ANTONIO NEGRI E LA LETTURA POLITICO-FILOSOFICA DI SPINOZA

Paolo Greco

La vera politica di Spinoza è la sua metafisica[1]

In questo articolo presento la lettura politico-filosofica del pensiero di Spinoza formulata da Antonio Negri. La tesi centrale dell'autore è che la metafisica spinoziana ha un portato politico[2]. Tale portato si sviluppa a partire dalla *seconda fondazione* dell'*Etica* e dalla nozione di *multitudo*. L'analisi di questi elementi definisce le condizioni di possibilità dell'agire politico stesso. Questo articolo vuole ripercorrere e vagliare i nodi principali di tale tesi interpretativa, esposta, principalmente, in *Anomalia selvaggia*, in *Spinoza sovversivo: variazioni (in)attuali*[3], in *Democrazia ed eternità in Spinoza*[4] e, infine, in *Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza*[5].

Nel primo paragrafo analizzo la *seconda fondazione* dell'*Etica*, la cui funzione è quella di far emergere la centralità della singola determinazione. La lettura negriana, infatti, si qualifica dall'eliminazione nel tessuto spinoziano di qualsiasi rimando ulteriore che non sia la stessa determinazione, che, come si vedrà in seguito, è caratterizzata dalla nozione di *conatus*. Nel secondo paragrafo, invece, parlo della moltitudine, incentrando il discorso sul significato politico che assume l'apertura-struttura ontologica del soggetto verso gli altri soggetti. Nel terzo paragrafo, infine, affronto alcuni punti critici dell'interpretazione negriana: la nozione di eternità, il concetto di immanenza e la questione di una teoria degli affetti nell'ambito politico.

---

1 A. Negri, *Anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981; ed. di rif. A. Negri, *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998, pp. 21-285, nota 1, cap IX, p. 284.

2 Già nel Descartes politico Negri pone un parallelismo, attraverso la vicenda cartesiana, tra le strutture metafisiche e quelle del pensiero politico. Cfr. A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano, Feltrinelli, 1970; ed. di rif. A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Roma, Manifestolibri, 2007.

3 A. Negri, *Spinoza sovversivo: variazioni (in)attuali*, Roma, Pellicani, 1992; ed. di rif. A. Negri, *Spinoza* cit., pp. 286-378.

4 A. Negri, *Democrazia ed eternità in Spinoza* in A. Negri, *Spinoza* cit., pp. 379-389.

5 A. Negri, *Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza. Saggio popolare* in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma, DeriveApprodi, 2009, pp. 86-96.

§1 La seconda fondazione

Se già dalla fine degli anni Cinquanta Negri è un lettore di Spinoza[6], è con l'*Anomalia selvaggia* che affronta compiutamente tale pensiero. Esso è visto come un'alternativa all'interno della filosofia moderna: «quello che mi interessa, infatti, non è tanto la genesi dello Stato borghese – e la sua crisi – quanto le alternative teoriche e le possibilità soggettive della rivoluzione in atto»[7]. L'autore vede in Spinoza il tentativo di tematizzare e definire una *nuova razionalità*, fondata su una *ontologia costitutiva*[8]. La tesi di fondo è il progressivo passaggio compiuto da Spinoza verso la formulazione di un'ontologia materialista. Tale tentativo, d'altra parte, si scontra con i residui del pensiero emanazionistico che permangono nella riflessione spinoziana[9].

Secondo Negri il filosofo olandese compie un passaggio nella redazione dell'*Etica* da una prima riflessione sulla centralità dell'essere – la prima, la seconda e la quinta parte dell'*Etica*– ad una seconda sulla centralità delle determinazioni che costituiscono il mondo – la terza e la quarta parte[10]. La questione che si delinea è il rapporto tra l'essere come produzione spontanea di determinazioni e l'esistenza come prodotto determinato della spontanea produzione. Secondo la tesi interpretativa di Negri, l'esito di questa tensione, presente nella *prima stesura*, è la formulazione – la *seconda fondazione* – di un unico piano ontologico che spontaneamente si riproduce. Negri, per affermare ciò, evidenzia il paradosso, poi superato nella *seconda fondazione*, di una realtà molteplice espressione spontanea dell'essere univoco. Nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, per esempio, si vede tale tensione: «nell'ordine dell'essere univoco, se tutto dimostra Dio, tutto è Dio: ma questa ha come conseguenza o di negare ogni articolazione dell'ordine ontologico, oppure, se si ammette un differenziale dell'ordine ontologico, d'indebolire l'univocità dell'ordinamento e di cancellare l'argomento ontologico»[11].

Un primo errore in cui si può incorrere, secondo Negri, è affermare il solo essere e negare le differenze nell'esistenza, definendole come apparenza rispetto all'univocità stessa. In questo caso si affermerebbe la sola unità. Una seconda posizione, invece,

6 «Probabilmente il mio pensiero, all'unisono con una tendenza senz'altro europea, compiva allora una prima conversione spinoziana. Cominciavo infatti a chiedermi: è possibile una dialettica che non muova, o che non riconduca, ad una fondazione totale?» A. Negri, *Pipe-line. Lettere da Rebibbia*, Torino, Einaudi, 1983; ed. di rif. A. Negri, *Pipe-line. Lettere da Rebibbia*, Roma, DeriveApprodi, 2009, p. 42.

7 A. Negri, *Spinoza* cit., p. 27.

8 «Un'ontologia costitutiva, fondata sulla spontaneità dei bisogni, organizzata dall'immaginazione collettiva: questa la razionalità spinoziana», ivi, p. 29.

