo iato è colmabile solo attraverso l'introduzione di un potere coattivo, l'*imperium*: «nessuna società può sussistere senza un potere coattivo [*nulla societas possit subsistere absque imperio et vi*], né, di

⁹ TTP, V, § 8.

¹⁰ Aspirare non implica essere in grado di realizzare materialmente, come ha evidenziato Lucien Mugnier-Pollet, «Nature et société selon Spinoza», *Revue de Synthèse*, n. 89–91 (1978): 59–68.

conseguenza, senza leggi, che costringano e regolino gli appetiti e le sfrenate cupidigie degli uomini». ¹¹ Con la comparsa dell'*imperium*, sembra che quanto affermato precedentemente dallo stesso Spinoza rischi di cadere in contraddizione, tuttavia se si considera con attenzione l'avverbio latino '*absolute*' della prima frase si coglie lo scarto tra le due enunciazioni, ma anche la loro contiguità. L'*imperium*, infatti, in quanto esprime la condizione di possibilità della *societas* - nella sua trasformazione da alleanza instabile ad associazione collettiva stabile - deve garantire lo sviluppo dell'«aiuto reciproco» che è il fondamento stesso della vita sociale, pena la perdita di significato della sua stessa messa in opera. Il potere espresso dall'*imperium* non definisce, perciò, una coazione *absoluta*, di segno repressivo, quanto un potere teso al servizio della stabilizzazione, ¹² in continuo dialogo con i caratteri più «insocievoli della socialità umana». ¹³ Bisogna, infatti, per quanto possibile, trarre la propria forza dal contributo attivo dell'intera collettività:

La società tutta, se è possibile, deve detenere il potere in forma collegiale, cosicché ognuno sia tenuto a obbedire a se stesso e non a un suo eguale; (...) Poiché, infine, l'obbedienza consiste unicamente nel fatto che si adempia agli ordini per la sola autorità di colui che li impartisce, ne segue che non vi è affatto obbedienza in una società il cui potere è nelle mani di tutti e le cui leggi vengono stabilite per comune consenso; e che, in una società siffatta, sia che il numero delle leggi cresca, sia che diminuisca, non di meno il popolo rimane – nella stessa misura – libero, poiché non opera per autorità di altri, ma secondo il proprio consenso. (TTP, V, § 9)

Per rendere effettiva questa articolazione diventa fondamentale trovare qualcosa che medi affinché la potenza di ognuno diventi realmente la potenza di tutti. È a questo scopo che nel XVI capitolo Spinoza introduce la figura del patto:

¹¹ TTP, V, § 8.

¹² Su questa connotazione specifica dell'*imperium*, si concentra il saggio di Fokke Akkerman, «Mots techniques-mots classiques dans le Tractatus theologico-politicus de Spinoza», in *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, a c. di Pina Totaro (Firenze: Olschki, 1998), 1–22.

¹³ Con questa espressione, si riprende la caratterizzazione data da André Tosel della «socialité élémentaire ou primaire» presente nello stato di natura, cfr. André Tosel, *Spinoza, ou, le crépuscule de la servitude : essai sur le Traité théologico-politique* (Paris: Aubier Montaigne, 1984), 278.

[gli uomini] dovettero fermissimamente stabilire e pattuire [*pacisci*] di dirigere ogni cosa seguendo il solo dettame della ragione (che nessuno osa contrastare apertamente, per non sembrare privo d'intelligenza) e di tenere a freno l'appetizione, ove spinga a danneggiare in qualche modo gli altri; di non fare a nessuno ciò che non si vuole sia fatto a sé stessi e di difendere infine, il diritto altrui come se fosse il proprio.

Le parole del testo entrano sicuramente in conflitto con l'indirizzo che l'analisi ha finora evidenziato. Risulta, infatti, difficile capire perché il filosofo richiami una possibile sottomissione spontanea e immediata al *dictamen rationis*:¹⁴ come è possibile fondare la genesi di un'organizzazione politica su un agire razionale se il percorso analitico ha messo in luce che gli uomini sono guidati prevalentemente dagli affetti e meno dalla ragione?¹⁵ A tale perplessità sembra rispondere il prosieguo del testo che porta in luce come il criterio (*ratio*) con cui debba essere stabilito il *pactum* riposi su «una legge universale della natura umana» che pone l'accento sulla dinamica affettiva. Questa legge, infatti, stabilisce che «nessuno trascuri ciò che giudica essere un bene se non per la speranza (*spe*) di un bene maggiore o per il timore (*metu*) di un maggior danno, e che nessuno sopporti qualche male se non per evitarne uno maggiore o nella speranza di un maggior bene».¹⁶ Gli affetti di *spes* e *metus* veicolano all'interno del patto il principio di utilità che, come si è visto, è alla base della socialità umana, elevandolo a ragione:

Un patto non può avere forza alcuna, se non in ragione della sua utilità, tolta la quale anche il patto è tolto e annullato; e perciò stoltamente si pretende fedeltà eterna da parte di altri, se contestualmente non ci si sforza di fare in modo che chi rompa il patto

¹⁴ Così, infatti, Matheron commenta: «Les exigences de la Raison, à l'état de nature, n'ont aucun poids, tout se passe comme si elles étaient inexistantes. On aurait donc tort d'attribuer à Spinoza l'idée selon laquelle la société politique est l'œuvre de la Raison : si la Raison pouvait mettre ses désirs à exécution, les hommes s'accorderaient spontanément, et l'Etat serait inutile. Le seul fait que l'Etat existe suffit à prouver que la Raison est impuissante ; et si elle ne peut rien, comment serait-elle capable d'édifier l'Etat lui-même ? Sans doute celui-ci, une fois né, rendra-t-il possible le développement de l'entendement ; mais ce résultat n'était ni pouvait être posé comme fin au préalable». Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, 287.

¹⁵ A tal proposito le parole, già richiamate, dell'ottavo paragrafo del V capitolo non offrono margini di dubbio: «E se gli uomini fossero stati plasmati dalla natura in modo da non desiderare altro che quel che indica la vera ragione, allora la società umana non avrebbe affatto bisogno di leggi, ma sarebbe del tutto sufficiente impartire agli uomini i veri insegnamenti morali per indurli, spontaneamente e con animo onesto e disinteressato, a far ciò che è veramente utile». (TTP, V, § 8)

¹⁶ TTP, XVI, § 6

negoziale riceva da questa rottura più danno che vantaggio: ciò deve avere il massimo peso nell'edificazione di uno Stato (*in republica instituenda*). (TTP, XVI, § 7)

L'utilità, che prima si muoveva esclusivamente all'interno di un ordine generale di comportamento, ora acquista un valore legale, grazie alla formalizzazione razionale. Questo passaggio rimane comunque insufficiente: esso, infatti, istituisce solamente la consapevolezza che nel momento di attuazione del patto nessuno deve sentirsi obbligato a rispettare la parola data, previo riconoscimento che tale comportamento lo ricompenserà di un bene maggiore o gli permetterà di evitare un danno. Sotto questo punto di vista, il *Trattato teologico-politico* si smarca ulteriormente dalla dottrina giusnaturalistica moderna dichiarando la non validità del principio per cui *pacta sunt servanda*:¹⁷ «nessuno può essere certo della fedeltà altrui, se alla promessa non si aggiunga qualcos'altro, poiché ciascuno può – per diritto di natura – agire con l'inganno, e non è obbligato a stare ai patti». ¹⁸ È necessario, perciò, neutralizzare il più efficacemente possibile il campo di azione di ciascuno per mezzo del proprio diritto naturale. Compare, quindi, a questo livello la logica del trasferimento del diritto naturale:

Quanto della propria potenza ciascuno trasferisce (o perché costretto, o spontaneamente) in altri (*quantum unusquisque potentiae, quam habet*), cede necessariamente a questi altrettanto del proprio diritto; e che ha sommo diritto su tutti, colui che dispone di quel sommo potere (*potestatem*) in virtù del quale può costringere tutti con la forza (*omnes vi cogere*), e tenerli a freno col timore della massima pena, che tutti universalmente temono. In realtà, egli disporrà di quel diritto solo fin tanto che conserverà il potere (*tantum...hanc potentiam*) di ottenere ciò che vuole; diversamente dominerà in modo precario, e nessuno che sia più forte sarà tenuto a obbedirgli. (TTP, XVI, § 7)

Il trasferimento è quindi quel passaggio obbligato (*omnes vi cogere*), che introducendo il timore della massima pena, garantisce l'uniformità alla legge. Il suo funzionamento si

¹⁷ Il riferimento classico sono i capitoli XI e XII del secondo libro del *De Iure belli ac pacis*, intitolati rispettivamente *De promissis* e *De contractibus*. Cfr. Hugo Grotius, *Hugonis Grotii de Iure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*, 1625. Sulla critica specifica di Spinoza a Grozio si veda il saggio di Matheron, *Spinoza et la problematique juridique de Grotius*, in Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, 113–30.

¹⁸ TTP, XVI, § 7.

sorregge sulla relazione triadica composta dai termini *quantum potentiae-potestas-tantum hanc potentiam*, che genera un differenziale di forze che, producendo una polarizzazione del potere, fonda il rapporto di sottomissione della massa degli individui nei confronti di chi detiene il potere. Tale rapporto dura, come ci tiene a sottolineare Spinoza stesso, fintanto che il differenziale esiste. Con la descrizione del meccanismo secondo cui è possibile cedere il proprio diritto naturale si è giunti apparentemente alla conclusione del ragionamento spinoziano sulle modalità di transizione che doveva condurre dal diritto naturale degli individui alla nascita del potere politico. Tuttavia, volgendo lo sguardo al punto di partenza del ragionamento, non può non emergere un aspetto di contraddittorietà: se per Spinoza lo *jus* coincide con la potenza di ciascun individuo, cioè con la sua essenza in quanto dispiegata nell'esistenza,¹⁹ nulla che realmente lo caratterizza è trasferibile, contrariamente si porrebbe fine all'esistenza stessa dell'individuo.²⁰ È, quindi, necessario rivedere lo statuto ontologico degli elementi che partecipano alla logica del trasferimento. Una soluzione convincente è data dall'analisi sviluppata da Visentin:

Se non si vuole entrare in contraddizione con l'equazione spinoziana *jus=potentia*, allora si deve ammettere che l'unica «parte» del diritto naturale trasferibile è la sua immagine, cioè la percezione immaginaria del diritto. Solo concependo lo *jus naturale* attraverso gli schemi della conoscenza immaginativa è possibile considerarlo una sorta di «potere virtuale», sottomesso non a leggi necessarie, bensì a una volontà potenzialmente onnipotente (lo *jus ad omnia* hobbesiano), che si indirizza a un fine piuttosto che a un altro, secondo un principio trascendente rispetto alla naturalezza del desiderio umano. Solo un diritto di tal genere potrebbe essere alienato, nel senso che ciascun individuo potrebbe decidere volontariamente di abdicare alla sua libertà – o a una parte di questa - a favore di un altro; ma, poiché lo *jus* spinoziano non è definito dalla libera volontà, né esso si manifesta se non come desiderio in atto, la sua cessione può essere, appunto, soltanto immaginaria.²¹

¹⁹ «La tensione con cui ciascuna cosa tende a continuare nel suo essere, non è altro se non la sua essenza attuale». (*Etica*, III, prop. VII)

²⁰ «Poter non esistere è impotenza e, di contro, poter esistere è potenza (*come di per sé noto*)» (*Etica*, I, XI, dim.). Tale problematicità è stata sottolineata dall'interpretazione di Tosel, cfr. Tosel, *Spinoza, ou, Le crépuscule de la servitude*, 279–80.

²¹ Stefano Visentin, *La libertà necessaria: teoria e pratica della democrazia in Spinoza* (Pisa: ETS, 2001), 164–65.

Questa virtualità però non diminuisce l'efficacia dell'obbligazione: se si immagina di aver ceduto il proprio diritto ad un altro, si è portati naturalmente e spontaneamente a considerare quest'ultimo più potente di sé stessi e quindi ad obbedirgli. È in questa convinzione immaginaria che l'atto di trasferimento del diritto si realizza concretamente.²² Anche, quindi, nella teoria politica spinoziana del *TTP* il meccanismo giusnaturalistico del trasferimento della cessione del diritto naturale è valido a patto però che tragga la propria origine dalla costituzione affettiva e immaginativa dell'uomo e non dall'ipotesi di un intervento normativo (esterno) della ragione.

1.1 *La Respublica Hebraeorum* come modello politico

Esaurita la disamina dei *reipublicae fundamenta*, Spinoza adotta nel XVII capitolo ben altro registro, impegnandosi in una puntuale ricostruzione storica e filologica delle vicende del popolo ebraico. Ma, se tale scelta si origina dalla volontà dell'autore di utilizzare uno sfondo ideologico condiviso dai suoi lettori perché centrale nel dibattito religioso olandese, appare ora necessario delineare i tratti salienti di tale retroterra culturale.

La rilevanza del ruolo di Mosè come legislatore trasse, infatti, alimento da uno specifico dibattito, quello sulla normatività dell'antico Stato d'Israele,²³ che raggiunse il suo culmine

²² L'analisi di Lazzeri, facendo riferimento al caso della teocrazia mosaica, mostra il ruolo centrale giocato dall'immaginazione (*puissance imaginaire*) nel meccanismo del trasferimento di diritto e alla conseguente nascita del potere (*puissance réelle*). Cfr. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, 223.

²³ Per un inquadramento della tematica entro le sue principali linee di sviluppo si vedano gli studi di: François Laplanche, «L'érudition chrétienne aux XVIe et XVIIe siècles et l'État des Hébreux», *L'Écriture Sainte au Temps de Spinoza et dans le Système Spinoziste: Travaux et documents du Groupe de recherche spinoziste* 4 (1992): 133–47; Christopher R. Ligota, «L'histoire à fondement théologique: La république des Hébreux», *L'Écriture Sainte au Temps de Spinoza et dans le Système Spinoziste: Travaux et documents du Groupe de recherche spinoziste* 4 (1992): 149–67; Lea Campos Boralevi, «Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico», in *Dalle «Repubbliche» elzeviriane alle ideologie del '900*, a c. di Vittor Ivo Comparato e Eluggero Pii (Firenze: L. S. Olschki, 1997), 17–33; Vittorio Conti, *Consociatio civitatum: le repubbliche nei testi elzeviriani (1625-1649)*, vol. 4 (Firenze: CET, 1997); Lea Campos Boralevi e Diego Quaglioni, a c. di, «Politeia Biblica», *Il Pensiero Politico* 35, n. 3 (2002); Lea Campos Boralevi, «Classical Foundational Myths of European Republicanism: the Jewish Commonwealth», in *Republicanism: A Shared European Heritage*, a c. di Martin van Gelderen e Quentin Skinner, vol. 1, 2 voll. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 247–61; Kalman Neuman, «Political Hebraism and the Early Modern 'Respublica Hebraeorum': On Defining the Field», *Hebraic Political Studies* 1, n. 1 (2005): 57–70; Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011); Guido Bartolucci, «The Hebrew Republic in Sixteenth-Century Political Debate: The Struggle for Jurisdiction», in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a c. di Wyger Velema e Arthur Weststeijn (Leiden ; Boston: Brill, 2017), 214–33..

fra la metà del Cinquecento e la seconda metà del Seicento e che coinvolse tutti i più importanti pensatori politici europei.²⁴ Ciò avvenne perché,

In un'epoca in cui la conoscenza degli antichi significava portare nuova luce alle ricerche scientifiche più avanzate, non solo gli autori dell'antichità greca e latina, ma anche la Bibbia e in particolare l'Antico Testamento, occuparono un posto centrale nello sviluppo del pensiero politico europeo, giacché la Bibbia contiene la storia epica e politica di un popolo, gli antichi ebrei, che diventano il popolo di Dio attraverso il patto e la legge; contiene la storia di uno Stato fondato da questo popolo, dalle sue diverse forme di governo, delle sue divisioni interne, degli scontri e delle lotte fino alla sua dissoluzione, distruzione e all'esilio: in altre parole la Bibbia contiene la storia di quello che nell'Europa moderna veniva definita la *Politica judaica* o *Respublica Hebraeorum*.²⁵

La storia della *Respublica Hebraeorum* ha delle radici culturali e religiose estremamente ramificate: l'inizio di questa ramificazione avviene nel mondo romano-ellenistico - con autori quali Filone d'Alessandria e Giuseppe Flavio -, prosegue all'interno del mondo cristiano medievale e si diffonde infine nell'immaginario repubblicano italiano.²⁶

²⁴ Si pensi, ad esempio, al passaggio in cui Jean Bodin, nella *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), tratteggia lo «*status et conversiones imperii Hebraeorum*», al testo giovanile e inedito in vita di Hugo Grotius, intitolato *De republica emendanda*, ma anche al primo capitolo del libro I del *De Jure Belli ac Pacis*; oppure ancora ai due testi di John Selden – *De jure naturali et gentium iuxta disciplina Ebraeorum* (1640) e *De synedriis et praefecturis iuridicis veterum Ebraeorum* (1650-1655) – e, da ultimo, ai richiami della normatività dello Stato d'Israele sulla proprietà fondiaria proposti da James Harrington nel suo *The Commonwealth of Oceana* (1651). Cfr. Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Neudruck (Aalen: Scientia, 1967), 298–301; Giovanni Silvano, «Repubblicanesimo e repubblicanesimi all'inizio dell'età moderna. La rivolta delle Provincie Unite e il "De Republica Emendanda" di Ugo Grozio», *Il pensiero politico* 20, n. 3 (1987): 395; Arthur Eyffinger, «"How Wondrously Moses Goes Along With the House of Orange!" Hugo Grotius' "De Republica Emendanda" in the Context of the Dutch Revolt», *Hebraic Political Studies* 1, n. 1 (2005): 79–109; Jason P. Rosenblatt, *Renaissance England's Chief Rabbi: John Selden* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2006); Anna Strumia, *L'immaginazione repubblicana: Sparta e Israele nel dibattito filosofico-politico dell'età di Cromwell* (Firenze: Le Lettere, 1991).

²⁵ Lea Campos Boralevi, «Libertà e Proprietà: La Politica Dello Spazio nell'Europa Moderna», *La Politica e Gli Spazi: I Giornata di Studio Figure dello Spazio, Politica e Società*, Firenze 25 Ottobre 2002, 2003, 31, <https://doi.org/10.1400/40012>.

²⁶ Per una ricostruzione di questa affascinante storia, oltre i testi citati alla nota 23 si veda la monografia di Frank Edward Manuel, *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

Questa storia si arricchisce ulteriormente con il diffondersi della conoscenza dell'ebraico, prima fra gli umanisti italiani²⁷ grazie ai loro rapporti con gli studiosi ebrei e poi nei paesi della Riforma,²⁸ dove lo studio storico-filologico sviluppatosi nelle grandi università e la lettura biblica raccomandata come pratica quotidiana del credente ne allargò significativamente la portata. È da sottolineare anche che la storia dell'antico Stato d'Israele s'intreccia a quella dell'evoluzione dell'Ebraistica come disciplina che proprio tra XVI e XVII secolo subisce uno straordinario rinnovamento: ciò comportò, per esempio, la rifondazione dell'esegesi biblica sulle nuove 'scienze ausiliarie', quali la geografia di Abraham Ortelius e l'archeologia biblica di Benito Arias Montano. Si crea così un interesse per quelle che a quel tempo venivano chiamate *Antiquitates Judaicae*, intendendo con tale termine, che richiama direttamente l'opera omonima di Giuseppe Flavio, la conoscenza della storia, dei costumi e delle istituzioni dell'antico Israele. L'esempio più rappresentativo di questo interesse è la redazione della *Biblia regia* di Anversa, redatta in otto volumi, che oltre a contenere il testo della Bibbia in cinque lingue, presentava un ampio apparato critico in due volumi di grammatiche, lessici e trattati di archeologia.²⁹ L'interesse per la storia sacra e conseguentemente per gli *exempla* che da essa si possono trarre è quindi un fenomeno ad ampio raggio, che ha avuto un primo epicentro italiano per poi allargarsi a quei paesi del Nord Europa toccati dalla Riforma. Infatti, fu grazie alla mediazione di alcuni biblisti italiani, come Sante Pagnini³⁰ o Emanuele Tremellio³¹ che iniziò a diffondersi l'interesse nei confronti dello stato d'Israele come modello politico, sebbene le loro opere circolassero

²⁷L'interesse conclamato per il pensiero ebraico di autori come Ficino e Pico – si vedano a tal proposito gli importanti lavori di Moshe Idel e Fabrizio Lelli – viene anticipato a inizio Quattrocento da umanisti come Ambrogio Traversari e Giannozzo Manetti. Su questo punto si faccia riferimento a Riccardo Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003), 290–333.

²⁸ Cfr. Peter T. Van Rooden, *Theology, Biblical Scholarship, and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591-1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden* (Leiden: Brill, 1989); Aaron L. Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis: seventeenth century apologetics and the study of Maimonides' Mishneh Torah* (Cambridge; London: Harvard University Press, 1984).

²⁹ La *Biblia Regia* (1569-1572) la più importante tra le Bibbie poliglote, denominata così in onore di Filippo II, colui che l'aveva patrocinata, fu pubblicata ad Anversa presso una delle più celebri tipografie del tempo, l'*Officina Plantiniana*, e curata da Benito Arias Montano.

³⁰ Il domenicano Sante Pagnini (Lucca 1470 – Lione 1541), allievo di Girolamo Savonarola, fu uno dei più celebri ebraisti del suo tempo, autore di diverse opere di esegesi e filologia greca ed ebraica, tra cui un autorevole *Thesaurus linguae sanctae sive lexicon hebraicum* (Lione, 1529).

³¹ Emanuele Tremellio (Ferrara 1510 – Sedan 1580), di famiglia ebraica, aveva studiato a Padova, entrando in contatto con Alessandro Farnese (il futuro Paolo III), ed il cardinale Reginald Pole, determinante per una sua conversione al cattolicesimo avvenuta nel 1540. Fu professore di ebraico nelle Università di Strasburgo, Cambridge, Metz, Hiedelberg e Sedan.

soprattutto nel mondo protestante, dove, nel 1574, a Ginevra, Corneille Bonaventure Bentrani (1531-1594), protestante francese docente di ebraico e greco e studioso di antichità giudaiche, pubblicò il *De politia judaica tam civili quam ecclesiastica*, considerato il primo trattato sull'eccellenza della repubblica ebraica.³² Sarà però un altro erudito italiano, il modenese Carolus Sigonius (1524 – 1584), a dare alle stampe nel 1582 a Bologna il *De Republica Hebraeorum*, che rappresentò per circa un trentennio il testo di riferimento per i numerosi intellettuali europei interessati ad indagare l'esemplarità della storia dell'antico Israele onde trarne alimento per la riflessione politica allora in atto.³³ Esemplicità suffragata in particolare dall'insistenza sul carattere sacro degli eventi narrati nella Bibbia, nelle parole della lingua di Dio. Pertanto, proprio per la forza normativa di tale modello 'sacro' era cruciale delineare le caratteristiche dei diversi momenti della *Respublica Hebraeorum*, veri e propri momenti paradigmatici della sua storia,³⁴ dal periodo patriarcale alla schiavitù d'Egitto, dall'Esodo al Patto e alla legislazione mosaica, dal periodo dei Giudici, alla monarchia davidica.³⁵

1.2 *Respublica Hebraeorum* e tradizione politica olandese

Per quanto la ricezione del modello politico-sociale della *Respublica Hebraeorum* abbia avuto una dimensione europea, essa conobbe uno sviluppo straordinario e decisivo nei Paesi Bassi, prima sottoposti e poi ribellatisi alla dominazione spagnola, infine confederati nella Repubblica delle Province Unite.³⁶ Esso, infatti, fu uno degli elementi della legittimazione

³² Jonathan R. Ziskind, «Cornelius Bentrani and Carlo Sigonio: Christian Hebraism's First Political Scientists», *Journal of Ecumenical Studies* 37, n. 3/4 (2000): 381–400.

³³ Guido Bartolucci, *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio: modelli politici dell'età moderna* (Firenze: L. S. Olschki, 2007).

³⁴ Sulla nozione di paradigma applicata alle vicende delle Sacre Scritture si veda Hans Küng, *Ebraismo* (Milano: Rizzoli, 1993).

³⁵ cfr. Lea Campos Boralevi, «La *Respublica Hebraeorum* nella tradizione olandese», *Il pensiero politico* XXXV, n. 3 (2002): 433.

³⁶ Campos Boralevi parla di «salto di qualità nella storia del modello ebraico» rispetto alla ricezione neerlandese. Cfr. Campos Boralevi, «Per una storia della *Respublica Hebraeorum* come modello politico», 21. Ma anche, G. Groenhuis, «Calvinism and National Consciousness: The Dutch Republic as the New Israel», in *Britain and The Netherlands: Volume VII Church and State Since the Reformation Papers Delivered to the Seventh Anglo-Dutch Historical Conference*, a c. di A. C. Duke e C. A. Tamse (Dordrecht: Springer Netherlands, 1981), 118–33, https://doi.org/10.1007/978-94-009-7695-5_6; Simon Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro* (Milano: Il sagggiatore, 1988), 53–126; Miriam Bodian, «The Biblical “Jewish Republic” and the Dutch “New Israel” in Seventeenth-Century Dutch Thought», *Hebraic Political Studies* 1, n. 2 (2006); René Koekkoek, «The Hebrew Republic in Dutch Political Thought, c. 1650–1675», in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a c. di Wyger Velema e Arthur Weststeijn (Leiden; Boston: Brill, 2017), 234–58.

(a fianco di altri, come il mito batavo e la tradizione dell'autogoverno tardomedievale) della ribellione antispagnola, inserendola nella dimensione sacra della storia del popolo ebraico, caratterizzando perciò tale lotta al pari di una nuova epopea biblica. L'importanza di questo *topos* nei Paesi Bassi, anche se indubbiamente veicolato dalla centralità assegnata dal calvinismo all'Antico Testamento, non rimase limitato alla sfera religiosa, ma fu capace di divenire strumento di formazione di una vera e propria coscienza nazionale, perché in grado di far presa su ampie fasce della popolazione, soprattutto di quella cittadina. Il mito dell'antico Israele non veniva, infatti, diffuso solo dai pulpiti ma animava anche le arti figurative di artisti quali Rembrandt e Ferdinand Bol e l'oratoria patriottica di poeti come Vondel e Cats.³⁷ Una testimonianza straordinaria di questa consapevolezza sono proprio le parole, che in qualità di Gran Pensionario d'Olanda, Jacob Cats pronunciò nel 1651 all'apertura dell'Assemblea Grande degli Stati Provinciali, appellando il suo uditorio come «Voi, figli d'Israele»³⁸ e definendo l'Antico Israele come

quella Repubblica che per varie ragioni è considerata dai più dotti autori in tutto corrispondente a questo stato; la sua forma è anche imitata dalle più sagge nazioni dei tempi antichi e di oggi, come avvenne nel tempo antico per i romani, per quelle di Atene e Sparta, e nel nostro tempo per i veneziani, gli svizzeri, i genovesi ed altri.³⁹

Bisogna evidenziare come le parole di Cats forniscano sì una testimonianza straordinaria ma anche “di parte”: l'identificazione tra Paesi Bassi e antico Israele viene, infatti, usata dal Gran Pensionario come ‘strumento civico’ per sottolineare l'aspetto repubblicano contro le posizioni del clero calvinista più oltranzista, che sosteneva la casata d'Orange. È proprio però questa trasversalità, capace di modellarsi secondo le esigenze dei due diversi schieramenti,

³⁷ Così argomenta Schama: «Nella Repubblica olandese, l'identificazione ebraica ebbe maggiore successo come legame unificante che come dogma divisivo. Dal pulpito e dal salterio si riversò nei teatri e nelle botteghe di stampe, attenuando così il fondamentalismo calvinista ma rafforzandosi, per la stessa ragione, come cultura nazionale. (...) Coloro che sfruttarono l'idioma biblico non erano quindi solo predicatori zelanti come Boststius e Wittewrongel. Lo fecero anche umanisti come Coorhert, autore de *La commedia di Israele*, cripto-arminiani come Hoft e un patriota appassionato, ma fondamentalmente cattolico, come Vondel». Cfr. Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, 99–100.

³⁸ Cfr. Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, 103.

³⁹ Citato in E. O. G. Haitzma Mulier, *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*, *Speculum Historiale* (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1980), 121.

che mostra come, rispetto ad altre realtà sociopolitiche europee coeve, il modello dell'antico Israele godesse nelle Province Unite di una particolare fortuna.⁴⁰

È bene ricordare che l'importante funzione attribuita alla *Respublica Hebraeorum* di costruzione di una coscienza civico-politica fu resa possibile anche dalla preesistenza di un altro *exemplum*, quello degli antichi batavi⁴¹: esso, infatti, per primo modellò un passato 'mitico' al fine di ottenere una legittimazione del presente. A tale scopo, infatti, esso offrì una visione dei neerlandesi in cui determinate caratteristiche politiche e culturali – come quelle della libertà e della gestione assembleare del potere – apparissero connaturate geneticamente alla loro natura, conservandosi attraverso i secoli a dispetto di tutti i tiranni e di ogni usurpatore. L'opera che sancì e ufficializzò tale indirizzo fu il *Liber de antiquitate reipublicae Batavae* di Grozio pubblicato nel 1610, contemporaneamente in latino e olandese, dove l'autore, sottolineando l'eguaglianza dei diritti presente nell'antica «Repubblica batava», esalta l'«*imperium optimatum ex ordinibus compositum*» in quanto *respublica* in grado di stemperare gli eccessi sia del *regnum* sia dell'*imperium multitudinis*, conservandone però gli aspetti positivi cioè la *maiestas* e l'*aequalis libertas*.⁴²

Tuttavia l'analogia batava rimase pressoché un 'mito' mentre quella dell'antico Israele si strutturò come vero e proprio modello etico-politico.⁴³ La validità operativa del richiamo agli antichi batavi restò, infatti, circoscritta nel dare autorità e verità a un ordinamento che si aspirava nel presente, riscontrandolo in un esemplare passato; il confronto, invece, con l'antico Israele veniva alla luce nella consapevolezza di interrogare un sistema organizzato di conoscenze e valori politici normativamente efficaci.⁴⁴ Ciò dipese soprattutto dalla

⁴⁰ Oltre a Schama (*La cultura olandese dell'epoca d'oro*, p. 100) anche Philip Gorski rimarca questa peculiarità, si veda Philip S. Gorski, «The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism», *American Journal of Sociology* 105, n. 5 (marzo 2000): 1447–50, <https://doi.org/10.1086/210435>.

