

Crisi e liberazione. Democrazia e critica dell'ontologia politica in B. Spinoza.

Aldo Pardi

Spinoza traccia un solco invalicabile tra il pensiero della infinita potenza della sostanza¹ e le ontologie costituenti. Una critica corrosiva nei confronti delle filosofie sostanzialiste è presente sin dai primi scritti. Spinoza calibra con grande abilità una vasta gamma di artifici retorici: l'aperta svalutazione, l'ironia, l'allusione sottile, ma anche modalità più dimostrative di confutazione. Mai gli attribuisce valore "negativo", né dimensione "regolatrice". La critica spinoziana non ha né l'obiettivo di essere un tribunale della ragione, né quello analitico di individuare istanze validanti, è critica immanente: la critica stessa è parte intellettuale del prodursi delle affezioni della sostanza, costruzione attiva di nuovi nessi sensibili attraverso la decostruzione di quelli precedenti. La critica è un rapporto tra modi, movimento sensibile del pensiero espressione della potenza della sostanza². Vale a significare che il pensiero di Spinoza è un pensiero eminentemente *politico*³. Il pensiero e la materia sono inscindibilmente relati, entrambi parte della *natura naturata*: "Infatti (come *di per sé* noto) per intelletto non intendiamo l'assoluto pensiero, ma soltanto un certo modo di pensare, il quel differisce dagli altri modi (...), e perciò (*per la Def. 5*) deve essere concepito per mezzo del pensiero assoluto, cioè (*per la Prop. 15 e la Def. 6*), per mezzo di un qualche attributo di Dio, che esprime l'eterna ed infinita essenza del pensiero, deve essere concepito in modo tale che non possa essere né essere concepito senza di esso; e perciò (*per lo Scolio della Prop. 29*), come anche gli altri modi del pensare, deve essere riferito alla natura Naturata e non alla naturante"⁴. Il pensiero ha luogo là dove gli enti si dispongono secondo rapporti determinati, dove si singolarizzano e divengono come carne e come segno, flusso di azioni e reazioni da cui emergono le società degli uomini. Il pensiero è attraversato dai conflitti che le dividono, dai rapporti di forza e dalle tendenze che ne emergono: quanto il corpo della società sarà affetto dall'azione di cause interne ed esterne, tanto il pensiero ne sarà segnato dalle loro tracce⁵. Sono negati al pensiero natura trascendente e statuto di principio ontologico. Il pensiero non istituisce più l'agire politico per posizione d'essere, nè sotto la forma sintetica del contratto, cedendo definitivamente sovranità ad un monarca come in Hobbes; né sotto la forma di razionale funzione regolatrice, o, cartesianamente, mediante l'intuizione di valori assoluti e certi; né tanto meno come filosofia della storia disponendo un principio ed un fine ultimi, secondo le tesi classiche della filosofia politica cristiana, che nel pensiero riformato vennero riprese in forma radicale dai circoli anabattisti, molto attivi all'epoca di Spinoza⁶. Il pensiero è la mente del corpo dello Stato. Spinoza ricostruisce l'evoluzione della mente immaginativa sociale a partire dalle sue cause. Il rapporto secondo cui si dispongono i componenti di una società realizza un particolare contesto di affezioni sensibili e segniche, un determinato regime di singolarizzazione. L'ideologico è dunque parte costitutiva del legame sociale: come non c'è affezione del corpo che non affetti anche la

¹ " Spinoza, lui, commence par Dieu, mais c'est pour le nier comme être (Sujet) dans *l'universalité de sa seule puissance infinie* (Deus = Natura) ", L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, in, *solitude de Machiavel*, P.U.F., Paris, 1998, p. 184.

² "Le idee delle idee delle affezioni seguono in Dio e si riferiscono a Dio nello stesso modo che le stesse idee delle affezioni". B. Spinoza, *Etica*, parte seconda, prop. XXII, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 145.

³ Cfr. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, P.U.F., Paris, 1985.

⁴ B. Spinoza, *etica*, parte prima, prop. XXXI, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 111.

⁵ È la tesi che propone Etienne Balibar in, *L'institution de la vérité. Hobbes e Spinoza*, in AA.VV, *Hobbes e Spinoza scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli, 1992, pag. 3 – 22.

⁶ Tra l'altro, era ancora fresco il ricordo della presa di Munster (1534 – 35) da parte di sette anabattiste radicali olandesi e tedesche, e delle efferatezze che vi erano state commesse in nome della prossima venuta del Giudizio Universale.

mente⁷, così non si dà capacità di costruire rapporti sociali senza tessere parimenti un universo di segni. Questo è il valore della religione. Spinoza tratta come un effetto, e non come presupposto, la trascendenza con cui una determinata società qualifica i suoi segni caratteristici. La trascendenza e l'assolutezza dipendono dalla particolare disposizione⁸, dal particolare orientamento dei rapporti interni al corpo sociale affetto sensibilmente e immaginativamente. La finalità della trascendenza del segno è l'obbedienza⁹. Da ciò consegue che la politica è il processo relazionale sempre in atto con cui i corpi, agendo gli uni sugli altri, costituiscono e riproducono un corpo ed un immaginario sociale coesi¹⁰.

La Bibbia è il massimo esempio di come un testo possa essere custode dei segni e dell'obbedienza di un popolo. Il valore che Spinoza conferisce alla critica biblica è percepibile dalla centralità delle pagine in cui ne definisce le regole di lettura. Tali affermazioni metodologiche sono l'architrave dell'intero trattato¹¹. Spinoza non assegna criteri ermeneutici, ma riconduce ogni lettura ad un unico livello possibile, quello politico. La Bibbia non può essere letta secondo principi esterni al testo¹², e le regole che ne presiedono la scrittura non sono diverse da quelle della natura¹³, ossia: la Bibbia non è che l'indice linguistico – segnico di una pluralità di effetti che avvengono a livello della durata del corpo sociale¹⁴. Il testo biblico ha la stessa natura delle entità di cui tratta, è un segno frutto di rapporti affettivi tra enti, modi di un'unica sostanza. I libri della Bibbia sono le tracce che vari popoli hanno lasciato delle loro gesta e vicende. L'unica differenza è che la Bibbia è *Il Segno*, il segno dei segni. Negare la trascendenza della Bibbia ha dunque il valore di riportare tutte le componenti del rapporto sociale all'immanenza delle relazioni interne alle varie popolazioni. Riportare la Bibbia ad una dimensione terrena significa secolarizzare ogni segno, e mostrarne apertamente la funzione eminentemente politica. La Bibbia è racconto politico, la narrazione di come dei popoli si sono costituiti. Porta in sé, sotto forma di segno, la stratificazione delle durate parziali in quella complessiva del corpo sociale ordinato in un *imperium*¹⁵. Dando loro validazione e sanzionamento giuridico, è un essenziale strumento di consolidamento e riconoscimento sociale. Questo spiega la sacralità del testo biblico, ribadita attraverso le pratiche di culto e di devozione che lo collocano al di là delle azioni umane. L'istituzione di un regime d'essere attraverso la consacrazione del segno soddisfa l'esigenza del corpo sociale di mantenere la sua durata peculiare, di riprodurla e di estenderla indefinitamente nel tempo. Allo stesso modo, i segni hanno una

⁷ “L'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo, ossia un certo modo dell'Estensione esistente in atto, e nient'altro”, B. Spinoza, *Etica*, parte seconda, Prop. XIII, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 133.