9 «Sono due Spinoza che partecipano della cultura contemporanea. Il primo esprime la più alta coscienza che la rivoluzione scientifica e la civiltà del Rinascimento abbiano prodotto. Il secondo produce una filosofia dell'avvenire. […]. Il primo è il più alto sviluppo dell'idealismo. Il secondo partecipa della fondazione del materialismo rivoluzionario, della sua bellezza. Ma questi due Spinoza sono una sola filosofia: eppure due, reali tendenze. Reali? Costitutive del pensiero di Spinoza? Implicate nel rapporto con il suo tempo? All'approfondimento di questa ipotesi dovremo lavorare», ivi, p. 32.

10 «For Negri, Spinoza's text is divided in both its metaphysics and politics between a Neoplatonist tendency toward the affirmation of a transcendent order in the first foundation of the Ethics, and a materialist philosophy of constitution as organization in the second foundation». J. Read, *The Potentia of Living Labor: Negri and the Practice of Philosophy* in T.S. Murphy – A.K. Mustapha (a cura di), *The philosophy of Antonio Negri, Revolution in Theory*, vol. 2, London, Pluto Press, 2007, pp. 28-51, p. 31.

11 A. Negri, *Spinoza* cit., p. 89.

è affermare l'esistenza sì dei due piani, ma concepire la determinazione come essere imperfetto o mancante. In questo caso al lato produttivo viene negata un'evoluzione che non sia nell'unità. Queste due derive, chiamate *spinozismi*, non colgono il carattere produttivo ed espansivo dell'essere. Per poterlo porre è necessario affermare la realtà della sola esistenza prodotta che spontaneamente si produce senza alcun tipo di mediazione.

Nell'ottica del sistema spinoziano ciò significa che si devono eliminare gli attributi e far permanere i soli modi. L'attributo, infatti, secondo Negri, è il principio organizzativo[12] che da un lato si identifica con la sostanza e dall'altro ne è le varianti[13]. Si pone un principio di organizzazione trascendente che si distacca dalla realtà stessa, le cui variazioni sono ricondotte all'unità, attraverso la differenziazione degli attributi stessi. I modi, invece, costituiscono il mondo[14]. Il mondo dei modi, tuttavia, eccede qualsiasi forma di organizzazione trascendente, poiché la produzione di differenze è irriducibile, è immanente, è reale[15]. Qui è il punto da cui partirà la *seconda fondazione*[16]: «la rivendicazione del mondo dei modi pone immediatamente, sul piano della conoscenza come sul piano della volontà, il problema della realtà dell'immaginazione e della libertà. Una realtà costitutiva, non più regalata dalla divinità e residuata nel suo processo di emanazione»[17].

Se da un lato Spinoza pone l'essere produttivo, dall'altro definisce la determinazione come la manifestazione dell'essere stesso come produzione. Nella *prima stesura,* secondo l'interpretazione negriana, i due poli rimangono in tensione. Tale tensione si risolverà a favore di una visione materialistica del mondo[18]. Solo attraverso i modi, dunque, si ha la costituzione del mondo e la costituzione del mondo si ha ponendo esclusivamente i modi. Se l'essere è produzione, allora i modi sono le uniche molteplici varianti attuali

12 «L'attributo deve essere la norma di organizzazione, deve essere la regola espressa del processo di trasformazione della spontaneità in organizzazione, deve essere la logica delle varianti dell'infinito», ivi, p. 91.

13 «L'attributo tende all'identificazione nella sostanza. Ma, dati gli elementi del problema, si deve aggiungere che esso non può tendere all'identificazione nella sostanza se non come sostanzializzazione (radicamento nell'essere) di quel dinamismo trasgressivo dell'identità che esso (attributo) rappresenta», ivi, p. 93.

14 «Dio è il mondo che si costituisce. Non v'è alcuna mediazione: la singolarità rappresenta l'unico orizzonte reale. Dio vive la singolarità. Il modo è il mondo ed è Dio», ivi, p. 101.

15 «Il problema del criterio di organizzazione deve giungere a confrontarsi con il mondo: e qui appunto avremo la prova dell'impossibilità, per quel criterio di organizzazione già definito, di reggere il peso del mondo. Le forme metafisiche della mediazione spontanea si scontrano con l'irriducibilità del modo, del mondo dei modi», ivi, p. 96.

16 «Il flusso emanazionistico da cui l'analisi aveva preso l'avvio, si è sviluppato in forza costitutiva sincronica, strutturale: la funzione continuistica e organizzativa dell'attributo è venuta estinguendosi a fronte dell'approfondimento del paradosso del modo, – consistente nella sua capacità (e tensione) fondativa del mondo, nel movimento dal microcosmo individuale al macrocosmo». Ivi, p. 103.

17 Ivi, p. 130.

18 «Let us understand that liberation is not manipulation of reality by a subject that, by its own initiative, would be positioned outside of the organization that it imposes and that is imposed on it: it is direct expression, whitout mediations, of the ontological power that defines the subject in itself by constituting it not as an indipendent individual element but as taking part in the relational and collective system in which its action is dynamically inscribed». P. Macherey, *Negri's Spinoza: From Mediation to Constitution* in T.S. Murphy – A.K. Mustapha (a cura di), *The philosophy of Antonio Negri*... cit., vol. 2, pp. 7-27, p. 20.

dell'essere stesso[19]. Se l'essere è univoco, allora la costituzione del mondo è univoca[20]. Se l'essere è potenza, allora ciascun modo è una potenza. La differenza tra la prima e la seconda stesura dell'*Etica* è proprio in questo passaggio che si declinerà, in tutta la sua forza, nel *conatus*.