⁴¹ Oltre al già richiamato articolo di Schöffner, sul *topos* degli usi del popolo batavo si vedano anche Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, 78–84; Karin Tilmans, «Aeneas, Bato and Civilis, the Forefathers of the Dutch: The Origin of the Batavian Tradition in Dutch Humanistic Historiography», in *Renaissance Culture in Context* (Routledge, 1993).

⁴² Cfr. *Liber de Antiquitate Reipublicae Batavae*, auctore Hugone Grotio, *Frisici, Hollandici, Zelandici et Westfrisici advocato*, Lugduni Batavorum, Officina Plantiniana Raphelengij, 1610, p. III. Per un inquadramento dell'opera nel contesto politico e sociale del tempo si veda Conti, *Consociatio civitatum*, 4:7–23. Cfr. anche Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, 80.

⁴³ Questo aspetto viene enfatizzato molto dall'analisi proposta da Campos Boralevi, cfr. Campos Boralevi, «La Respublica Hebraeorum nella tradizione olandese», 446.

⁴⁴ Sulla differenza tra mito e modello politico si vedano i saggi nella curatela di Vittor Ivo Comparato, a c. di, *Modelli nella storia del pensiero politico*, Il Pensiero politico (Firenze: Leo Olschki Editore, 1987).

differente tipologia e mole di materiale su cui le due narrazioni potevano appoggiarsi: il mito batavo si rifaceva essenzialmente alle testimonianze presenti nelle opere di Tacito, Plinio e Strabone; il modello ebraico, invece, non solo annoverava dalla sua l'autorità dei libri dell'Antico Testamento, ma traeva alimento anche dalle opere di autori come Giuseppe Flavio o Maimonide, nonché da tutta la trattatistica sulla *Respublica Hebraeorum* che proprio in quegli anni, come si è appena visto, si sviluppò in tutta Europa.

Non è un caso, quindi, che all'interno di questa trattatistica furono proprio le Province Unite a dare alla luce una delle più celebri e importanti analisi della teocrazia mosaica, quella contenuta nel *De Republica Hebraeorum* di Petrus Cunaeus, la cui prima edizione risale al 1617 e fu seguita da diverse ristampe nelle edizioni elzeviriane.⁴⁵ Peter van der Cun (1586-1638), latinizzato in Petrus Cunaeus, nacque a Flushing nella provincia di Zelanda, per poi trasferirsi con la famiglia presso la capitale della stessa provincia, Middleburg. Entra nel 1601 all'Università di Leida per compiere i primi studi di greco ed ebraico mentre nel 1602, intraprende un viaggio in Inghilterra dove conosce il grande filologo Isaac Casaubon (1559-1614). Ritornato a Leida continua gli studi sotto l'egida di Joseph Justus Scaliger (1540-1609) e Daniel Heinsius (1580-1655) e stringe amicizia con Hugo Grotius e Bonaventura Vulcanius (1538-1614). Dal 1606 prosegue gli studi presso l'Università di Fraeneker, approfondendo l'ebraico con Johannes Drusius (1550-1616) e il diritto con Martinus Lyclama e Timaeus Faber. Nel 1612 ottiene la cattedra di Latino a Leida, seguita due anni dopo da quella di Politica. Fra i suoi primi lavori, che testimoniano una vasta erudizione umanistica, vi sono le *Notae et animadversiones in Nonni Dionysiaca* (Leida, 1610) e *Sardi venales, Satyra Menippea In hujus seculi homines plerosque inepte eruditos* (Leida, 1612). Quest'ultima conoscerà una vasta circolazione poiché, dopo la prima edizione, verrà pubblicata rilegata insieme all'*Encomium Moriae* di Erasmo da Rotterdam e al *Somnium* di Justus Lipsius.⁴⁶

⁴⁵ cfr. Conti, *Consociatio civitatum*, 4:105.

⁴⁶ Per ulteriori informazioni di biografiche si vedano l'Introduzione di Campos Boralevi all'edizione da lei curata del *De Republica Hebraeorum* (d'ora nel testo *DRH*), Petrus Cunaeus, *De Republica Hebraeorum (The Commonwealth of the Hebrews)*, a c. di Lea Campos Boralevi (Firenze: CET, 1996), VII-XI; e Mark Somos, *Secularisation and the Leiden Circle* (Leiden: Brill, 2011), 202–11.

Il *De Republica Hebraeorum* si distingue, invece, dai coevi trattati sullo stesso tema per il taglio eminentemente politico impressogli dall'autore.⁴⁷ Tale scelta si evince fin dalle prime pagine del testo, osservando due elementi: il primo consiste nella lettura dell'indice che mostra come l'opera inizi – a differenza di altre –⁴⁸ direttamente dalla fondazione dello stato ebraico (*De Reipublica Hebrae institutis*);⁴⁹ il secondo, invece, è rappresentato dalle parole finali contenute nella *Prefazione*: «Erunt illic quaedam, quae reges principesque, et rerumpublicarum moderatores seligere in usum suum queant».⁵⁰ Lo scritto di Cunaeus rappresenta, perciò, uno dei migliori esempi per comprendere lo sfondo entro cui si collocherà l'analisi di Spinoza dei capitoli XVII e XVIII dedicati all'analisi della teocrazia mosaica.⁵¹ I principi che animano la stesura dell'opera sono la volontà di stabilità politica⁵²

⁴⁷ Così Richard Tuck definisce l'opera di Cunaeus: «the *De republica Ebraeorum* [sic] stands as the most powerful public statement of republican theory in the early years of the Dutch republic». Cfr. Richard Tuck, *Philosophy and government, 1572-1651* (Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1993), 169.

⁴⁸ Al contrario di quanto avviene - per esempio - nell'opera di Sigonio dove alla fondazione politica viene premessa la genesi del popolo ebraico seguendo la narrazione biblica della Creazione, dando così all'opera anche un taglio esegetico. Cfr. Caroli Sigonii, *De Republica Hebraeorum Libri VII* (Boboniae: apud Joannes Rossium, 1582), 3-4.

⁴⁹ «Non nos magnopere in his libris delectu aliquo, aut accuratâ conquisitione utemur. Libet enim, qua esponte se offerunt, è medio arripere, & ut aliud ex alio in mentem nobis incidit, ita quidque persequi. Condita Haebraeorum respublica à divino maximoque viro Mose est, qui primus rem in terris est aggressus omnium pulcherrimam». Petrus Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, 30-32.

⁵⁰ Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, 24.

⁵¹ L'inventario notarile dei libri posseduti da Spinoza e redatto alla sua morte non permette di affermare una conoscenza diretta, data dal possesso, dell'opera cuniana da parte del filosofo. Essa, infatti, non vi è presente. Questo però non implica che egli non abbia avuto comunque modo di venirne a conoscenza. È molto probabile che ciò sia avvenuto durante l'apprendistato intellettuale e politico presso Franciscus Van de Enden, il suo maestro di latino. Inoltre, per quanto l'inventario notarile non registri il testo di Cunaeus, è altresì vero che il filosofo possedeva l'edizione completa delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, autore caro allo stesso Cunaeus e che i capitoli XVII e XVIII del *TTP* nell'analizzare i fondamenti della teocrazia mosaica esprimano considerazioni in parte vicine a quelle dello studioso di Leida. L'inventario notarile venne pubblicato per la prima volta è da A. J. Servaas Van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, (La Haye: Martinus Nijhoff, 1889) e successivamente da J. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*, (Leipzig, 1899). In italiano è apparso in J. Colerus, J. M. Lucas, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, appendice "La biblioteca di Spinoza" a cura di P. Pozzi, (Macerata: Quodlibet, 1994). Un indice aggiornato rispetto alle edizioni in possesso di Spinoza è presente anche sul sito dell'ILIESI CNR, ATSS, Webpage, url: https://www.iliesi.cnr.it/spinoza/pagina_xhtml.php?scelta=201&par1=biblioteca_spinoza&operatore=uguale&par2=si. Sul rapporto tra Spinoza e Franciscus Van de Enden si veda, Steven Nadler, *Spinoza : A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 107-11. La questione del rapporto Spinoza-Cunaeus viene, invece, richiamata da Jacob Abolafia, «Spinoza, Josephism and the Critique of the Hebrew Republic», *History of Political Thought* 35, n. 2 (2014): 295-316.

⁵² «Inspiciendam vobis, Illustrissimi Ordines, offero rempublicam, qua nulla unquam in terris sanctor, nec bonis exemplis ditior fuit. Hujus initia, et incrementa perdidicisse, ominò vestrum est, quoniam illa hercle non hominem quenquam mortali concretionem satum, sed ipsum deum immortalem, autorem fundatoremque habet, cujus vos venerationem, atque intemeratum cultum suscepistis ac tuemini. Videbitis, quid demum illud sit, quod

e la difesa della piena uguaglianza tra tutti i cittadini; l'*exemplum* della *Respublica Hebraeorum* non viene quindi proposto come semplice modello politico-istituzionale, ma anche come un riferimento capace di indicare gli strumenti per edificare una «società ad altro grado di coesione».⁵³ In questa tensione etico-civile, bisogna leggere il richiamo al *Contra Apionem* di Giuseppe Flavio, posto in esergo del testo: «Mosè in effetti non fece della religiosità una parte della virtù, ma delle altre virtù una parte della religiosità, mi riferisco alla giustizia, alla temperanza, alla fermezza, alla concordia dei cittadini in ogni cosa».⁵⁴ Il riferimento non è casuale, poiché l'autore sottolinea contemporaneamente la centralità dell'elemento religioso nella costituzione elaborata da Mosè e la grande concordia che essa produsse tra la popolazione. Un simile risultato è dato dalla natura teocratica che l'azione politica di Mosè assume, ossia dal fatto che Dio è il fondatore, oltre che il solo unico reggente dello Stato:

Sed dicamus de Mosis instituto. Ille republicam conditurus, quae in terris sanctissima foret, summam rerum potestatem numina detulit. & cum alij nomina alia, ut res fert, reperiant, ac monarchiam modo oligarchiamque & interdum democratiam appellent, nihil ille horum fore pro natura atque indole intellexit tanti imperij. Igitur regiminis quendam modum constituit, quem persignificanter Flavius vocari posse *theocratia* ait, quasi tu ejusmodi civitatem dixeris, cujus praeses rectorque solus Deus sit. (*De Republica Hebraeorum*, I, I, pp. 5-6)

Cunaeus individua, come ulteriore strumento di mantenimento di detta concordia, un'accorta regolamentazione della distribuzione degli 'spazi produttivi': infatti, ben quattro capitoli del primo Libro del *DRH*, vengono dedicati all'analisi delle leggi agrarie dell'antico Israele in una prospettiva comparatistica che le raffronta con quelle equivalenti egiziane, greche e romane.⁵⁵ L'istituzione da parte di Mosè delle leggi sul Giubileo (Lv 25, 1-55) che

cives Hebraeos diutissimè in quodam vitae innoxio genere continuerit: quid fortitudinem in illis excitaverit, concordiam aluerit, cupiditates fraenaverit». Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, 4-6.

⁵³ Così commenta il progetto cuniano Lea Campos Boralevi, nell'*Introduzione* dell'edizione da lei curata del *De Republica Hebraeorum*, cfr. Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, XLI.

⁵⁴ Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, 28. Per la traduzione dal greco si faccia riferimento invece a Iosephus Flavius, *In difesa degli ebrei : contro Apione*, a c. di Calabi, (Venezia: Marsilio, 1993), 201.

⁵⁵ Sull'analisi proposta da Cunaeus si veda il saggio di Jonathan R. Ziskind, «Petrus Cunaeus on Theocracy, Jubilee and the Latifundia», *The Jewish Quarterly Review* 68, n. 4 (1978): 235-54, <https://doi.org/10.2307/1454305>. Per un approfondimento, invece, più specifico della tematica si faccia

prevedevano la restituzione della terra al proprietario originario, l'affrancamento dai debiti contratti e la liberazione degli schiavi ogni cinquant'anni, non rappresenta un fatto marginale⁵⁶ ma diventa, al contrario, nell'analisi cuniana l'architrave su cui si mantiene l'equilibrio sociale in grado di rendere superiore il modello teocratico rispetto alle altre forme di governo. La legislazione agraria trascende il suo fine meramente tecnico per diventare una:

praeclaram legem quandam, qua effectum est ne paucorum opulentia quandoque caetors opprimere, neu mutatis studiis cives ad novas artes peregrinasque ab innoxio labore se converterent. (*DRH*, II, pp. 11-12)

L'attenzione di Cunaeus verso questo aspetto mostra ancora una volta come la sua riflessione sul modello della teocrazia ebraica si orienti come vero e proprio intervento politico. Gli studi critici degli ultimi anni hanno infatti mostrato come, con tutta probabilità, le leggi del Giubileo siano posteriori rispetto ai fatti cui sono associate e che si limitassero alla sola osservanza dell'anno sabbatico; ciò non toglie però forza all'uso 'ideologico' fattone da Cunaeus che, anzi, ne ribadirà ancora l'importanza vent'anni dopo nel suo ultimo discorso da rettore dell'università di Leida (1638).⁵⁷

A tale proposito è interessante notare, a riprova della efficacia della valenza ideologica che caratterizza la narrazione delle leggi sul Giubileo nel *DRH*, che nel 1648 in Inghilterra una delle più interessanti e note pubblicazioni dei *diggers*⁵⁸, – *A Light shining in Buckinghamshire* (1648) – auspicasse la creazione di

riferimento agli studi di: Robert North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1954); Jean-François Lefebvre, *Le jubilé biblique: Lv 25 - exégèse et théologie*, Orbis biblicus et orientalis 194 (Fribourg, Suisse: Ed. Universitaires, 2003); John Sietze Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran: a history of interpretation*, Supplements to Vetus Testamentum (Leiden: Brill, 2007).

⁵⁶Le leggi del Giubileo vengono illustrate una sola volta nell'Antico Testamento. Tuttavia, lo studio di Bergsma ha mostrato come il passo del Levitico, venga implicitamente richiamato e discusso anche in altri libri, come per esempio in *Numeri*, *Deuteronomio*, *Re* e *Geremia*. Cfr. John Sietze Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 107–231.

⁵⁷Petrus Cunaeus, *Viri Cl. Petri Cunaei JC. Orationes Argumenti Varii: item Responsio In Postliminii causa* (Frankfurtensis ad Oderam: Klosemann, 1643), 45–46.

⁵⁸La pubblicazione venne sottoscritta anche dai *levellers*. La differenza tra *levellers* e *diggers*, secondo Henry Holorensaw, può essere sintetizzata così: « Le rivendicazioni dei livellatori dell'esercito (...) erano limitate alla creazione dello strumento iniziale per una vera democrazia politica, di un organo che esprimesse veramente la volontà popolare. (...) Gli scavatori d'altra parte gettarono il seme di un movimento cooperativistico in agricoltura nella speranza che, diffondendosi, avrebbe finito per riunire in sé tutti gli inglesi e tutte le forme di produzione. Si può dire che i livellatori dell'esercito fossero troppo politici e gli scavatori non lo fossero

Una repubblica sull'esempio biblico. In Israele, se un uomo era povero si provvedeva al suo mantenimento ed inoltre gli si provvedeva quanto necessario perché potesse rimettersi in piedi. A questo servirebbero le terre dei vescovi, le foreste e le terre della Corona nel nostro Paese, che il Parlamento apostata cerca di dare all'uno o all'altro, come cerca di conservare quell'inutile cosa chiamata RE; ed ogni sette anni la terra apparterrà ai poveri, agli orfani, alle vedove e agli stranieri, e di ogni raccolto si riserverà ad essi una parte.⁵⁹

L'analisi del modello biblico ebraico permette, quindi, non solo di illustrare lo sfondo culturale e politico entro cui la riflessione spinoziana si colloca, ma fornisce concretamente un primo esempio di come questa entri in rapporto con il tema che orienta la presente ricerca, quello della relazione tra spazio e politica. In uno dei suoi tanti saggi dedicati alla rilevanza che ebbe l'antico Israele quale modello politico, Campos Boralevi notava infatti come questo «costituiva nella prima età moderna un esempio peculiare di rapporto fra politica e spazi (...), inteso»:

- 1) come rapporto a livello collettivo-pubblico fra popolo e territorio all'interno di uno Stato; e, all'esterno, nel rapporto con territori di altri Stati e altri popoli – rapporto centrale nella definizione della questione dei confini, che caratterizza il passaggio dallo stato feudale a quello 'nazionale';
- 2) a livello individuale-privato come rapporto fra singoli, le singole famiglie e tribù, e la loro terra, cioè la proprietà assegnata;
- 3) infine come rapporto politico fra proprietà, rispetto della legge e cittadinanza – un rapporto che, se correttamente inteso, realizza la promessa di *libertà nella terra promessa*, appunto, nell'accordo stipulato con Dio, in cambio dell'obbedienza alla *legge divina*.⁶⁰

abbastanza». Vedi Henry Holorenschaw, «I livellatori», in *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, a c. di Christopher Hill (Milano: Feltrinelli, 1976), 190–91.

⁵⁹ Testo citato in Christopher Hill, a c. di, *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640* (Milano: Feltrinelli, 1976), 147.

⁶⁰ Campos Boralevi, «Libertà e Proprietà», 33–34.

È perciò necessario, a questo punto, riprendere il confronto diretto con l'analisi proposta da Spinoza delle vicende del popolo ebraico. Bisogna tuttavia premettere, a scanso di equivoci, che gli elementi di analisi sottolineati da Campos Boralevi non troveranno un riscontro simmetrico nell'opera spinoziana: il filosofo olandese, per esempio, non approfondisce con la stessa enfasi di Cunaeus le leggi agrarie dell'antico Israele; questo, però, non significa che l'analisi spinoziana ignori il significato sociale e politico che tale legislazione sottintende. Se, infatti, alla fine dell'analisi sulla teocrazia mosaica in apertura al XVIII capitolo, Spinoza negherà chiaramente la normatività assoluta e sacrale dell'*imperium Hebraeorum* - «lo Stato degli Ebrei (...) avrebbe potuto essere eterno, nessuno tuttavia può imitarlo, né è consigliabile che lo faccia»⁶¹ -, questo non implica che esso non «ebbe numerose caratteristiche degne di note», le quali sarebbe «forse assai consigliabile imitare».⁶²

2 La sovranità sullo spazio in questione

Il XVII capitolo si apre con un'affermazione di forte realismo relativa alla difficoltà che la pratica traduca *sic et simpliciter* la teoria: «nessuno può trasferire, in assoluto la sua potenza (...) né esisterà mai una qualche sovrana potestà capace di portare in esecuzione tutto ciò che vuole».⁶³ La ragione di questo scarto risiede nella relazione di identità tra diritto e potenza, esaminata in precedenza: gli individui non possono affrancarsi in modo assoluto dalla loro stessa potenza perché questo significherebbe perdere la propria esistenza.⁶⁴ È in gioco una vera e propria impossibilità fisica e non un divieto di ordine morale. Spinoza, perciò, continua affermando che nessuna *potestas* per quanto *summa* è in grado di comandare «al suddito di prendere in odio colui al quale sia legato da riconoscenza, di amare chi gli abbia arrecato un danno, di non sentirsi offeso dagli insulti»; e che come l'*experientia* può *clarissime docere*, «gli uomini non hanno mai rinunciato al proprio diritto, e trasferito in altri la propria potenza al punto da non essere temuti proprio da coloro che quel diritto e quella

⁶¹ *TTP*, XVIII, §1

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *TTP*, XVII, §1

⁶⁴ Cfr. pag. 92 e la relativa nota 20 del presente capitolo.

potenza ricevertero, e da far sì che lo Stato non fosse a rischio più a causa dei cittadini – ancorché privati del proprio diritto – che dei nemici». ⁶⁵ La reciprocità del binomio *jus-potentia*, tiene perennemente aperta una doppia tensione, costitutiva e oppositiva, tra chi comanda e chi obbedisce, tra la conservazione e il mutamento:

Che la conservazione dello Stato (*imperii*) dipenda principalmente dalla fedeltà dei sudditi, dalla loro virtù e dalla loro costanza nell'eseguire i mandati, la ragione e l'esperienza lo insegnano con estrema chiarezza; *ma non è altrettanto facile vedere da quale criterio essi debbano essere guidati al fine di conservare in modo duraturo la fedeltà e la virtù. Tutti, infatti, tanto i governanti quanto i governati, sono uomini, e quindi inclini a sfuggire affanni e cercare piacere. Anzi chi ben conosce la multiforme indole della moltitudine (varium multitudinis ingenium), quasi ne dispera, poiché essa non è guidata dalla ragione, ma solo dagli affetti: bramosa di tutto è facilmente corrotta o dall'avidità o dal lusso.* (TTP, XVII, §4) (corsivo aggiunto)

Lo studio delle *Hebraeorum historias et successus*, per riprendere la significativa endiadi adoperata nell'originale spinoziano, rappresenta quindi una delle risposte ⁶⁶ in tal senso, ove la consapevolezza di questa tensione permanente orienta efficacemente l'agire politico: «mi occuperò poi dello svolgersi della storia degli Ebrei, grazie al quale constateremo quali siano le principali concessioni che le somme potestà debbono fare ai sudditi, per una maggiore sicurezza e prosperità dello Stato». ⁶⁷ Inoltre, ai fini della presente ricerca, è utile notare come le riflessioni proposte in questi primi paragrafi del XVII capitolo problematizzino ulteriormente quanto già in parte visto sulla pretesa moderna di poter creare uno spazio della politica organizzabile artificialmente quasi dal nulla, il quale sarebbe capace di espellere il disordine e la conflittualità fuori di sé, producendo la superficie “liscia” e omogenea dello stato. Gli spazi che definiscono l'interno e l'esterno, il privato e il pubblico non sono mai definitivi ma devono essere sempre ridiscussi. Non solo i confini esterni, tra gli Stati, ma anche quelli che stanno tra le figure che popolano lo spazio interno della politica – soggetto,

⁶⁵ TTP, XVII, §1.

⁶⁶ Un'altra, fallimentare, è rappresentata dalla sacralizzazione che i «reges» cercano di imporre tra loro e i propri sudditi, esemplificata dal richiamo delle figure di Augusto e Alessandro, nelle parole rispettivamente di Tacito e Curzio Rufo. Cfr. TTP, XVII, §6.

⁶⁷ TTP, XVII, §3.

società, Stato – risultano mobili e attraversabili in tutte le direzioni. Bisogna leggere con questa attenzione la considerazione di stampo machiavelliano⁶⁸ a proposito del pericolo sempre attuale delle sedizioni interne, mostrando come lo Stato (*imperium*) non riesca davvero a chiudere in maniera cristallina lo spazio politico, ma anzi sia sempre impegnato ad ‘addomesticare’ le soggettività e a interferire *con* esse in un orizzonte che si sforzi il più possibile di emancipare il pubblico a scapito del privato: «prevenire tutti questi mali ed edificare uno Stato in cui non sia lasciato spazio alcuno alla frode, strutturandone anzi ogni cosa in modo che tutti, qualsiasi sia la loro indole, preferiscano il diritto pubblico agli agi privati – questo è il dovere, questo il lavoro da compiersi». ⁶⁹ Spinoza rifiuta perciò da un lato il processo di omogeneizzazione artificiale degli spazi privati nei quali viene disciplinata la moltitudine e dall’altro la distinzione netta e impermeabile tra lo spazio depoliticizzato dei sudditi e quello politico delle autorità sovrane.

In ciò è implicita anche l’idea della non esistenza di un grado zero della politica, perché si è da sempre inseriti in uno spazio da cui non è possibile uscire e che deve essere compreso nelle sue logiche per poter essere vissuto. Non è un caso quindi che Spinoza, incominciando la narrazione della storia del popolo d’Israele dalla fuga dal giogo egiziano, sottolinei come «una volta liberati dall’intollerabile oppressione», gli Ebrei non solo riacquisirono «il loro diritto naturale a tutto ciò che potevano» ma si trovarono anche ad essere effettivamente in uno stato di natura (*in hoc statu naturali constituti*).⁷⁰ Rispetto perciò a quanto già espresso sulla necessità di «concepire il passaggio dallo stato di natura allo stato civile nei termini di una reale transizione»⁷¹, il passaggio testuale appena richiamato testimonia un’ulteriore presa di distanza dalle teorie classiche del contratto: lo stato di natura non è tanto un luogo di partenza, anche solo concettuale, ma è al contrario uno stato ben reale, sempre presente in cui si può arrivare o ritornare⁷²; e come testimonia il racconto biblico, ci si arriva, non come

⁶⁸ «Ei non mi è parso da lasciare indietro il ragionare delle congiure, essendo cosa tanto pericolosa ai principi e ai privati. Perché si vede per quelle molti più principi avere perduta la vita e lo stato che per guerra aperta; perché il poter fare aperta guerra a uno principe è concesso a pochi, il poterli congiurare contro è concesso a ciascuno». Niccolò Machiavelli, *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, III, cap. VI.

⁶⁹ TTP, XVII, §4.

⁷⁰ TTP, XVII, §7.

⁷¹ Cap 3, p.7.

⁷² Si può parlare di ritorno, poiché la sottomissione al faraone viene inquadrata da Spinoza nell’ottica pattizia (*nam postquam ab intoleranda Aegyptiorum oppresione liberati et nulli mortalium ullo pacto addicti erant*). Il fatto che sotto questa categoria possano essere fatti rientrare la frusta e il giogo egiziani getta - e non è un elemento secondario - un’ombra quanto meno equivoca sul concetto stesso di patto.

corpo sciolto, ma come moltitudine, «massa di gente promiscua» (Es 12, 38), espressione di una potenza specifica, seppur altamente instabile, che si individua e si riconosce all'interno di un bagaglio di credenze e pratiche di lotta orientate alla conquista della libertà.

2.1 Dal deserto alla città

Per entrare, quindi, nel vivo della ricostruzione delle vicende politico-sociali del popolo ebraico bisogna partire, seguendo il medesimo percorso di Spinoza, da dove tutto è incominciato: dall'uscita dall'Egitto.

Come Manfred Walzer ha infatti mostrato nel suo celebre saggio – *Exodus and Revolution* –,⁷³ la narrazione dell'*Esodo* fornisce la descrizione di un processo dinamico nello spazio – per lo spostamento di un popolo da una terra all'altra – e nel tempo, per il suo svolgimento lungo diverse fasi, tutte connotate sia da una dimensione fisica – movimento di uscita, di traversata, di sosta – sia da una dimensione etico-morale, rappresentata dalla profonda trasformazione sociale, psicologica e politica degli ebrei dalla condizione di schiavi a quella di uomini liberi.⁷⁴ Le vicende esiliche hanno un carattere paradigmatico, forniscono «a characteristic way of thinking about political change», che propone un *pattern* altamente stratificato, la cui storia «has roughly this form: oppression, liberation, social contract, political struggle, new society (danger of restoration)».⁷⁵ Nell'interpretazione di Walzer, tale processo si connota come rivoluzionario perché sebbene le diverse fasi «don't make a circle unless oppression is brought back to end», esse esprimono comunque «a strong forward movement».⁷⁶

Nel *Trattato teologico-politico*, il riferimento esilico non compare solo nel XVII capitolo ma anche prima, nel V. La prima occorrenza s'incentra però nell'evidenziare solamente come «l'indole per lo più rozza» degli ebrei impedisse loro di «istituire con saggezza delle norme» e di «esercitare collegialmente tra di loro il potere», tanto che «il potere dovette rimanere nella mani di uno solo che comandasse sugli altri e li obbligasse con la forza».⁷⁷ In linea con

⁷³ Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985).

⁷⁴ Walzer, *Exodus and Revolution*, 10–17. Per uno sguardo più aggiornato sul tema e che non tenga conto del solo aspetto politico si veda Jan Assmann, *Exodus: die Revolution der Alten Welt*, (München: Beck, 2015).