⁸ “Institution de la vérité et constitution de la vérité sont deux formes de laïcisation de la vérité”, Etienne Balibar in, *L'institution de la vérité. Hobbes e Spinoza*, in AA.VV, *Hobbes e Spinoza scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli, 1992, pag. 20.

⁹ “La fede è salutare, non per sé, ma solo in rapporto all'obbedienza, ossia, come dice Giacomo nel 2.17, per sé la fede senza opere è morta. (...) Segue II) che colui che è veramente obbediente ha necessariamente una fede vera e salutare”. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 347.

¹⁰ “E' chiaro per l'articolo 15 del precedente capitolo che il diritto dello stato, ossia del potere sovrano, non è altro se non il diritto stesso di natura, determinato dalla potenza non di un singolo, ma del popolo, come guidato da una sola mente”, B. Spinoza, *Trattato Politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 55.

¹¹ Cfr, il capitolo VII, *Dell'interpretazione della scrittura*, di, B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 185 – 228.

¹² “Quindi la conoscenza di tutto ciò, ossia di quasi tutto quanto è contenuto nella Scrittura, va ricavata esclusivamente dalla scrittura stessa, come la conoscenza della natura dalla sola natura.”, B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 187.

¹³ “Per dirla in breve, il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura”, B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 186.

¹⁴ “Infatti, come nello studio delle cose naturali, ci sforziamo innanzitutto di ricercare ciò che vi è di massimamente universale e comune all'intera natura, cioè il moto e la quiete, e le rispettive leggi e regole che la natura sempre osserva e mediante le quali costantemente agisce, per procedere poi gradatamente alle cose meno universali; così anche della storia della Scrittura bisogna innanzitutto ricavare ciò che è universalissimo, e che dell'intera Scrittura è la base e il fondamento.”, B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 191.

¹⁵ “Questo diritto che si definisce in base alla potenza del popolo di solito si chiama stato (*Imperium*)”, B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 49.

funzione centrale nell'azione di vigilanza che una società esercita. Sistematizzando un insieme di valori e decretando ciò che è giusto e lecito e ciò che non lo è, sviluppano una giurisdizione¹⁶, attività del controllo e coordinata giuridica della prassi: un regime d'essere si consolida riproducendosi¹⁷.

I segni sono una difesa e nello stesso tempo un motore di funzionamento. La stabilità cui tendono è la garanzia che il processo di riproduzione di un rapporto sociale non si interromperà. In un contesto dominato da un potere esclusivo, essi assurgono ad absolutezza e trascendenza (magari sotto forma di rivelazione da parte di un Dio personale), e l'azione di fondazione/garanzia che offrono diviene potere di disciplinamento¹⁸. Esso costringe e sanziona la naturale tendenza dei modi ad estendere la rete delle relazioni affettive. I modi sono separati tra loro e scotomizzati internamente, non potendo attuare la loro capacità di connettersi affettivamente. Il potere costituente che esercita un sistema di segni è una forza di separazione. Paura¹⁹ e *indignatio*²⁰ ne sono gli affetti.

La critica Spinoziana ha dunque segnato un primo punto: la società, lungi dall'aver origine da un Dio personale, è un corpo aggregato di corpi parziali, i cui effetti corrispondono alle affezioni indotte da cause interne ed esterne. L'affezione del corpo è segno sensibile di un incontro da cui si innesca un flusso di rapporti: "Gli individui che compongono il Corpo Umano, e conseguentemente lo stesso Corpo umano, sono affetti dai corpi esterni in moltissimi modi. Per conservarsi, il corpo umano ha bisogno di moltissimi altri corpi dai quali viene continuamente quasi rigenerato. Il corpo umano può muovere e disporre in moltissimi modi i corpi esterni".²¹ Non c'è affezione senza un'azione sensibile ed una sua rappresentazione in immagine²². Dunque i comportamenti, le istituzioni, i linguaggi, l'intero universo dei segni sociali rappresentano la trama testuale prodotta dall'azione di continua costruzione del corpo sociale. La trasfigurazione, la personificazione, lo spostamento dei segni secondo vettori gerarchici di forza, sono gli strumenti tanto sensibili che immaginari con cui una società, in cui è presente un potere esterno alla moltitudine, mantiene operante la propria matrice di rapporto: per questo è utile tanto il *Libro*, o la legge, quanto l'esercito. L'immaginazione non è dunque una mera facoltà dell'intelletto. Tanto meno ha la funzione di produrre *ex nihilo* le forme tramite cui viene stipulato il legame sociale: il processo che dà vita alle istituzioni dello Stato ebraico è stato interpretato come effetto fantasmatico dell'esercizio della fantasia. La stessa cosa è stata asserita rispetto al patto, che sarebbe stato stipulato in termini puramente linguistici ed immaginari. In questo caso il legame sociale si costituirebbe tra entità esterne mediante il *trait d'union* dell'immaginazione. Spinoza invece parla di spiegazione illusoria a proposito della scena corale del patto: "In verità, però, tutto ciò era piuttosto un'opinione che una verità di fatto".²³ Per Spinoza tra corpo individuale e corpo sociale la differenza è di estensione, non di sostanza²⁴: in entrambi le cause esterne realizzano effetti sia

¹⁶ "Ne consegue inoltre che ciascuno è sotto altrui giurisdizione fino a tanto che è sottoposto all'altrui potere.", B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 43.

¹⁷ Cfr. L. Bove, *la strategia del conatus, affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano, 2002, in particolare il capitolo, *Lo Stato ebraico, elementi per una seconda teoria della costituzione immaginaria del corpo politico*, pag. 225 – 259.

¹⁸ "Ce que fait e souverain n'est pas de "créer" la vérité, mais de l'instituer, de rendre possible son effectivité, en arrachant les dénomination à l'influence abusive des passions individuelles, et en les rendent ainsi à l'univers de leur enchainement nécessaires », Etienne Balibar in, *L'institution de la vérité. Hobbes e Spinoza*, in AA.VV, *Hobbes e Spinoza scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli, 1992, pag. 7.

¹⁹ "Uno popolo libero è guidato più dalla speranza che dalla paura, mentre per un popolo soggiogato prevale la paura sulla speranza", B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 85; sulla paura cfr. anche B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 2.

²⁰ Sul tema dell'*indignatio* cfr. il pregevole volume di F. Del Lucchese, *tumulti e indignatio, conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano, 2004.

²¹ B. Spinoza, *Etica*, parte seconda, postulati III, IV, VI, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 139.

²² Cfr. Pierre Macheray, *Introduction à l'éthique de Spinoza/II*, in part. il paragrafo, *Les conditions de la formation des idées des choses extérieures*, P. Macheray, *Introduction à l'éthique de Spinoza/II*, P.U.F., Paris, 1997, pag. 166–170.

²³ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 419.

²⁴ "Per corpo intendo un modo che esprime in maniera certa e determinata l'essenza di Dio in quanto si considera come cosa estesa". B. Spinoza, *Etica*, parte seconda, definizioni, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 124.

nell'estensione che nel pensiero. L'immaginazione è indice sensibile di un legame concreto tra corpi, ed ha valore affettivo. L'immaginazione è anch'essa rapporto parte del *conatus*²⁵ della società, legame attuale che non può essere carne senza essere segno. La religione è l'espressione di una traccia segnica impressa nel corpo sociale. I testi che ne custodiscono i precetti, come la Bibbia, danno sanzione definitiva, *costituente*, alla forma del legame sociale. Definendo identità, ruoli, e funzioni, raccolgono il movimento della sovranità nello schema giuridico dell'istituzione.