Nella *seconda fondazione* il *conatus* svolge un ruolo fondamentale. Esso è pulsione ontologica e, simmetricamente, desiderio soggettivo. È l'irriducibilità della potenza nella determinazione, la tensione tra la costituzione del mondo e la sua produzione. Quello che all'inizio è visto come il paradosso tra l'essere univoco e le sue variazioni, ora è il motore di questo processo trasformativo, in cui sono presenti differenze all'interno dell'esistenza concreta[21]. Attraverso la nozione di *conatus*, quindi, Spinoza risolve, secondo Negri, il paradosso messo in luce nella *prima stesura*[22]. Si viene a delineare una dinamica materiale tra la libertà della produzione e la liberazione – ontologica e progettuale – delle potenze produttive[23]. In questo orizzonte c'è solo la potenza della singolarità che attraversa i suoi stati e condizioni e che non è soggetta al movimento del divenire; ma è in transizione, in trasformazione, in cui «il dinamismo è dislocazione, – e, perciò, rovesciamento repentino, riqualificarsi sistematico degli affetti, e della loro ontologica determinatezza, raggiungendo livelli di complessità ontologica sempre più alti»[24]. Come mette in luce Read: «that is not to suggest, however, that what Negri is proposing is some sort of eclecticism in which every possible theoretical and political perspective can be added together. No, what Negri is developing is a practice of philosophy that is adequate to the complexity of the real, in other words, *materialism*»[25]. In altri termini, Negri trova nelle strutture spinoziane una griglia concettuale da usare nella comprensione della complessità del mondo.

---

19 «Il mondo è restaurato come totalità irriducibile. Dio è la cosa. [...]. Dio vive interamente la vita della singolarità e la sua potenza, la versatilità dell'essere: non è altro che questo. Implicitamente, l'etica consiste nel conseguire l'eternità dell'esistente, del modo». A. Negri, *Spinoza* cit., p. 221

20 «Il paradosso di questa spinoziana categoria dell'essere univoco è che il suo protocollo è costituito dalla totalità del reale. Ogni segno di astrazione è tolto: la categoria dell'essere è la sostanza, la sostanza è unica, è il reale. Non sta né sopra, né sotto il reale: è tutto il reale. Ha il profumo e la tensione del mondo, ne possiede divinamente l'unità e la pluralità. L'essere assoluto è la superficie del mondo», ivi, pp. 88-89.

21 «Il paradosso del mondo, fra unità e molteplicità, non è più tale: la sua dilatazione metafisica fa luogo alla determinazione concreta. Il concreto, come unico terreno di realtà, è frutto della determinazione paradossale. […]. L'elemento fondamentale del passaggio che ora si dà […] consiste in ciò: che 'negazione' non è più sottoposta a privazione, che la determinazione non si coglie più come elemento di un meccanismo di degradazione e/o opposizione metafisica, comunque non dentro la relatività dei segmenti della totalità. '*Non opposita, sed diversa*'». Ivi, p. 174.

22 «Il '*conatus*' è forza dell'essere, essenza attuale della cosa, durata indefinita e coscienza di tutto questo. […]. La modalità si articola, attraverso la teoria del '*conatus*', proponendosi come potenza che è capace di essere toccata dalla passività nella misura in cui è attiva, e in ciò si presenta come insieme di affezioni raccolte nella potenza. Il mondo del modo finito diviene sussumibile nella teoria delle passioni. […]. Tutto ciò è retto dal '*conatus*', elemento essenziale, motore permanentemente attivo, causalità puramente immanente che trascorre oltre l'esistente. Non essenza finalistica, – in ogni caso: bensì esso stesso atto, dato, emergenza cosciente dell'esistente non finalizzato». Ivi, p. 195.

23 «La prima redazione dell'*Ethica*, in questa situazione, non è criticata: è semplicemente rovesciata. La possibilità che essa potesse essere letta come impalcatura problematica di una raffigurazione di 'superficie', che vuol dire materialistica, e di una ricostruzione pratica del mondo, si realizza». Ivi, p. 175.

24 Ivi, p. 201.

25 J. Read, *The Potentia…* cit., p. 48.

I modi, quindi, sono, per loro stessa natura, delle potenze necessitate ontologicamente ad agire. Partendo dalla comparsa «del mondo dei modi» non solo si può analizzare tale processo dal punto di vista oggettivo, il cui risultato è la critica alla nozione di essere ipostatizzato e trascendente; ma anche dal punto di vista del modo stesso. L'analisi ontologica guadagna così un punto di vista soggettivo[26]: il modo non è un'inerte variazione ma è desiderio di affermazione ontologica attraverso l'incontro con il mondo. Il modo, nel relazionarsi al mondo, costruisce il mondo stesso. Tale dinamica, è necessario sottolineare, non è solo una tramatura ontologica in cui si situa la singolarità, ma è la condizione degli affetti vissuti da ogni singola determinazione. Inoltre, gli affetti, in un'inedita lettura di Negri dei tre generi di conoscenza spinoziani, sono legati ai processi conoscitivi.