⁷⁵ Walzer, *Exodus and Revolution*, 133.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ TTP, V, §10

le intenzioni ermeneutiche del capitolo,⁷⁸ il richiamo pone una diretta correlazione tra le «circostanze» contingenti di un popolo, il carattere (*ingenium*) che esse concorrono a formare e la forma politica che da esso scaturisce, rinunciando a fornire qualsiasi considerazione orientata verso un discorso politico più generale. Nel XVII capitolo, invece, avviene il contrario: la storia d'Israele rimane sempre un *unicum* irriproducibile e irripetibile, in quanto risultante di fattori storici contingenti, ma proprio la sua 'storicità' permette una maggior comprensione della teoria politica:

benché la fede nei racconti storici non possa darci la conoscenza e l'amore di Dio, tuttavia non neghiamo che *la loro lettura sia cosa assai utile in funzione della vita civile*. Quanto più, infatti, avremo osservato e meglio conosciuto le consuetudini e gli atteggiamenti degli uomini – i quali non possono essere meglio appresi che dalle loro stesse azioni –, *tanto più sicuramente potremo vivere tra di loro e adattare meglio le nostre azioni e la nostra vista alla loro indole, entro i limiti della ragione*. (TTP, IV, §6) *(corsivo aggiunto)*

Dentro questa maggiore complessità deve essere letto il paragone che Spinoza ha istituito tra la condizione degli ebrei al momento dell'uscita dall'Egitto e la condizione di una comunità allo stato naturale. È, infatti, attraverso questa relazione che viene indagata la forza euristica dello strumento pattizio presentato nel XVI capitolo:

Trovatisi dunque in questo stato naturale, decisero – su consiglio di Mosè, nel quale tutti riponevano la massima fiducia – di non trasferire il proprio diritto a nessun mortale, ma soltanto a Dio, e di non riconoscere altro diritto all'infuori di quello che Egli stesso – mediante rivelazione profetica – stabilisse come tale. Anche questa promessa, o trasferimento del diritto in Dio, è stata fatta nello stesso modo che avevamo precedentemente concepito per il caso della comune società, allorché gli uomini deliberano di rinunciare al proprio diritto naturale. Gli Ebrei infatti rinunciarono espressamente con un patto (cfr. *Esodo* 24, 7) e un giuramento al proprio diritto naturale, e lo trasferirono in Dio liberamente e non costretti con la forza, e neppure atterriti da

⁷⁸ Dedicata all'indagine rispetto «a quale fine furono istituire anticamente le cerimonie» e quale «importanza abbia, infine, conoscere le storie sacre e credere in esse». Cfr. TTP, IV, § 7.

minacce. Quindi, affinché il patto fosse valido, stabile e senza sospetto di frode, Dio non stipulò nulla se non dopo che ebbero sperimentato la Sua prodigiosa potenza, unicamente in virtù della quale essi erano stati custoditi e grazie alla quale soltanto avrebbero potuti essere salvati nel tempo a venire (cfr. *Esodo* 19, 45). (TTP, XVII, § 7)

Il patto non spiega l'origine della società civile: è, al contrario, la storia stessa di questa origine a illustrare il significato di un patto.⁷⁹ Il “punto di partenza” è uno spazio collettivo, perché è il prodotto di un viaggio comune dove tutti hanno “partecipato”⁸⁰ al recupero della propria libertà naturale. È l'intera collettività degli Ebrei a occupare questo spazio e la loro partecipazione unanime riposa sul convenire degli affetti individuali piuttosto che su una decisione razionale: il richiamo all'*uno clamore*⁸¹ e la fiducia riposta nella figura di Mosè testimoniano proprio questo. Nel patto con Dio avviene anche una ridefinizione dello spazio collettivo che cerca così di assumere la forma di uno spazio profetico comune, entro cui il potere è sempre in atto perché mai interamente delegato ad un sovrano reale:

Dio solo perciò resse lo Stato degli Ebrei, e dunque questo solo era legittimamente definito, in forza del patto, ‘regno di Dio’, e Dio – altrettanto legittimamente – ‘re degli Ebrei’ [...]. E per tale ragione questo Stato poté essere definito una teocrazia, in quanto i suoi cittadini non erano vincolati a nessuna legge che non fosse rivelata da Dio. [...] Ne consegue che tutti rimasero in virtù di questo patto, assolutamente eguali, e che eguale per tutti era il diritto di interpellare Dio, di ricevere e di interpretare le leggi, e che tutti esercitavano senza riserva alcuna e su un piano di parità ogni funzione amministrativa dello Stato. (TTP, XVII, § 8)

⁷⁹Come ha giustamente sottolineato Étienne Balibar, il patto è «*le concept d'une histoire*», cioè qualcosa che «n'a pas pour fonction de penser une origine absolue des sociétés humaines» ma che spiega invece «*le complexe de causes* qui permettent à un Etat déterminé de conserver sa propre forme». Cfr. Balibar, «Jus, Pactum, Lex», 110.

⁸⁰Una partecipazione dal carattere fortemente ambiguo. Se tutti, infatti, da un lato hanno intrapreso il viaggio sotto lo sprone dei prodigi divini, dall'altro, questi stessi sembrano non essere mai sufficienti e fonti di continue ribellioni che minano la riuscita stessa dell'impresa. Su questo aspetto si concentra il secondo capitolo – *The Murmurings: Slaves in the Wilderness* – della già citata opera di Walzer. Cfr. Walzer, *Exodus and Revolution*, 4170.

⁸¹L'espressione sembra, infatti, tratteggiare uno scenario simile a quello in cui, nell'antichità, gli eserciti si trovavano a eleggere il proprio capo o a prepararsi per la battaglia. Inoltre, quando Spinoza sottolineerà una concordia di tutt'altro carattere, più efficace e duratura in principio, proporrà la seguente locuzione: *quae una veluti menti ducitur* (TP,III, §2). Su questa seconda espressione si veda l'analisi storico-interpretativa di Étienne Balibar «Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur», *Quaderni Materialisti*, 3-4 (2004-2005), 303-21.

2.2 *La dimensione teocratica dello spazio: l'organizzazione interna del potere*

Come aveva evidenziato l'analisi prodotta nel secondo capitolo, il processo di uno Stato ebraico pienamente democratico subisce, alla prova dei fatti, una battuta d'arresto: la fragilità dei legami affettivi e un'immaginazione debole impediscono sia la possibilità di una profezia universale⁸² sia la formazione di un ordinamento politico fondato sul consenso e sull'uguale partecipazione. Si era inoltre mostrato che l'entrata in scena di Mosè non era volta al ripristino dell'idea della necessità di un potere personale di stampo assolutistico, quanto piuttosto al progetto di una dilazione dei principi democratici sottesi al primo patto con Dio. A tal proposito, è interessante evidenziare come la strategia politica di Mosè venga presentata da Spinoza ricorrendo soprattutto alle parole presenti nel Deuteronomio, creando, per certi versi, nel lettore avvertito una sensazione di straniamento rispetto all'ordine di compimento delle vicende che portano alla nascita effettiva dell'*imperium Hebraeorum*. Questa scelta potrebbe essere motivata⁸³ dal fatto che i passi del Deuteronomio rispetto a quelli dell'Esodo presentano la risoluzione dei momenti più conflittuali della teofania in chiave più diplomatica e corale.⁸⁴ Facendo così, Spinoza neutralizza il momento narrativo tra il tentativo fallito di interpretare collettivamente i decreti divini e la mediazione mosaica che si concretizza nella

⁸² Intendendo con universale il grado di partecipazione ad essa.

⁸³ Il condizionale è d'obbligo poiché all'interno del testo Spinoza non argomenta il perché del passaggio da un libro all'altro. Del Deuteronomio, al capitolo VIII del *Trattato teologico-politico*, viene fornita un'analisi volta solo a contestarne la paternità mosaica. Cfr. TTP, VIII, § 12.

⁸⁴ Ovviamente questo dipende soprattutto dal momento in cui i diversi libri vennero redatti. Esodo, Levitico e Deuteronomio, i libri storici dove viene esposto il codice della legge sono riconducibili a differenti fasi politiche della storia d'Israele: «The earliest is the covenant code of Exodus, which was probably, in one form or another, the law of the tribal confederation and the early monarchy. (...) Leviticus is mostly new law, though its central section, the Holiness Code of chapters 19–25, goes over much of the ground covered in Exodus. The intense concern with sacrifice and purity points to priestly authorship; the work was probably begun in the days of the first temple but not finished, so most scholars claim, until the second temple had been built and its cult established. (...) Deuteronomy is the crown of Israel's law: so, at least, academic commentators commonly conclude, sensing perhaps that the book is the work of writers rather like themselves. Principles of inclusion and order are no more evident here than elsewhere, but the book as a whole has the form of an intellectual composition, elaborately rhetorical, somewhat verbose, didactic, and—the anachronism is useful—ideological. (...) In any case, if Exodus is the law of the tribes, and Leviticus the law of the temple, then Deuteronomy is the law of the nation or, more specifically, the law of the royal court and the capital city, which stand for the nation».cfr. Michael Walzer, *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible* (New Haven: Yale University Press, 2012), 20.

lettura pubblica del Decalogo.⁸⁵ In queste pagine non si accenna minimamente, come invece accadrà verso la fine del capitolo,⁸⁶ al momento di estrema conflittualità rappresentato dall'adorazione del Vitello d'Oro che se nei passi dell'Esodo viene risolto dalla mediazione violenta della tribù di Levi⁸⁷, nel Deuteronomio fa risaltare, all'opposto, l'efficacia dell'«umile Mosè» (Nm 12,3) che intercede presso Dio a favore del «del popolo di dura cervice».⁸⁸ Spinoza, con tutta probabilità, ha scientemente omesso una vicenda che si sarebbe potuta prestare a legittimare, mediante un episodio scritturale altamente simbolico, l'azione politica delle frange calviniste più oltranziste, andando così contro l'intera idea che anima la stesura stessa del *Trattato teologico-politico*.⁸⁹ L'appello di Mosè ai Leviti è, infatti, un atto politico di primaria importanza⁹⁰ perché determina in che limiti l'uso della spada sia giusto e chi legittimamente possa adoperarla: Mosè assumerebbe maggiormente la fisionomia di un

⁸⁵Dopo aver richiamato Es 19, 8 Spinoza cita Dt 5, 20-24 e Dt 5, 23-27. Successivamente poi inizia a esporre la legislazione mosaica usando Es 25, 31 ed Es 35, 40 per poi chiudere con Dt 14, 27-29. Cfr. TTP, XVII, § 9-11.

⁸⁶Cfr. TTP, XVII, § 26.

⁸⁷«Mosè ritornò e scese dalla montagna con in mano le due tavole della Testimonianza, tavole scritte sui due lati, da una parte e dall'altra. Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole. (...) Quando si fu avvicinato all'accampamento, vide il vitello e le danze. Allora si accese l'ira di Mosè: egli scagliò dalle mani le tavole e le spezzò ai piedi della montagna. Poi afferrò il vitello che quelli avevano fatto, lo bruciò nel fuoco, lo frantumò fino a ridurlo in polvere, ne sparse la polvere nell'acqua e la fece trangugiare agli Israeliti. (...) Mosè vide che il popolo non aveva più freno perché Aronne gli aveva tolto ogni freno, così da farne il ludibrio dei loro avversari. Mosè si pose alla porta dell'accampamento e disse: «Chi sta con il Signore, venga da me!». Gli si raccolsero intorno tutti i figli di Levi. Gridò loro: «Dice il Signore, il Dio d'Israele: Ciascuno di voi tenga la spada al fianco. Passate e ripassate nell'accampamento da una porta all'altra: uccida ognuno il proprio fratello, ognuno il proprio amico, ognuno il proprio parente». I figli di Levi agirono secondo il comando di Mosè e in quel giorno perirono circa tremila uomini del popolo. Allora Mosè disse: «Ricevete oggi l'investitura dal Signore; ciascuno di voi è stato contro suo figlio e contro suo fratello, perché oggi Egli vi accordasse una benedizione». (Es 32, 15-29)

⁸⁸ «Alla fine dei quaranta giorni e delle quaranta notti, il Signore mi diede le due tavole di pietra, le tavole dell'alleanza. Poi il signore mi disse: Scendi in fretta di qui, perché il tuo popolo, che hai fatto uscire dall'Egitto, si è traviato; presto si sono allontanati dalla via che io avevo loro indicata: si sono fatti un idolo di metallo fuso. Il Signore mi aggiunse: Io ho visto questo popolo; ecco, è un popolo di dura cervice; lasciami fare; io li distruggerò e cancellerò il loro nome sotto i cieli e farò di te una nazione più potente e più grande di loro. Così io mi volsi e scesi dal monte, dal monte tutto in fiamme, tenendo nelle mani le due tavole dell'alleanza. Guardai ed ecco, avevate peccato contro il Signore vostro Dio; vi eravate fatto un vitello di metallo fuso; (...) Allora afferrai le due tavole, le gettai con le mie mani e le spezzai sotto i vostri occhi. Poi mi prostrai davanti al Signore, come avevo fatto la prima volta, per quaranta giorni e per quaranta notti; non mangiai pane né bevvi acqua, a causa del gran peccato che avevate commesso, facendo ciò che è male agli occhi del Signore per provocarlo. Io avevo paura di fronte all'ira e al furore di cui il Signore era acceso contro di voi, al punto di volervi distruggervi. Ma il Signore mi esaudì anche quella volta». (Dt 9, 11-19)

⁸⁹ Così per esempio fece Giuseppe Flavio, secondo Walzer, che pur raccontando, dettagliatamente, nelle *Antichità giudaiche* la storia dell'Esodo omise di ricordare l'episodio, quasi a indurre i suoi lettori a pensare che gli Zeloti del suo tempo fossero i primi fanatici della storia ebraica e che non avessero una giustificazione testuale. cfr. Walzer, *Exodus and Revolution*, 62.

⁹⁰ Cfr. Michael Walzer, «Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation», *Harvard Theological Review* 61, n. 1 (gennaio 1968): 1-14, <https://doi.org/10.1017/S0017816000027140>.

principe assoluto che quella di un pedagogo e legislatore, intento a discutere con il suo popolo per trovare un'efficace mediazione.⁹¹

Il primo provvedimento preso da Mosè mira a organizzare concretamente lo spazio collettivo:

Anzitutto si ordinò al popolo di costruire un edificio che fosse quasi *la corte di Dio*, cioè della suprema maestà di quello Stato. Ed essa non dovette essere costruita a spese di uno solo, ma dell'intero popolo, affinché *fosse di diritto comune l'intero edificio in cui si doveva interpellare Dio*. (TTP, XVII, § 11) (corsivo aggiunto)

Lo svolgimento della funzione legislativa non dimora solamente nelle parole pronunciate dal profeta ma acquista una sua fisicità nella creazione del Tempio. Lo spazio occupato dalla sede del tabernacolo possiede un carattere normativo e disciplinante specifico: la «corte di Dio» diventa l'unico luogo dove sia possibile ricevere la rivelazione, in questo modo si esclude definitivamente il diritto del singolo a interpellare, *sua sponte* e privatamente, la divinità; e poiché il medesimo luogo è anche di *communis juris*, la rivelazione profetica coinvolge ed obbliga tutti in egual modo.

L'edificio del Tempio viene consegnato successivamente alle cure della tribù di Levi, i cui membri assumono perciò un ruolo simile a quello «di cortigiani e amministratori», e alla loro guida viene scelto Aron, «questi, come più vicino a Dio, era il sommo interprete delle leggi divine e colui che trasmetteva al popolo i responsi dell'oracolo divino e che, infine, rivolgeva suppliche a Dio per il popolo».⁹² Il compito dei Leviti e di Aron è, quindi, di fornire *solamente* indicazioni di carattere generale (*responsa*), lasciando che esse acquisiscano «forza di mandato e di decreto» soltanto se vengono «accettate da Giosuè e dai concilii».⁹³ In tal modo i detentori del potere, sia legislativo come esecutivo, finiscono per essere «amministratori, e non dei dominatori dello Stato (*non autem dominatores imperii*)».⁹⁴

⁹¹ «Sono invece poco seri coloro che vogliono inserire Mosè – il quale fondò per ispirazione divina uno, Stato ebraico completamente estraneo allo Stato monarchico – nel novero dei re degli Ebrei». (TTP, VIII, Adn. X)

⁹² TTP, XVII, § 11.

⁹³ TTP, XVII, § 14.

⁹⁴ *Ibidem*.

Lo spazio teocratico è sì rigidamente disciplinato, ma le sue diverse ‘zone’ sono interdipendenti.⁹⁵ Una permeabilità che si registra non solamente tra i diversi spazi istituzionali ma anche tra quest’ultimi e i cittadini verso cui è rivolta la loro azione politica. Come, infatti, spiega e prosegue Spinoza, al popolo ebraico «fu prescritto di riunirsi ogni sette anni in una determinata località per apprendervi le leggi dal sommo sacerdote; fu anche prescritto che ognuno leggesse e rileggesse da solo, ininterrottamente e con la massima attenzione, il libro della legge».⁹⁶ A questo processo di autoformazione costante che definisce la permeabilità come incremento della vigilanza popolare nei confronti del potere politico e religioso, si affianca con il medesimo scopo e, forse, con maggiore efficacia,

Il fatto che l’esercito fosse reclutato fra tutti i cittadini di età compresa fra i venti e i sessant’anni (nessuno escluso), nonché il fatto che i capi non potevano assoldare nessun mercenario straniero (...); è infatti indubitabile che i capi possano opprimere il popolo semplicemente valendosi della milizia, che essi pagano, e altrettanto certo è quindi che nulla essi temano di più della libertà dei concittadini soldati. (TTP, XVII, § 18)

Con l’istituzione della leva popolare, Mosè salda la difesa della propria libertà da parte di ciascun cittadino con la forza unificante della religione, dal momento che i *milites concives* «non combattevano per la gloria del comandante, ma a gloria di Dio, e ingaggiavano battaglia solo dopo aver ricevuto il responso di Dio».⁹⁷ In questo modo ciascuno era allo stesso tempo cittadino, quindi collocato all’interno di uno specifico territorio, e soldato, difensore di quello spazio che egli stesso era destinato ad occupare.⁹⁸

Per quanto riguarda le istituzioni deputate a frenare le tendenze disgregatrici presenti nel popolo ebraico, Spinoza cambia sensibilmente prospettiva, passando da una visione ‘conflittualistica’ – il popolo sempre presente di fronte ai governanti che controlla e incute timore – a una più ricompositiva, volta alla produzione per via istituzionale di affetti

⁹⁵ È solo in un equilibrio dinamico tra le parti che l’*imperium* teocratico può prosperare. Appena uno dei due spazi avanza pretese di esclusività, l’intero ordine precipita nella rovina. Cfr. TTP, XVII, § 29.

⁹⁶ TTP, XVII, § 17.

⁹⁷ TTP, XVII, § 18.

⁹⁸ L’importanza di questo elemento è stata giustamente sottolineata da François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), 245–62, <https://doi.org/10.3917/puf.zoura.2002.01>; Filippo Del Lucchese, *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza* (Roma: Ghibli, 2004), 264–89.

unificanti. Lo scopo è piegare la libertà naturale non con la forza, ma attraverso una trasformazione della composizione affettiva collettiva. Questo avviene connotando precisamente e materialmente lo spazio entro cui questa trasformazione deve avvenire. È a questa altezza che Spinoza introduce la legislazione giubilare:

In nessun altro luogo, infatti, i cittadini possedevano la loro proprietà con maggior diritto dei sudditi di questo Stato, i quali avevano, come il principe, una parte uguale delle terre e dei campi, e ciascuno era eterno padrone della sua parte, poiché, se qualcuno – costretto dalla povertà – avesse venduto il suo fondo o il suo campo, questo al sopraggiungere del giubileo, doveva essergli restituito per intero. Esistevano altri e analoghi istituti finalizzati a che nessuno potesse essere privato dei propri beni immobili. Inoltre, in nessun altro luogo la povertà poteva essere più tollerabile che in questo Stato, ove la carità verso il prossimo – cioè verso il concittadino – doveva coltivarsi con somma pietà, in modo da avere sempre propizio Dio, loro re. Quindi i cittadini ebrei non potevano vivere bene che nella loro patria, mentre fuori di essa vi erano gravissime sventure e disonore. (TTP, XVII, § 25) (corsivo aggiunto)

3 Libertà e territorio

3.1 L'istituto del giubileo nel TTP: ripensare il nesso libertà-proprietà

Per Spinoza il Giubileo sancisce la possibilità di mantenere un piano comune di eguaglianza, dal momento che tale istituto rifiuta una separazione radicale tra spazio pubblico e spazio privato. La proprietà privata non possiede alcun primato giuridico o politico nei confronti della proprietà comune, è al contrario la distribuzione equa da parte del potere a godere di una preminenza, come la ricorsività espressa dal Giubileo testimonia. La proclamazione di esso ogni cinquant'anni permette, inoltre, di rinsaldare la memoria storico-politica del popolo ebraico, irrompendo nella realtà sociale dello Stato, rigenerandolo.⁹⁹ La

⁹⁹ La necessità che ogni *imperium* di tanto in tanto debba 'rigenerarsi' verrà ribadita senza mezzi termini nel *Trattato politico*: "La prima causa di dissolvimento di stati del genere è quella che osserva l'acutissimo Fiorentino nel libro III, capitolo I dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ossia che allo stato (*imperio*), come al corpo umano, «incessantemente si aggiunge qualcosa che di quando in quando ha bisogno di essere

riproposizione dello schema fondante dell'Esodo (schiavitù-liberazione-patto-legge-proprietà-diritti di cittadinanza-libertà) ricorda, infatti, come lo spazio di partenza per la costituzione del futuro *imperium Hebraeorum* non fosse un luogo di appropriazione individualistica del territorio ma uno spazio collettivo. È il patto che fornisce al soggetto che vi prende parte – il popolo – di ottenere un possesso: l'osservanza della legge divina è la condizione per ottenere la terra. Terra che però diventa, in quanto luogo concreto di osservanza delle leggi, anche lo spazio dove la libertà in quanto cittadinanza può esercitarsi.

Se però la legislazione giubilare, per Cunaeus, esprimeva una delle due garanzie¹⁰⁰ su cui si reggeva la concordia intesa come comune *aequalitas*, nell'analisi spinoziana il Giubileo assume, invece, un'ottica di maggiore complessità. Spinoza, infatti, concorda nel rimarcare l'eccezionalità positiva di tale legislazione, ma la sua analisi prosegue mettendone in luce aspetti di possibile instabilità. Se, infatti, l'istituto del Giubileo rientra in quegli stratagemmi pratici volti a trasformare la composizione affettiva comune per adattarsi alla convivenza civile, dall'altra è proprio la creazione di tale unione a costituire, in parte, i limiti all'esperienza politica dello Stato d'Israele. Il sentimento di amore che gli Ebrei hanno verso la propria patria, costruito da Mosè a partire da una riforma non solo dell'immaginario collettivo, ma anche dei luoghi dove esso trova concretamente la sua attuazione, è infatti ambivalente: esso da un lato è *pietas*, piena coincidenza di sentimento religioso e legame politico, ma dall'altro è *odium* nei confronti dei popoli circostanti, i quali vengono immaginati come nemici.¹⁰¹ L'amore che nasce dall'immaginazione si accompagna all'odio poiché quando si concentra su di un oggetto determinato ne pretende l'esclusività: l'amore si muta così in *dominio*, desiderio di possesso, e parallelamente in strenua difesa del privilegio conquistato, per infine diventare odio nei confronti di chiunque costituisca, anche solo potenzialmente, una minaccia alla proprietà dell'oggetto amato.¹⁰² La *pietas* porta a definire

curato»; è dunque necessario, dice, che di quando in quando accada per gli stati qualcosa da «ridurli verso e'principi suoi». (TP, X, §1)

¹⁰⁰ L'altra era rappresentata dal Sinedrio, la quale incarnava la prevalenza del potere civile su quello religioso.

¹⁰¹ «Inoltre, alcune motivazioni contribuivano particolarmente *non soltanto a trattenerli sul suolo patrio*, ma anche a far sì che evitassero le guerre civili ed eliminassero le cause di contrasto: il fatto che nessuno fosse asservito a un suo eguale, ma solo a Dio, che l'amore caritatevole verso il concittadino (un amore non poco alimentato dall'odio comune che essi nutrivano verso le altre nazioni, e quelle verso di loro) fosse stimato come la più alta forma di pietà». (TTP, XVII, § 25) (*corsivo aggiunto*)

¹⁰² La logica di questa dinamica viene illustrata nelle pagine dell'Etica: «Se immaginiamo che qualcuno goda di una certa cosa, che solo uno può possedere, ci sforzeremo di fare in modo che egli non la possedga». (E III, prop. 32). Si è preferito riportare la traduzione nella lezione di Giancotti, invece di quella di Cristofolini, poiché in questa seconda il verbo latino *potior* viene reso con 'giovarsi' e l'espressione *qua unus solus potiri potest*

un culto dell'uguaglianza, la quale da un lato si costruisce intorno al proprio Tempio e territorio; e dall'altro – in senso negativo- esclude tutte quelle realtà e spazi che non vengono inglobate in tale processo costituente.¹⁰³

La lettura spinoziana della costituzione mosaica ha, quindi, la forza di mostrare come l'azione legislativa, volta a implementare la partecipazione collettiva al continuo rinnovarsi del legame politico, porti con sé inevitabilmente anche elementi disgreganti. Questi ultimi non sono però determinati da caratteri sempiterni e immutabili, ma vengono definiti dalla dimensione interamente storica a cui sottostà la complessità dei processi costitutivi di un ordinamento politico.¹⁰⁴ Così devono essere lette le ultime pagine del XVII capitolo, dove Spinoza illustra la crisi che trasformerà la teocrazia in un regime monarchico. Spinoza richiama l'episodio, inizialmente omissivo, dell'adorazione del Vitello d'Oro che spinge Mosè a sovvertire «il proposito originario», per cui «il diritto e il rango sarebbero sempre stati eguali per tutte le tribù», ponendo la profezia nelle mani di un gruppo ristretto e (fisicamente) separato dal resto della popolazione. È questa decisione a iniziare il processo di graduale erosione del sentimento di unità che sfocerà nel sovvertimento del regime teocratico. Agli occhi di Spinoza, il problema non è costituito dal fatto che gli interpreti della legge siano altri rispetto a chi poi disporrà del potere della sua esecuzione – ciò, infatti, entrerebbe in contraddizione con quanto finora ha sostenuto – quanto dal fatto che la scelta su chi doveva rivestirne il ruolo si sia prodotta con un 'meccanismo' contrario all'uguaglianza originaria e volto, in parte, a mantenere una distinzione innaturale:

con 'di cui solo lui si può giovare', e questo rischia di appiattare eccessivamente la formulazione originale spinoziana. La lezione di Giancotti è, inoltre, suffragata dalla recente traduzione di Pierre-François Moreau dell'*Etica (Éthique)*, appena uscita per la serie delle *Œuvres* (vol. IV) del filosofo olandese edita da PUF. Inoltre, secondo Matheron, Spinoza, con questa proposizione che ragiona sulla nozione di bene limitato che ciascuno cerca di ottenere per sé, ha in mente il conflitto insito nel regime di sfruttamento della proprietà terriera nella società feudale. Cfr. Alexandre Matheron, «Spinoza et le pouvoir», in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2010), 72–73.

¹⁰³ Similmente anche i riti concorrono a creare quel solco che divide il popolo israelitico dal resto del mondo: «il culto quotidiano non era soltanto diverso (dove nasceva il fatto che essi fossero del tutto unici, e completamente separati dagli altri), ma anche assolutamente contrario a quello degli altri. Per cui, da questa sorta di quotidiana invettiva dovette sorgere un odio duraturo, tale che nulla di più profondo poté radicarsi negli animi: non può esistere davvero nulla che sia più grande e tenace di quest'odio, in quanto esso sorse dalla grande devozione o pietà, ed era quindi ritenuto qualcosa di pio». (TTP, XVII, § 23)

¹⁰⁴ Come Spinoza evidenzia nel celebre passaggio: «la natura non crea davvero nazioni, bensì individui, i quali in realtà non si distinguono in nazione che per la diversità della lingua, delle leggi e delle usanze tradizionali: da queste due ultime caratteristiche, vale a dire dalle leggi e dalle usanze, può discendere soltanto che ogni nazione abbia uno specifico genio, una specifica condizione e, infine, degli specifici pregiudizi». (TTP, XVII, §26)

Chi, infatti, avrebbe voluto violare il sacro diritto dei propri consanguinei? Chi avrebbe preferito altra cosa, diversa dal rafforzare i propri consanguinei, fratelli, genitori, nella pietà religiosa? Cos'altro, se non apprendere da loro l'interpretazione delle leggi? Cos'altro, infine, se non attendere da loro i divini responsi? Se, poi, il diritto di amministrare le cose sacre fosse stato uguale per tutte le tribù, esse sarebbero state per questo di gran lunga più unite tra loro: nulla, anzi, vi sarebbe stato da temere se l'elezione stessa dei Leviti avesse avuto una causa diversa dall'ira e dalla vendetta. (TTP, XVII, §§ 27-28)

Il processo di disgregazione si acuirà, però, solo alla morte di Mosè e verrà sancito da un completo mutamento dello spazio politico stesso. È, infatti, la trasformazione del Tempio, luogo pubblico e visibile di un Dio che rappresenta agli occhi di tutti i cittadini l'unità politico-religiosa, in palazzo reale, luogo privato e nascosto abitato da un uomo in carne e ossa, a marcare il definitivo abbandono del regime teocratico:

[gli Ebrei] dopo esser stati spesso assoggettati, essi infransero del tutto il diritto divino e pretesero un re mortale, sì che la sede del potere non fosse più il Tempio, ma la corte, e tutte le tribù fossero concittadine non già sulla base del diritto divino e del sommo sacerdozio, ma relativamente ai re. Dalla nuova istituzione, però, venne abbondante materia per nuove rivolte, alle quali, infine, fece seguito anche la completa rovina dello Stato. (TTP, XVII, § 29)

La conclusione amara del *Trattato teologico-politico* non deve però trarre in inganno. Le vicende riguardanti la teocrazia ebraica forniscono infatti a Spinoza un primo banco di prova con cui sondare, non solo i limiti di quella naturale disposizione umana che porta gli individui a esprimersi relazionalmente, ma anche le forme concrete attraverso cui essa possa darsi. In sintonia con quanto scritto da Stanilas Breton, a proposito dell'epilogo rovinoso della storia del popolo d'Israele, si potrebbe affermare che la *Respublica Hebraeorum* è «la prova della necessità di una democrazia; e la prova, anche del progressivo oblio che cancellò,

nell'emergere autoritario dell'elemento dispotico, la libertà del patto originario, che aveva fondato la società come pure la religione». ¹⁰⁵

¹⁰⁵ Stanislas Breton, *Spinoza: teologia e politica* (Assisi: Cittadella Editrice, 1979), 211.