Non esiste stato naturale precedente ad un regime di segni, e non esiste uno stato di asocialità primitiva da cui si uscirebbe per tessere dei legami sociali. Per Spinoza l'individuo non esiste. La critica all'individualismo è apparentemente empirica, ma in realtà è condotta per assurdo: come avrebbe potuto non scomparire l'umanità se gli uomini fossero stati soli?: "Ora poiché (per l'articolo 9 di questo capitolo) nello stato di natura ciascuno è autonomo fino a tanto che è in grado di badare a se stesso sì da non subire l'oppressione altrui, e poiché uno da solo invano tenterebbe di difendersi da tutti, di conseguenza il diritto umano naturale, finché è determinato dalla potenza di ciascuno e appartiene a ciascuno, è nullo, e poggia più su un'opinione che sulla realtà, poiché non vi è nessuna sicurezza di mantenerlo".²⁶ Gli uomini sono in rapporto da sempre, modi parziali presi nel flusso delle affezioni della sostanza. Già è attivo tra loro un legame sensibile ed immaginativo. Se la natura dei corpi è costitutivamente relazionale²⁷, gli uomini non sono concepibili al di fuori delle traiettorie affettive in cui si articolano socialmente immaginazione (pensiero) e sensibilità (estensione). La critica di Spinoza si rivolge dunque all'individualismo hobbesiano e alla teoria del contratto che ne deriva.

La società è un insieme di effetti più o meno regolati che diviene secondo la direzione dei suoi rapporti intrinseci. La potenza della società si attua nel divenire delle relazioni tra modi, gli aggregati parziali che la compongono. Il corpo sociale non è altro dal fluire continuo delle sue affezioni. Tutte le loro forme esprimono un gradiente della sua *potentia*²⁸, facendo riferimento più ad una ragione di movimento che ad una ragione d'essere²⁹. La teoria politica di Spinoza è fondata sull'assunto che la natura della società coincida con quella relazionale della sostanza³⁰. L'orizzonte della politica è tutt'uno con l'orizzonte attuale di vita perché non c'è altro contesto oltre le relazioni tra parti sociali. Tutto è politico perché il *conatus*, l'impulso a realizzare rapporti e continuare a vivere, è proprietà intrinseca di ogni ente. Il *conatus* è la categoria centrale di ogni pensiero dell'immanenza³¹. La trascendenza del politico scompare di fronte al *conatus* che muove la società in ogni suo più piccolo recesso³². Ogni astrazione fondativa, ogni tentazione costituente sono abbandonati. Anche l'idea di uno Stato "perfetto" o "originario", secondo lo schema tomistico di derivazione aristotelica, viene meno. Il corpo sociale non è un'architettura dalla forma compiuta o degenerata. È un effetto *politico* insieme di effetti *politici*.

²⁵ "Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere", B. Spinoza, *Etica*, parte terza, Prop. VI, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 178.

²⁶ B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 47.

²⁷ Cfr. P. Macheray, *Introduction à l'éthique de Spinoza/II*, P.U.F., Paris, 1997, chapitre II, *Des corps en générale e du corps humain en particulier. Proposition 13 e 14*, pag. 123 - 156.

²⁸ Cfr. Prop. XI prima parte e scoli, B. Spinoza, *Etica*, parte prima, Prop. XI, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 94.

²⁹ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1981.

³⁰ "E pertanto si deve assolutamente concludere che tutto ciò, dalla cui natura possono esistere più individui, per esistere deve avere necessariamente una causa esterna", B. Spinoza, *Etica*, parte prima, Prop. VIII, scolio II, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 92.

³¹ Sul tema dell'immanenza e della unicità della sostanza (cui inerisce distinzione modale ma non numerica), si veda il capitolo, *L'immanenza e gli elementi dell'espressione*, in G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata, 1999, pag. 133 - 148.

³² Sul *conatus* si veda, L. Bove, L. Bove, *La strategia del conatus, affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano, 2002, il capitolo, *La logica strategica del conatus spinozista*, pag. 29 - 57.

Machiavelli è la fonte da cui Spinoza ha tratto la sua concezione del tutto laica ed immanente della filosofia della politica³³. Le sue tesi sulla conformazione e delle finalità delle istituzioni sono debitori della sua analisi del potere. Per Machiavelli, *Politica* è l'arte sottile della acquisizione e gestione del potere, dominando i conflitti costitutivi che attanagliano la società. I governi nascono dalla presa che una fazione riesce ad esercitare sulle altre affermando un comando. La trasposizione teorica che ne fa Spinoza dice che le affezioni del corpo politico sono prodotte da diversi regimi di cause parziali che si organizzano e stabilizzano rispetto ad un centro unico: la *potestas* del governo, oggetto della delega di sovranità da parte della *multitudo*³⁴. La *multitudo* non esiste come massa indistinta, né tanto meno la *sovranità* che ne esprime il diritto naturale è di per sé *una mens*, ma è divisa e frammentata in aggregati parziali portatori di interessi parziali³⁵. In Spinoza possiamo rintracciare sostanzialmente due tipi di cause parziali: 1) gli aggregati nucleari, come ad esempio la famiglia e la tribù³⁶. 2) I macro aggregati istituzionali, come la monarchia o il consiglio dei nobili³⁷. Essi sono dispositivi di organizzazione, controllo e gestione che mirano a riprodurre una particolare organizzazione della società. Essi sono trascendenti rispetto alla *multitudo*, che quindi rimane passiva.

Ogni tipologia di *potestas* ha un suo specifico gradiente immaginativo. Questo si deduce in particolare dai passaggi in cui Spinoza illustra le forme di governo monarchico e aristocratico. Il monarca, essendo unico tenetario del potere e perno dello Stato, è oggetto di un investimento affettivo molto diverso dal consiglio dei nobili. Esso dipende dalla differente natura dei regimi affettivi presenti nei due regimi. Il monarca deve essere idealizzato al limite del divino perché è lo Stato. La differenza tra monarchia razionale e irrazionale sta nella qualità della dipendenza presente al suo interno. Senza il monarca in persona lo Stato monarchico si sfalda, venendo meno la delega di sovranità di cui è fatto oggetto³⁸. Il corpo sociale, la *multitudo* se ne riappropria nell'atto del venir meno di un criterio di organizzazione e dunque di un oggetto catalizzatore dei suoi flussi affettivi. Diversamente, il consiglio dei nobili, organismo collegiale di dibattito, deve essere *autorevole* per avere riconoscimento. Il consiglio dei nobili deve ben rappresentare e comporre gli interessi parziali del ceto che rappresenta. La coloritura dell'investimento è relativa alla efficacia della pratica concertativa che attua, mantenendo aperta la circolazione linguistica. Senza di essa viene meno il principio dello Stato aristocratico, la composizione di interessi.