In altri termini si delinea un'ontologia in cui sono presenti le pulsioni come manifestazione della potenza, i desideri soggettivi, gli affetti che provengono dall'incontro con il mondo, i processi conoscitivi implicati. Come ha sottolineato Read, la *seconda fondazione*, infatti, non si esaurisce nel concetto di *conatus*. Essa ha un'ulteriore sviluppo nella teoria degli affetti. Essi incarnano il radicamento nel mondo della soggettività:

> this second foundation not only develops the idea of *conatus* as the essence of each individual, it also develops the logic of the affects as the determination of this desire. The affects begin with the most immediate and simple determinations: pain, pleasure, love and hate, and gradually unfold to encompass the constitutive conditions and constitutive power of subjectivity, which is not an autonomous starting point but is immersed in the power of affects[27].

L'argomento della terza parte dell'*Etica* è, infatti, la dinamica degli affetti. Tale teoria suggerisce le modalità di presenza nel mondo del soggetto come potenza. Il soggetto non è percepito come un cartesiano *impero nell'impero*: al suo interno non si oppongono le passioni alla ragione strumentale. Al contrario, il soggetto segue l'ordine naturale necessario, così come si è visto nella nozione di *conatus*. Gli stessi affetti e le stesse passioni risultano essere degli elementi imprescindibili, fisiologici come il loro stesso correlato conoscitivo[28].

Questa dinamica riassume, quindi, la complessità del rapporto tra il soggetto e il mondo: da un lato il *conatus* come potenza e, dall'altro, gli affetti che radicano il soggetto nel tessuto della realtà. La forza della *seconda fondazione* passa dalla constatazione dell'immersione del *conatus* nel «power of affects». Macherey, analizzando questo passaggio dell'interpretazione negriana, mette bene in evidenza questo rapporto tra particolarità e struttura ontologica: «it is in the third book of the *Ethics* that this new thought begins to take shape: with the theory of the passions, the elements that are indispensable for the realization of the new constitutive project are going to 'fuse'»[29], tanto che questa «unione» è utilizzata da Negri nel criticare le mediazioni: «the affirmation of natural power culminates, then, not in a dialecticized order but in the dissolution

26 «At this point of rupture the second foundation is initiated with the theory of *conatus* that, assuring the passage from Being to subject, carries out a veritable doctrinal conversion». P. Macherey, *Negri's Spinoza* cit., p. 19.

27 J. Read, *The Potentia*... cit., p. 37.

28 «[Negri] porta alle estreme conseguenze l'interpretazione materialistica della *imaginatio*». D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 15.

29 P. Macherey, *Negri's Spinoza* cit., p. 18.

of every mediation»[30]. Macherey sottolinea il rapporto tra le «passions» e la loro funzione nel «constitutive project». A partire da questa dinamica si aprono due tematiche intrecciate: la prima è quella della articolazione ontologica delle singolarità, condizione dell'agire politico, la seconda, invece, è quella del rapporto correlato tra soggetti, affetti e generi di conoscenza[31].

§2 Multitudo

Dal punto di vista metafisico, dunque, diviene essenziale la questione della struttura della molteplicità del mondo. Bisogna distinguere le determinazioni che costituiscono il mondo e le soggettività determinate che costituiscono e producono il mondo stesso: da un lato «il mondo», dall'altro l'insieme dei «modi» che producono il mondo. Il mondo e l'insieme dei modi sono una molteplicità di determinazioni. Vi è differenza di indagine tra il mondo dei modi, cioè la pluralità dell'essere come storicità, e la pluralità delle soggettività che producono il mondo. Le soggettività che producono si differenziano dall'essere inteso come l'insieme delle determinazioni che nel tempo vengono prodotte e che costituiscono il mondo comune delle soggettività. Questa distinzione porta a due diverse questioni: il tema della molteplicità e quello della moltitudine. La molteplicità è la pluralità dell'essere; mentre la moltitudine è la pluralità delle soggettività che producono la pluralità dell'essere: «l'idea di '*multitudo*' trasforma il potenziale rinascimentale, utopico e ambiguo da cui è caratterizzata, in progetto e genealogia del collettivo, come articolazione e costituzione coscienti del complesso, della totalità» [32].

Si giunge, dunque, ad una quadratura del cerchio: la metafisica si fa ontologia politica. Cogliere complessivamente l'attività produttiva dei soggetti significa, infatti, analizzare la loro disposizione politica. La metafisica, in altri termini, è funzionale alla proposta politica. D'altro lato, quest'ultima si può cogliere nella misura in cui si comprende il percorso ontologico compiuto. Per Negri, infatti, il progressivo spostamento verso la natura produttiva del soggetto rilancia l'attività del soggetto stesso. Tale struttura non è intesa come l'orizzonte ultimo di ogni determinazione, come una prima natura unificatrice. Tale relazione, di contro, essendo vissuta dai soggetti nella loro attività produttiva, è da intendere come una seconda natura: «tocchiamo così il paradosso del pensiero spinoziano e del suo umanesimo: non vi è più natura, in Spinoza, ma solo seconda natura, il mondo non è natura ma produzione»[33].

Il mondo, dunque, non è il primo strato ontologico: esso è il risultato del processo di produzione dei soggetti stessi. Ciò che è inteso come mondo dei modi è ciò che dai modi è stato prodotto. Esso non è l'orizzonte precostituito in cui i modi, precedentemente inseriti, iniziano a produrre. D'altro lato, nemmeno la struttura dei modi che producono è una

30 Ivi, p. 19.

31 «L'essere è univocità. Questo essere univoco non è traducibile in essere analogico sul terreno della conoscenza: ma, sempre sul terreno della conoscenza, non è pure tenibile come essere univoco. Vale a dire che l'analisi reale ci mostra un essere univocamente determinato, che solo sul terreno ontologico, e quindi dell'adesione della sua totalità, è percorribile come tale. Sul terreno della conoscenza esso si presenta come essere equivoco: non concede possibilità di omologia. La tensione che qui si libera è perciò risolubile solo sul terreno della pratica: della potenza, dentro la determinazione ontologica come tale». A. Negri, *Spinoza* cit., p. 74.