Capitolo IV

La scienza delle passioni come geometria variabile dello spazio. Una lettura del Trattato Politico

1 Experientiam omnia Civitatum genera

Il precedente capitolo ha mostrato in che termini Spinoza, mediante il confronto critico con la *Respublica Hebraeorum*, rifiuti sia il processo di omogeneizzazione artificiale degli spazi privati degli individui che compongono la moltitudine sia la distinzione netta e impermeabile tra lo spazio depoliticizzato dei sudditi e quello politico delle autorità sovrane. La permeabilità degli spazi della teocrazia mosaica ha però mostrato anche come il tentativo di pensare la molteplicità e l'eterogeneità degli spazi della politica non implichi necessariamente un processo che sia inclusivo: gli aspetti che permettono la costruzione di un orizzonte comune, coeso ed eguale per tutti si costruiscono a partire da una chiusura totale verso l'esterno. Bisogna però considerare che il riferimento alla *Respublica Hebraeorum* è “obbligato” nell'economia discorsiva del *Trattato teologico-politico*. Spinoza elabora sì una riflessione originale, ma è “costretto” a esporla a ridosso del riferimento canonico, mentre ciò non avviene, invece, nel *Trattato politico*.¹ Gli aspetti positivi che emergono dalla sua lettura si scontrano inevitabilmente con la necessità storica della vicenda dello Stato d'Israele. Ciò non vuol dire che Spinoza abbandonerà, *tout court*, i riferimenti a esperienze politiche concrete, anzi, ma che il nesso problematico tra la riflessione politica spinoziana e la teoria dello Stato moderno non si svilupperà a margine di

¹ Sulla questione delle diversità di approccio che i due trattati politici sottintendono si veda Alexandre Matheron, «Le problème de l'évolution de Spinoza. Du Traité théologico-politique au Traité politique», in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2010), 205–18; Laurent Bove, Pierre-François Moreau, e Charles Ramond, «Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?», in *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, a c. di Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, e Ariel Suhamy (Paris: Éditions Amsterdam, 2008), 27–47.

uno specifico regime discorsivo ma seguirà un percorso di radicale originalità.² A tal proposito, il sottotitolo dell'opera a cui il filosofo olandese dedicherà i suoi ultimi anni di vita, a partire dal 1675, non lascia alcun dubbio:

Trattato politico, nel quale si mostra quali istituzioni debbano essere date alle società in cui vige lo stato monarchico così come a quella dove comandano gli ottimati affinché non cadano nella tirannide e si mantengano inviolate la pace e la libertà dei cittadini. (TP, sottotitolo)

Sebbene l'opera prevedesse anche una parte dedicata alla democrazia (*imperium popolare*), alle leggi e ad altre «questioni particolari concernenti la politica»³ – ne è testimone anche una lettera del 1677, il sottotitolo mostra comunque chiaramente come l'indirizzo metodologico sia altro rispetto a quello del trattato precedente.⁴ Se il sottotitolo del *TTP*, richiamando la *pietas Reipublicae*, sottolineava infatti l'importanza dell'elemento religioso quale filo rosso teso ad animarne l'impianto analitico,⁵ in questo secondo trattato di tale centralità se ne perdono le tracce. L'interesse di Spinoza è volto allo sviluppo di una filosofia politica, condotta a partire da un'indagine sulla natura degli affetti umani, che si

² Chi scrive ritiene, infatti, che il discorso politico spinoziano non possa essere inquadrato all'interno di una delle classiche categorie del pensiero politico, se non a costo di snaturarlo. La dimensione politica della libertà di cui il pensiero di Spinoza si fa promotore si costituisce su un terreno saldo ma che è anche, allo stesso tempo, aperto, espansivo, difficilmente circoscrivibile da qualsiasi ordinamento statale o determinabile *in toto* entro i rigidi schemi di una modellistica costituzionale: «Omnia, inquietabat, amicorum sunt communia: Sapientes sunt Deorum amici, & Deorum sunt omnia: Ergo Sapientum sunt omnia». (Ep, 44)

³ Cfr. Ep 84 *ad amicum de Tractatu Politico*. Questa lettera in alcune edizioni e traduzioni degli scritti di Spinoza - si pensi agli *Opera posthuma*, ai *Nagelate Schriften* oppure alla più recente traduzione francese del trattato contenuta nel piano delle *Œuvres* - è stata adoperata come prefazione; tuttavia le considerazioni espresse da Cristofolini, nella premessa alla traduzione da lui curata, volte a escluderne un tale uso paiono più che convincenti: «Un'ultima doverosa spiegazione riguarda la lettera dell'autore «ad Amicum», che gli editori degli *Opera Posthuma*, e anche della traduzione neerlandese, premisero a titolo di prefazione. Il destinatario rimane ignoto, e la scelta di adattarla a prefazione del *Trattato politico* è da attribuirsi per loro esplicita dichiarazione ai curatori, come pure le brevi parole conclusive in cui spiegano come l'incompiutezza dell'opera vada imputata alla malattia e poi alla morte dell'autore. La lettera è certamente autentica, ma al tempo stesso è certo che Spinoza non l'ha concepita come prefazione». Cfr. Paolo Cristofolini, *Premessa*, in Baruch Spinoza, *Trattato politico* (Pisa: Edizioni ETS, 2011), 14-15.

⁴ Sulla paternità spinoziana del sottotitolo si rimanda di nuovo alle riflessioni di Cristofolini, cfr. Cristofolini, *Premessa*, 12-13.

⁵ «Trattato teologico-politico *contenente* alcune dissertazioni, nella quali si dimostra che la libertà di filosofare non soltanto può essere concessa, salve restando la pietà e la pace dello Stato, ma che tale libertà non può essere negata senza negare la pace dello Stato e la pietà stessa». (TTP, sottotitolo)

pone criticamente sia nei confronti delle teorie filosofiche dominanti⁶ sia, anche se con toni molto meno veementi, nei riguardi delle «arti» adoperate dai *politici*.

I filosofi sono rei, in etica come in politica, di concepire l'uomo non per come sia ma per come vorrebbero che fosse e questo è dovuto al loro considerare gli affetti solo come dei vizi in cui si cadrebbe volutamente, invece di passioni che si è necessariamente costretti a combattere.⁷ Le conseguenze sul piano immediatamente politico di una tale antropologia sono facilmente ravvisabili:

[i filosofi] non sanno mai elaborare una politica applicabile alla pratica, ma solo finzioni chimeriche o istituzioni realizzabili in Utopia, o nel famoso secolo d'oro dei poeti, dove peraltro non ce n'è alcun bisogno. Siccome dunque si ritiene che, fra tutte le scienze applicate, la teoria politica sia la più discrepante dalla propria pratica, nessuno meno dei teorici, ovvero dei filosofi, è stimato idoneo a reggere le sorti della repubblica. (TP, I, §1)

A questa incapacità dei *philosophi* segue quella che, ad un primo sguardo, sembra essere l'esperienza, di segno contrario, dei *politici*:

Si ritiene d'altro canto che i politici tendano ad ingannare gli uomini piuttosto che a curarne gli interessi, e che siano più astuti che saggi. In effetti *essi fanno per esperienza che ci saranno vizi finché ci saranno gli uomini*. E dunque, mentre si

⁶ Il rinvio ai *philosophi* contenuto in apertura del primo capitolo è stato letto come un possibile attacco rivolto sia agli epigoni della tradizione aristotelica come ai promotori dell'etica neostoica, ma anche nei confronti della filosofia tomista e hobbesiana. Alexandre Matheron, «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie», in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2010), 81–111; André Tosel, «La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza», in *De matérialisme de Spinoza*, di André Tosel (Paris: Kimé, 1994), 105–24; Stefano Visentin, *La libertà necessaria: teoria e pratica della democrazia in Spinoza* (Pisa: ETS, 2001), 265–68.

⁷ «I filosofi pensano che le passioni da cui siamo combattuti siano dei vizi, e che gli uomini vi cadano per loro colpa. Per questo solitamente ne fanno argomento di riso, di compianto o di rampogna, e quelli che vogliono fare più mostra di santità lanciano maledizioni. Credono così di fare qualcosa di divino e di toccare il culmine della saggezza, mentre tutto quello che fanno è lodare in mille modi una natura umana inesistente e fustigare quella che c'è davvero». (TP, I, § 1) È giusto ricordare come l'incipit di questo primo capitolo riproduca quasi integralmente le considerazioni avanzate da Spinoza nella *Prefazione* del terzo libro dell'*Etica* come anche quelle presenti nel celebre scolio della proposizione 40 di *Etica* IV: «Chi sa bene che ogni cosa deriva dalla necessità della natura divina e secondo le eterne leggi e regole della natura, non troverà nulla che meriti odio, derisione o disprezzo, e non avrà compassione di nessuno; ma, per quanto lo permette la virtù umana, tenderà, come si dice, a fare il bene ed essere contento». (E, IV, prop. 50, sch.)

adoperano a prevenire l'umana perfidia – e lo fanno con quelle arti, apprese per lunga esperienza, che solitamente praticano gli uomini guidati dalla paura più che dalla ragione – sembrano andare contro la religione, ed in ispecie contro i teologi, i quali credono che i detentori del potere sovrano debbano trattare gli affari pubblici secondo le stesse regole di condotta cui deve attenersi un privato. (TP, I, §2) (corsivo aggiunto)

Per quanto l'azione dei *politici* parta da premesse diametralmente opposte rispetto a quelle dei *philosophi* – *docuit nimirum eosdem experientia* –, Spinoza rileva però un punto di coincidenza tra i due approcci che consiste nel ritenere la natura umana inevitabilmente sottomessa al vizio (*vitia fore, donec homines*). Ciò non toglie comunque che, in un'ottica di utilità immediata, l'atteggiamento dei primi risulti sicuramente più efficace: «è peraltro indubbio che proprio i politici hanno scritto sulle questioni politiche con risultati assai migliori che non i filosofi. Ammaestrati dall'esperienza, essi non hanno infatti insegnato mai nulla che fosse distante dalla pratica». ⁸ Il fatto che l'esperienza venga usata dai politici quale criterio d'indagine permette loro di evitare, da un lato, che il loro intervento si orienti a partire da un modello preconstituito, il quale traviserebbe completamente la realtà giustapponendole «finzioni chimeriche»; ⁹ e dall'altro, di ridurre la molteplicità affettiva umana ad una tassonomia univoca e irrealistica. ¹⁰ L'esperienza è capace di offrire una grande varietà di informazioni e di indicazioni, non paragonabili a quelle prodotte, invece, da una qualsivoglia speculazione teorica; così, infatti, Spinoza sottolinea nelle righe immediatamente successive:

E l'esperienza, ne sono ben persuaso, ha già mostrato tutte le forme di organizzazione civile concepibili (*experientiam omnia Civitatum genera*) perché gli uomini vivano concordi, nonché *i mezzi con i quali il popolo (multitudo) debba essere guidato, ovvero*

⁸ TP, I, §2.

⁹ Stephan Kirste e Manfred Walther usano, a tal proposito, nella traduzione inglese del loro commento al *Trattato politico* l'efficace espressione 'whisful representations', cfr. Wolfgang Bartuschat, Stephan Kirste, e Manfred Walther, a c. di, *Naturalism and Democracy: A Commentary on Spinoza's Political Treatise in the Context of His System* (Leiden ; Boston: Brill, 2019), 11.

¹⁰ Come si vedrà al §2 del presente capitolo, bisogna sottolineare che parlare di molteplicità affettiva significa considerare parallelamente la molteplicità dei comportamenti umani e quindi di quelle condizioni che sviluppano non uno spazio politico omogeneo e univoco ma uno capace di mediare tra le spinte centripete e quelle centrifughe proprie di ogni reale comunità politica.

contenuto entro limiti definiti; non credo dunque che noi possiamo raggiungere a questo proposito qualche risultato non discordante dall'esperienza, ovvero dalla pratica, che non sia stato ancora trovato e sperimentato. (TP, I, §3) (corsivo aggiunto)

Ogni processo conoscitivo che voglia occuparsi dell'esistente - e questo è il compito precipuo della scienza politica in quanto tale - non può esulare dal dato empirico;¹¹ solo in questo modo è possibile liberarsi da quei pregiudizi¹² che precludono l'indagine (politica) dei *philosophi*. L'esperienza e l'osservazione empirica a essa associata permettono non solo di acquisire concretamente lo 'storico' di tutte quelle «forme di organizzazione civile concepibili» ma anche di 'assemblare'¹³ quegli spazi entro cui guidare la *multitudo*.

1.1 Spazio dell'esperienza e spazio dell'utopia: il metodo della scienza politica

Bisogna però procedere con cautela, l'esperienza non può costituire un riferimento assoluto: essa, infatti, indica semplicemente l'ultimo passaggio di una concatenazione causale che rimane implicita a causa dell'immediatezza percettiva dei sensi che non ne spiegano il funzionamento.¹⁴ Pierre-François Moreau ha giustamente sottolineato che sebbene l'esperienza non sia mai falsa, poiché è sempre reale, d'altra parte non può mai essere interamente vera: esiste difatti uno iato interpretativo dato dall'impossibilità che essa ha di esprimere la verità del processo che la costituisce.¹⁵ Per quanto i *politici*, quindi, orientino i loro insegnamenti in riferimento diretto con la pratica, il valore che essa assume nell'economia del loro discorso risulta improduttivo perché li porta ad assolutizzare i comportamenti umani, sostenendo l'inevitabile malvagità della natura umana e così le loro

¹¹ Di natura sperimentale dell'indagine politica spinoziana parla Herman de Dijn: «Deze «geschiedenis» van de natuur kan opgevat worden alsoe en empirisch (en experimenteel) onderzoek, dat de stof aanbrengt waarover men kan filosoferen. Iets dergelijks kan men ook in deze tekst vinden: de ervaring en de geschiedenis toont alle mogelijke soorten staten, en alle mogelijke staatsinstellingen die als middle diene om een staat stevig in te richten». Herman De Dijn, «Ervaring en theorie in de staatkunde. Een analyse van Spinoza's „Tractatus Politicus”», *Tijdschrift voor Filosofie* 32, n. 1 (1970): 44.

¹² A tal proposito, l'impiego del termine *multitudo*, che lungo tutta la trattazione assumerà un forte peso teorico, è privo di qualsiasi connotazione moralistica: il riferimento esprime la semplice constatazione proveniente da un'osservazione empirica.

¹³ Si richiama qui il concetto di assemblaggio ricalcando l'uso fattone da Saskia Sassen nel suo ormai classico *Territori, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, (Milano: Bruno Mondadori, 2008) 7-8.

¹⁴ Sul concetto di esperienza e sul suo uso all'interno della riflessione spinoziana rimangono imprescindibili le considerazioni di Pierre-François Moreau, cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité* (Paris: Presses universitaires de France, 1994), 227-549.

¹⁵ Moreau, *Spinoza*, 302.

azioni paiono governate più «dalla paura che dalla ragione». L'approccio empirico rappresenta certamente una condizione necessaria per la nascita di una scienza politica diretta alla pratica ma non deve esser fatto coincidere con l'intero processo di ricerca; lo stesso testo del *TP* contiene, infatti, dei passaggi testuali ove l'insegnamento dell'*experientia* viene ritenuto valido - «abbiamo esperienze più che sufficienti per sapere come la sanità mentale non sia in nostro potere più della sanità del corpo»¹⁶ e altri, invece, in cui il ragionamento lo confuta, «l'esperienza però sembra insegnare, al contrario, che il conferimento di tutto il potere a uno solo giovi alla pace e alla concordia», ma in realtà «giova alla causa della schiavitù, non a quella della pace, che tutto il potere sia trasmesso a uno solo».¹⁷

L'indagine di Spinoza non vuole contrapporre allo spazio politico utopico dei *philosophi* uno spazio ritenuto reale e concreto perché costruito sui dati della percezione sensibile; quest'ultima rientra, infatti, anch'essa tra le forme della conoscenza immaginativa e rischia, quindi, di produrre chimere, costruzioni fantastiche:

Nel rivolgere, dunque, la mia attenzione alla politica, non mi sono proposto di scoprire soluzioni nuove e insolite (*quod novum, vel inauditum est*), ma soltanto di dimostrare con ragionamento certo ed esente da dubbio quelle che meglio si accordano con la pratica (*quae cum praxi optime conveniunt*), o di dedurle dalla condizione stessa della natura umana. (*TP*, I, § 4)

Lo spazio dell'esperienza trae le sue fondamenta dalla prassi ma prevede anche che questa sia oggetto di un'ulteriore elaborazione; si tratta di estrapolare non solo gli elementi di una teoria «non discordante dall'esperienza» – come sarebbe quella di ogni buon politico – ma anche quegli elementi che con la pratica stessa *optime conveniunt*. Il dato empirico deve aprirsi ad una dimensione dell'agire da cui dedurre una politica non definita aprioristicamente ma frutto delle «condizioni» che, di volta in volta, si determinano. Affinché ciò si realizzi, l'indagine che si vuole intraprendere deve essere libera, in particolar modo, da ogni pregiudizio moralistico:

¹⁶ *TP*, II, § 6.

¹⁷ *TP*, VI, § 4.

Per studiare quanto attiene a questa scienza *con la stessa libertà d'animo che ci è solita negli studi matematici, mi sono fatto regola scrupolosa di non irridere né compiangere né deprecare le azioni umane, ma di comprenderle*: e dunque ho considerato *i moti dell'animo umano* come l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la presunzione, la compassione e tutte le altre emozioni *non come vizi della natura umana, ma come proprietà* che le appartengono così come alla natura dell'aria appartengono il caldo, il freddo, la tempesta, il tuono e altre simili cose. *Queste, anche se ci disturbano, sono necessarie, e hanno cause determinate mediante le quali tentiamo di comprenderne la natura.* (TP, I, § 4) (corsivo aggiunto)

Da queste riflessioni sul metodo del TP emerge una fondamentale continuità con gli elementi del TTP, presi in considerazione nei capitoli precedenti del presente lavoro: la scienza politica spinoziana è, *in primis*, decostruzione di quel punto di vista sulla politica che si reputa onnisciente e che si vuole per questo capace di comprendere e rimodellare integralmente il comportamento umano e gli spazi che esso vive. Né il moralismo dei *philosophi*, né le *artes* dei politici svolgono un ruolo 'decisivo' nel governo i processi in atto. Il venir meno di un primato della 'funzione decisionista' obbliga ad approfondire maggiormente quanto, nel TTP, attraverso l'analisi dell'immaginazione religiosa, si era riusciti – in parte – a spiegare: in che modo e quali spazi andasse a costruire l'articolazione dei meccanismi affettivi che regolano le relazioni interindividuali. Il venir meno della politicità dell'elemento religioso e della sua forza euristica non solo è suggerito dalla mancanza di un riferimento al suo campo semantico nel sottotitolo, ma è ribadito chiaramente nel quinto paragrafo, dove la sua strutturale debolezza viene determinata, peraltro, dalla incapacità di intervenire concretamente all'interno di una logica spaziale pubblica:

«E per quanto tutti siano persuasi che la religione, al contrario, prescrive a ciascuno di amare il prossimo come sé stesso, ossia di difendere il diritto altrui al pari del proprio, questa persuasione, abbiamo mostrato, ha bene poco potere sulle passioni. *Ha sì una certa forza in punto di morte (...), o nei templi, dove gli uomini non esercitano alcuna relazione; ma non nelle piazze o nei palazzi, dove sarebbe quanto mai necessaria.*»
TP, I, § 5 (corsivo aggiunto)

2 Politica degli affetti e ordine spaziale

Sebbene, quindi, il nesso tra religione e politica sia – fin da subito – fortemente problematico, il punto di avvio dell’analisi condotta nel TP ripercorre quello del TTP, forte anche, come rileva lo stesso Spinoza, di quanto l’*Etica*¹⁸ ha ampiamente dimostrato: «gli uomini sono necessariamente attraversati (*obnoxios*) dagli affetti».¹⁹ Da questa necessaria constatazione discendono immediatamente due corollari: il primo stabilisce che «pensare che il popolo (*multitudinem*), o che coloro che vengono delegati ai pubblici affari (*vel qui publicis negotiis distrahuntur*), possano essere indotti a vivere in base ai soli dettami della ragione, equivale a sognare il secolo d’oro dei poeti, o una favola»;²⁰ il secondo che «le cause e le fondamenta naturali dello stato (*imperii causae, et fundamenta*) non vanno ricercate negli insegnamenti della ragione, ma vanno dedotte dalla comune natura, ovvero condizione, degli uomini».²¹ Per comprendere appieno il significato di questi due corollari politici bisogna rivolgersi alla definizione di diritto naturale che compare nel II capitolo; è però possibile, prima di avanzare nell’analisi, proporre a margine una considerazione. Ad una prima lettura e tenendo presente l’inefficacia di un agire politico mediato dall’ideologia religiosa, sembra che all’inevitabile dispiegamento delle passioni non vi possa essere ora alcun argine. Pare quasi che vi sia una generale sfiducia nelle capacità di una collettività, quale la *multitudo* è, a produrre al proprio interno un accordo stabile e duraturo capace di attuare una politica in favore del bene pubblico. Non è un caso che alcuni critici, si pensi in particolar modo a Lewis Feuer, abbiano ravvisato nelle pagine del TP, tenendo anche presente gli anni di composizione del testo,²² un forte pessimismo.²³ Questo atteggiamento

¹⁸ E IV, prop. IV, cor.

¹⁹ TP, I, §5.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ TP, I, §7.

²² Il 1672 è, infatti, il così detto *Rampjaar* (Anno del disastro), in cui a seguito della guerra tra Francia, Inghilterra e Province Unite Settentrionali si pose fine all’esperienza del governo repubblicano dei *regenten* guidato dal Gran Pensionario Joahn de Witt, il quale fu trucidato insieme al fratello lungo le strade de L’Aia, e che aprì una fase in cui molte città costiere delle province di Olanda, Zelanda e Frisia ritornarono sotto il controllo degli orangisti. Sull’importanza di collocare il pensiero politico di Spinoza in relazione al suo tempo, senza però giudicarlo *tout court* a partire da esso, hanno insistito Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza* (Paris: Vrin, 1976); Hans W. Blom, «Virtue and Republicanism. Spinoza’s political philosophy in the context of the Dutch Republic», in *Virtue and Republicanism. Spinoza’s political philosophy in the context of the Dutch Republic* (Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2009), 195–212, <https://doi.org/10.1524/9783486595529-013>.

²³ Lewis Samuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism* (Boston: Beacon press, 1964), 136–97.

verrebbe poi confermato se ci si rivolgesse alla lettura del paragrafo 6 di questo I capitolo, dove la *virtus imperii* è la *securitas* mentre «la libertà, ossia la forza d'animo, è una virtù privata»:²⁴ il testo mostrerebbe, quindi, un ribaltamento delle posizioni promosse nel *TTP*.²⁵ Le parole del secondo corollario politico forniscono però, al contrario, subito una prima confutazione di questa lettura: Spinoza pone, infatti, senza ambiguità, come la regolazione dei rapporti di potere non possa che avvenire entro uno spazio di (auto)formazione pubblico, aperto e reciproco. Il ricercare le *imperii causae et fundamenta* nella «comune natura umana» non significa solo denunciare ogni progettualità politica che si pone come pura speculazione teorica, ma anche evidenziare come la materia concreta su cui questa ricerca si fonda, essendo comune, è ravvisabile solo in quegli spazi, anche conflittuali, dove gli individui entrano in contatto e agiscono. Rispetto, quindi, alle critiche che Spinoza solleva in apertura del TP, è possibile compiere un'ulteriore riflessione. Il quadro antropologico che traspare da queste prime affermazioni pone effettivamente uno iato con quanto il coevo dibattito politico olandese della seconda metà del XVII secolo aveva prodotto. Non solo vi è una chiara presa di posizione nei confronti di quanti si richiamavano ancora alla tradizione aristotelica-scolastica²⁶ e che concepivano l'agire pubblico, come manifestazione e messa in opera di virtù particolari, ma anche contro la neonata scuola neostoica, anch'essa ben radicata nelle università olandesi.²⁷ L'etica neostoica si proponeva, infatti, di rileggere lo stoicismo classico in parallelo ad alcuni

²⁴ TP, I, §6.

²⁵ «Dai fondamenti della repubblica, esposti sopra, segue con la massima evidenza come il suo fine ultimo non consista nell'esercitare il dominio, né nel controllare gli uomini per mezzo della paura, sottomettendoli al diritto altrui, ma, al contrario, nel liberare ciascuno dalla paura, affinché viva – per quanto possibile – in sicurezza, ovvero affinché ciascuno conservi nel modo migliore il proprio naturale diritto a esistere e a operare, senza danni per sé e per altri. Come ripeto, lo scopo della repubblica non consiste nel trasformare gli uomini da esseri razionali in bestie o in automi, ma invece nel dar sì che le loro menti e i loro corpi adempiano in sicurezza alle loro funzioni, e che essi stessi facciano uso della libera ragione, senza rivaleggiare nell'odio, nell'ira e nell'inganno, e senza fronteggiarsi con animo iniquo. *Scopo della repubblica è dunque, in realtà, la libertà*». (TTP, XX, §6) (corsivo aggiunto)

²⁶ Per i rimandi bibliografici, cfr. nota 6.

²⁷ Cfr. in proposito Paul Dibon, *La philosophie neerlandaise au siècle d'or* (Paris: Elsevier, 1954); Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the early modern state* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Hans Willem Blom, «Political Science in the Golden Age. History and Theory in Dutch 17th Century Political Thought», *Netherlands Journal of Social Sciences* 15, n. 1 (1979): 47–71; Martin van Gelderen, «The Machiavellian moment and the Dutch Revolt: the rise of Neostoicism and Dutch Republicanism», in *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Pierre-François Moreau, a c. di, *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle.*, Le retour des philosophes antiques à l'Âge classique I (Paris: Albin Michel, 1999); Hans Willem Blom e Laurens Winkel, *Grotius and the Stoa* (Assen: Royal van Gorcum, 2004).

elementi della morale cristiana, così il rigoroso disciplinamento della passioni non aveva più quale ideale regolativo il concetto di *abstinentia* ma quello di *constantia*. Questo indirizzo è ben ravvisabile nell'opera di Justus Lipsius, colui che più contribuì alla fortuna di questa filosofia nel panorama culturale dei Paesi Bassi.²⁸ Nel suo *De constantia* (1584),²⁹ attraverso la triade concettuale *constantia-patientia-firmitas*, egli sviluppa una morale, in cui l'unico fronte di opposizione alla corruzione che la corporeità e le passioni generano nell'anima è rappresentato dalla *ratio*,³⁰ letta quale unico strumento a disposizione della volontà dell'uomo. A questo dualismo sul piano etico delle facoltà individuali – da una parte il mondo degli affetti e dell'*opinio*, dall'altro quello della *ratio* e della *constantia* – ne corrisponde uno omologo sul piano politico che vede una netta contrapposizione tra una moltitudine soggiogata dalle passioni e i pochi (o l'unico, Lipsius è infatti un sostenitore della necessità di un regime monarchico) capaci invece di governare se stessi e quindi anche gli altri uomini. L'altra grande opera dell'intellettuale fiammingo, i *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589),³¹ si apre, infatti, connotando la *multitudo* come «inquietam, discordem, turbidam» e da qui la necessità di ricondurla «sub commune quoddam Oboedientiae iugum», compito precipuo del sovrano che deve essere in grado di utilizzare un gran numero di virtù.³²

Pertanto, per cogliere, in tutta la sua portata, l'alterità del modello antropologico spinoziano, è opportuno seguire la trattazione dello *jus naturale*, che incomincia dalla seguente definizione:

A partire dunque da qui – dal fatto, cioè, che la potenza per cui le cose naturali esistono e operano si identifica completamente con la potenza di Dio – ci è facile intendere che cosa sia il diritto di natura. Infatti, poiché Dio ha diritto a tutto, e il diritto di Dio altro non è se non la sua stessa potenza in quanto la si considera

²⁸ Sulla figura di Lipsius, oltre i saggi menzionati nella precedente nota, si veda il saggio di Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme* (Paris: Vrin, 1994).

²⁹ Iusti Lipsi, *De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis* (Lugduni Batavorum: ex officina Plantiniana, 1584).

³⁰ «Constantiam hic appello rectum et immotum robur animi, non elati externis aut fortuitis non depressi. Robur dixi et intelligo firmitudinem insitam animo, non ab Opinione, sed a iudicio et recta Ratione» (*De const.* I, IV).

³¹ Iusti Lipsi *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, Qui ad Principatum maxime spectant* (Lugduni Batavorum: ex officina Plantiniana, 1589).