Differenti investimenti per regimi differenti. Se i vari regimi cercano sempre di riprodurre se stessi affermando il loro essere, ne saranno ben diverse le modalità. Ogni tipologia di Stato esprime una propria *cupiditas*³⁹, un proprio tenore affettivo⁴⁰. Una società è l'affermazione complessiva di una capacità di essere. Quanto più gli aggregati parziali stipuleranno rapporti positivi, tanto più sarà attuata la *potenza* della società intera. I rapporti positivi sono quelli che ne stimolano ed estendono

³³ Per una esaustiva analisi del rapporto tra Spinoza e Machiavelli si veda il volume di F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio, conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Mi, 2004, in part. i capitoli I e III.

³⁴ “Vediamo dunque che ogni cittadino è sotto la giurisdizione della cittadinanza, non sotto la propria, ed è tenuto a eseguire tutto quanto da essa disposto, senza alcun diritto di decidere che cosa sia giusto o ingiusto, pio o empio; al contrario, siccome il corpo dello stato deve essere come guidato da una sola mente, e quindi la volontà cittadina deve essere considerata la volontà di tutti, si deve fare conto che quanto la cittadinanza decreta di giusto e buono sia da tutti decretato”. B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 59.

³⁵ Sulla *multitudo* vedi F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio, conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano, 2004, capitolo III.

³⁶ Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, XVII.

³⁷ Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, cap. VII e VIII.

³⁸ “Infatti la volontà del re coincide con il diritto civile, e il re con la cittadinanza; dunque alla morte del re è la cittadinanza che in qualche modo muore, lo stato di civiltà ritorna allo stato di natura, e di conseguenza il potere sovrano ritorna naturalmente al popolo”. Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 139.

³⁹ “Questo sforzo si chiama Volontà quando si riferisce alla sola Mente; ma quando si riferisce simultaneamente alla Mente ed al corpo si chiama Appetito”, B. Spinoza, *Etica*, parte terza, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 180.

⁴⁰ Cfr. le definizioni della parte terza dell'*etica*, B. Spinoza, *Etica*, parte terza, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 172.

la *cupiditas*, l'azione di acquisire, creare e produrre realtà sotto il segno del bisogno/desiderio. Uno Stato preda di affetti passivi non potrà sviluppare la propria tensione ad esistere, e la sua sovranità sarà limitata. È la *sovranità*, il diritto natale dell'intero corpo sociale ad affermare il proprio essere, la categoria che permette a Spinoza di connettere l'infinita attualità della potenza della sostanza con l'infinita attività di affermazione d'essere della società⁴¹. Lo Stato è l'espressione della sovranità della *multitudo*. La *multitudo* è l'esistenza del diritto naturale, la capacità dei modi parziali di aggregarsi affettando all'infinito la sostanza ed essendone l'infinita attualità. Non ci può essere attuazione di potenza senza un vettore concreto (modo o aggregato sociale che sia) che, tessendo rapporti. Se la *multitudo* è intrinsecamente sovrana, la *potestas* è l'istituzione del governo cui dà forma. Essa non va intesa in termini giuridici, esito cui giunge il contrattualismo hobbesiano, ma come conduzione dei flussi di affettivi sensibili e segnici, sia in termini univoci e passivi, sia in termini assoluti. La differenza tra democrazia, aristocrazia e monarchia risiede nel rapporto che la *potestas* mantiene con la durata e la sovranità della *multitudo*.

Da questa tesi derivano tre conseguenze di importante portata critica: la società è un processo continuo di aggregazione, dove la *convenientia* sotto l'*una mens* è un effetto indotto dalla tendenza delle istituzioni a ridurlo alla coerenza di un principio univoco⁴²; gli *jura communa* non sono generiche garanzie giuridiche⁴³. Spinoza, seguendo Hobbes, non intende per diritto la norma astratta. *Jus* è il movimento delle cause sensibili ed immaginative (tra cui quelle linguistiche) che concorrono alla organizzazione e riproduzione del corpo sociale e la loro sanzione in un sistema regolato, anche linguisticamente, di rapporti. *Jus* è la sovranità stessa, l'attuazione di una determinata *cupiditas* con cui una società nasce e vive. La critica del profetismo ha il valore di critica della trascendenza della norma. Con straordinaria acutezza e sensibilità i profeti indicano le evoluzioni dello Stato, in relazione alla sua particolare condizione affettiva.⁴⁴ La legge divina annunciata dai profeti non è altro che la sanzione giuridica dell'ordinamento della natura.⁴⁵ Spinoza sottolinea anche la natura metaforica dei passi sulla donazione delle tavole, e quindi passa a narrare il concreto processo di costituzione dello Stato ebraico. *Jura communa* sono il divenire delle affezioni del corpo sociale nella sua interezza. La legge è segno della sovranità della moltitudine.

Terzo, la *multitudo*, affermando il proprio naturale diritto ad esistere, è essenzialmente corpo politico. Non c'è suo componente che non esprima un momento della dinamica affettiva del corpo sociale, che non vi contribuisca e non vi abbia un ruolo. Tutte le sue parti attuano la sovranità mediante la produzione/riproduzione di un'organizzazione sociale, che definisce la portata politica del diritto naturale. Quindi diritto è la morfologia articolata della sovranità della *multitudo*, diritto naturale presente nei poteri che produce, nei conflitti che innesca, nelle istituzioni di cui si dota. La *multitudo* è una macchina politica, di cui le *cupiditas* parziali sono ingranaggi. Essa produce relazioni e potere funzionando grazie alla sovranità. In Spinoza la società esiste solo in quanto società politica, frutto ed espressione di relazioni politiche.

La *potentia* della *multitudo* dipende dalle affezioni dei corpi parziali in relazione. Essa dispone tali parti in sequenze, ossia lungo una dimensione temporale specifica che è la sua durata: "La durata è un' indefinita continuazione dell'esistere".⁴⁶ Essa viene sanzionata immaginativamente sotto forma di Tempo. Il Tempo è la cristallizzazione del rapporto tra modi secondo una successione stabile e omogenea. Il tempo nasce dalla distribuzione dei rapporti tra modi in punti successivi ed esterni gli uni agli altri, cosa che può avvenire solo spazializzando un contesto relazionale e arrestandolo nel suo decorso. Il carattere immaginativo del Tempo, che provoca anche l'illusione della contingenza,

⁴¹ Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag 35 – 53..

⁴² Cfr. A. Matheron, *Individu et communeauté chez Spinoza*, Les éditions de minuit, Paris, 1988, pag. 436 – 446.

⁴³ " Infatti le regole e le condizioni del timore e del rispetto, che la cittadinanza è tenuta a salvaguardare nel suo proprio interesse, non rientrano nel diritto civile ma nel diritto naturale". Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag 79.

⁴⁴ Cfr. i capitoli sul profetismo del trattato teologico – politico, B. Spinoza, *Trattato teologico – politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 47 – 102.

⁴⁵ Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 103 – 123.

⁴⁶ B. Spinoza, *Etica*, parte seconda, definizioni, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 124.

nasce dalla medesima azione ontologicamente costituente che pretende di disciplinare il flusso affettivo del corpo sociale, la sua durata⁴⁷. Dunque la funzione dell'immaginazione, differente nei diversi tipi di governo, è di costituire un orizzonte di tempo. Una compagine trascendente di potere, disciplinando il flusso degli affetti, crea un suo peculiare "sistema di tempo"⁴⁸. Diversamente, la sostanza, e i modi che la affettano, non scorrono nel tempo ma *durano*⁴⁹. La durata è il flusso stesso delle affezioni prodotte dagli incontri tra modi. Un corpo dura realizzando affezioni, combinandosi con altri corpi. Così si determina un generale aumento d'essere. La capacità di vivere aumenta grazie all'unione delle *potentiae*, dalla combinazione riuscita tra i rapporti costitutivi dei modi in un nuovo incontro. Quanto più un regime di rapporti sociali sarà in grado di durare, tanto più grande sarà la *potentia* che esprimerà.