32 A. Negri, *Spinoza* cit., p. 48.

33 Ivi, p. 279.

prima natura, una specie di unità vivente originaria. La prassi umana, invece, è l'indefinita attività. La chiarificazione ontologica, dunque, diviene una prospettiva di apertura etico-politica. In quest'ultima si inserisce la riflessione filosofica: «alcuni interpreti colgono la centralità del lavoro politico di Spinoza: ma è la sua centralità ontologica, dico ontologica, che va fatta risaltare»[34].

L'attività umana come produzione di nuovo essere è la chiave di volta dell'ontologia costituente e quest'ultima, essendo caratterizzata dall'attività dei soggetti, assume un'accezione politica. Essa, infatti, è caratterizzata dalla dimensione collettiva assunta dalla tramatura delle relazioni fra le soggettività: «questi i basamenti della nuova struttura: un orizzonte ontologico del tutto univoco […]; una dinamica costitutiva che operi la trasformazione continua dell'essere e lo muova in termini materialmente motivati una dimensione collettiva, sociale della prassi ontologica»[35]. Solo partendo da questa analisi della struttura metafisica si può correttamente inserire la questione politico-ontologica della moltitudine dello Spinoza di Negri.

Negri delinea, quindi, un quadro in cui i limiti sono dentro la prassi costitutiva[36]. In questo quadro appare «l'assolutezza della molteplicità modale» come moltitudine: «ma la 'moltitudine' stessa è una condizione umana. La condizione è una modalità, è essere determinato. Ma l'essere è dinamico e costitutivo. La condizione umana è perciò costituzione umana. Il passaggio dal linguaggio dei politici a quello della filosofia vera, [...], è dunque il passaggio all'analisi della necessità della libertà umana, dentro il ritmo progressivo e collettivo della costituzione»[37].

L'autore sembra portare all'estremo la logica della costituzione del mondo attraverso i modi tracciando la dimensione dell'azione delle potenze stesse. Il soggetto si riappropria della sua dimensione di azione attraverso la moltitudine. Essa, infatti, è inerente allo spazio politico costituito dalla molteplicità. Si evidenzia, così, la costituzione della moltitudine come contrappunto politico della questione metafisica della pluralità dell'essere. Negri, così facendo, compie un passaggio verso la dimensione politica dell'ontologia. È in *Spinoza sovversivo*, una raccolta di articoli pubblicati negli anni successivi ad *Anomalia selvaggia*, che egli fa emergere questo spostamento, questo doppio fondo interno alla metafisica. La dimensione politica è importante nella misura in cui si afferma il percorso ontologico. D'altro lato, il percorso ontologico acquista un senso se è riportato all'interno della questione politica, vista la natura produttiva delle soggettività.

Negri, in prima battuta, ripercorre il percorso compiuto: la ricerca dell'immanenza ontologica che si oppone al processo dialettico[38]. Da ciò emerge l'immanenza come pie-

34 Ivi, p. 123.
35 Ivi, p. 147.
36 «Prassi costitutiva, nel pensiero spinoziano, è subordinazione del limite all'accumulazione, alla costituzione. Il limite è dentro la prassi costitutiva: perciò essa è aperta. Il limite non la condiziona, non le è trascendente, non ha uno spazio esterno sul quale assestarsi, – il limite è misura essenziale del rapporto con l'esistente, laddove l'esistenza riconosce l'essenza solo come potenza, come tensione di superamento. L'idea di limite è ontologicamente consustanziale a quella di superamento. L'idea di ordine, o la sua astrazione normativa, il suo formalismo, l'idea di negatività che interiorizza, non è neppure pensabile in Spinoza. Non c'è ordine ma liberazione». Ivi, p. 229.
37 Ivi, p. 239.
38 «La dialettica ricerca l'assoluto come autoriproduzione illusoria del suo proprio movimento, – l'essere, il reale sono lontani, – la fondazione logica dell'essere è così condannata a dei livelli sempre più formali». Ivi, p. 289.

nezza[39]. La pienezza indica, infatti, l'assolutezza del mondo come immanenza: «il mondo è l'assoluto. Noi siamo felicemente schiacciati su questa pienezza, noi non possiamo frequentare che questa circolarità sovrabbondante di senso e di esistenza»[40]. Il mondo è frutto della necessaria «contingenza assoluta»[41]. Il mondo è la dimensione in cui agiscono i modi, necessariamente, in base all'apertura etica del loro agire. L'azione umana, quindi, costituisce l'essere. Questa produzione di essere avviene sulla spinta dell'etica che individua nell'immanenza la libera produttività dei soggetti attraverso il loro disporsi come singolarità e, inoltre, della molteplicità[42]. Questo percorso non porta alla volontà[43], bensì alla ragione che comprende il proprio «essere partecip[e] della molteplicità»[44].