³² *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, 2-3.

assolutamente libera, ne consegue che una qualsiasi cosa naturale ha dalla natura tanto diritto quanta è la sua potenza di esistere e operare (*unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum*), dal momento che la potenza di qualsiasi cosa naturale, grazie alla quale essa esiste ed opera, non è altro che la potenza stessa di Dio, assolutamente libera. (TP, II, §3)

La formulazione giunge alle medesime conclusioni cui Spinoza è giunto nel *TTP*: il diritto naturale non è altro che lo spazio concreto dell'agire individuale quale risultante della reciprocità del binomio *jus-potentia*.³³ Tuttavia nel *TP*, Spinoza propone un percorso della potenza inverso rispetto a quello del precedente trattato: nel *TTP* la linea argomentativa procedeva secondo una composizione che andava dalla «*potentia omnium individuum simul*» alla «*universalis potentia totius naturae*», ora invece essa discende dalla potenza «assolutamente libera» di Dio. A tal proposito, Stefano Visentin ha sottolineato come le due opere, pur differendo nel modo di presentare il rapporto esistente tra la sostanza e i suoi modi, palesino una significativa convergenza: «in entrambi i casi, e nel *TP* con la massima chiarezza, emerge come elemento decisivo la considerazione del carattere attivo e produttivo dello *jus naturale* considerato assolutamente, ovvero a partire dalla radice metafisica della *Dei aeterna potentia* che lo fonda». ³⁴ È dentro quest'ottica che la «potenza naturale degli uomini, ossia il loro diritto» più che definirsi sulla base della ragione, viene individuata da «ognuna di quelle voglie (*appetitu*) che li determinano ad agire e con cui tendono a conservarsi»;³⁵ ed è con l'affermazione successiva che Spinoza ribadisce la coincidenza tra il piano ontologico e quello antropologico:

Quei desideri che non sono originati dalla ragione, lo ammetto senza dubbio, non sono tanto azioni, quanto passioni umane. *Ma poiché ora stiamo trattando della potenza o*

³³ In proposito Balibar afferma: «La «définition» du droit que Spinoza avait énoncée dans le *TTP* sous la forme d'une thèse («le droit de chacun s'étend jusqu'ou s'étend sa puissance déterminée») et qu'il développe dans le *TP* jusqu'à ses dernières conséquences, manifeste d'emblée son originalité théorique. Prise à la lettre, elle signifie que la notion de «droit» n'est pas *première*: la notion première est celle de «puissance». On peut dire que le mot de «droit» (*Jus*) exprime la réalité originare de la puissance (*potentia*) dans le langage politique. Mais cette expression n'introduit aucun écart : elle signifie ni «émaner de», ni «se fonder sur» (...). La question n'est pas en effet de donner une justification du droit, mais de former une idée adéquate de ses déterminations, de la façon dont il opère». Cfr. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985), 72.

³⁴ Visentin, *La libertà necessaria*, 278–79.

³⁵ TP, II, §5.

del diritto universale della natura, non possiamo riconoscere alcuna differenza fra i desideri ingenerati in noi dalla ragione e quelli causati da altro, dal momento che gli uni e gli altri sono effetti della natura e dispiegano la forza naturale per cui l'uomo tende a perseverare nel suo essere. (TP, II, §5) (corsivo aggiunto)

Il passo definisce un aspetto essenziale per comprendere la teoria spinoziana degli affetti in quanto teoria politica generale: quei comportamenti che vengono definiti passivi, poiché generati da cause esterne rispetto alla essenza individuale, possono avere una valenza positiva, se letti in termini assoluti, cioè attraverso la lente della *naturae universali potentia, seu Jure*; questo perché la passività, sempre in senso assoluto, è espressione comunque di una forza che attraversa la singolarità e che testimonia come ogni modo finito sia strutturalmente ‘aperto’ al mondo. L'uomo è, per natura, portato a intrattenere una relazione con un ambiente a lui esterno, dentro una logica interattiva e non secondo un meccanismo, a priori, di esclusione.³⁶ È, quindi, facile ravvisare come questa prospettiva abbia un'immediata conseguenza sul piano politico: il diritto naturale di ciascun individuo si determina sempre attraverso la relazione con quello di altri individui con cui egli si relaziona, ottenendo di volta in volta un incremento o una diminuzione della propria potenza. Cade, per queste ragioni, la necessità di pensare lo spazio dell'agire politico secondo una logica binaria, di vedere come strutturale la contrapposizione tra uno spazio interno, come luogo in cui si organizzano la sicurezza e i fattori della sopravvivenza, e uno spazio esterno, letto al contrario, come ‘ambiente’, cioè in quanto sede di quella complessità indeterminata da cui scaturiscono insicurezza e rischio. È, inoltre, all'interno di questa cornice che viene meno la forza normativa della ragione umana, poiché le leggi della sola ragione esprimono nient'altro che una parte limitata delle leggi che nascono dagli innumerevoli contatti tra potenze naturali.³⁷ Così anche l'uomo si dice libero, non tanto

³⁶ Chi sottolinea l'interattività della potenza umana è R. J. McShea, «Spinoza on power», *Inquiry* 12, n. 1–4 (1 gennaio 1969): 133–43, <https://doi.org/10.1080/00201746908601553>.

³⁷ «La natura non è regolata dalle leggi della ragione umana, che mirano unicamente al vero utile e alla conservazione degli uomini, ma da infinite altre, riguardanti l'eterno ordine dell'intera natura, di cui l'uomo è una piccola parte. (...) Quello che la ragione indica come male non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale, ma soltanto rispetto alle leggi della nostra natura». (TP, II, §8) Sul tema della ‘conoscenza del bene e del male’ si veda Emanuela Scribano, «Spinoza e la conoscenza del bene e del male», *La centralità del dubbio: un progetto di Antonio Rondò* 2 (2011): 571–97, <https://doi.org/10.1400/217472>. Per un diverso approccio, focalizzato maggiormente nella definizione della problematica del male, si vedano le suggestive pagine di Gilles Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique* (Paris: Éditions de Minuit, 2003), 44–62.

rispetto ad una sua presunta capacità di scegliere (volontariamente) tra un numero indefinito di possibilità, quanto in relazione alla capacità di collocarsi effettivamente all'interno dello spazio di azione del proprio essere, cioè in quel luogo di passaggio che lo porta ad un confronto continuo con l'altro.³⁸

La prima conseguenza di questa consapevolezza sul piano dei rapporti concreti viene presentata da Spinoza al paragrafo 9 del II capitolo, dove la struttura dinamica e relazionale dello *jus naturale* si dispiega nella sua intera poliedricità, compresa quella conflittuale:

Ne consegue inoltre che ciascuno è sotto altrui giurisdizione (*alterius esse juris*) fino tanto che è sottoposto all'altrui potere (*sub alterius potestate*); ed è autonomo (*sui juris*) quando è in grado di respingere ogni aggressione, di rivalersi a propria discrezione di un danno subito e, in senso assoluto, quando può vivere a modo suo (*ex suo ingenio vivere potest*). (TP, II, §9)

L'inizio del testo intende richiamare quanto il filosofo ha affermato nel paragrafo precedente, cioè che «non è nel potere di ogni uomo (*in potestate unuscujusque*) usare sempre la ragione ed essere al più alto livello della libertà umana»;³⁹ il prosiegua pone però una novità, poiché lo *jus uniuscujusque* appare determinato, nella dimensione effettiva dell'esistenza umana, dalla *potestas*. Per questo motivo, Spinoza si preoccupa di definire immediatamente in che cosa consista l'esercizio di essa: affinché qualcuno risulti essere sotto il potere di un altro e dunque sotto l'altrui diritto deve, o essere legato, privato delle armi e di qualsiasi mezzo autodifesa, oppure essere impaurito e a tal punto vincolato da un altro – come nelle relazioni di *beneficium* – da comportarsi più in maniera conforme rispetto a chi lo vincola che a sé stesso.⁴⁰ Ciascuno è sotto l'altrui diritto, o corre

³⁸ «La libertà è una virtù, ossia una perfezione: e dunque tutto ciò che nell'uomo è indizio di impotenza non può essere posto in relazione con la sua libertà. L'uomo non può affatto dirsi libero perché può non esistere, o perché può non usare la ragione ma solo in quanto ha il potere di esistere e di operare secondo le leggi della natura umana». (TTP, II, §7). Il passaggio testimonia come la definizione di *libertas* come «virtù privata» non sia assoluta, mostrando come una lettura 'pessimistica' dell'impianto teorico del TP rischi di semplificare eccessivamente la riflessione spinoziana.

³⁹ TP, II, §8.

⁴⁰ «Ha un altro in proprio potere chi lo tiene legato, o gli ha tolto le armi e i mezzi per difendersi o scappare. O gli ha messo paura, o lo ha talmente vincolato a sé con un beneficio, che questi vorrà comportarsi in modo conforme a lui più che a stesso, e vivere secondo il suo parere piuttosto che secondo il proprio». (TP, II, §10)

pericolosamente il rischio di diventarlo, ogni qualvolta è esposto alle passioni,⁴¹ oppure si trova di fronte a cause naturali che ne diminuiscono la potenza di agire. Da cui si evince come la pretesa autonomia del singolo sia illusoria perché non corrisponde quasi mai, di fatto, ad una reale condizione d'esistenza; il diritto naturale inteso come misura della potenza dell'individuo è continuamente determinato dalle relazioni di potere.⁴² È interessante notare come l'esercizio di questa *potestas* non contempli esclusivamente l'uso brutale della forza, quanto ogni possibile mezzo, come l'impiego di stratagemmi psicologici, i quali meglio di altri sono capaci di influenzare il comportamento umano nei termini di una eterodirezione che porta all'affidarsi ciecamente alla volontà altrui. Il richiamo polemico alla nozione di *beneficium* deve essere letto entro questo taglio critico e, forse, oltre che essere visto come una critica alla relazione di dipendenza che il termine prefigurava nel sistema feudale,⁴³ può essere interpretato – se ricondotto alla sua originaria matrice culturale romana – come un ulteriore elemento di critica alla scuola neostoica, precedentemente menzionata. Se, infatti, si tengono presenti due delle maggiori opere sul tema, ovvero il *De officiis* di Cicerone e il *De beneficiis* di Seneca, si comprende come alla prassi del *beneficium* venga attribuita un'importante funzione di fondazione e rinnovamento sociale. Come ha sottolineato Alice Accardi:

Nonostante le numerose differenze, sia *De officiis* sia *De beneficiis* ambiscono alla proposizione di un progetto sociale e alla rifondazione di una società basata sullo scambio di prestazioni benefiche; va precisato, tuttavia, che Cicerone ha come fine la creazione di una società che riesca a mantenere in equilibrio forze e istituzioni politiche repubblicane, Seneca, invece, che opera in un contesto politico in cui

⁴¹ In particolar modo quando è esposto alla coppia affettiva speranza-timore: «Chi ha in suo potere un altro nel primo o nel secondo modo dispone solo del corpo, non della mente; nel terzo e nel quarto ha sottoposto alla propria giurisdizione sia la mente che il corpo di lui, ma soltanto fino a che dura la paura o la speranza; tolta questa o quella, l'altro si ritrova autonomo». (TP, II, §10)

⁴² Così Balibar, a tal proposito, commenta: «Tout homme, en particulier, affirme son individualité contre d'autres hommes (et d'autres individus non humains: animaux, forces physiques, etc.) dans le moment même où il dépend d'eux plus ou moins complètement. Si le droit de chacun exprime sa puissance, il inclut nécessairement ces deux aspects. Par définition, c'est une catégorie qui renvoie à des rapports de forces, qui peuvent varier, et qui nécessairement évoluent». cfr. Balibar, *Spinoza et la politique*, 75.

⁴³ Cfr. Alexandre Matheron, «Spinoza et le pouvoir», in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2010), 73.

l'impero è ormai un dato di fatto, non mira ad avere ricadute dal punto di vista politico, ma alla costituzione di una società eticizzata.⁴⁴

Pur tenendo conto del diverso contesto socio-politico entro cui le due opere prendono forma, entrambe convergono nell'individuare nello scambio di beni e prestazioni, letto nei termini di una relazione simmetrica e reciproca,⁴⁵ l'orizzonte concettuale sui cui ripensare la convivenza civile tra gli uomini. Tuttavia, ad una più attenta analisi, per quanto sia Cicerone che Seneca cerchino di universalizzare tale relazione, allo scambio di *beneficia* è insito un aspetto di dominio:⁴⁶ si possono sì instaurare delle relazioni di segno positivo, ma sempre tra un superiore e un inferiore, relazioni tra diseguali che perciò riassorbono e imbrigliano le tensioni tra classi mantenendo l'ordine sociale. La 'libertà' dell'atto di donare è espressione di una *potestas* che il benefattore possiede e il beneficiario no. Queste sono perciò le ragioni che portano Spinoza a richiamare polemicamente la prassi del *beneficium* e a inserirla a giusto titolo nel novero delle relazioni di potere sottese ad una *potestas* e non a interpretarla come un rapporto di parità.

Tuttavia, per comprendere maggiormente come la dinamica passionale sia alla base dei meccanismi di assoggettamento, bisogna rivolgersi alle pagine dell'*Etica*; è, difatti, nel *De Affectibus* che Spinoza illustra come i rapporti di potere sorgano da un affetto tutto sommato positivo, l'Ambizione, la quale altro non è che «tensione a fare, e anche ad omettere qualcosa per il solo motivo di piacere agli uomini»;⁴⁷ un affetto fondamentale per la politica e che nelle pagine del *Trattato politico* viene richiamato da un altro affetto a esso strettamente correlato, la Gloria,⁴⁸ poiché «l'ambizioso poi nulla desidera tanto quanto gli

⁴⁴ Alice Accardi, *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca* (Palermo: Palumbo, 2015), 9.

⁴⁵ «Magna etiam illa communitas est, quae conficitur ex beneficiis ultro citroque datis acceptis, quae et mutua et grata dum sunt, inter quos ea sunt, firma devinciuntur societate» (*De off.* 1.5.6); «Iocunda sunt, quae humana fronte, certi leni placidaeque tribuuntur, quae cum daret mihi superior, non exultavit supra me, sed quam potuit benignissimus fuit descenditque in aecum et detraxit muneri suo pompam, sic observavit idoneum tempus, ut in occasione potius quam in necessitate succurreret». (*De ben.* 2.13.2)

⁴⁶ Questa prospettiva è stata al centro dell'indagine di Jean Starobinski, che sviluppando il più ampio tema della *largesse*, ha evidenziato come, in fin dei conti, ogni dono, potendo manifestare una superiorità e imporre un obbligo insostenibile, non può impedire che una volontà di predominio possa nascere nel cuore di ogni scambio. Cfr. Jean Starobinski, *Largesse* (Paris: Reunion des Musees Nationaux, 1994).

⁴⁷ E III, prop. 29, sch. La possibilità di leggere la proposizione per gettare luce sulle dinamiche di potere che si instaurano tra gli uomini è fornita dallo stesso Spinoza. Egli esplicita che noi cerchiamo di adeguare le nostre azioni nei confronti di «uomini verso i quali non abbiamo alcun trasposto affettivo», ovvero con cui non abbiamo relazioni preesistenti; inoltre, l'*ambitio* emerge «specie quando tentiamo a compiacerne con tanto zelo il volgo, da fare o da omettere qualcosa con nostro o altrui danno».

⁴⁸ Come ad esempio: «La gloria è ciò verso cui tutti sono principalmente attratti». (TP, V, §10)

onori (*Gloriam*)». ⁴⁹ Per quanto però l'ambizione abbia una matrice positiva che si manifesta nel «far sì che ciascuno approvi ciò che si ama o si ha in odio», essa poi tende *ex natura* a dispiegarsi nel suo contrario, «e perciò vediamo, che ciascuno ha voglia, per natura, che tutti gli altri vivano secondo la sua indole (*ingenio*)». ⁵⁰ L'assoggettamento di un individuo ad un altro è, quindi, il prodotto di una mancata emancipazione dalle passioni: l'individuo, qualora risulti soggiogato da esse, è incapace di entrare in accordo con l'altro e, per questo motivo, l'iniziale *conatus* volto a creare uno spazio di relazione sufficientemente omogeneo si tramuta inevitabilmente nel tentativo di appiattire l'altrui *ingenium* sul proprio e nel modellare di conseguenza lo *jus* altrui di modo che *spes* e *metus* diventino i sentimenti su cui si muove l'altrui *cupiditas*. ⁵¹ La condizione di *alterius juris* non è, quindi, frutto in alcun modo di un trasferimento di diritto da una persona ad un'altra, di uno scambio: la cornice entro cui assoggettamento ed autonomia emergono rimane quella del diritto naturale, il quale essendo l'espressione di una potenza determinata di volta in volta dal confronto tra la capacità attiva dell'individuo e la sua influenzabilità da parte del mondo esterno, si manifesta nella maggior parte dei casi in parte come *alterius juris* e in parte come *sui juris*. ⁵² Trattare il binomio *esse sui juris- esse alterius juris* in questi termini permette a Spinoza di operare anche una forte scelta di campo: non intendere il diritto quale sola manifestazione della volontà libera di un individuo umano di contro a tutto ciò che non lo è, ⁵³ cioè di escludere a priori la validità nozione moderna di «diritto soggettivo», che a sua volta trae origine dalla celebre *summa divisio* tra cose e persone, fornita da Gaio nelle *Istituzioni* (Gai, I, 8). ⁵⁴ Da un lato ci sono le cose, che rientrano nel campo della passività e della assoluta disponibilità, dall'altro le persone (o i soggetti) detentori di volontà e inclini all'appropriazione. Come parte della critica ha giustamente ricordato, ⁵⁵ il binomio *sui juris* trae la propria origine all'interno della tradizione giuridico romana, è un concetto di diritto

⁴⁹ E III, prop. 39, sch.

⁵⁰ E III, prop. 31, sch.

⁵¹ Cfr. TP, II, §10

⁵² Per un'analisi più approfondita della riflessione spinoziana sull'*esse sui juris* cfr. Paolo Cristofolini, «Esse sui juris e scienza politica», *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series* 1 (1985): 53–72.

⁵³ Se questo punto, cfr. Balibar, *Spinoza et la politique*, 74.

⁵⁴ «Omne autem ius, quo utimur, uel ad personas pertinet uel ad res uel ad actiones», cfr. Gaius, *Institutiones = Die Institutionen des Gaius.*, a c. di Ulrich Manthe (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004).

⁵⁵ Adolf Menzel, «Homo sui juris: eine Studie zur Staatslehre Spinoza's», *Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht*, n. 32 (1904): 77–98; Cristofolini, «Esse sui juris e scienza politica», 53; Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza.*, chap. VIII.

privato legato fortemente ai processi di possesso e proprietà, che Spinoza risemantizza completamente, invece, ascrivendolo al contesto semantico del diritto naturale. È, quindi, al *Digesto* che bisogna rivolgere l'attenzione se si vuole essere in grado di comprendere la novità della posizione spinoziana. La nozione di *sui juris* serve nel *Digesto* per chiarire quale sia l'essenza della schiavitù. Quest'ultima viene affrontata sotto la rubrica *De statu hominis*, dove viene illustrato che alla prima *summa divisio* ne segue una seconda, interna al diritto delle persone, quella che tra coloro che sono liberi e coloro che sono schiavi.⁵⁶ Il concetto di libertà, nel *Digesto*, è sempre definito in opposizione a quello di schiavitù, cioè rispetto a quella condizione di «qualcuno che, contro natura, diviene la proprietà di qualcun altro».⁵⁷ Tuttavia, a questa altezza, rimane poco chiaro cosa renda non-liberi gli schiavi ed è per questa ragione che i giuristi romani introducono un'ulteriore distinzione: tra chi è sottoposto al proprio diritto o giurisdizione e chi non lo è (cfr. *Digesto*, I. 6 *titulus: De his qui sui vel alieni iuris sunt*). La mancanza di libertà dello schiavo non deriva da una costrizione fisica effettivamente esercitata,⁵⁸ quanto da uno *status* che lo reifica originariamente, l'essere *alieno iuri* e quindi *in aliena potestate* (*Digesto*, I. 6. 1). Non è perciò una coincidenza il fatto che tale caratterizzazione della mancanza di libertà venga poi discussa più ampiamente nel quarantunesimo libro del *Digesto*, intitolato *De aquirendo rerum dominio*.⁵⁹ Spinoza mostra, invece, come la coppia *esse sui juris- esse alterius juris*, inserendosi nello spettro di vigenza del diritto naturale come potenza, non possa far corrispondere le idee di libertà ed emancipazione a quelle di proprietà e possesso.⁶⁰

È questa dinamica che permette di leggere, ancora una volta, uno dei tratti fondamentali della riflessione spinoziana sulla genesi della società politica, vale a dire la non centralità della *ratio* nelle fasi costitutive di un ordinamento politico. Spinoza, infatti, prosegue l'analisi non considerando determinante neanche quel grado minimo di razionalità espresso

⁵⁶ «Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod homines aut liberi sunt aut servi», (D, 1. 5.3).

⁵⁷ «Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur», (D, 1. 5.4).

⁵⁸ Per sottolineare la non essenzialità di questo aspetto, vale la pena ricordare, come uno dei temi più sfruttati dalla commedia romana fu il sovvertimento della relazione padrone-schiavo e in particolare la capacità degli schiavi abili a sfuggire la loro condizione di oppressione. Emblematica, a tal proposito, la figura di Tranione nella *Mostellaria* di Plauto.

⁵⁹ Si vedano in particolare, D, 41. 1. 10; 41, 1.63.

⁶⁰ *Contra* Grozio per cui «Fecit enim Deus hominem ἀντεξούσιον, liberum sui que juris, ita ut actiones uniuscujusque et rerum suarum usus ipsius, non alieno arbitrio subjacerent, idemque gentium omnium consensus approbator. Quid enim est aliud naturalis illa libertas, quam id quod cuique libitum est faciendi? Et quod *Libertas* in actionibus idem est *Dominium* in rebus». Cfr. Hugo Grotius, *De Jure Praedae Commentarius* [1607], a c. di H.G. Hamaker (The Hague, 1868), 18.

dal mantenere fede all'impegno preso con qualcuno: esso, difatti, non sarebbe altro che mascherare artificiosamente la naturale mutevolezza del comportamento umano.⁶¹ Il processo di costituzione di un ordine politico non sottostà ad alcuna decisione ma è, al contrario, il movimento di un accordo che spezza la contrapposizione dei rapporti di potere e che avviene sempre dentro la cornice del diritto naturale:

Se due si mettono d'accordo (*simul convenient*) e uniscono le loro forze hanno assieme più potere (*plus simul possunt*), e di conseguenza più diritto sulla natura (*plus juris in naturam simul habent*) che uno dei due solo; e quanto più numerosi saranno ad essersi così stretti in alleanza (*necessitudines sic junxerint*), tanto maggiore sarà il diritto di tutti loro assieme. (TP, II, §13)

La formulazione del passo citato si allontana dalle definizioni lessicalmente ambigue del precedente trattato, per quanto a quell'altezza l'uso di locuzioni di matrice giusnaturalistica fosse teso ad elaborarne una critica immanente.⁶² Spinoza adopera un lessico nuovo, che esclude ogni riferimento al campo semantico del contratto e della razionalità sottesa ad esso. Da dove proviene questo differente registro? Sono ancora le pagine dell'*Etica* a fornire la chiave di lettura per decifrare quanto il *Trattato politico* afferma; in particolar modo, l'occasione è rappresentata da alcune pagine della II parte,⁶³ che studiando la natura dei corpi ed elaborando una definizione di individuo permettono un primo chiarimento. I corpi si distinguono «in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della

⁶¹ «L'impegno preso con qualcuno a cui si è promesso soltanto a parole di fare questa o quella cosa che si aveva il diritto di non fare, o il contrario, rimane in vigore fino a quando non cambia la volontà di chi ha preso l'impegno. Uno infatti che non ha rinunciato alla propria autonomia, ma ha dato soltanto parole, può sciogliere un impegno. Se dunque uno che per diritto di natura è giudice di sé stesso avrà giudicato, a diritto o a torto (errare è umano), che dall'impegno preso derivi più danno che vantaggio, deciderà a propria discrezione che l'impegno è da sciogliere, e per diritto di natura (per l'articolo 9 di questo capitolo) lo scioglierà». (TP, II, §12)

⁶² Cfr. pag. 90 del III capitolo.

⁶³ Tradizionalmente questa parte è stata rinominata dalla critica «trattatello di fisica». Sul tema la bibliografia è assai vasta, per uno sguardo però che tenga conto sia delle interpretazioni canoniche come anche dei più recenti sviluppi si veda: Albert Rivaud, «La physique de Spinoza», *Chronicon Spinozanum* IV (1924): 24–57; André Lécivain, «Spinoza et la physique cartésienne», *Cahiers Spinoza*, n. 1–2 (1978 1977): 235–65; 93–206; David R. Lachterman, «The physics of Spinoza's Ethics», *The southwestern journal of philosophy* 8, n. 3 (1977): 71–111; Marco Messeri, *L'epistemologia di Spinoza: saggio sui corpi e le menti*, Cultura (Milano: Il saggiate, 1990); Épaminondas Vampoulis, «La physique de Spinoza» (These de doctorat, Paris 4, 2000), <http://www.theses.fr/2000PA040102>; François Zourabichvili, *Spinoza: une physique de la pensee* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002); Sophie Laveran, *Le Concours des parties Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Les Anciens et les Modernes - Études de philosophie 18 (Paris: Classiques Garnier, 2015), <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-3377-1>.

lentezza, e non in ragione della sostanza»: ⁶⁴ vi è quindi una fondamentale omogeneità materiale tra l'uomo e il resto degli enti naturali; ⁶⁵ inoltre, tutti i corpi «convengono in certe cose (*omnia corpora in quibusdam conveniunt*)» non solo perché «implicano il concetto di un solo e medesimo attributo [*l'estensione, nota mia*]» ma anche per il fatto che «possono muoversi ora più lentamente, ora più velocemente». ⁶⁶ È il *convenire* dei «corpi semplici» ⁶⁷ a determinare il processo di costituzione di un individuo:

Quando un certo numero di corpi della stessa o diversa grandezza subisce dagli altri una pressione tale che essi si debbano addossare gli uni agli altri, oppure se si muovono allo stesso o a diversi gradi di velocità in modo tale da trasmettersi reciprocamente il movimento secondo una certa data regolarità, diremo che quei corpi sono uniti tra loro e che tutti assieme compongono un solo corpo o individuo, il quale si distingue da tutti gli altri in virtù di questa unione di corpi. (E II, def., post. prop. XIII)

Il prosieguo dell'analisi spinoziana si preoccupa di stabilire in che modo avviene la distinzione tra diversi «*individua*», ma viene soprattutto esplicitato che più un individuo è composto da un numero elevato di corpi, maggiore è la sua capacità di subire trasformazioni senza che la sua struttura complessiva ne venga compromessa: l'*individuum* permane nell'esistenza in una situazione di continuo scambio con l'ambiente. ⁶⁸

Dopo questo breve chiarimento le parole del *TP* che descrivono la condizione di possibilità della nascita di una forma organizzata di convivenza diventano più comprensibili.

Sono, infatti, due le caratteristiche che mettono in moto tale processo genetico: la naturalità e la necessità. ⁶⁹ È naturale, da un lato, il processo di aggregazione di due o più

⁶⁴ E II, lem. I, post. prop. XIII. Sul tema cfr. Chantal Jaquet, «Le probleme de la difference entre les individus chez Spinoza», in *Spinoza: individuo e moltitudine. Atti del convegno internazionale di Bologna, 17-19 novembre 2005* (Cesena: Il Ponte Vecchio, 2007), 215–28.

⁶⁵ Che l'antropologia spinoziana risulti essere, in fin dei conti, una critica ad ogni antropologia è quanto mette in luce in maniera condivisibile Alexandre Matheron, «L'anthropologie spinoziste?», in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2010), 15–24.

⁶⁶ E II, lem. II, post. prop. XIII.

⁶⁷ «I corpi più semplici, ovvero quelli che si distinguono tra di loro solo in base al movimento e alla quiete, alla velocità e alla lentezza». (E II, ax. II post. prop. XIII).

⁶⁸ cfr. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, 104–5.

⁶⁹ cfr. Visentin, *La libertà necessaria*, 297.

corpi la cui struttura complessiva sia simile e questo implica anche un'unione delle loro potenze attraverso la comunicazione reciproca dei loro rapporti di movimento e quiete; il processo risulta anche necessario a causa della struttura dell'universo materiale, secondo cui ogni corpo subisce una pressione dall'ambiente, che spingendo i diversi individui minori l'uno verso l'altro agisce da catalizzatore del meccanismo di *convenientia*.⁷⁰ Nello specifico del discorso affrontato dal *TP*, questa pressione è rappresentata dall'assoggettamento umano alle passioni, che quindi può far scaturire un movimento compositivo nel momento in cui avvenga un comune sentire o patire. Come le relazioni di potere dipendono dall'affettività così anche i processi di aggregazione possono declinarsi a partire da essa qualora i fattori comuni prevalgano su quelli disgreganti.⁷¹

È così che avviene anche una ridefinizione del concetto stesso di *jus*:

il diritto umano naturale, finché è determinato dalla potenza di ciascuno, è nullo, e poggia su un'opinione più che sulla realtà, poiché non vi è nessuna sicurezza di mantenerlo. (...) si aggiunga che è bene difficile per gli uomini sopravvivere e coltivare la mente senza aiuto reciproco; e perciò concludiamo che è ben difficile concepire il diritto di natura proprio del genere umano se non là dove gli uomini hanno diritti comuni (*vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia*) (*TP*, II, §15)

2.1 *Jus e spazio: gli jura communia*

Rispetto a quanto era stato evidenziato all'interno del XVI capitolo del *TTP*, Spinoza marca radicalmente l'accento sul tratto illusorio che ogni diritto individuale possiede qualora lo si pensi come lo spazio di partenza entro cui fondare il passaggio dallo stato di natura alla società politica. È solo all'interno del diritto comune che è possibile sia la pensabilità, sia la realizzazione dello *jus unuscujusque*; così, per la stessa logica anche il diritto naturale non esiste concretamente se non come diritto condiviso con gli altri uomini. Il passaggio da questo *jus naturale* collettivizzato agli *jura communia* si rende necessario

⁷⁰ Che il *convenire* possa essere letto nel significato di «concludere un accordo», come accade nei testi hobbesiani (*pars pro toto* Leviatano, XVIII), è da escludere. Non solo, infatti, il termine non compare mai nel *TTP* quando Spinoza affronta tematiche “contrattualistiche”, ma anche quando viene utilizzato (cfr. *TTP* XVII, §1; *TTP* XX, §14) viene impiegato nell'accezione di «conforme a».