La società, corpo singolare, è sempre a cavallo tra Tempo e Durata. Pur essendo parte della durata della sostanza, essa durerà fino a quando la sovranità agirà nell'apertura necessaria a stipulare nuovi incontri. Nella monarchia e nell'aristocrazia viene ossificata in una sequenza di rapporti chiusi. Il regime temporale che ne deriva è circolare. Da qui l'illusione che una modalità attuale di rapporti sociali coincida con l'essere: un regime statale trascendente si confonde con l'essere ritenendosi a capo ed alla fine del tempo. Esso si interpreta come permanente, e segna i limiti dell'essere ponendo un inizio (origine) ed una fine (il fine ultimo). Il Tempo diviene in realtà un circolo, in cui il corpo sociale cessa di durare.

Il Tempo della monarchia coincide con la temporalità del corpo del sovrano, con il regime affettivo scandito dalle sue decisioni. Al momento della morte del re, la *moltitudo* riprende pienamente possesso della propria sovranità, e ricomincia a durare. Alla serialità della monarchia, si sostituisce la dinamica aperta della costruzione di rapporti. Essa non si aggiunge a posteriori, riattivandosi dal nulla. Pur nella dimensione ridotta della temporalità circolare, la durata del corpo sociale è attiva come è sempre in atto la sovranità sua propria. Per quanto possa aspirare all'isolamento, la monarchia è sottoposta all'azione degli agenti esterni. Al suo interno, il corpo sociale è agitato da interessi differenti. Il re deve avvalersi di un consiglio formato dalle famiglie⁵⁰. Spinoza rintraccia il flusso della durata anche là dove è massimo il suo disciplinamento. La tendenza delle componenti sociali ad attuare la sovranità tessendo rapporti all'interno ed all'esterno del corpo sociale non si interrompe.

Spinoza ce lo indica chiaramente anche trattando il problema della successione. Solo in presenza di un primogenito la *multitudo* può decidere di rinnovare la cessione di sovranità. Questa soluzione è comunque secondaria: la monarchia nasce sull'onda di un'emergenza in cui è necessaria la cessione del governo ad un uomo solo, e deve terminare con la sua morte. La durata scorre prima e dopo la monarchia, essa ne rappresenta solo una determinata conformazione. I flussi affettivi sono assimilati in un corpo più ampio, piuttosto che distesi verso nuovi incontri. La monarchia raccoglie la durata all'interno della forza ontologica del corpo del re.

Nell'aristocrazia invece il governo non è di uno solo, ma del ceto nobiliare. Ad esso si accede per elezione⁵¹. L'aristocrazia è uno Stato basato sulla concorrenza e distinzione degli interessi *individuali*. L'aristocrazia è il regime più adatto ad una società dinamica, in cui elevato è il sistema di scambi e di varia natura sono gli interessi. Spinoza attinge moltissimo nello studio della

⁴⁷ Sulla differenza tra Tempo e durata cfr. il volume di Nicolas Israel, *Spinoza. Le temps de vigilance*, Payot, Paris, 2001.

⁴⁸ "La durée est une affection crée qui avant d'être divisée, soumise à la succession, est l'expression d'une puissance et de ses variations affectives. La durée n'est plus représentée comme une succession de parties, de moment, mais comme une variation de puissance ouverte sur un horizon affectif. L'analyse se déplace de la divisibilité des moments successifs vers la continuité des transitions affectives." Nicolas Israel, *Spinoza. Le temps de vigilance*, Payot, Paris, 2001, pag. 83.

⁴⁹ "La forza, con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non implica un tempo finito, ma indefinito". B. Spinoza, *Etica*, parte terza, Prop. VIII, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 179.

⁵⁰ Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 115.

⁵¹ Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 152 e seg.

aristocrazia all'esperienza delle grandi repubbliche mercantili dell'epoca, Genova, Venezia e Amsterdam⁵².

Se dunque la monarchia è una cristallizzazione della società in un sistema istituzionale rigido, l'aristocrazia è piuttosto un sistema di regolazione del corso continuo della plurivocità di interessi che attraversano il corpo sociale. Infatti l'organo decisionale di governo dell'aristocrazia è un consiglio, ossia un organo collegiale in cui, nella uguaglianza di ceto, possono confrontarsi e comporsi interessi molto differenti. D'altra parte essa si avvale di una pletera di istanze di controllo, di verifica e di consultazione. Per Spinoza il compito politico del governo aristocratico è quello di regolare gli interessi così che non divengano distruttivi. Salvaguardandone la diversità, occorre che essi non disgreghino il corpo sociale. Proprio per questo l'aristocrazia deve allestire una vasta rete istituzionale che regoli i rapporti all'interno della società senza far prevalere un interesse su un altro, e d'altra parte potenziandone al massimo la possibilità di soddisfazione. Ma essa deve anche essere efficace nell'escludere il popolo dall'esercizio del governo: il popolo è l'unico vero potere assolutamente opposto a quello patrizio, la sua vera grande minaccia⁵³. L'aristocrazia ha una sua serialità specifica. Le istituzioni collegiali deliberative di cui si dota, organi di gestione e controllo, vigilano sul regime della concorrenza tra interessi individuali. Il flusso degli affetti del corpo sociale non è governato meno fermamente. L'aristocrazia è un *imperium* sulla *multitudo* il cui Tempo è scandito dalla soddisfazione dell'appetito individuale nello scambio mercantile. La trascendenza delle istituzioni di controllo serializzano il tempo e indirizzano le affezioni secondo tale finalità unilaterale: secondo Spinoza, l'azione di controllo e gestione collegiale dei conflitti è in grado di sussistere indefinitamente, se razionalmente organizzata.

Sia nella aristocrazia che nella monarchia sono dunque prevalenti gli affetti passivi⁵⁴. Il corpo sociale può dunque conservarsi limitando e precludendo la sua capacità di durare. I segni prodotti da entrambi, ma anche il tipo di proprietà ammessa, ne rappresenteranno la natura imperativa.

È illuminante al proposito la lettura della monarchia alla luce della critica del profetismo. Il re raccoglie ed organizza su di sé l'insieme degli affetti del corpo sociale. Indirizzandoli, governandoli e attivandoli tramite le sue deliberazioni, conferisce loro definitiva *sanzione*. Il processo decisionale che Spinoza descrive ci mostra come l'intera società *si integra* nel corpo del monarca: le famiglie - i modi parziali dello Stato monarchico - entrano a far parte del consiglio del re. Tramite il consiglio interessi diversi e diverse modalità di rapporto affettivo divengono parte del regime affettivo interno al corpo del sovrano. Vengono "digeriti" in esso. Le norme, i codici e le immagini della monarchia rappresentano nel segno la coincidenza tra corpo sociale e corpo del sovrano: tutto "parla" del re, tutto è "la bocca" del re e tutto "è parlato" dal re. La materia del corpo della monarchia, la forma specifica del suo rapporto costitutivo dal lato dell'estensione, è la terra. Lo Stato monarchico è tutt'uno con il suo suolo, e le estensioni del suolo sono le membra del sovrano⁵⁵. Si potrebbe dire che la circolazione affettiva presente tra i sudditi è una germinazione del suo corpo dalla terra. Non potendosi possedere il corpo del sovrano, il sistema di proprietà della monarchia non permette la proprietà di beni immobili. Tra il corpo materiale dello stato e il corpo materiale del sovrano c'è *identificazione*. Per Spinoza il rapporto tra il sovrano e la *multitudo* non è una proiezione fantasmatica. È un flusso di affetti, che ha la terra come *medium*, dislocato e disciplinato tramite le estensioni del corpo del sovrano, il consiglio e l'esercito.