Questo passaggio ha un'implicazione politica. Negri, infatti, afferma: «formando il mondo, la potenza degli individui forma anche il mondo sociale e politico. Non v'è bisogno di alienare questa potenza per costruire il collettivo – il collettivo e lo Stato vengono costituendosi sullo sviluppo delle potenze»[45]. La potenza che costituisce il mondo non crea solo il mondo fisico; ma anche la sfera sociale e politica. Ciò che fa la *multitudo* è la costituzione del mondo politico. Essa è, in prima istanza, il prodotto della produzione sociale delle soggettività che tende, dal punto di vista ontologico, all'aumento della propria potenza d'agire. Essa è, quindi, un progetto in quanto la *cupiditas* con coscienza di sé tende verso il proprio accrescimento di potenza. Negri ribadisce la progettualità della *multitudo*: «se il concetto di *multitudo* ci si presenta dunque oggettivamente come concetto ambiguo, fors'anche come schema dell'immaginazione, […] esso è d'altra parte soggettivamente articolato, è un progetto e una convergenza di *cupiditates*, nella misura in cui queste, sotto la guida della ragione, si muovono materialmente dal bene individuale al bene collettivo»[46].

Negri, nel presentare la moltitudine, ne evidenzia la duplicità: essa è sia un progetto, sia la reale convergenza delle *cupiditates*. Questa ambivalenza sorge dal disporsi del soggetto come progettualità e come reale disposizione. Nel momento in cui ciò avviene, questo livello collettivo di costruzione può essere inteso sia come una nuova soggettività autonoma, una macchina collettiva, sia, al contrario, come il risultato di un processo complesso che parte dalle soggettività: «l'apertura, la dismisura, l'assoluto sono compiuti, chiusi in una presenza al di là della quale può darsi solo una nuova presenza. L'amore rende eterna la presenza, la collettività rende assoluta la singolarità»[47].

Rilevando che la moltitudine è da un lato una molteplicità delle soggettività produttive e dall'altro un progetto delle soggettività, si può affermare che la disposizione ontologica

39 «Il vuoto logico del potere contro il pieno etico della potenza ontologica». Ivi, p. 290.
40 *Ibidem*.
41 «Egli descrive il mondo come necessità assoluta, come presenza della necessità. Ma è proprio questa presenza che è contradditoria. Essa infatti ci restituisce immediatamente la necessità come contingenza assoluta poiché l'assoluta contingenza è l'unico modo di chiamare il mondo in quanto orizzonte etico». Ivi, p. 291.
42 «Essere vuol dire essere partecipi della molteplicità. E anche qui, nessuna dialettica. Ma una proliferazione continua di rapporti e di conflitti che arricchiscono l'essere, e che non conoscono – ancora una volta – altro limite che quello della distruzione». Ivi, p. 294.
43 Cfr. A. Negri, *Pipe-line* cit.; A. Negri, *Lenta ginestra: saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano, SugarCo, 1987.
44 «È l'eroismo della scoperta intellettuale e della sua irreversibilità teorica – fondato non sulla volontà ma sulla ragione». A. Negri, *Spinoza* cit., p. 295.
45 Ivi, p. 301.
46 Ivi, p. 330.
47 Ivi, p. 368.

è inseparabile dall'attività produttiva[48]. L'essere, infatti, è composto dalle soggettività produttive, intese come infinite potenze determinate. Se la prospettiva materialista deve radicare all'interno della realtà il dispositivo di produzione, allora tale dispositivo non può che essere inteso all'interno delle singole potenze. Se tali potenze non causassero se stesse, vi sarebbe un principio esterno, che determinerebbe tale movimento. Questo entrerebbe in contraddizione con l'assunto metafisico di un unico piano ontologico, ponendone un secondo. Quindi, da un lato, la natura del soggetto come indefinita e, dall'altro, la struttura ontologica, in cui nessuna potenza può riassumere le altre, anche se può modificarle. La produzione, quindi, è l'attività del soggetto come potenza: nel soggetto è presente uno sforzo, *conatus*, indirizzato ontologicamente verso l'aumento della propria potenza di agire. La produzione, quindi, è sia la necessaria attività umana, sia ciò che il soggetto può compiere in vista di un aumento della propria potenza di agire.

§3 Eternità e democrazia

Nei precedenti paragrafi ho messo in luce come nella *seconda fondazione* il *conatus* assume su di sé i caratteri dell'essere univoco, tranne quello dell'eternità. Infatti è evidente che un modo determinato non può essere eterno, tanto che nell'*Anomalia selvaggia* Negri critica la quinta parte dell'*Etica* come un ritorno di spinozismo. Nel 1994 tuttavia pubblica un articolo[49] in cui rilegge la quinta parte dell'*Etica* cercando di riportare l'eternità all'interno del dispositivo della moltitudine. Se infatti ogni componente è determinata, anche se soggettivamente indefinita, dal punto di vista della struttura ontologica essa è sempre un eterno rinnovo della molteplicità.

Anzi, è proprio questa eternità che mantiene l'apertura etica nell'ambito politico. Questo ulteriore elemento di riflessione, non a caso, emerge dopo l'analisi della moltitudine. L'eternità è data dal continuo procedere delle determinazioni che ogni volta rinnovano il presente. Negri così analizza questo passaggio delicato: «tre motivi organizzano la macchina ontologica e ne dislocano il livello di produzione: l'esperienza critica della morte; la *Cupiditas* che introduce, non avendo eccesso, a una certa specie di eternità; e l'idea della socializzazione politica (ovvero della democrazia). I tre motivi si intrecciano strettamente: l'esperienza della morte come esperienza di un assoluto limite negativo dà risalto di eternità al movimento del desiderio; e questa luce di eternità si riflette sul movimento di socializzazione politica, sulla democrazia, come orizzonte della *multitudo*, contro l'insieme di tutte le resistenze e gli ostacoli che la solitudine, la guerra e il potere pongono al desiderio di comunità. Così nella IV Parte dell'*Eth*. Nella V Parte lo stesso movimento ontologico si ripete e si potenzia»[50].