⁷¹ Come nel caso in cui *spes* e *metus* più che essere considerati elementi di contrapposizione e di conflittualità vengano percepiti come vincoli universalmente validi.

nel momento in cui gli uomini comprendono la loro insufficienza di fronte alle cause naturali, per cui decidono di «munirsi di mezzi per respingere ogni attacco, e vivere secondo il loro comune sentire».⁷² Non si tratta, quindi, di una fuoriuscita da uno spazio di inimicizia assoluta, per volgersi poi alla costruzione di una dimensione politica nuova, fondata sull'aggregazione successiva dei singoli spazi individuali messi in sicurezza perché riconosciuti come l'unico orizzonte con l'altro, bensì di una “difesa strategica”⁷³ nei confronti di un luogo che già alla base, per la sua stessa essenza relazionale, sarebbe possibile abitare e che tuttavia a causa della naturale affettività umana viene percepito come inospitale. Una strategia di sopravvivenza che permette all'uomo di organizzare e dividere i compiti per respingere gli attacchi delle cause naturali e per perseverare nella propria esistenza.

Per questa assenza di traslazione, l'uomo è nel medesimo tempo e per le medesime caratteristiche naturali nemico degli altri uomini e animale sociale,⁷⁴ anche nei momenti di più alta conflittualità – come nel caso delle lotte per il potere – la struttura collettiva del diritto naturale rimane un orizzonte intrascendibile. Gli *jura communia* sono tanto naturali quanto lo è il diritto di natura, senza che questo significhi che essi siano ovunque e sempre gli stessi. Essi non esprimono dei principi teorici o dichiarazioni di principio astratte, ma rappresentano le condizioni materiali della vita umana,⁷⁵ sono quegli *jura* che permettono «di rivendicare a sé collettivamente le terre da abitare e coltivare», di munirsi dei mezzi che permettono di difendersi e di sopravvivere e, inoltre, sono quei diritti che permettono di mantenere questo tipo di situazione.⁷⁶

Sotto quest'ultimo aspetto è possibile leggere anche l'esistenza di quegli affetti comuni, che forniscono l'avvio al momento del *convenire*, come una prima espressione parziale e incompleta del diritto comune stesso; questo perché, avendo definito l'irriducibilità del diritto ad una logica che lo interpreti alla stregua di una proprietà a priori posseduta da una o più persone, e istituito allo stesso tempo la sua dimensione prettamente processuale che esprime la *cupiditas* di un individuo, allora – come afferma Visentin - «il diritto di una

⁷² TP, II, §15.

⁷³ Rispetto a cosa si può intendere per 'strategia' cfr. Laurent Bove, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris: Vrin, 1996).

⁷⁴ «E se gli scolastici per questo motivo, ossia perché è ben difficile per gli uomini essere autonomi nello stato di natura, voglio chiamare l'uomo «animale sociale», non ho nulla in contrario da opporre». (TP, II, §15).

⁷⁵ Come giustamente rimarca Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, 121.

⁷⁶ TP, II, §15.

collettività non può essere altra cosa dal desiderio di sviluppare una potenza comune, a prescindere dal livello – razionale o passionale – dal quale il processo prende l’avvio». ⁷⁷

2.2 *Stabilità e possesso: ripensare la proprietà*

Prima di procedere nel “vedere” in che termini e sotto quali meccanismi prende forma quell’armonia sufficiente affinché il diritto comune prevalga sugli aspetti disgreganti dei diritti individuali, occorre ritornare su una tematica già emersa nel precedente capitolo: il rapporto che Spinoza istituisce tra libertà e proprietà. Gli *jura communia*, infatti, introducono la questione in maniera esplicita e permettono di avanzare alcune considerazioni più generali, che il riferimento al Giubileo lasciava solo intuire a causa del contesto estremamente specifico in cui è stato preso in esame. Come ha giustamente rimarcato Alexandre Matheron, nel suo celebre contributo, *Spinoza et la propriété*, la questione all’interno dell’opera spinoziana non occupa un posto quantitativamente significativo; tuttavia, quando vi compare viene situata sempre all’altezza di snodi teorici estremamente decisivi. ⁷⁸ Per apprezzarne, quindi, la portata occorre scomporre la questione nei suoi minimi gradienti: qual è il concetto di proprietà con cui il filosofo olandese si confronta? L’accezione con cui le analisi spinoziane si misurano è quella che vede nella proprietà un diritto soggettivo, inteso come una facoltà che esprime un diritto reale, in quanto prefigura la possibilità di disporre di qualcosa in maniera esclusiva e assoluta. ⁷⁹ Parte del retroterra politico-culturale che informa tale concezione è dato dalla riflessione groziana: l’uomo già nello stato di natura è considerato come soggetto di diritti; e per quanto questi non siano riconducibili *in toto* alla logica che definisce quelli di proprietà non vi differiscono di molto. ⁸⁰ Per questo motivo, quando Grozio deve argomentare il passaggio dallo stato di natura a quello civile, non propende per una lettura discontinuista: ⁸¹ alcuni beni – come quelli di prima necessità – devono, per forza di cose, essere ripartiti in modo

⁷⁷ Visentin, *La libertà necessaria*, 300.

⁷⁸ Cfr. Alexandre Matheron, «Spinoza et la propriété», in *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2010), 253.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. Richard Tuck, *Natural rights theories: their origin and development* (New York; London: Cambridge University Press, 1979), 61.

⁸¹ Grotius, *De Jure Praedae Commentarius [1607]*, 216.

univoco, altri invece, pur non essendo della stessa tipologia, devono essere anch'essi spartiti, attraverso quel processo che va sotto il nome di *occupatio*:

Repertae proprietati lex posita est quae naturam imitaretur. Sicut enim initio per applicationem corporalem usus ille habebatur, unde proprietatem primum ortam diximus, ita simili application res proprias cujusque fieri placuit. Haec est quae dicitur occupatio, voce accomodatissima ad eas res, quae ante in medio positae fuerant. (*De Jure Praedae*, p. 216)

L'analogia che Grozio sceglie per illustrare efficacemente questa idea è quella che spiega come venivano acquisiti i posti in teatro nell'antica Roma: essi dovevano essere reclamati attraverso un'occupazione fisica, che li privatizzava e che impediva ad altri di prenderli anche qualora fossero stati vacanti.⁸² Vi è quindi una differenza subito facilmente ravvisabile tra una nozione di proprietà così definita e il pensiero politico spinoziano, ovvero il modo in cui il diritto individuale viene connotato;⁸³ come, infatti, è stato più volte messo in luce, il diritto individuale si definisce in base alla sola potenza effettiva che il singolo è in grado di esercitare. Una potenza che è legata *naturalmente* a due fattori che sono: il desiderio, nella misura in cui ciò che non desideriamo compiere, è impossibile che venga fatto; la capacità di resistenza o adeguamento all'ambiente esterno, quale perimetrazione effettiva della propria potenza. Non basta però aver definito altrimenti il diritto individuale per ottenere una risposta soddisfacente al quesito iniziale; anzi, proprio questa ridefinizione obbliga a produrre altri chiarimenti, approfondendone la problematica.

La proprietà si pone come problema perché coloro i quali sono soggiogati dagli affetti sono naturalmente portati a desiderare il possesso di beni, a titolo esclusivo e in modo assoluto. Matheron ha mostrato come la genesi di questo «*désir de propriété*» sia da rintracciare nel terzo libro dell'*Etica*:⁸⁴ tutto ciò che aumenta la nostra potenza di agire ci procura gioia e noi quindi tendiamo a perseverare in questo stato di gioia (E III, prop. 11); se poi a questo stato di gioia associamo l'immagine di un oggetto esteriore, ci sforziamo

⁸² Grotius, *De Jure Praedae Commentarius* [1607], 216–17. Per Grozio questo riferimento acquisisce un carattere paradigmatico tanto che verrà riproposto anche nel *De Jure Belli ac Pacis* (cfr. II, II, §II).

⁸³ L'analisi di Matheron prende l'avvio proprio da questa sottolineatura. Cfr. Matheron, «Spinoza et la propriété», 254.

⁸⁴ Analogamente a quanto la nota 100 del precedente capitolo aveva evidenziato.

d'immaginare questo oggetto esteriore presente (E III, prop. 12) e nel momento in cui immaginiamo che qualcuno goda di un bene, che solo uno può possedere, ci sforzeremo affinché egli non lo posseda più (E III, prop. 32). La proprietà cessa di essere un problema quando, «les hommes deviennent raisonnables: la propriété perd alors littéralement tout sens, puisque l'attachement aux choses disparaît, et à plus forte raison le désir d'en exclure autrui ; l'homme libre, nous le savons, désire faire jouir les autres de ce dont il jouit lui-même (E IV, prop. 37)».⁸⁵

Le parole di apertura del *TP* mostrano però come tale orizzonte di liberazione sia a conti fatti impossibile (*homines necessario affectibus esse obnoxios*). Per trovare, quindi, una soluzione efficace bisogna ritornare al concetto di potenza, considerando il secondo fattore che la caratterizza: la capacità d'interazione (anche conflittuale) con il mondo esterno. È, infatti, solo nelle parti in cui Spinoza si misura concretamente con la contingenza storica, analizzando il dispiegamento reale delle diverse relazioni di potere nello studio dei regimi politici, che è possibile sciogliere la problematica.

Lo studio delle diverse forme di governo mostra immediatamente come in realtà la proprietà e ciò che ad essa fa riferimento – lo statuto dei beni mobili ed immobili – non possa ricevere una caratterizzazione definitiva e assoluta. Con questa affermazione si vuole anche proporre una lettura differente da quella avanzata da Matheron: egli, prima di vedere in che termini il problema della proprietà si sviluppi nei capitoli dedicati alla monarchia e all'aristocrazia, fornisce un inquadramento univoco dei due beni economici per eccellenza, la terra e il denaro.⁸⁶ Tuttavia ciò avviene a partire dalla lettura dell'articolo 8 del VII capitolo del *TP*, quello dedicato alla dimostrazione dei principi fondamentali del governo monarchico. Matheron propone così delle definizioni che non possono essere realmente univoche perché la loro connotazione risente fortemente del contesto storico-politico entro

⁸⁵ Matheron, «Spinoza et la propriété», 256.

⁸⁶ «D'un côté, il y a la terre.(...) La terre, négativement, n'unit pas les hommes, puisqu'elle isole chacun d'entre eux dans son propre champ. Et surtout elle les *divise* positivement. D'une part, en effet, la terre est la chose singulière concrète par excellence : un champ n'est jamais *le même*, qualitativement, qu'un autre champ, et c'est important pour l'imagination ; (...) D'autre part, à supposer même que l'aspect quantitatif des choses nous satisfasse pour l'essentiel, la terre, de toute façon, n'est pas reproductible. (...) D'un autre côté, il y a l'argent . (...) Négativement, l'argent *ne divise pas nécessairement les hommes* : dans la mesure où il s ; efforcent d'en gagner par le commerce et la finance, leurs activités respectives son harmonisables, car elles exigent les mêmes moyens pour être menées à bon terme. (...) Et c'est n'est pas tout : non seulement l'argent ne divise pas les hommes de façons irrémédiable, mais il peut aussi *les unir positivement* ; car ceux qui cherchent à en gagner par le commerce ou par la finance doivent entreprendre des affaires qui sont solidaires les unes des autres». Cfr. Matheron, «Spinoza et la propriété», 257–58.

cui sono fatte derivare. In linea, perciò, con l'idea alla base della presente ricerca, si vuole mostrare come non solo il concetto di proprietà possa essere compreso solo considerandone la dimensione relazionale (senza per questo espungerne gli elementi di conflittualità) ma anche vedere come gli elementi che ne guidano il discorso rientrino nella stessa logica.

Il tema della proprietà emerge nel VI capitolo come uno dei fattori in grado di cementare l'unità nazionale. Scrive, infatti, Spinoza:

I campi, tutto il suolo e, nei limiti del possibile, anche le case, siano sotto la giurisdizione pubblica, ossia di chi esercita la giurisdizione sopra la cittadinanza, e che dà questi beni in locazione per un canone annuo ai cittadini, sia urbani che campagnoli; e all'infuori di questo tributo, in tempo di pace siano tutti liberi, ossia esenti da imposizioni fiscali. (TP, VI, §12)

Similmente a quanto era avvenuto nella teocrazia ebraica, dove la terra era distribuita equamente, ma non poteva essere alienata, anche nella monarchia del *TP* la ripartizione del territorio offre la base materiale all'uguaglianza tra i cittadini: «il suolo con quanto vi è annesso deve avere per i cittadini tanto valore, quanto grande è la necessità di insediarsi e di tutelare il diritto comune». ⁸⁷ La costituzione pubblica del suolo rispetta un principio di ragione nell'ottica di una riflessione politica *ex natura* dedotta, perché nello stato di natura «il suolo con quanto vi è annesso è la cosa meno suscettibile di essere ridotta a proprietà e sotto la giurisdizione di un singolo: non lo si può nascondere da nessuna parte né portare dove si vuole». ⁸⁸ Un principio votato però subito a produrre effetti concreti poiché in una monarchia così concepita viene annullato ogni tipologia di rapporto feudale che si traduce nel contenere lo spazio politico d'azione e d'esistenza della classe nobiliare - «nessuno potrà fregiarsi di nobiltà se non i suoi discendenti [del re]» - il cui aumento è infatti da considerarsi un grave pericolo per lo Stato perché

Gli uomini che non hanno niente da fare si dedicano infatti per lo più a progetti criminosi; ne consegue che i re sono indotti a far la guerra soprattutto a causa dei

⁸⁷ TP, VII, §19.

⁸⁸ *Ibidem*.

nobili, poiché per dei re circondati da una ressa di nobili la guerra è fonte di sicurezza e di quiete più della pace. (TP, VII, §19)

Nel governo monarchico la terra così allocata permette non solo di materializzare una presenza concreta di fronte al sovrano e alla sua corte, riducendo il pericolo di un'involuzione tirannica del potere,⁸⁹ ma evita anche l'isolamento stesso dei cittadini in quanto portati necessariamente a relazioni per poter trarre profitto dallo sfruttamento dei terreni di cui sono i locatari.

Nell'ottavo capitolo, dove Spinoza illustra l'organizzazione di quell'aristocrazia nella quale i patrizi «appartengono ad una sola città», il tema della proprietà viene risolto, invece, in maniera diametralmente opposta. Questo è dovuto al fatto che tale regime si fonda sulla netta distinzione tra il ceto dei patrizi e il resto della popolazione, a tal punto che «la potenza di uno stato, una volta delegata a un consiglio sufficientemente numeroso, non ritorna mai al popolo (*ad multitudinem*) a differenza di quel che accade nello stato monarchico».⁹⁰ È a causa di questa esclusione che nel governo aristocratico, con l'intento di cercare comunque uno spazio di possibile coesione, la proprietà privata viene introdotta, assumendo la funzione di surrogato dei diritti politici:

In considerazione del fatto che tutti, ad eccezione dei patrizi, sono stranieri, non è ammissibile senza pericolo per l'intero stato che i campi, le case e tutto il suolo rimangano di diritto pubblico affittati agli abitanti ad un canone annuo. Infatti i sudditi, non avendo alcun ruolo nello stato, potrebbero nei momenti avversi, se fosse loro consentito di portare dove vogliono i beni in loro possesso, abbandonare in massa la città. Perciò i campi e i fondi di questo stato non vanno affittati ma venduti. (TP, VIII, §10)

Nella ricerca della miglior costituzione aristocratica, la proprietà privata svolge la funzione di necessaria compensazione alla privazione della possibilità di esprimere la propria potenza nella gestione della cosa pubblica; non si tratta però di neutralizzare

⁸⁹ È in questo senso che può essere letta la critica condotta all'articolo 27 del VII capitolo contro chi pretende di trattare gli affari di stato alle spalle e all'insaputa dei cittadini, perché mostra come nel discorso spinoziano la questione della visibilità del potere non possa mai prescindere dagli spazi in cui si realizza.

⁹⁰ TP, VIII, §3.

integralmente attraverso una maggiore libertà privata coloro i quali sono esclusi da ogni carica, bensì di produrre quegli strumenti atti a rendere i cittadini, quali sudditi, più autonomi (*sui juris*) e allo stesso tempo partecipi al destino politico del regime in cui vivono, poiché saranno sicuramente motivati a difendere la loro terra e le loro case. Viene perciò riconosciuto implicitamente come l'orizzonte della potenza collettiva costituisca il principio di ogni *imperium* anche laddove lo spazio di agibilità politica viene rigidamente definito sotto un principio di esclusione; esplicitamente, invece, l'orizzonte della potenza collettiva si manifesta nell'incutere paura ai governanti: «la ragione per la quale, in pratica, questo stato non è assoluto, non può trovarsi se non nel fatto che il popolo fa paura ai governanti (*multitudo imperantibus formidolosa est*), e perciò mantiene una certa libertà la quale, pur non essendo sancita legalmente, è comunque rivendicata e salvaguardata».⁹¹ Benché la moltitudine sia privata di qualsiasi spazio pubblico all'interno della cornice istituzionale, è in grado comunque di agire politicamente, collocandosi in uno spazio che preme dall'esterno sulle leggi aristocratiche, per creare dei varchi e degli spazi di partecipazione.⁹²

3 Cittadinanza e territorio

Dall'analisi del concetto di proprietà risulta chiaro come in Spinoza un'organizzazione univoca dello spazio politico non esista, di conseguenza è impossibile istituire a priori una rigida contrapposizione tra lo spazio delle istituzioni e quello della *societas*. Un'impossibilità che trova la propria origine nel diritto comune quale potenzialità effettiva che modifica continuamente i rapporti di forza. Si era però incominciato l'ultimo paragrafo con la promessa di individuare in che maniera fosse possibile argomentare l'efficacia dell'orizzonte del diritto comune nel costituire un effettivo spazio di coesistenza civile. È, quindi, giunto il momento di comprendere quale nozione di appartenenza si evinca dalla riflessione etico-politica spinoziana del *TP* e quale concezione della cittadinanza ne

⁹¹ TP, VIII, §4. Per una ricognizione sul tema della paura delle masse (nel doppio senso del genitivo) non si può che rimandare ai lavori di Étienne Balibar, raccolti in Étienne Balibar, *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx* (Paris: Galilée, 1997).

⁹² Non è, quindi, senza una ragione che Mugnier-Pollet abbia definito l'*imperium* aristocratico come «un régime d'anxiété», cfr. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, 235.

derivi.⁹³ In particolar modo, in linea con quanto finora evidenziato – ci si orienterà anche nel vedere quale tipo di dialogo s’instauri tra appartenenza e territorio.

Ragionare sulla concezione spinoziana di cittadinanza richiede, però, di fornire alcuni brevi chiarimenti di carattere storico-concettuale e lessicale. L’uso odierno⁹⁴ che viene fatto, in termini generali, di tale nozione si radica in una modernità che non è propriamente quella in cui vive il filosofo olandese ma piuttosto quella che vede l’emergere degli stati nazionali come un fatto ormai compiuto. Una realtà storica, le cui coordinate di pensiero oscillano tra la stesura del *Secondo trattato sul governo* di John Locke e la redazione *Du contrat social* di Jean-Jacques Rousseau,⁹⁵ e per cui la cittadinanza si esprime come l’appartenenza giuridica di un individuo a uno Stato in una relazione che implica diritti e doveri.

Per sopperire, dunque, a questa *impasse* si è deciso di ricorrere nel prosieguo dell’analisi, sulla scorta delle osservazioni di Nicola Marcucci, ad una definizione “minimale”, ovvero definire la cittadinanza come quel «concetto qualificativo dell’appartenenza politica».⁹⁶ Questo permetterà non tanto di mostrare chi appartenga *giuridicamente* di diritto a una comunità politica ma quali siano le modalità e le caratteristiche che qualificano tale appartenenza.

Il vocabolario che Spinoza adopera per definire il concetto di cittadinanza è «civitas», un termine che compare tanto nell’*Etica* quanto nei due trattati politici; Marcucci, a tal proposito, ricorda come:

La traducibilità di questo sostantivo con il termine «cittadinanza» non è un assunto pacifico. (...) In *Trattato politico*, III, I la *civitas* è definita da Spinoza come: «l’intero

⁹³ A tal proposito si vedano i lavori di Nicola Marcucci, «Il movimento della cittadinanza. Appartenenza e territorio secondo Spinoza», in *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità* (Roma: DeriveApprodi, 2009), 51–61; Raia Prokhovnik, «‘Men are not born fit for citizenship, but must be made so’: Spinoza and citizenship», *Citizenship Studies* 13, n. 4 (1 agosto 2009): 413–29, <https://doi.org/10.1080/13621020903011237>; Christophe Miqueu, *Spinoza, Locke et l’idée de citoyenneté Une génération républicaine à l’aube des Lumières* (Paris: Classiques Garnier, 2012), <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-4040-3>; Laurent Bove, «L’avènement de la citoyenneté politique dans le *Tractatus Politicus*», in *Spinoza et la politique de la multitude*, a c. di Sonja Lavaert e Pierre-François Moreau (Paris: Kimé, 2021), 57–68.

⁹⁴ Tutt’altra cosa è una considerazione che tenga conto di un quadro storico più ampio come giustamente sottolinea Miquet nell’introduzione al suo lavoro, cfr. Miqueu, *Spinoza, Locke et l’idée de citoyenneté Une génération républicaine à l’aube des Lumières*, 17–33.

⁹⁵ Prokhovnik, «‘Men are not born fit for citizenship, but must be made so’», 413.

⁹⁶ Marcucci, «Il movimento della cittadinanza. Appartenenza e territorio secondo Spinoza», 52.

corpo dello Stato» (*imperii [...] integrum corpus*), se scegliamo di tradurre *imperium* con Stato piuttosto che con sovranità come sarebbe, in altri casi, legittimo. Ma la nozione di *civitas* può rimandare tanto al concetto moderno di «Stato» (scelta condivisa da molti traduttori tra cui Emilia Giancotti Boscherini) quanto alla nozione machiavelliana di «città», come ha recentemente tradotto Laurent Bove. In altri casi, come nella traduzione curata da Madeleine Francès, si è preferito il termine «nazione» riducendo così la *civitas* a quelle consuetudini comuni che certo contribuiscono a definire l'*ingenium* collettivo, ma che ciononostante non possono identificarla in modo esclusivo.⁹⁷

Si è scelto, però, di mantenere la traduzione di *civitas* con «cittadinanza»⁹⁸, in quanto questo termine consente di cogliere meglio l'originalità del pensiero spinoziano. Se, infatti, si prosegue nella lettura dell'articolo 1 del III capitolo del *Trattato politico*, richiamato da Marcucci nel suo commento, si può leggere che: «gli uomini, poi, li chiamiamo cittadini (*cives*) in quanto godono per diritto civile di tutti i vantaggi della cittadinanza (*omnibus Civitatis commodis gaudent*), e sudditi (*subditos*), in quanto sono tenuti a rispettare le istituzioni, o leggi civili».⁹⁹ Spinoza mostra chiaramente allora come la cittadinanza chiami in causa direttamente una qualificazione politica dell'appartenenza invece che uno *status* d'inclusione solamente giuridico: se «l'essere tenuti a», l'obbedire è ciò che individua il *subditus*, al contrario è la capacità di godere dell'utile proprio in maniera attiva a determinare la figura del *cives*, «gli uomini non nascono civili, lo diventano».¹⁰⁰ È solo a partire da questa precisazione che la successiva definizione introdotta da Spinoza dello *jus summarum potestatum* diviene incisiva:

Il diritto dello stato, ossia del potere sovrano (*imperii, seu summarum potestatum Jus*), non è altro se non il diritto stesso di natura, determinato dalla potenza non di un singolo, ma del popolo (*multitudinis*), come guidato da una sola mente; vale a dire che, come un singolo allo stato di natura, così pure il corpo e la mente dell'intero stato hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere. (TP, III, §2)

⁹⁷ Marcucci, «Il movimento della cittadinanza. Appartenenza e territorio secondo Spinoza», 53.

⁹⁸ Scelta in linea con quella del traduttore italiano Paolo Cristofolini.

⁹⁹ TP, III, §1.

¹⁰⁰ TP, V, §2.

È la potenza della moltitudine di individui che compongono lo Stato a costituirne anche il diritto; il potere esercitato dai governanti è perciò ricondotto alla potenza di quella totalità di cui essi stessi sono una parte. Nel prosieguo degli articoli il riferimento alle *summae potestates* sparisce per poi essere sostituito nella maggior parte dei casi da quello, appunto, di *civitas*: è alla cittadinanza che spetta il ruolo di “impedire” ai singoli cittadini di seguire le loro personali inclinazioni, le quali minerebbero l’unità dell’*imperium*, poiché l’indivisibilità dello Stato coincide con il suo essere naturalmente *sui juris*. Solamente, infatti, colui che ha deciso «di rispettare tutte le disposizioni della cittadinanza, o per timore della sua potenza, o per amore della tranquillità, certamente persegue a modo proprio la propria sicurezza e il proprio utile»¹⁰¹. È, quindi, proprio la cittadinanza, mediante la potenza collettiva della moltitudine, a essere capace di creare quello spazio di coesistenza civile, «a fare di tutti un’unità» quasi come si fosse guidati «da una sola mente».¹⁰² Se «civili non si nasce» e la cittadinanza è coestensiva alla potenza della moltitudine – quale insieme mobile e aperto di relazioni affettivo-passionali – provare a perimetrarne lo spazio, cioè fissarne l’esercizio dentro a un territorio, risulta particolarmente problematico. Infatti, poiché il territorio è qualificabile come il luogo di esercizio della sovranità, e poiché la sovranità corrisponde alla potenza collettiva, la risposta a questa domanda risulterà in parte scontata: il territorio appartiene alla moltitudine. Ma che tipo di rapporto intrattiene la moltitudine con il “proprio”¹⁰³ territorio? È, difatti, con questa domanda che si può cogliere la concezione spinoziana della cittadinanza.

La risposta è rintracciabile, parzialmente, in un passaggio dove Spinoza riflette sul fatto che, in realtà, originariamente, la maggior parte degli stati aristocratici erano democratici, «ossia che un popolo (*multitudo*) alla ricerca di un nuovo territorio, una volta che l’ebbe trovato e coltivato, deve aver mantenuto intatta l’eguaglianza dei diritti politici, poiché nessuno cede spontaneamente ad altri la sovranità dello stato».¹⁰⁴ Si potrebbe quindi sostenere che la moltitudine intrattenga, nel momento fondativo per la storia di una

¹⁰¹ TP, III, §3. Cfr. anche Bove, «L’avènement de la citoyenneté politique dans le Tractatus Politicus», 61.

¹⁰² «Il diritto di cittadinanza (*Civitatis Jus*) è infatti determinato dalla potenza del popolo (*potentia multitudinis*). Ma questa unione degli animi non sarebbe per nessuna ragione concepibile, se la cittadinanza non fosse orientata a ricercare soprattutto ciò che la sana ragione insegna essere utile a tutti gli uomini (*omnibus hominibus utile esse*)». TP, III, §7.

¹⁰³ Ovviamente tale connotazione individua un possesso non stabilito a priori ma frutto di una pratica, contingente e quindi non assoluto.

¹⁰⁴ TP, VIII, §12.

cittadinanza, un rapporto di assoluta mobilità con il territorio e che questo si estenda esattamente fino a dove arriva il diritto naturale della moltitudine, ovvero la sua potenza. In questo senso il territorio potrebbe essere definito come la rappresentazione geografica della potenza della moltitudine. Non sarà il territorio a circoscrivere il luogo di ingerenza del diritto ma, viceversa, il diritto comune a tracciare l'estensione del territorio. L'esempio storico degli Ebrei in fuga dall'Egitto, più volte richiamato nel presente lavoro, rappresenta, a tal proposito, una sorta di paradigma di questo rapporto: «dopo il loro esodo dall'Egitto, gli Ebrei non erano più vincolati dal diritto di nessun'altra nazione, ma era loro lecito istituire a piacimento nuove leggi, e occupare le terre che volevano».¹⁰⁵ Sappiamo tuttavia che l'esempio della teocrazia ebraica non è per Spinoza storicamente riproducibile proprio perché da una naturale dimensione aperta e dinamica dello spazio occupato si passa ad una che tende ad escludere qualsiasi esteriorità, tanto che:

Una tale forma di Stato potrebbe forse essere utile soltanto a coloro che vogliono vivere isolati senza avere alcun commercio con altri, chiudersi entro i propri confini e restare segregati dal resto del mondo, ma non può affatto tornare vantaggiosa a quanti hanno bisogno di aver commercio con gli altri. (TTP, XVIII, §1)

Sebbene la condizione di possesso e conquista di un territorio comune non sia riproducibile, essa resta però la preconditione fondamentale del rapporto della moltitudine con il territorio, come rimarca anche un passaggio del *Trattato politico*, visto nel precedente paragrafo:

Il suolo con quanto vi è annesso è la cosa meno suscettibile di essere ridotta a proprietà e sotto la giurisdizione di un singolo: non lo si può nascondere da nessuna parte né portare dove si vuole. *Dunque il suolo con quanto vi è annesso è il principale oggetto di comune giurisdizione della cittadinanza*, ovvero di tutti coloro che unificando le forze se ne possono appropriare, o di colui che lo può rivendicare grazie al potere che tutti gli hanno delegato. (TP, VII, §19)

¹⁰⁵ TTP, XVII, §7.