⁵² Sulla ricostruzione delle fonti spinoziane si veda l'accurato volume di S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2001.

⁵³ "E' dunque manifesto che uno stato del genere raggiunge la sua miglior condizione allorché sia istituito in maniera tale da avvicinarsi quanto più possibile allo stato assoluto, ovvero a una istituzione in cui siano ridotti al minimo i pericoli che possano venire dal popolo". B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag 157.

⁵⁴ Cfr. A. Matheron, *Individu et communeauté chez Spinoza*, Les éditions de minuit, Paris, 1988, pag. 447 – 510.

⁵⁵ "Dunque il suolo con quanto vi è annesso alla condizione suddetta 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". B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag 131.

Per Spinoza l'esercizio del governo monarchico non è una semplice costrizione esercitata sulla società. È un'arte sottile, come Machiavelli ha ben illustrato: l'arte della gestione del potere. Per governare il re deve bilanciare gli interessi⁵⁶, dosare premi e punizioni, crudeltà e magnanimità. Il corpo della società deve integrarsi quasi naturalmente nel corpo del sovrano, da una parte apprezzandone il piacere, dall'altra la paura. Compito del sovrano è quello di manipolare la complessità della *multitudo* per accoglierla in unità sul suo corpo, controllandola come si controllano gli arti. La sovranità della *multitudo* è la protesi del sovrano. Questa è l'essenza del rapporto costitutivo della società monarchica. In questi termini è possibile un parallelo con il profetismo: il profeta ed il sovrano sono figure della idealizzazione⁵⁷. Spinoza critica a fondo l'aura super umana che circonda i profeti: "I profeti non furono dotati di una mente più perfetta, ma di una più viva facoltà di immaginare".⁵⁸ Ma stessa aura circonda il re. Il controllo che il re esercita sulla *multitudo* comporta un investimento fantasmatico ed emotivo sul suo corpo esteso tanto quanto la terra su cui governa. Ogni manifestazione del sovrano è dunque idealizzata, perchè identificata con il principio fondante l'intero Stato e le vite di tutti i sudditi, intrappolati inestricabilmente nella parola del sovrano. L'idealizzazione del sovrano, quella dei profeti, è indice della dipendenza passionale *multitudo*. Probabilmente, il regime passionale della monarchia è addirittura più profondo di quello dello Stato Teocratico: infatti l'idealizzazione profetica è derivata, in quanto il profeta parla per conto di Dio. Segno e simbolo del legame sociale è la divinità personificata. Nella teocrazia ebraica prima Mosè e poi i sacerdoti *comunicano* la parola divina, ma la sua interpretazione ed attuazione riguarda i capi tribù. La funzione profetica ha un valore prevalentemente segnico. Viceversa la parola del sovrano è il sovrano in prima persona. Essa è una immediata posizione d'essere, è istituzione d'essere in quanto imperio sugli affetti. Ciò è possibile per l'identificazione del sovrano con l'intero corpo dello Stato, e dei rapporti affettivi del sovrano con il complesso dei rapporti affettivi della società monarchica. In questo senso l'immaginario della monarchia è *iconico*. Principio dell'iconico è la trascendenza, la riproducibilità e l'universalità. Ogni elemento particolare ne è proiezione e vi rimanda. Nella monarchia ogni membro dello Stato è proiezione del sovrano e vi rimanda. Così il sovrano esercita una caratteristica azione *costituente*. La vigilanza che esercita è quella di ricondurre l'intero flusso degli affetti della società monarchica al suo corpo. La *potestas* del re è la decisione d'imperio. Gli affetti del corpo sociale della monarchia sono circolari, presi tra il mantenimento del corpo del sovrano, e il sovrano stesso che li sanziona imperativamente. In questi termini il governo del re, ponendo un regime d'essere, diviene trascendente, potere costituente sul corpo sociale.

Il carattere ciclico del Tempo della monarchia impedisce, attivamente e difensivamente, agli affetti della *multitudo* di intercettare nuove serie causali. Per questo gli stranieri non possono entrare a far parte dello Stato monarchico. Gli stranieri rappresentano le cause esterne. Il fragile equilibrio che regge il corpo del sovrano, da cui pure promana una imponente azione di posizione d'essere, è scosso dal contatto con l'altro, con l'esterno, l'estraneo, tutto ciò che è in grado di deviarne gli affetti facendoli eccedere un ordine verso delle direzioni inedite ed innovative. Lo straniero fluidifica il corpo sociale, rimette in giuoco la capacità della sovranità di costruire nuovi rapporti e contatti, muta e ibrida l'immaginario della *multitudo*.

Se la monarchia è l'affermazione univoca e imperativa del corpo del sovrano, lo Stato aristocratico si fonda sulla dinamicità delle relazioni competitive. Motore del regime aristocratico è la *fortuna* individuale in concorrenza con quella altrui. La società patrizia è una società dinamica anche se divisa. La ricerca della fortuna spinge la società a tessere rapporti ed elaborare conoscenza. Il corpo sociale mantiene l'apertura verso molteplici modalità di essere affetto. La disponibilità ad accogliere gli stranieri lo dimostra. Lo straniero è un'ulteriore iniezione di iniziativa individuale: la capacità della società intera di produrre ricchezza non può che trarne beneficio. L'aristocrazia è

⁵⁶ Ad esempio regolando la presenza delle famiglie nel consiglio. B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag 95 e seg.

⁵⁷ B. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag 141.

⁵⁸ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 47.

tutt'altro che un regime chiuso. È nella natura della concorrenza mercantile di permettere la mobilità sociale: chiunque può divenire patrizio, basta che raggiunga il censo adeguato, tanto che, al limite, tutta la società potrebbe acquisire lo *status* di patrizio.

L'interesse individuale è l'essenza dello Stato aristocratico, un rapporto tra singoli che agendo nel mercato realizzano la propria fortuna. Spinoza, coerentemente con tale essenza, fa dipendere persino la permanenza delle cariche e la garanzia di correttezza istituzionale dal vantaggio economico⁵⁹. L'aristocrazia esercita il governo mediante organismi politici deliberativi. Ogni membro del consiglio rappresenta ed ha il mandato di promuovere interessi particolari, che abbiano trovato o meno un minimo di coesione. Compito del consiglio è far *tendere* tale molteplicità di interessi alla composizione. Le disposizioni che emana devono sì salvaguardarli e potenziarli, ma soprattutto ne evitano la contrapposizione, pena la guerra e la degenerazione dello Stato nella totale irrazionalità delle passioni⁶⁰. Il governo aristocratico razionale deve impedire eccessi nella concentrazione della ricchezza che implicherebbero un potenziale conflitto distruttivo scatenando l'*invidia*. Inoltre, il consiglio vigila sul grande pericolo che minaccia la repubblica aristocratica, la ribellione del popolo privato di ogni funzione politica. Esautorare il popolo dal potere è necessario perché il riconoscimento della sovranità del popolo comporterebbe un rovesciamento del regime di proprietà e una redistribuzione delle ricchezze. Ne conseguirebbe la radicale mutazione dell'essenza dello Stato aristocratico.