I tre motivi che caratterizzano la «macchina ontologica» possono essere così riassunti: la morte è il limite della «durata» del singolo modo, la *cupiditas* ha, all'interno della pro-

48 «Con tutti pongo il problema fra produzione oggettiva delle soggettività e potenza produttiva del soggetto. Sul quel nodo che non sappiamo più risolvere. La mia autocritica va a fondo. Una soggettività corporea e contingente, al limite dell'eventuale e del possibile, è quella che sono riuscito a cogliere e ad esaltare come funzione di resistenza e di evasione. […]. La ricerca di un nodo duro di ontologica speranza è quanto sento vivacemente aperto in tutto questo ambiente. (Foglio 116, Parigi, 19-20 ottobre 1983)». A. Negri, *Diario di un'evasione*, Milano, M.B.P., 1985, p. 248.

49 A. Negri, *Democrazia ed eternità in Spinoza* in Negri, *Spinoza* cit., pp. 379-389.

50 Ivi, p. 384.

pria dinamica, una sorta di tensione verso l'eternità pur permanendo in se stessa e, infine, il riconoscimento della dimensione sociale della relazione tra i modi. Il punto centrale messo in luce da Negri è che la produzione non è da ricercarsi nel singolo modo, ma nel rapporto tra i modi. È il rapporto tra i modi che si intensifica in una sorta di eternità. Anche se è innegabile la potenza del singolo modo; questa potenza, però, è ancorata alla molteplicità e alla sua eternità, nel suo eterno ed immanente permanere ontologico.

Quindi, se l'eternità, come è nel caso di *Anomalia selvaggia*, viene vista dal punto di vista «soggettivo», questa è la lettura che propongo, allora essa deve essere criticata, in quanto presupporrebbe un salto ontologico, un punto di vista *sub specie aeternitatis*. Se l'eternità, invece, è vista alla luce della moltitudine, allora essa è quella dimensione della moltitudine stessa in cui i singoli modi vanno ad insistere relazionandosi. Solo da ciò si comprende il recupero di tale nozione. L'autore, infatti, così scrive: «la prassi costitutiva raggiunge l'eternità e se ne appropria dentro la propria esperienza. È qui che l'interpretazione della V parte dell'*Ethica* da me data nell'*Anomalia selvaggia* non era corretta, perché non afferrava l'interiorità dell'eternità alla prassi costitutiva»[51].

L'eternità è interna alla prassi costitutiva, cioè a quella complessa rete di relazioni tra i modi. L'eternità rende possibile la trasformazione della molteplicità, ovvero il suo essere progetto e soggetto. Negri non vuole recuperare la stessa sostanza divina ma eternizzare ciò che la molteplicità produce. Cogliere il mondo in relazione alla molteplicità significa, dunque, porlo nell'eternità. Se la durata è nel singolo modo, l'eternità è la comprensione dei modi in generale nel loro rapportarsi. Questa posizione, inoltre, ha come effetto quello di estendere la critica a Spinoza: nel riconoscere l'eternità, si riconosce che in Spinoza tale eternità è possibile all'interno della sostanza infinita. Ma riconoscere questo, d'altro lato, rende possibile l'utilizzo di tale nozione all'interno della lettura politico-filosofica negriana.

La questione dell'eternità è strettamente legata a quella dell'immanenza. Come si è visto avviene un processo di «eternizzazione» dell'unico piano ontologico immanente. In un successivo contributo di Negri sul pensiero spinoziano, *Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza*[52], si insiste su questo tema. Si possono rintracciare due punti focali: da un lato il fatto di essere dentro un unico piano ontologico immanente, dall'altro, la determinazione soggettiva che attraverso l'azione modifica il mondo. Infatti, essendo il mondo immanente ed essendo lo stesso soggetto immerso nel mondo, le azioni del soggetto non possono non modificare il mondo stesso. L'immanenza non solo indica una determinazione storica, indica la *chance* che il soggetto ha di modificare il mondo stesso: *«ma che cosa significa immanenza?* Significa che, di questo mondo, non c'è fuori. Che in questo mondo c'è solo la possibilità di vivere (di muoversi e di creare) *qui dentro*. Che l'essere nel quale noi siamo, e dal quale non possiamo liberarci (perché siamo fatti di questo essere e ogni cosa che facciamo non è altro che un agire su, ovvero di, questo nostro essere), è un divenire, non chiuso, non prefigurato o preformato, ma prodotto»[53]. L'immanenza è il nome di questa produzione recuperata dalla struttura metafisica e che investe il mondo dei modi. Una precipitazione, vorrei sottolineare, duplice: come produzione del singolo modo e come la complessa produzione del mondo da parte dei modi.

51 Ivi, p. 387.
52 A. Negri, *Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza*, in *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità* cit., pp. 86-96.
53 Ivi, p. 88.

Emerge, dunque, il nesso costituzione-produzione che caratterizza il piano ontologico. Nel momento in cui ci si muove all'interno dell'unico piano immanente non solo si ha a che fare con le singolarità, ma anche con la produttiva relazione tra singolarità e, inoltre, con le passioni e gli affetti derivanti dall'incontro delle soggettività tra loro. Nel piano immanente, cioè, vanno ad operare le stesse passioni, prospettando una saldatura tra il piano ontologico, necessitato e spinto dal *conatus,* la dimensione sociale e collettiva – *multitudo* – e il precipitato affettivo nelle soggettività e nella stessa moltitudine come soggetto. Lo stesso progetto che si fa soggetto, la moltitudine, infatti, non può al suo interno non vivere le passioni.