In conclusione si può affermare, al pari delle osservazioni di Marcucci, che la teoria spinoziana della cittadinanza può essere «dedotta da questo confronto tra il suo soggetto – la geografia materiale della moltitudine, spazialmente indeterminata e sempre in costituzione – e il suo oggetto – la geografia giuridica dello Stato, circoscritta territorialmente» e confrontata sempre con un piano di esclusione.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Marcucci, «Il movimento della cittadinanza. Appartenenza e territorio secondo Spinoza», 61.

Conclusioni

Molteplicità, relazione, interazione: termini chiave che hanno variamente scandito il percorso di questa ricerca, e che sono entrati in contatto non solo con le opere di Spinoza ma anche con le esperienze di ‘vita’ che il filosofo ha attraversato. Non dovrebbe risultare ormai troppo difficile intendere perché in apertura si siano richiamate alcune considerazioni di Schmitt sulla filosofia spinoziana. Il giurista tedesco risulta, infatti, agli antipodi di una filosofia politica che assume pienamente, cogliendone tutti i rischi, la dimensione molteplice e plurale (e che forse, per continuare a giocare nel rimando, potrebbe definirsi anche polimorfa) dell’individuo: la natura umana è costituita dagli affetti, quindi ogni rapporto interindividuale, cioè politico, da essi non può prescindere. Spinoza si oppone frontalmente all’idea di una ‘politica’ come attività particolaristica, di cui Schmitt è uno degli epigoni più lucidi, che consisterebbe nel definire uno spazio come luogo in cui difendersi – e da difendere – nei confronti di coloro che di volta in volta vengono definiti a esso esterni, siano questi estranei, stranieri o nemici. Una politica che è definizione di confini a protezione dell’ordine e che nasce dalla volontà e dalla decisione di separare uno spazio (anche territoriale) “interno” da uno spazio ambientale “esterno”, concentrando all’interno la fiducia, la lealtà, la solidarietà e respingendo all’esterno i fattori di rischio, le diversità, i comportamenti e i soggetti ‘devianti’, gli stranieri, i nemici.

Si sbaglierebbe però a vedere nella critica di Spinoza un completo abbandono di quelle categorie e concetti che nel corso della modernità hanno strutturato la riflessione politica. Non a caso, sempre in apertura, si era parlato di uno *stravolgimento* di queste categorie. Il filosofo olandese non rinuncia, infatti, a riconoscere la novità del naturalismo antropologico hobbesiano, ma allo stesso tempo rivela uno scarto inaccettabile – non solo teorico ma concreto - nel passaggio dallo stato di natura alla società civile, cui contrappone l’intrascendibilità della connessione tra *jus* e *potestas* naturale, in base alla quale la relazione tra governante e suddito, benché espressa giuridicamente dalla legge, è concretamente prodotta dai rapporti interindividuali esistenti allo stato di natura. È questo legame che rinvia anche ad un altro *topos* spinoziano, ovvero al binomio *jus-potentia*, a sfumare necessariamente quelle logiche spaziali moderne, di tipo oppositivo come interno/esterno o

particolare/ universale, mostrando come nessuna fondazione del potere politico possa prescindere da una dialettica naturale che continuamente rivisita e riarticola non solo le relazioni di potere, ma anche gli spazi dentro cui esse si esprimono.

Per giungere a queste conclusioni, ci sono voluti diversi passaggi, strutturati per livelli di ‘astrazioni’ crescenti, che vorrei qui brevemente riprendere per mostrare come ogni passaggio abbia consentito il successivo.

Dall’analisi di quello spazio *anomalo* che sono i Paesi Bassi Settentrionali a cavallo del XVI e XVII secolo, si evince come la grande metafora schmittiana che oppone «l’ordinamento spaziale della terraferma all’ordinamento spaziale del mare libero» non possa pretendere di avere un valore universale. La terra può essere quel luogo dove gli aratri scavano solchi che si traducono in confini, ma questi non sono mai decisi in via definitiva; così il mare non è il luogo della non-politica, quale spazio dell’assenza di identità perché è sempre attraversato da attori che ne modellano la fisionomia, come la storia marittima olandese ha ben testimoniato. La nozione di paesaggio, quale espediente analogico ha fissato la pluralità delle relazioni spaziali in una raffigurazione ‘univoca’ ma allo stesso tempo dinamica, tenendo insieme quelle tensioni che attraversano la cultura e la storia sociale olandese del Secolo d’Oro.

Comprendere la non univocità della nozione di rappresentazione ha permesso di disarticolare il concetto che sottostà alla logica della rappresentanza moderna. Spinoza riporta il punto prospettico dello sguardo del Leviatano moderno al centro dell’agone politico, mostrando come non sia la ragione ad orientare lo sguardo di chi vi partecipa, ma la complessa dinamica che si instaura tra immaginazione e affetti. Le pagine iniziali del *Trattato teologico-politico* con l’emergere della figura di Mosè hanno, quindi, permesso di vedere come tale dinamica prenda corpo nelle fasi iniziali di un processo politico costituente.

Il successivo confronto instaurato con il *topos* della *Respublica Hebraeorum* è servito per mettere in luce come le categorie spaziali della modernità non siano univoche e debbano sempre rapportarsi al piano di esistenza in cui operano. Questo fatto emerge poi nelle pagine del *Trattato Politico*, dove Spinoza, attraverso una risemantizzazione teorica dei concetti di *experientia*, *jus* e *civitas*, tratteggia uno spazio politico la cui unitarietà è il risultato di moti e forze plurime (centripete e centrifughe), testimoni di una necessaria dinamicità.

Bibliografia

1 Opere di Spinoza

1.1 Edizioni originali

Spinoza, *Opera Quotquot Reperta Sunt*, recognoverunt J. van Vloten et J.P.N. Land, M. Nijhoff, Hagae Comitum 1882-1883.

Opera, im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben, C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1925.

1.2 Traduzioni

Trattato teologico-politico, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007.

Trattato Politico, a cura di P. Cristofolini, ETS Pisa 2011.

Etica, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988.

Etica, a cura di P. Cristofolini, ETS Pisa 2010.

Œuvres III, Traité Théologico-politique, a cura di P.-F. Moreau e J. Lagrée, PUF, Paris 1999.

Œuvres V, Traité Politique, a cura di P.-F. Moreau e J. Lagrée, PUF, Paris 2005.

2 Autori citati

Adriaan Koerbagh. *A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology And*. A cura di Michiel R. Wielema e Wiep van Bunge. Leiden: Brill, 2011.

Alberti, Leon Battista. *De Pictura*. Firenze: Edizioni Polistampa, 2011.

Bodin, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Neudruck. Aalen: Scientia, 1967.

Cicero, Marcus Tullius. *De Officiis / recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. Winterbottom*, Oxford: Clarendon, 1994.

Cunaeus, Petrus. *De Republica Hebraeorum (The Commonwealth of the Hebrews)*. a cura di Lea Campos Boralevi. Firenze: CET, 1996.

———. *Viri Cl. Petri Cunaei JC. Orationes Argumenti Varii: item Responsio In Postliminii caussa*. Frankfurtensis ad Oderam: Klosemann, 1643.

Flavius, Iosephus. *In difesa degli ebrei: contro Apione*. a cura di Francesca Calabi. Venezia: Marsilio, 1993.

Goethe, Johann Wolfgang. *Faust; Urfaust*. a cura di Giovanni Vittorio Amoretti. Torino: UTET, 1975.

Grotius, Hugo. *De Jure Praedae Commentarius [1607]*. a cura di H.G. Hamaker. The Hague, 1868.

———. *Hugonis Grotii de Jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*, 1625.

Hobbes, Thomas. *De cive: elementi filosofici sul cittadino*. Roma: Editori Riuniti, 1979.

———. *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*. A cura di Arrigo Pacchi. Bari: Editori Laterza, 1989.

Iustinianus I, e Mommsen, Theodor, Krueger, Paul. *Digesta Iustiniani Augusti*. Berolini: Weidmannos, 1868.

Iusti Lipsi, *De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*. Lugduni Batavorum: ex officina Plantiniana, 1584.

———. *Politicoꝝ sive civilis doctrinae libri sex, Qui ad Principatum maxime spectant* (Lugduni Batavorum: ex officina Plantiniana, 1589).

Seneca, Lucius Annaeus, e Carl Hosius. *De Beneficiis Libri VII; De Clementia Libri II*. Leipzig: Teubner, 1914.

Sigonii, Caroli. *De Republica Hebraeorum Libri VII*. Boboniae: apud Joannes Rossium, 1582.

3 Letteratura

Abolafia, Jacob. «Spinoza, Josephism and the critique of the Hebrew Republic». *History of Political Thought* 35, n. 2 (2014): 295–316.

Accardi, Alice. *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca*. Palermo: Palumbo, 2015.

Akkerman, Fokke. «Le caractère rhétorique du TTP». *Les Cahiers de Fontenay, Fontenay-aux-Roses*, 1914.

———. «Mots techniques-mots classiques dans le Tractatus theologico-politicus de Spinoza». In *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, a cura di Pina Totaro, 1–22. Firenze: Olschki, 1998.

Albiac, Gabriel. *La Sinagoga vacia: en estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Ediciones Hiperion, 1987.

Alliès, Paul. *L'invention du territoire*. Grenoble: Presse universitaire de Grenoble, 1980.

Alpers, Svetlana. *Arte del descrivere: scienza e pittura nel Seicento olandese*. Torino: Bollati Boringhieri, 1984.

———. *L'officina di Rembrandt: l'atelier e il mercato*. Saggi. Torino: Einaudi, 2006.

Anderson, Benedict R. O'G. *Comunità immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri, 1996.

Ansaldi, Saverio. *Nature et puissance: Giordano Bruno et Spinoza*. Paris: Éditions Kimé, 2006.

———. *Spinoza et le baroque: infini, desir, multitude*. Paris: Éditions Kimé, 2001.

Armogathe, Jean Robert, a c. di. *Le Grand Siècle et la Bible*. 6. Paris: Beauchesne, 1989.

Assmann, Jan. *Exodus: die Revolution der Alten Welt*. 3. durchgesehene Aufl. München: Beck, 2015.

Balibar, Étienne. «Jus, Pactum, Lex. Sur la constitution du sujet dans le “Traité Théologico-Politique”». *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series* 1 (1985): 105–42.

———. *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.

———. «Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur». *Quaderni Materialisti* 3–4 (2005 2004): 303–31.

———. *Spinoza et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

———. *Spinoza politique: le transindividuel*. Paris: PUF, 2018.

Barthes, Roland. *Œuvres complètes, II, 1962-1967*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

Bartolucci, Guido. *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio: modelli politici dell'età moderna*. Firenze: L. S. Olschki, 2007.

———. «The Hebrew Republic in Sixteenth-Century Political Debate: The Struggle for Jurisdiction». In *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, 214–33. Leiden; Boston: Brill, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004351387_011.

Bartuschat, Wolfgang, Stephan Kirste, e Manfred Walther, a c. di. *Naturalism and Democracy: A Commentary on Spinoza's Political Treatise in the Context of His System*. Leiden; Boston: Brill, 2019.

Bass, Marisa Anne. *Insect Artifice: Nature and Art in the Dutch Revolt*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.

Belaief, Gail. *Spinoza's philosophy of law*. Studies in philosophy. Berlin: De Gruyter Mouton, 1971.

Belting, Hans. *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.

Bergsma, John Sietze. *The Jubilee from Leviticus to Qumran: a history of interpretation*. Supplements to Vetus Testamentum. Leiden: Brill, 2007.

Bertrand, Michèle. *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: PUF, 1983.

Besse, Jean-Marc. *Voir la terre: six essais sur le paysage et la géographie*. Arles: Actes Sud, 2000.

Biral, Alessandro. *Storia e critica della filosofia politica moderna*. Milano: Franco Angeli, 1999.

———. *Storia e critica della filosofia politica moderna*. Milano: Franco Angeli, 1999.

Blockmans, Wim. «The Impact of Cities in the State Formation. Three contrasting Territories in the Low Countries 1300-1500». In *Resistance, representation, and community*, a cura di Peter Blickle. The origins of the modern state in Europe. [Oxford]: New York: European Science Foundation, Clarendon Press ; Oxford University Press, 1997.

———. «Voracious States and Obstructing Cities: An Aspect of State Formation in Preindustrial Europe». *Theory and Society* 18, n. 5 (1989): 733–55.

———. «Alternatives to Monarchical Centralisation: The Great Tradition of Revolt in Flanders and Brabant». In *Republiken Und Republikanismus Im Europa Der Frühen Neuzeit*, a cura di Helmut G. Koenigsberger e Elisabeth Müller-Luckner, 145–54. München: Oldenbourg, 1988. <https://doi.org/10.1524/9783486595529.145>.

Blom, Hans W. «Virtue and Republicanism. Spinoza's political philosophy in the context of the Dutch Republic». In *Virtue and Republicanism. Spinoza's political philosophy in the context of the Dutch Republic*, 195–212. Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2009. <https://doi.org/10.1524/9783486595529-013>.

———. *Causality and Morality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. Rotterdam: Erasmus University Rotterdam, 1995.

———. «Élèves de Grotius: raison d'État républicaine entre naturalisme et droit de nature». *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta: percorsi della ragion di stato tra Seicento e Settecento: atti del Convegno internazionale (Napoli, 22-24 maggio 1996) / a cura di Gianfranco Borelli*, 1999.

———. «Political Science in the Golden Age. Criticism, History and Theory in Dutch Seventeenth Century political Thought». *Nederlands Journal of Sociology* XV (1979): 47–71.

———, a c. di. *Property, Piracy and Punishment: Hugo Grotius on War and Booty in De Iure Praedae - Concepts and Contexts*. Leiden: Brill, 2009.

Blom, Hans Willem, e Anthony Pagden. «The Republican Mirror: The Dutch Idea of Europe», s.d., 91–115.

Blom, Hans Willem, e Laurens Winkel. *Grotius and the Stoa*. Assen: Royal van Gorcum, 2004.

Bodei, Remo. *Geometria delle passioni: paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Milano: Feltrinelli, 1991.

———. *Paesaggi sublimi: gli uomini davanti alla natura selvaggia*. Milano: Bompiani, 2008.

Bodian, Miriam. «The Biblical “Jewish Republic” and the Dutch “New Israel” in Seventeenth-Century Dutch Thought». *Hebraic Political Studies* 1, n. 2 (2006).

Bordoli, Roberto. *Memoria e abitudine: Descartes, La Forge, Spinoza*. Milano: Guerini e Associati, 1994.

Borkenau, Franz. *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo: la filosofia del periodo della manifattura*. Bologna: Mulino, 1984.

Bostrenghi, Daniela. *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, 1996.

Bove, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.

———. «L'avènement de la citoyenneté politique dans le Tractatus Politicus». In *Spinoza et la politique de la multitude*, a cura di Sonja Lavaert e Pierre-François Moreau, 57–68. Paris: Kimé, 2021.

———. «Linguaggio-Potere: Il Nodo Dell'interpretazione». *Etica & Politica / Ethics & Politics* XVI, n. 1 (2014): 55–66.

Bove, Laurent, Pierre-François Moreau, e Charles Ramond. «Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?» In *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, a cura di Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, e Ariel Suhamy, 27–47. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

Branch, Jordan. *The Cartographic State: Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Brandt, Reinhard. «Das Titelblatt des Leviathan». *Leviathan* 15, n. 1 (1987): 165–86.

Braudel, Fernand. *Capitalismo e civiltà materiale: (secoli XV-XVIII)*. Torino: Einaudi, 1979.

Bravo, Paloma, e Juan Carlos D'Amico, a c. di. *Territoires, lieux et espaces de la révolte: XIVe-XVIIIe siècle*. Collection Histoires. Dijon: Éditions universitaires de Dijon, 2017.

Bredenkamp, Horst. *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits*. Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2003.

Breton, Stanislas. «Politique, religion, écriture chez Spinoza». *Pardes* N° 40-41, n. 1 (2006): 143–53.

———. *Spinoza: teologia e politica*. Assisi: Cittadella Editrice, 1979.

Brion-Guerry, Liliane. *Jean Pélerin Viator : sa place dans l'histoire de la perspective*. Paris: Société d'Édition les Belles Lettres, 1962.

Brunner, Otto. *Terra e potere: strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*. Varese: Giuffrè, 1983.

Brunner, Otto, e Pierangelo Schiera. *Per una nuova storia costituzionale e sociale*. Milano: Vita e pensiero, 2000.

Buckle, Stephen. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Burke, Peter. *Venezia e Amsterdam: una storia comparata delle élite del XVII secolo*. Ancona: Transeuropa, 1988.

Caillois, Roland. «Métaphysique et politique». *Les études philosophiques*, n. 3 (1972): 319–40.

Camporesi, Piero. *Le belle contrade: nascita del paesaggio italiano*. Milano: Garzanti, 1992.

Campos Boralevi, Lea. «Classical Foundational Myths of European Republicanism: the Jewish Commonwealth». In *Republicanism: A Shared European Heritage*, a cura di Martin van Gelderen e Quentin Skinner, 1:247–61. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

———. «La Respublica Hebraeorum nella tradizione olandese». *Il pensiero politico* XXXV, n. 3 (2002): 431–63.

———. «Libertà e Proprietà: La Politica Dello Spazio Nell'Europa Moderna». *La Politica e Gli Spazi: I Giornata Di Studio Figure Dello Spazio, Politica e Società, Firenze 25 Ottobre 2002, 2003*, 27–41. <https://doi.org/10.1400/40012>.

———. «Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico». In *Dalle «Repubbliche» elzeviriane alle ideologie del '900*, a cura di Vittor Ivo Comparato e Eluggero Pii, 17–33. Firenze: L. S. Olschki, 1997.

Campos Boralevi, Lea, e Diego Quagliani, a c. di. «Politeia Biblica». *Il Pensiero Politico* 35, n. 3 (2002).

Caporali, Riccardo. *La fabbrica dell'imperium: saggio su Spinoza*. Napoli: Liguori, 2000.

———, a c. di. *Spinoza: individuo e moltitudine. Atti del convegno internazionale di Bologna, 17-19 novembre 2005*. Cesena: Il ponte vecchio, 2007.

Casey, Edward S. *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Studies in continental thought. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

———. *Representing place: landscape painting and maps*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

———. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1998.

Cauquelin, Anne. *L'invention du paysage*. Quadrige. Paris: Presses universitaires de France, 2013.

Cazzaniga, Gian Mario, e Yves Charles Zarka, a c. di. *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*. Pisa-Paris: ETS-Vrin, 2001.

Chamla, Mino. *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*. Filosofia e scienza nel Cinquecento e nel Seicento. Serie 1, Studi. Milano: Franco Angeli, 1996.

Chau, Marilena de Souza. *Spinoza e la politica*. Milano: Mimesis, 2005.

Chignola, Sandro. «Homo Homini Tigris: Thomas Hobbes and the Global Images of Sovereignty». *Philosophy & Social Criticism*, 30 luglio 2021, 01914537211033021. <https://doi.org/10.1177/01914537211033021>.

Ciccarelli, Roberto. *Potenza e beatitudine: il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*. Roma: Carocci, 2003.

Conti, Vittorio. *Consociatio civitatum: le repubbliche nei testi elzeviriani (1625-1649)*. Vol. 4. Firenze: CET, 1997.

- Corsano, Antonio. *U. Grozio: l'umanista, il teologo, il giurista*. Bari: Laterza, 1948.
- Cosgrove, Denis E., *Social formation and symbolic landscape*. London: Croom Helm, 1984.
- Costa, Pietro. «Il modello giuridico della sovranità: considerazioni di metodo e ipotesi di ricerca». *Filosofia Politica*, n. 1 (1991): 51–69.
- . *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll. Roma: Laterza, 1999-2001.
- Crignon, Philippe. *De l'incarnation à la représentation L'ontologie politique de Thomas Hobbes*. 4. Paris: Classiques Garnier, 2012. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-4424-1>.
- Cristofolini, Paolo. «Esse sui juris e scienza politica». *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series* 1 (1985): 53–72.
- . *La scienza intuitiva di Spinoza*. Pisa: ETS, 2009.
- . *Spinoza chemins dans l'Ethique*. Paris: Presses universitaires de France, 1996.
- De Dijn, Herman. «Ervaring en theorie in de staatkunde. Een analyse van Spinoza's „Tractatus Politicus”». *Tijdschrift voor Filosofie* 32, n. 1 (1970): 30–71.
- De Michelis Pintacuda, Fiorella. *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*. Firenze: La Nuova Italia, 1967.
- De Rosa, Agostino. «Ut pictura, ita visio: per una teoria della prospettiva nord-europea». In *Le teorie, le tecniche, i repertori figurativi nella prospettiva d'architettura tra il '400 e il '700: Dall'acquisizione alla lettura del dato*, 97–110. Firenze: Firenze University Press, 2015.
- Del Lucchese, Filippo, a c. di. *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*. Roma: DeriveApprodi, 2009.

- . *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Roma: Ghibli, 2004.
- Delaney, David. *Territory: a short introduction*. Short introductions to geography. Malden: Blackwell, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1968.
- . *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 2003.
- Delsaute, Jean-Luc. «The camera obscura and painting in the sixteenth and seventeenth centuries». *Studies in the History of Art* 55 (1998): 111–24.
- Dematteis, Giuseppe. *Le metafore della Terra: la geografia umana tra mito e scienza*. Milano: Feltrinelli, 1985.
- . *Progetto implicito: il contributo della geografia umana alle scienze del territorio*. Strumenti urbanistici. Milano: Franco Angeli, 1995.
- . «Una geografia mentale, come il paesaggio». In *Linee del paesaggio: esplorazione nei territori della trasformazione*, a cura di Antonio De Rossi. Torino: UTET, 1999.
- Desreumaux, Alain, Jean-Daniel Dubois, e Centre d'Analyse pour l'Histoire du Judaïsme Hellénistique et des Origines Chrétiennes, a c. di. *Moïse géographe: recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*. Études de psychologie et de philosophie 24. Paris: Vrin, 1988.
- Deursen, Arie Theodorus. *Plain Lives in a Golden Age: Popular Culture, Religion and Society in Seventeenth-Century Holland*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Dibon, Paul. *La philosophie neerlandaise au siecle d'or*. Paris : Elsevier, 1954.
- . *Regards sur la Hollande du siecle d'or*. Napoli: Vivarium, 1990.

Dilke, Oswald Ashton Wentworth. *Gli agrimensori di Roma antica: divisione e organizzazione del territorio nel mondo antico*. Bologna: Edagricole, 1988.

Dunkelgrün, Theodor. *'Neerlands Israel': Political Theology, Christian Hebraism, Biblical Antiquarianism, And Historical Myth*. Brill, 2009.

Duso, Giuseppe, a c. di. *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. Milano: FrancoAngeli, 1993.

———. *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*. Milano: FrancoAngeli, 2003.

Elden, Stuart. *The Birth of Territory*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2013.

Eyffinger, Arthur. «“How Wondrously Moses Goes Along With the House of Orange!” Hugo Grotius’ ‘De Republica Emendanda’ in the Context of the Dutch Revolt». *Hebraic Political Studies* 1, n. 1 (2005): 79–109.

Farinelli, Franco. *Geografia: un'introduzione ai modelli del mondo*. Torino: G. Einaudi, 2005.

———. *I segni del mondo: immagine cartografica e discorso geografico in eta moderna*. Idee. Firenze: La Nuova Italia, 1992.

———. *La crisi della ragione cartografica*. Torino: Einaudi, 2009.

Farnesi Camellone, Mauro. «Il potere della visione. Il De Homine di Hobbes tra ottica e scienza politica». *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine* V. 31 (1 luglio 2019): N. 60 (2019). <https://doi.org/10.6092/ISSN.1825-9618/9612>.

Fechner, Renate. *Natur als Landschaft: zur Entstehung der ästhetischen Landschaft*. Frankfurt am Main; Bern; New York: Peter Lang, 1986.

Feuer, Lewis Samuel. *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Boston: Beacon press, 1964.

Fix, Andrew Cooper. *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2014.

Franceschi, Catherine. «Du mot paysage et de ses équivalents dans cinq langues européennes», in *Les Enjeux du paysage*, a c. di Michel Collot. Bruxelles: Ousia, 1997.

Frangenberg, Thomas. «The Image and the Moving Eye: Jean Pélerin (Viator) to Guidobaldo Del Monte». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49 (1986): 150–71.

Freedberg, David. *Dutch Landscape Prints of the Seventeenth Century*. London: British Museum Publications, 1980.

Fubini, Riccardo. *Storiografia dell'umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003.

Galli, Carlo. *Lo sguardo di Giano: saggi su Carl Schmitt*. Bologna: il Mulino, 2008.

———. *Spazi politici: l'età moderna e l'età globale*. Bologna: il Mulino, 2001.

Gelderen, Martin van. «The Machiavellian moment and the Dutch Revolt: the rise of Neostoicism and Dutch Republicanism». In *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

———. *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Giancotti, Emilia. «Libertà, democrazia, rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione». *Giornale critico della filosofia italiana* 8 (1977): 358–69.

———. *Spinoza nel 350. anniversario della nascita: atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982 = Proceedings of the first italian international congress on Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, 1985.

———. *Studi su Hobbes e Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, 1995.

———. «Sui concetti di potere e potenza in Spinoza». *Filosofia politica*, n. IV (1990): 103–18.

Gibson, Walter. *Mirror of the earth: the world landscape in sixteenth-century Flemish painting*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1989.

Goldsmith, M. M. «Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophical Rudiments». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981): 232–37.

Gombrich, Ernst. «Review Lecture Mirror and Map: Theories of Pictorial Representation». *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 270, n. 903 (1975): 119–49.

Gorski, Philip S. «The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism». *American Journal of Sociology* 105, n. 5 (marzo 2000): 1428–68. <https://doi.org/10.1086/210435>.

Gottmann, Jean. *Il significato del territorio*. Roma: Nexta books, 2005.

Groenhuis, G. «Calvinism and National Consciousness: The Dutch Republic as the New Israel». In *Britain and The Netherlands: Volume VII Church and State Since the Reformation Papers Delivered to the Seventh Anglo-Dutch Historical Conference*, a cura di A. C. Dukee C. A. Tamse, 118–33. Dordrecht: Springer Netherlands, 1981. https://doi.org/10.1007/978-94-009-7695-5_6.

Haitsma Mulier, E. O. G. *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*. Speculum Historiale. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1980.

Hart, Marjolein'T. «Cities and Statemaking in the Dutch Republic, 1580-1680». *Theory and Society* 18, n. 5 (1989): 663–87.

Harvey, David. *Explanation in geography*. London: E. Arnold, 1973.

Hilaire-Pérez, Liliane, Fabien Simon, e Marie Thébaud-Sorger, a c. di. *L'Europe des sciences et des techniques, XVe-XVIIIe siècle: un dialogue des savoirs*. Histoire série «Techniques, savoirs, sociétés». Rennes: PUR, 2016.

Hill, Christopher, a c. di. *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*. Milano: Feltrinelli, 1976.

Holorenschaw, Henry. «I livellatori». In *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, a cura di Christopher Hill. Milano: Feltrinelli, 1976.

Israel, Jonathan I. *Dutch primacy in world trade, 1585-1740*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

———. *The Dutch Republic: its rise, greatness, and fall, 1477-1806*. Oxford: Clarendon press, 1995.

Jacob, Christian. *L'empire des cartes : approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*. Paris: Albin Michel, 1992.

———. *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?* 1 voll. Encyclopédie numérique 2. Marseille: OpenEdition press, 2014.

Jakob, Michael. *Paesaggio e tempo*. Bologna: il Mulino, 2009.

Jaquet, Chantal. «Le problème de la différence entre les individus chez Spinoza». In *Spinoza: individuo e moltitudine. Atti del convegno internazionale di Bologna, 17-19 novembre 2005*, 215–28. Cesena: Il Ponte Vecchio, 2007.

———. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

———, a c. di. *L'héritage baconien au 17. et au 18. siècles*. Paris: Éditions Kimé, 2000.

———. *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

Kaplan, Yosef. *From Christianity to Judaism: the story of Isaac Orobio de Castro*. Littman Library of Jewish civilisation. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilisation, 1989.

Katchen, Aaron L. *Christian Hebraists and Dutch Rabbis: seventeenth century apologetics and the study of Maimonides' Mishneh Torah*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1984.

Kavaler, Ethan Matt, e Anne-Laure Van Bruaene, a c. di. *Netherlandish Culture of the Sixteenth Century: Urban Perspectives*. Vol. 41. Studies in European Urban History (1100-1800). Turnhout: Brepols Publishers, 2018. <https://doi.org/10.1484/M.SEUH-EB.5.113997>.