Le istituzioni del governo aristocratico esercitano un'attività di controllo, vigilando a che il raggiungimento della soddisfazione individuale non prevarichi la capacità collettiva di produrre ricchezza.⁶¹

L'affettività dello stato aristocratico segue le evoluzioni della circolazione, della distribuzione e della accumulazione monetaria, le evoluzioni della ricchezza. Le sue istituzioni, i segni in cui si riconosce e l'immaginario che produce sono relativi agli appetiti individuali. Mentre la monarchia dispone una temporalità universale, il Tempo dell'aristocrazia è un vettore regolativo, in cui delle entità puntuali vengono ricondotte al luogo comune di una norma astratta. La società aristocratica è un processo impersonale trascendente di costituzione del Tempo mediante la legge. Se viene l'ingresso nel Tempo interessi individuali attraverso il diritto, il rapporto costitutivo della società aristocratica salta.

Il regime aristocratico tende alla costituzione di un dispositivo ontologico altrettanto trascendente di quello monarchico, per quanto non in termini imperativi. Il flusso mercantile è la potenza eteronoma che esercita il comando, non integrando gli elementi parziali nel Tempo univoco di un unico corpo, ma riportandone le evoluzioni, e limitandone le possibilità, ad orizzonte di validità. Nella società aristocratica la sovranità si esercita scissa nella dinamica della concorrenza individuale. L'aristocrazia, a differenza del sovrano, non deve mantenere la coesione di un unico corpo, ma ha bisogno di uno spartito su cui conciliare le individualità nel rispetto dell'utilità generale. Il diritto dunque argina l'esercizio dell'interesse individuale, ne controlla le modalità e ne indica i passaggi. È la laicamente divina armonia del diritto che dirige lo scambio mercantile verso il massimo esercizio delle sue potenzialità. Il diritto attua un controllo indiretto su tutte le fasi dello scambio, dalla produzione, alla distribuzione alla circolazione. È tramite il diritto che l'interesse individuale entra a far parte del Tempo sociale. È il diritto la macchina temporale e sociale dell'aristocrazia. Solo sottoponendosi al controllo del diritto ogni individualità partecipa alla generale affermazione della società.

⁵⁹ “E sebbene così gli stati di questo tipo, in cui sono destinati a governare non i migliori ma quelli che hanno la fortuna di essere ricchi (...). Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 235.

⁶⁰ Spinoza, *Trattato Politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag 221 e seg.

⁶¹ A questo servono il senato, il consiglio dei sindaci, il tribunale, ecc. Tali organismi vigilano sugli appetiti individuali così che non superino la portata del rapporto costitutivo della società aristocratica. D'altra parte essi devono proteggere la società dagli agenti esterni potenzialmente pericolosi. La società aristocratica, per quanto fluida e duttile, ha comunque bisogno di mura.

L'interesse particolare fluisce selvaggio nel mercato, diffidando delle barriere e dei limiti, spinto ad accumulare. Questo incrina pericolosamente l'edificio dello Stato, e le istituzioni hanno il compito di ridurlo *a ragione*. La *potestas* aristocratica vigila a che il fluire dello scambio non sia interrotto, esercitando l'arte del potere in modo diverso dal sovrano. Con l'aristocrazia è la politica modernamente intesa che si afferma: l'arte della gestione del potere attraverso la mediazione istituzionale. Con l'aristocrazia emerge la funzione politica del linguaggio, la dialettica di confronto/conciliazione discorsiva tra esterni. Il corpo della *multitudo* è dunque passivizzato e sottomesso in due sensi: al freno giuridico degli appetiti individuali si aggiunge il dominio sul popolo. La condizione del popolo è il simbolo della forza di comando dell'aristocrazia, la violenza del suo regime. L'aristocrazia, ceto guerriero, può sussistere solo mobilitandosi continuamente contro se stessa, con le armi della politica o con quelle della forza. L'aristocrazia è una figura della guerra permanente⁶².

I modelli statuali che Spinoza ha presentato sono tutti soggetti al rischio della dissoluzione. La sovranità, per quanto vincolata ad un ordine, ne corrode i limiti, spinta verso nuove possibilità di incontri. L'*imperium* spinoziano nasce dilaniato tra l'affermazione costituente di un potere di ordinamento sul corpo sociale, e la incessante produzione di relazioni della sovranità. La critica fa risaltare la **crisi** come categoria centrale e orizzonte della politica. Le manifestazioni della *multitudo*, l'esercizio del potere, le dinamiche sensibili ed immaginative dello Stato sono frutto di crisi, vivono sulla crisi e hanno la crisi come prospettiva. La durata è sempre sull'orlo di svincolarsi dal Tempo.

Il corpo sociale sorge dalla frammentazione: non dall'individualità come vuole Hobbes, ma da una socialità *minore*, da rapporti labili intessuti dai piccoli gruppi separati. All'interno della sostanza non aree di vuoto relazionale non possono esistere⁶³. La storia del popolo ebraico mostra come gli ebrei prima di organizzarsi quale popolo non fossero individui, ma una miriade di tribù parcellizzate con propri segni ed ordinamento. Prima dello Stato c'è dunque una socialità asociale, non adatta a nessun legame produttivo. È questo lo stato di natura spinoziano. È con la costruzione di un governo e di un sistema di relazioni basate su di esso che la sovranità della *multitudo* può aumentare la propria generale *potentia* continuando a durare. Con l'acquisizione di una dimensione compiutamente politica stipula legami adeguati, capaci di una maggiore piacere e vita. Questo per Spinoza è un punto di non ritorno. Però, l'espressione politica della sovranità vive su una lama di rasoio, tra la necessità vitale di allacciare rapporti ed attuare la sua potenza d'essere, e lo scivolamento nell'effetto di costituzione ontologica che ogni legame strutturato comporta. Nella dimensione paradossale di essere **potenza di crisi** nel momento stesso in cui realizza un ordine, la sovranità è sospinta comunque continuamente a portarsi al livello della *potentia* che gli è propria, a stipulare legami di più elevata intensità d'essere. Quanto più sarà debole un dominio ontologico, tanto più il corpo sociale potrà attuare la sua capacità di durare nella crisi. Crisi non è distruzione del legame sociale, che significherebbe perdita di potenza, ma rinnovata composizione di legami adeguati con cui la *multitudo* continua ad esprimere la sua potenza ed aumenta la sua capacità

⁶² “Quanto all'esercito, dato che in questo tipo di stato non è da perseguirsi l'eguaglianza di tutti, ma soltanto tra patrizi, e dato soprattutto che la potenza dei patrizi è maggiore di quella della plebe, non è certo di pertinenza delle leggi ossia del diritto fondamentale dello stato lo stabilire che esso sia formato di soli cittadini. Ma è di primaria necessità che non sia accolto tra i patrizi chi non abbia una buona istruzione militare”. Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag 159.