Senza entrare nella complessa questione dell'interpretazione di Negri delle passioni e dei correlati generi di conoscenza, vorrei accennare ad alcuni passi di *Commonwealth*[54] in cui si intravede questo tipo di dinamica che salda i processi di soggettivizzazione a quelli di affezione. Se il nesso fondativo è quello della costituzione-produzione allora alla costituzione ontologica si lega la produzione come riconoscimento della pulsione ontologica e come desiderio e progetto delle singolarità. Questo processo, secondo Negri e Hardt, implica la nozione di amore: «especially in the mysterious fifth book of Spinoza's *Ethics*, we constitute being actively through love. Love, Spinoza explains with his usual geometrical precision, is joy, that is, the increase of our power to act and think, together with the recognition of an external cause. Through love we form a relation to that cause and seek to repeat and expand our joy, forming new, more powerful bodies and minds. For Spinoza, in other word, love is a production of the common that constantly aims upward, seeking to create more with ever more power, up to the point of engaging in the love of God, that is, the love of nature as a whole, the common in its most expansive figure. Every act of love, one might say, is an ontological event in that it marks a rupture with existing being and creates new being, from poverty through love to being»[55]. L'amore è il nome che gli autori danno a questa dinamica produttiva e costituente.

Tale dinamica è la complessa rete creata dalle singolarità e dalla possibilità di ogni singolarità di essere affetta dalle altre. Da ciò la gioia dell'incontro con l'altro:

> in Spinoza's thought, in fact, there is a corrispondence between our power to affect (our mind's power to think and our body's power to act) and our power to be affected. The greater our mind's ability to think, the greater its capacity to be affected the ideas of others; the greater our body's ability to act, the greater its capacity to be affected to other bodies. And we have greater power to think and to act, Spinoza explains, the more we interact and create common relations with others. Joy, in other words, is really the result of joyful encounters with others, encounters that increase our powers, and the institution of this encounters such that they last and repeat[56].

L'incontro è la produzione creativa di nuovo essere. Tale dinamica è possibile ontologicamente, tale dinamica, se effettivamente percorsa, porta alla gioia e all'amore[57].

54 A. Negri – M. Hardt, *Commonwealth*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009; tr. it. a cura di A. Pandolfi, *Comune: oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010.

55 Ivi, p. 181.

56 Ivi, p. 379.

57 «I meccanismi di produzione della natura costruiscono gli individui; gli individui naturali mettono in moto i processi di costruzione del sociale. Eccoci di fronte ad un primo livello ontologico – su

Da quanto detto emergono due elementi centrali nell'analisi negriana di Spinoza: la *seconda fondazione* e la nozione di moltitudine. La *seconda fondazione* è caratterizzata da quattro momenti. Il primo è l'analisi del *conatus*. Il secondo è la negazione degli attributi come mediazione tra *conatus* e sostanza con la seguente frammentazione della sostanza che si esplica nella relazione tra *conatus* e *causa sui*. Il terzo punto è la comparsa del mondo dei modi in un recupero del mondo che si presenta, in prima istanza, come una geografia delle passioni umane. E, infine, la presentazione di una tassonomia delle passioni come produzione del mondo.

Per quanto riguarda la moltitudine, invece, la questione è posta nel modo seguente: in prima istanza si pone la differenza tra molteplicità e moltitudine. In seguito si evidenzia la duplicità della moltitudine come progetto e come soggetto. Si analizza il rapporto nella moltitudine tra i soggetti che la costituiscono e, infine, si esplicita la temporalità presupposta da tale struttura ontologica. Si presenta, cioè, la dimensione collettiva del *conatus*: i soggetti interagiscono e creano una natura sociale, l'unica esistente in quanto determinazione storica, condizione dell'agire politico. D'altro lato l'agire politico è presupposto da questa articolazione dell'ontologia come costituzione e produzione. Da ciò il nesso tra metafisica e politica. Questo nesso, tuttavia, non è solo affrontato dal punto di vista oggettivo delle strutture metafisiche, ma anche da quello soggettivo caratterizzato dalle passioni e dagli affetti. In questo caso utilizzo il termine 'soggettivo' in senso ampio, cioè inerente ai processi di composizione e di produzione, come ad esempio la stessa moltitudine. Certo rimane il compito, tracciato da Deleuze, di apprezzare le tesi presentate da Negri per poter «capire ciò che Negri ha così trovato in Spinoza, in cosa egli sia autenticamente e profondamente spinozista»[58].

di esso si iscrive il progressivo passaggio delle passioni, dell'immaginazione e della intelligenza verso i sempre più alti gradi di densità ontologica, ma anche alla creatività umana, dispiegata oltre i limiti ontologici del processo. Ciò avviene quando, eticamente, l'amore e la gioia spezzano il ritmo continuo del processo ontologico. L'amore costituisce qui la divinità, l'assoluto. Da questa unione ritorna sul sociale per rivivificarlo. Un secondo livello ontologico, quindi, che spezza la continuità genealogica del primo – non si tratta più di un'accumulazione dell'essere ma di una sua protesi creativa. Quando l'amore interviene, e la gioia si distacca dalla tristezza, allora l'essere è rinnovato. Il potere costituente si è completamente liberato. Nella sua determinazione positiva, come determinazione del tessuto ontologico, sua sovradeterminazione creativa». A. Negri, *Potere costituente...* cit., pp. 397-398.

58 G. Deleuze, *Prefazione* in *Spinoza* cit., p. 8.