Kemp, Martin. «Geometrical Perspective from Brunelleschi to Desargues: A Pictorial Means or an Intellectual End?» *Proceedings of the British Academy* 70 (1984): 89–132.

———. *The Science of Art: Optical Themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*. New Haven; London: Yale University Press, 1990.

Klashorst, Gert Onne van de, Hans Willem Blom, e Eco Oste Gaspard Haitisma Mulier. *Bibliography of Dutch Seventeenth Century Political Thought: An Annotated Inventory, 1581-1710*. Amsterdam Maarssen: APA-Holland university Press, 1986.

Koekkoek, René. «The Hebrew Republic in Dutch Political Thought, c. 1650–1675». In *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, 234–58. Leiden; Boston: Brill, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004351387_012.

Koselleck, Reinhart. «Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici». In *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, di Reinhart Koselleck, 181–222. Bologna: CLEUB, 2007.

———. «Raum und Geschichte». In *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 78–96. Frankfurt am Main: Surkamp, 2000.

Kossmann, E. H. «The Dutch Case: A National or a Regional Culture? The Prothero Lecture». *Transactions of the Royal Historical Society* 29 (dicembre 1979): 155–68. <https://doi.org/10.2307/3679117>.

Kossmann, E. H., e Albert Fredrik Mellink. *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*. London; New York: Cambridge University Press, 1974.

Küng, Hans. *Ebraismo*. Milano: Rizzoli, 1993.

La Bibbia di Gerusalemme. Bologna: EDB, 2009.

Lachterman, David R. «The physics of Spinoza's Ethics». *The southwestern journal of philosophy* 8, n. 3 (1977): 71–111.

Lambert, Audrey M. *Making of the Dutch Landscape: Historical Geography of the Netherlands*. London; New York: Seminar Press, 1971.

Landucci, Sergio. *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*. Bari: Laterza, 1972.

Laplanche, François. «L'érudition chrétienne aux XVIe et XVIIe siècles et l'État des Hébreux». *L'Écriture Sainte au Temps de Spinoza et dans le Système Spinoziste: Travaux et documents du Groupe de recherche spinoziste* 4 (1992): 133–47.

Laudani, Raffaele. «Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna». *Filosofia Politica*, n. n. 3 (2015): 513–32.

Laux, Henri. *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*. Paris: Vrin, 1993.

Laveran, Sophie. *Le Concours des parties Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*. Les Anciens et les Modernes - Études de philosophie 18. Paris: Classiques Garnier, 2015. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-3377-1>.

Lazzeri, Christian. *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

Lécrivain, André. «Spinoza et la physique cartésienne». *Cahiers Spinoza*, n. 1–2 (1978 1977): 235–65; 93–206.

Lefebvre, Henri. *La production de l'espace*. Ethnosociologie. Paris: Anthropos, 2000.

Lefebvre, Jean-François. *Le jubilé biblique: Lv 25 - exégèse et théologie*. Orbis biblicus et orientalis 194. Fribourg, Suisse: Ed. Universitaires, 2003.

Legeay, Vincent, a c. di. *L'essence plastique : Aptitudes et accommodements chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019.

Lentano, Mario. «Il dono e il debito. Verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana». In *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, 125–42. München - Leipzig: K.G. Saur Verlag, 2012.

Lestringant, Frank. *L'atelier du cosmographe: ou l'image du monde a la Renaissance*. Paris: Albin Michel, 1991.

Levesque, Catherine. *Journey through landscape in seventeenth-century Holland: the Haarlem print series and Dutch identity*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

Ligota, Christopher R. «L'histoire à fondement théologique: La république des Hébreux'». *L'Écriture Sainte au Temps de Spinoza et dans le Système Spinoziste: Travaux et documents du Groupe de recherche spinoziste* 4 (1992): 149–67.

Lomonaco, Fabrizio. *Lex regia: diritto, filologia e fides storica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*. Studi vichiani. Napoli: Guida, 1990.

Lussault, Michel. *L'homme spatial: la construction sociale de l'espace humain*. couleur des idées. Paris: Seuil, 2007.

Macherey, Pierre. «De la médiation à la constitution: description d'un parcours spéculatif». *Cahiers Spinoza*, n. 4 (1982): 9–37.

———. *Hegel ou Spinoza*. Paris: Editions La Découverte, 1990.

Manuel, Frank Edward. *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

Marcucci, Nicola. «Il movimento della cittadinanza. Appartenenza e territorio secondo Spinoza». In *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, 51–61. Roma: DeriveApprodi, 2009.

———. «Storia di un segno senza memoria: meraviglia, rivelazione e superstizione secondo Spinoza». *Etica & Politica / Ethics & Politics* XVI, n. 1 (2014): 116–41.

Marin, Louis. *Des pouvoirs de l'image: gloses*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

Mastellone, Salvo. «I repubblicani del Seicento ed il modello politico olandese». *Pensiero politico*, n. 2 (1985): 145–63.

Matheron, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2010.

———. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

———. «L'anthropologie spinoziste?» In *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, 15–24. Lyon: ENS Éditions, 2010.

———. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne, 1971.

———. «Le problème de l'évolution de Spinoza. Du Traité théologico-politique au Traité politique». In *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, 205–18. Lyon: ENS Éditions, 2010.

———. «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie». In *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, 81–111. Lyon: ENS Éditions, 2010.

———. «Spinoza et la propriété». In *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, 253–66. Lyon: ENS Éditions, 2010.

———. «Spinoza et le pouvoir». In *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, 67–79. Lyon: ENS Éditions, 2010.

McShea, R. J. «Spinoza on power». *Inquiry* 12, n. 1–4 (1 janvier 1969): 133–43.
<https://doi.org/10.1080/00201746908601553>.

Méchoulan, Henry. *Amsterdam, 17. siècle: marchands et philosophes : les benefices de la tolerance*. Paris: Autrement, 1993.

———. *Amsterdam au temps de Spinoza : argent et liberte*. Paris: Presses universitaires de France, 1990.

———, a c. di. *Amsterdam XVIIe siècle: marchands et philosophes : les bénéfices de la tolérance*. Vol. Autrement. Série Mémoires 23. Paris: Éditions Autrement, 1993.

———. *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*. Paris: Albin Michel, 1991.

Meinsma, Koenraad Oege. *Spinoza et son cercle: etude critique historique sur les heterodoxes hollandais*. Paris: Vrin, 1983.

Mels, Tom. «The Low Countries' Connection: Landscape and the Struggle over Representation around 1600», *Journal of Historical Geography* 32, n. 4 (ottobre 2006): 712–30, <https://doi.org/10.1016/j.jhg.2005.11.018>.

Messori, Marco. *L'epistemologia di Spinoza: saggio sui corpi e le menti*. Cultura. Milano: Il saggiatore, 1990.

Mezzadra, Sandro, e Brett Neilson. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham; London: Duke university press, 2013.

Mignini, Filippo. *Ars imaginandi: Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1981.

Miqueu, Christophe. *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté Une génération républicaine à l'aube des Lumières*. Paris: Classiques Garnier, 2012. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-4040-3>.

Mitchell, W. J. T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1986.

———. *Landscape and Power*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1994.

Montag, Warren. *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*. London ; New York: Verso, 1999.

Moreau, Pierre-François. «La méthode d'interprétation de l'Écriture Sainte: Déterminations et limites». In *Spinoza: science et religion*, a cura di Renée Bouveresse, 109–13. Paris: Vrin, 1988.

———. «La notion d'imperium dans le Traité politique». In *Spinoza nel 350. anniversario della nascita : atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982 = Proceedings of the first italian international congress on Spinoza*, a cura di Emilia Giancotti, 355–66. Napoli: Bibliopolis, 1985.

———. «Législation mosaïque et anthropologie des affects». *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n. 47 (30 maggio 2020): 119–35. <https://doi.org/10.4000/cps.3864>.

———. «Sacerdos, Levita, Pontifex. Les prêtres dans le lexique du Traité théologico-politique». *Kairos. Revue de la faculté de philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, n. 11 (1998): 33–40.

———. «Spinoza et le jus circa sacra». *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series* 1 (1985): 335–44.

———. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses universitaires de France, 1994.

Morera, Raphaël. «Focus géographique. Pays-Bas». In *L'Europe des sciences et des techniques*, a cura di Liliane Hilaire-Pérez, Fabien Simon, e Marie Thébaud-Sorger, 497–500. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016. <https://doi.org/10.4000/books.pur.45981>.

Morfino, Vittorio. *Il tempo della moltitudine: materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Roma: Manifestolibri, 2006.

———. *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*. LED. Milano, 2002.

Mugnier-Pollet, Lucien. *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: Vrin, 1976.

———. «Nature et société selon Spinoza». *Revue de Synthèse*, n. 89–91 (1978): 59–68.

———. «Relations internationales et état de nature selon Spinoza». *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 8, n. 3–4 (1977): 489–99.

Nadler, Steven. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———, a c. di. *Spinoza and medieval Jewish philosophy*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2014.

Negri, Antonio. *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Roma: DeriveApprodi, 1998.

Nellen, Henk J. M. *Hugo Grotius: a lifelong struggle for peace in church and state, 1583-1645*. Leiden: Brill, 2014.

Nelson, Eric. *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.

Neuman, Kalman. «Political Hebraism and the Early Modern ‘Respublica Hebraeorum’: On Defining the Field». *Hebraic Political Studies* 1, n. 1 (2005): 57–70.

Nobbs, Douglas. *Theocracy and toleration: a study of the disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

North, Robert. *Sociology of the Biblical Jubilee*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1954.

Oddens, Joris. «You can leave your hat on: Men’s portraits, power, and identity in the seventeenth-century Dutch Republic». *The Seventeenth Century*, 28 ottobre 2020, 1–57. <https://doi.org/10.1080/0268117X.2020.1832562>.

Oestreich, Gerhard. *Neostoicism and the early modern state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Olwig, Kenneth Robert. *Landscape, nature and the body politic: from Britain’s Renaissance to America’s new world*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002.

Osier, Jean-Pierre. *D’Uriel da Costa à Spinoza*. Paris: Berg International, 1983.

Panofsky, Erwin. *Early Netherlandish Painting: Its Origins and Character*. 2 voll. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

———. *La prospettiva come «forma simbolica» e altri scritti*. Milano: Feltrinelli, 1991.

Parker, Geoffrey. *The Dutch Revolt*. Harmondsworth: Penguin, 1981.

Piccinini, Mario. «Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes». In *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di Giuseppe Duso, 123–41. Franco Angeli, 1999.

Pietro Costa. «“In alto e al centro”: immagini dell’ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna». *Diritto pubblico*, n. 3 (2004): 815–50. <https://doi.org/10.1438/19087>.

Piro, Francesco. «L’ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico». *Laboratorio dell’ISPF* 6, n. 2 (2009): 1–19.

Polignac, François de. *La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société, VIII - VII siècles*. Paris: Édition La Découverte, 1996.

Price, J. L. *Dutch culture in the Golden age*. London: Reaktion Books, 2011.

———. *Holland and the Dutch Republic in the seventeenth century: the politics of particularism*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Prokhovnik, Raia. «‘Men are not born fit for citizenship, but must be made so’: Spinoza and citizenship». *Citizenship Studies* 13, n. 4 (1 agosto 2009): 413–29. <https://doi.org/10.1080/13621020903011237>.

Raffestin, Claude. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris: Librairies Techniques, 1980.

Ramond, Charles. «Spinoza: les expressions de la souveraineté». In *Penser la souveraineté à l’époque moderne et contemporaine*, a cura di Gian Mario Cazzaniga e Yves Charles Zarka, 127–40. Pisa-Paris: ETS-Vrin, 2001.

Relph, Edward. *Rational landscapes and humanistic geography*. London: Croom Helm, 1981.

Revault d'Allonnes, Myriam. «L'imagination du politique». In *Spinoza: puissance et ontologie*, a cura di Myriam Revault d'Allonnes e Hadi Rizk, 111–25. Paris: Kimé, 1994.

Revault d'Allonnes, Myriam, e Hadi Rizk, a c. di. *Spinoza: puissance et ontologie*. Paris: Kimé, 1994.

Ritter, Joachim. *Paesaggio: uomo e natura nell'età moderna*. Milano: Guerini e Associati, 1994.

Rivaud, Albert. «La physique de Spinoza». *Chronicon Spinozanum* IV (1924): 24–57.

Roncayolo, Marcel, e Marie-Vic Ozouf-Marignier, a c. di. *Territoires*. Collections «Actes de la recherche à l'ENS». Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2016.

Rooden, Peter T. Van. *Theology, Biblical Scholarship, and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591-1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden*. Leiden: Brill, 1989.

Rosenblatt, Jason P. *Renaissance England's Chief Rabbi: John Selden*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.

Rosenthal, Michael. «Why Spinoza chose the Hebrews: The exemplary function of prophecy in the Theological-Political Treatise». *History of Political Thought* 18, n. 2 (1997): 207–41.

———. «Miracles, Wonder, and the State in Spinoza's Theological-Political Treatise». In *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, a cura di Yitzhak Y. Melamed e Michael A. Rosenthal, 231–49. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Saccaro Del Buffa Battisti, Giuseppa. *Alle origini del panteismo: genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*. Milano: Franco Angeli, 2004.

———. «Metafore visive e atti cognitivi nell'Etica di Spinoza». In *Simbolo, metafora e linguaggio nella elaborazione filosofico-scientifica e giuridico-politica*, 171–89. Ripatransano: Sestante, s.d.

———. «Sistemi politici del passato e del futuro nell'opera di Spinoza». *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 8, n. 3 (1977): 506.

———. «Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di “plebs”, “multitudo”, “populus” e “vulgus”». *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-) 39, n. 1 (1984): 61–90.

Sack, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Sami-Ali. *L'espace imaginaire*. Paris: Gallimard, 1974.

Sassen, Saskia. *Territorio, autorità, diritti: assemblaggi dal Medioevo all'età globale*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.

Schama, Simon. *La cultura olandese dell'epoca d'oro*. Milano: Il saggiatore, 1988.

———. *Paesaggio e memoria*. Milano: A. Mondadori, 1997.

Schmitt, Carl. *Il nomos della terra: nel diritto internazionale dello Jus publicum Europæum*. Milano: Adelphi, 1991.

———. *Scritti su Thomas Hobbes*. Milano: Giuffrè, 1986.

———. *Stato, grande spazio, nomos*. Milano: Adelphi, 2015.

———. *Terra e mare: una riflessione sulla storia del mondo*. Milano: Adelphi, 2002.

Schöffler, Ivo. «The Batavian myth during the sixteenth and seventeenth centuries». In *Britain and the Netherlands: Some Political Mythologies*, 5:78–101. Dordrecht: Springer, 1975.

Scribano, Emanuela. «Il controllo delle passioni. Ascesa e caduta della meraviglia da Descartes a Spinoza». *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y*

Metodología en Historia de la Ideas 11, n. 0 (13 dicembre 2017).
<https://doi.org/10.5209/INGE.58364>.

———. «Spinoza e La Conoscenza Del Bene e Del Male». *La Centralità Del Dubbio: Un Progetto Di Antonio Rondò* 2 (2011): 571–97. <https://doi.org/10.1400/217472>.

Secrétan, Catherine, e Delphine Antoine-Mahut, a c. di. *Les Pays-Bas aux XVIIe et XVIIIe siècles: nouveaux regards*. Paris: Honoré Champion éditeur, 2015.

Sévérac, Pascal. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion éditeur, 2005.

Silvano, Giovanni. «Repubblicanesimo e repubblicanesimi all'inizio dell'età moderna. La rivolta delle Provincie Unite e il "De Republica Emendanda" di Ugo Grozio». *Il pensiero politico* 20, n. 3 (1987): 395.

Starobinski, Jean. *Largesse*. Paris: Reunion des Musees Nationaux, 1994.

Stilz, Anna. *Introduction: The Normative Bases for Territorial Sovereignty*. Oxford University Press. Consultato 12 maggio 2020.

———. *Territorial Sovereignty: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
<https://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/oso/9780198833536.001.0001/oso-9780198833536>.

Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Strumia, Anna. *L'immaginazione repubblicana: Sparta e Israele nel dibattito filosofico-politico dell'età di Cromwell*. Firenze: Le lettere, 1991.

Tanca, Marcello. *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*. Milano: Franco Angeli, 2016.

Teresa, Bartoli, Maria, e Lusoli Monica. *Le teorie, le tecniche, i repertori figurativi nella prospettiva d'architettura tra il '400 e il '700: Dall'acquisizione alla lettura del dato*. Firenze: Firenze University Press, 2015.

Tilmans, Karin. «Aeneas, Bato and Civilis, the Forefathers of the Dutch: The Origin of the Batavian Tradition in Dutch Humanistic Historiography». In *Renaissance Culture in Context*. Routledge, 1993.

———. «The Dutch Concept of the Citizen: From the Early Middle Ages Till the 21st Century». *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 8, n. 1 (1 gennaio 2004): 146. <https://doi.org/10.7227/R.8.1.8>.

Tosel, André. «La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza». In *De matérialisme de Spinoza*, di André Tosel, 105–24. Paris: Kimé, 1994.

———. *Spinoza, ou, le crépuscule de la servitude: essai sur le Traité théologico-politique*. Paris: Aubier Montaigne, 1984.

Totaro, Pina. «Natura in Spinoza». In *XII Colloquio Internazionale Roma, 4-6 gennaio 2007*, 387–408. Firenze: Leo Olschki Editore, 2008.

Toto, Francesco. *L'individualità dei corpi: percorsi nell'Etica di Spinoza*. Milano; Udine: Mimesis, 2014.

Tuck, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. New York; London: Cambridge University Press, 1979.

———. *Philosophy and government, 1572-1651*. Cambridge [England] ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1993.

Turri, Eugenio. *Antropologia del paesaggio*. Venezia: Marsilio, 2008.

———. *La conoscenza del territorio: metodologia per un'analisi storico-geografica*. Venezia: Marsilio, 2002.

Vampoulis, Épaminondas. «La physique de Spinoza». Thèse de doctorat, Paris 4, 2000.
<http://www.theses.fr/2000PA040102>.

Van Veen, Johan. *Dredge, Drain, Reclaim: The Art of a Nation*. The Hague: Nijhoff, 1955.

Velema, Wyger, e Arthur Weststeijn, a c. di. *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*. Leiden; Boston: Brill, 2017.

Vieira, Mónica Brito. *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State. The Elements of Representation in Hobbes*. Leiden: Brill, 2009.

Vinciguerra, Lorenzo. *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin, 2005.

Visentin, Stefano. «Il movimento della democrazia: antropologia e politica in Spinoza». In *Oltre la democrazia: un itinerario attraverso i classici*, a cura di Giuseppe Duso, 139–73. Carocci, 2004.

———. *La libertà necessaria: teoria e pratica della democrazia in Spinoza*. Pisa: ETS, 2001.

Vries, Jan de. *The Dutch Rural Economy in the Golden Age: 1500-1700*. Yale series in economic history. New Haven; London: Yale University Press, 1974.

Walzer, Michael. «Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation». *Harvard Theological Review* 61, n. 1 (gennaio 1968): 1–14.
<https://doi.org/10.1017/S0017816000027140>.

———. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985.

———. *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible*. New Haven: Yale University Press, 2012.

———. *Law, politics, and morality in Judaism*. Oxford: Princeton University Press, 2009.

———. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

Warnke, Martin. *Paesaggio politico: per una storia delle trasformazioni sociali della natura*. Milano: Vita e pensiero, 1996.

Weiler, Gershon. *Jewish Theocracy*. Leiden; New York: Brill, 1988.

Weststeijn, Arthur. *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age: The Political Thought of Johan & Pieter de La Court*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

Wheelock, Arthur K. *Perspective, Optics, and Delft Artists around 1650*. New York; London: Garland Publishing Company, 1977.

Wildavsky, Aaron B. *The Nursing Father: Moses as a Political Leader*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1984.

Zac, Sylvain. *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Paris: PUF, 1965.

Ziskind, Jonathan R. «Cornelius Bertram and Carlo Sigonio: Christian Hebraism's First Political Scientists». *Journal of Ecumenical Studies* 37, n. 3/4 (2000): 381–400.

———. «Petrus Cunaeus on Theocracy, Jubilee and the Latifundia». *The Jewish Quarterly Review* 68, n. 4 (1978): 235–54. <https://doi.org/10.2307/1454305>.

Zourabichvili, François. *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

Zumthor, Paul. *La mesure du monde: représentation de l'espace au Moyen âge*. Paris: Seuil, 1993.



Università
Ca' Foscari
Venezia

DEPOSITO ELETTRONICO DELLA TESI DI DOTTORATO

DICHIARAZIONE SOSTITUTIVA DELL'ATTO DI NOTORIETA'

(Art. 47 D.P.R. 445 del 28/12/2000 e relative modifiche)

Io sottoscritto Luigi Emilio Pischetta

nato.. a Parma (prov. PR) il 24/02/1990

residente a Venezia in Sestiere Cannaregio n. 5573

Matricola (se posseduta) 956341 Autore della tesi di dottorato dal titolo:

Tra terra e mare: spazio, territorio e diritto nel pensiero di Spinoza

Dottorato di ricerca in Filosofia e Scienze della Formazione

(in cotutela con Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

Ciclo 33°

Anno di conseguimento del titolo 2022

DICHIARO

di essere a conoscenza:

- 1) del fatto che in caso di dichiarazioni mendaci, oltre alle sanzioni previste dal codice penale e dalle Leggi speciali per l'ipotesi di falsità in atti ed uso di atti falsi, decado fin dall'inizio e senza necessità di nessuna formalità dai benefici conseguenti al provvedimento emanato sulla base di tali dichiarazioni;
- 2) dell'obbligo per l'Università di provvedere, per via telematica, al deposito di legge delle tesi di dottorato presso le Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e di Firenze al fine di assicurarne la conservazione e la consultabilità da parte di terzi;
- 3) che l'Università si riserva i diritti di riproduzione per scopi didattici, con citazione della fonte;
- 4) del fatto che il testo integrale della tesi di dottorato di cui alla presente dichiarazione viene archiviato e reso consultabile via internet attraverso l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto dell'Università Ca' Foscari, oltre che attraverso i cataloghi delle Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e Firenze;
- 5) del fatto che, ai sensi e per gli effetti di cui al D.Lgs. n. 196/2003, i dati personali raccolti saranno trattati, anche con strumenti informatici, esclusivamente nell'ambito del procedimento per il quale la presentazione viene resa;
- 6) del fatto che la copia della tesi in formato elettronico depositato nell'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto è del tutto corrispondente alla tesi in formato cartaceo, controfirmata dal tutor, consegnata presso la segreteria didattica del dipartimento di riferimento del corso di dottorato ai fini del deposito presso l'Archivio di Ateneo, e che di conseguenza va esclusa qualsiasi responsabilità dell'Ateneo stesso per quanto riguarda eventuali errori, imprecisioni o omissioni nei contenuti della tesi;
- 7) del fatto che la copia consegnata in formato cartaceo, controfirmata dal tutor, depositata nell'Archivio di Ateneo, è l'unica alla quale farà riferimento l'Università per rilasciare, a richiesta, la dichiarazione di conformità di eventuali copie.

Data 20/06/2022

Firma

AUTORIZZO

- l'Università a riprodurre ai fini dell'immissione in rete e a comunicare al pubblico tramite servizio on line entro l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto il testo integrale della tesi depositata;
- l'Università a consentire:
 - la riproduzione a fini personali e di ricerca, escludendo ogni utilizzo di carattere commerciale;
 - la citazione purché completa di tutti i dati bibliografici (nome e cognome dell'autore, titolo della tesi, relatore e correlatore, l'università, l'anno accademico e il numero delle pagine citate).

DICHIARO

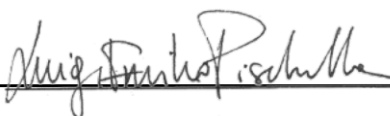
- 1) che il contenuto e l'organizzazione della tesi è opera originale da me realizzata e non infrange in alcun modo il diritto d'autore né gli obblighi connessi alla salvaguardia di diritti morali od economici di altri autori o di altri aventi diritto, sia per testi, immagini, foto, tabelle, o altre parti di cui la tesi è composta, né compromette in alcun modo i diritti di terzi relativi alla sicurezza dei dati personali;
- 2) che la tesi di dottorato non è il risultato di attività rientranti nella normativa sulla proprietà industriale, non è stata prodotta nell'ambito di progetti finanziati da soggetti pubblici o privati con vincoli alla divulgazione dei risultati, non è oggetto di eventuali registrazione di tipo brevettuale o di tutela;
- 3) che pertanto l'Università è in ogni caso esente da responsabilità di qualsivoglia natura civile, amministrativa o penale e sarà tenuta indenne a qualsiasi richiesta o rivendicazione da parte di terzi.

A tal fine:

- dichiaro di aver autoarchiviato la copia integrale della tesi in formato elettronico nell'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto dell'Università Ca' Foscari;
- consegno la copia integrale della tesi in formato cartaceo presso la segreteria didattica del dipartimento di riferimento del corso di dottorato ai fini del deposito presso l'Archivio di Ateneo.

Data 20/06/2022

Firma



La presente dichiarazione è sottoscritta dall'interessato in presenza del dipendente addetto, ovvero sottoscritta e inviata, unitamente a copia fotostatica non autenticata di un documento di identità del dichiarante, all'ufficio competente via fax, ovvero tramite un incaricato, oppure a mezzo posta

Firma del dipendente addetto

Ai sensi dell'art. 13 del D.Lgs. n. 196/03 si informa che il titolare del trattamento dei dati forniti è l'Università Ca' Foscari - Venezia.

I dati sono acquisiti e trattati esclusivamente per l'espletamento delle finalità istituzionali d'Ateneo; l'eventuale rifiuto di fornire i propri dati personali potrebbe comportare il mancato espletamento degli adempimenti necessari e delle procedure amministrative di gestione delle carriere studenti. Sono comunque riconosciuti i diritti di cui all'art. 7 D. Lgs. n. 196/03.

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Luigi Emilio Pischredda matricola: 956341

Dottorato: Filosofia e Scienze della Formazione

Ciclo: 33°

Titolo della tesi: Tra terra e mare: spazio, territorio e diritto nel pensiero di Spinoza

Abstract italiano:

Il progetto si pone l'obiettivo di mostrare come all'interno del pensiero politico del filosofo olandese vi sia una riflessione originale sui temi dello spazio e della spazialità. Sotto questo punto di vista Spinoza rompe con l'assunto moderno che istituisce una relazione isomorfa tra sovranità e territorio. Ogni comunità politica (*civitas*) per essere considerata come tale ha bisogno di spazio, o meglio, di occuparne. Lo spazio non è soltanto la zona del mondo nella quale la *civitas* concretamente esiste, ma è anche una delle coordinate attraverso le quali pensa se stessa, si rappresenta, si esprime culturalmente. Entro queste due aree d'indagine la domanda che muove il lavoro di ricerca si colloca più che in una loro zona intermedia, in un loro punto d'intersezione: tentare di capire in che modo la comunità politica concepisce se stessa attraverso il territorio, in che modo il territorio viene assunto come elemento di rappresentazione di essa.

Abstract inglese:

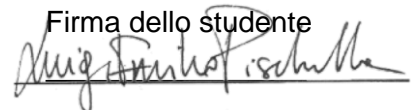
The present research aims to show how within the Dutch philosopher's political thought there is an original reflection on the themes of space and spatiality. From this point of view, Spinoza breaks with the modern assumption that establishes an isomorphic relationship between sovereignty and territory. Every political community (*civitas*) to be considered as such needs space, or rather, to occupy space. Space is not only the area of the world in which the *civitas* concretely exists, but also one of the coordinates through which it thinks of itself, represents itself and expresses itself culturally. Within these two areas of investigation, the question that drives the research work wants to be placed more in a point of intersection than in an intermediate zone: trying to understand how the political community conceives of itself through the territory, how the territory is taken as an element of representation of it.

Abstract francese:

La thèse montre comment l'originalité de la pensée de Spinoza réside dans la mise en question de l'un des aspects fondateurs de l'État moderne : le lien d'adhésion totale que la souveraineté établit avec son propre territoire et le rôle qu'il joue pour légitimer ses

conditions d'existence. Toute communauté politique (*civitas*), pour être considérée comme telle, nécessite de l'espace, ou plutôt d'occuper de l'espace. L'espace n'est pas seulement la région du monde dans laquelle la *civitas* existe de façon concrète, il est aussi l'une des coordonnées à travers lesquelles elle se pense, se représente, s'exprime de manière culturelle. L'espace en tant que territoire et l'espace en tant que symbole ou métaphore, représentent deux manières différentes de comprendre l'espace de la communauté politique qui nécessitent une analyse approfondie. Au sein de ces deux domaines d'investigation, la question qui anime le présent travail se situe plus que dans une de leurs zones intermédiaires, dans l'un de leurs points d'intersection : il s'agit de comprendre comment la communauté politique se conçoit à travers le territoire, comment le territoire est pris comme élément de représentation. La thèse montre que l'élément spatial, qui a joué un rôle décisif dans l'histoire de la représentation de l'ordre politique, acquiert une autonomie de discours aux Pays-Bas entre le XVIe et le XVIIe siècle. Cela est dû au fait que la matérialité du territoire, des fleuves, de la terre et de la mer, est prise au sérieux en contribuant à imaginer l'ordre politique tout en développant un sens supplémentaire : ils sont supposés être un symbole, un soutien visible de l'identité profonde de la communauté politique.

Firma dello studente

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Augusto P. Schilla', written over a horizontal line.