⁶³ Dice Macherey: “Mais l'essentiel est ce qui suit: la finitude et al détermination des choses singulières suggèrent immédiatement la représentation d'entités séparées les unes des autres, constituant, en raison de leur particularité, sinon les éléments les plus simples de la réalité, du moins des données premières de l'expérience que nous avons. Or cette représentation est trompeuse: la réalité des choses singulières n'est pas simple mais complexe, et, loin d'être irréductible à d'autres déterminations, elle obéit à un principe de composition qui fait de ces choses des combinaisons ou des associations soumises à un principe relationnel”, P. Macherey, *Introduction à l'éthique de Spinoza/II*, P.U.F., Paris, 1997, pag. 36.

d'essere andando oltre se stessa. Il “buono” della *multitudo* è la durata, la continua circolazione di affetti nella presa rinnovata di legami adeguati⁶⁴.

La capacità di affermare il proprio essere riguarda tutta la *multitudo*. La sua essenza è di ridislocare i legami dell'intero corpo sociale riattivando il flusso degli affetti in nuove serie. Tra *jura communa*, e *sovranità*, e *suis juris*⁶⁵ esiste equivalenza perché indicano un aumento della potenza nella tessitura continua di legami, senza i vincoli della totalizzazione ontologica. L'affermazione dell'essere dell'intera *multitudo* è il comune. Per Spinoza la *multitudo* è potenza del comune perché, potenza critica, ha la ragione del suo movimento ed il suo motore nella costruzione di rapporti e nella produzione di affetti⁶⁶. La moltitudine sconvolge le categorie giuridiche perché è l'entità meno vicina ad un “soggetto”. La moltitudine si estende nei rapporti ridisegnando continuamente la geografia degli affetti al di là di ogni sanzione giuridica. Il diritto comune della moltitudine è la circolarità transindividuale⁶⁷, congiunturale e contingente dell'esercizio collettivo della *sovranità*. Esso produce indefinitamente sincronismi della durata, singolarizzazioni, non generalità astratte. L'univocità di un potere trascendente aspira ad essere tempo ossificando la durata.

Dalla forza *ab – soluta* della *multitudo* può sorgere il governo “assoluto” della democrazia⁶⁸. Spinoza non pone la democrazia come un compito o un fine. Con senso storico sembra alludere al fatto che anch'essa è un regime come gli altri: può attuarsi oppure no. Dal punto di vista della sostanza, non è peggiore o migliore della aristocrazia e della monarchia. È al livello dei modi, ed in particolare a livello di quel particolare modo che è la *multitudo* che la democrazia acquista uno statuto diverso. Spinoza la qualifica come unico governo “assoluto”: Passo ora la terzo tipo di stato, del tutto assoluto, che chiamiamo democratico”.⁶⁹ Infatti nella democrazia sola l'intera *multitudo* può attuare indefinitamente la sua capacità critica, limitando progressivamente l'estensione degli affetti passivi. La democrazia non è dunque il migliore dei regimi rispetto ad una scala di perfezione o di razionalità. Non è una modalità di ritorno alla sostanza come fondamento, né realizzata costituzione d'essere. La democrazia è esercizio compiuto della ragione affettiva: pur essendo un governo, e comportando una *potestas*, in essa declina ogni istanza costituente. Il governo democratico lascia fluire la sovranità secondo l'onda degli affetti, abbandonando vecchi rapporti per altri di maggior tenore relazionale, di più alto contenuto affettivo. È l'espressione di una massima capacità di variare verso la condivisione, poiché è nel comune che l'intera *multitudo* si mantiene in grado di vivere, cioè di durare provando affetti. La democrazia è un processo continuo dove ad un rapporto produttivo dato, ne seguono altri di maggiore produttività. Nella società democratica la natura critica delle relazioni sociali e istituzionali destrutturano ogni trascendenza, ogni istanza costituente, nella orizzontalità degli incontri. L'essenza della *multitudo* è la sua relazionalità: quanto più la *multitudo* è in grado di variare componendo rapporti adeguati, tanto più amplierà la sua capacità di fare e pensare. Ogni passività è dunque *tendenzialmente* ridotta nella continua crescita della capacità di variare, di acquisire essere, di gioire nella spirale continua degli incontri. La *multitudo* aumenta la sua potenza proprio essendo al di là dell'essere, rimettendosi continuamente in gioco. La *multitudo* vive se è forza di variazione. L'amore e la gloria di cui parla Spinoza come ciò in cui: “consiste la nostra salvezza, ossia beatitudine, ossia Libertà, e cioè nel costante e eterno Amore verso Dio, ossia nell'amore di Dio verso gli Uomini.”⁷⁰, scaturisce dall'infinita parabola ascendente tra crisi e costruzione. Così la *multitudo* “resiste”. Se per “resistenza”, secondo la definizione che ne ha dato L. Bove, dobbiamo intendere: “ un diritto che (i sudditi, *n.d.r.*) hanno direttamente per natura, cioè un <<diritto di guerra>> che consiste nella sola potenza effettiva di

⁶⁴ Più che coincidere con il “piacere” come vuole Deleuze, cfr. G. Deleuze, *Cours de Vincennes*, lezione del 10/3/1981, www.webdeleuze.com.

⁶⁵ Cfr. Spinoza, *Trattato politico*, cap. III, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 55 – 71.

⁶⁶ Cfr. *etica* parte quarta Prop. XXXVI – XL, B. Spinoza, *Etica*, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 257 – 61.

⁶⁷ Cfr. E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002.

⁶⁸ Sulla democrazia, Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pi, 1999, pag. 235 – 39.

⁶⁹ Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni Ets, Pisa, 1999, pag. 235.

⁷⁰ B. Spinoza, *Etica*, parte quinta, Prop. XXXVI, scolio, Editori Riuniti, Roma IV edizione 2002, pag. 313.

resistere e difendersi dalla violenza tirannica con tutti i mezzi disponibili”⁷¹, essa non è solamente una convergenza di forze tese a contrastare un dominio, ma anche il dislocarsi al di fuori di un dispositivo ontologicamente stringente verso una nuova serie di affetti. Resistere continuando l’azione positiva di realizzare connessioni e continuare ed ampliare l’estensione della gioia.⁷²

Il piacere, il “buono”, per Spinoza sono categorie politiche, consistono nella massima capacità dei rapporti sociali di essere presi in flussi quanto più ampi possibili di relazioni, e insieme sperimentare nuove possibilità. L’orizzonte politico della democrazia spinoziana è la prassi inconclusa dei processi di liberazione. La democrazia è critica immanente di ogni politica e nello stesso tempo il trionfo della politica nella assunzione del suo compito più alto, la transizione e la trasformazione sociale. Ogni ontologia politica deve declinare perché sia data libertà nel comune. La politica spinoziana è una pratica del contatto, della circolazione e della comunicazione. È un richiamo alla straordinaria valenza di libertà della pace. Solo in una pace lontana dall’idea di ordine ed imperio può avvenire la traduzione tra diversi, il graduale riconoscersi delle parti nella relazione. La pace è lo strumento politico con cui la *multitudo* raggiunge il culmine della continua realizzazione di socialità nel comune.

⁷¹ L. Bove, *La strategia del conatus, affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano, 2002, pag. 305.

⁷² Sulla connessione tra terzo genere di conoscenza, gioia e gloria si veda il volume collettivo, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. Del Lucchese e Vittorio Morfino, Ghibli, Milano, 2003.