

## **POTENTIA MULTITUDINIS, QUAE UNA VELUTI MENTE DUCITUR**

ETIENNE BALIBAR

Nelle pagine che seguono mi proporrò un obiettivo semplice ma che mi sembra fare emergere gradualmente questioni fondamentali all'interno della filosofia spinoziana: spiegare la strana espressione utilizzata da Spinoza soprattutto all'inizio del § 2 del capitolo 3 del *Trattato politico: potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*... Questa espressione (della quale tra breve ricorderò altre occorrenze) interviene in un momento chiave dell'argomentazione del *Trattato*, allorché Spinoza, dopo aver posto l'equazione tra «diritto» e «potenza», nonché la distinzione fondamentale tra i due statuti possibili per l'individuo (dipendenza o indipendenza: *esse alterius juris, esse sui juris*), inizia a definire la natura del potere dello Stato e il rapporto che sussiste tra tale potere e, da un lato, il concetto classico di «sovranità», dall'altro lato, la ripartizione dei diritti e dei doveri tra i cittadini. Ciononostante, si tratta di un'espressione che non ha mai smesso di imbarazzare gli interpreti in ragione della modalità restrittiva indicata dalla preposizione *veluti* che sembra rendere incerto il riferimento a una *mens* (anima o spirito)<sup>1</sup> delle collettività politiche – e, di conseguenza, anche il loro essere «corpo» o «corporeità» (*corpus*). Alcuni ci passano sopra molto velocemente, altri al contrario ne discutono a lungo, facendovi intervenire proposizioni fondamentali del sistema. Ma tutti ritengono che qui vi sia una difficoltà da chiarire.

Nel cercare a mia volta di determinare ciò che è in gioco in questa formula, procederò attraverso un allargamento progressivo. Mi propongo innanzitutto di «leggere» alla lettera la frase di Spinoza (aiutandomi all'occorrenza con alcune delle traduzioni proposte), per esplicitare ciò che essa contiene (o che sembrerebbe implicare) di paradossale. Indicherò poi come prendano posizione, le une contro le altre, diverse interpretazioni importanti della formula spinoziana, privilegiando quelle di Matheron, di Rice, di Negri e poi quella di P.-F. Moreau – che si fonda sull'esame critico delle precedenti tentando un superamento delle loro aporie e della quale indicherò tuttavia ciò

---

<sup>1</sup> Come in altri casi successivi, l'autore cita di seguito entrambe le possibili traduzioni in francese del termine latino *mens* usato da Spinoza: cioè «âme» e «esprit». Dal momento che l'italiano ha una traduzione *standard* con «mente», il traduttore farà uso di essa e non dell'alternativa *âme/esprit* in tutti i casi nei quali quest'ultima non sia oggetto specifico del discorso dell'autore (*NdT*).

che non mi soddisfa pienamente. Per superare l'imbarazzo, reinserirò la formulazione spinoziana in una serie di contesti, in modo da enunciare i principi sui quali mi sembra doversi reggere una soluzione. Paradossalmente, proprio in quanto si propone di essere una soluzione «letterale» o «letteralista», essa obbligherà a modificare alcune delle rappresentazioni ammesse del sistema, il che mi condurrà in conclusione (ma, a rigore, questo dovrà essere l'oggetto di un altro saggio) a tracciare una via di approdo a due questioni ancora più generali: quella della funzione del concetto di *mens*, e quella dei rapporti tra «individualità», «causalità» e «adeguazione» nella dottrina dell'autore dell'*Ethica* –, suggerendo con ciò che le implicazioni di questo problema apparentemente molto particolare sono radicate nell'intero sistema.

### 1. Una restrizione paradossale?

Cominciamo con il citare la frase di Spinoza nella sua integralità, di modo che ne siano in piena luce le articolazioni sintattiche:

patet imperii, seu summarum potestatum Jus nihil esse praeter ipsum naturae Jus, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur, hoc est, quod [sicuti] unusquisque in statu naturali, sic etiam totius imperii corpus<sup>2</sup>, et mens tantum juris habet, quantum potentia valet...

Non sarà inutile inserire qui una scelta di traduzioni in più lingue, in modo da mostrare le varianti d'interpretazione che esse sottendono. Ne ho prese tre, particolarmente autorevoli: quella di Pierre-François Moreau in francese, quella di Paolo Cristofolini in italiano, quella di Wolfgang Bartuschat in tedesco:

Le droit de l'Etat, ou du pouvoir souverain n'est rien d'autre que le droit même de la nature. Il est déterminé par la puissance, non plus de chaque individu, mais de la multitude, qui est conduite comme par un seul esprit; autrement dit, comme c'est le cas à l'état naturel, pour chaque individu, le corps et l'esprit de l'Etat tout entier ont autant de droit que de puissance<sup>3</sup>.

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

2 La virgola inserita da Gebhardt tra «corpus» e «et mens» è stata soppressa nell'edizione di Bartuschat. Cristofolini indica che la parola *sicuti*, mancando nell'*Opera Posthuma*, è una correzione degli editori.

3 B. Spinoza, *Tractatus politicus. Traité politique*, a cura di P.-F. Moreau, Paris, Editions Réplique, 1979, pp. 33-35.

guidato da una sola mente; vale a dire che, come un singolo allo stato di natura, così pure il corpo e la mente dell'intero stato hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono fare valere<sup>4</sup>:

das Recht des Staates oder der höchsten Gewalten nichts anderes ist als eben das Recht der Natur, das durch die Macht, nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern die wie von einem Geist geleiteten Menge bestimmt wird. Gerade so wie im Fall eines einzelnen im Naturzustand hat, hat also auch der Körper und der Geist eines ganzen Staates so viel Recht, wie weit dessen Macht reicht<sup>5</sup>.

Mi sembra che qui si pongano diversi problemi di stretta lettura. Il primo verte su quale sia il tipo di proposizione relativa – «esplicativa» o «determinativa» – introdotta da *quae*. Il diritto-potenza dello Stato o del sovrano, considerato come una sola individualità, è determinato dalla potenza della *multitudo*, poiché questa è «come guidata da una sola mente», oppure *allorché* (*nella misura in cui*) essa è «come guidata da una sola mente»? Moreau, come il testo latino, si tiene in equilibrio tra le due possibilità, Bartuschat, senza escludere in assoluto la soluzione «esplicativa» (l'essere guidata come da una sola mente è l'essenza stessa della moltitudine), suggerisce piuttosto la seconda (la *multitudo* o *Menge* che determina la potenza dello Stato non è una qualsiasi «massa», ma *quella* che è come guidata etc.). Cristofolini, al contrario, va nettamente nella prima direzione, coerentemente con la sua traduzione-interpretazione (per nulla inverosimile in un contesto politico) di *multitudo* con *popolo*<sup>6</sup>. Ciò che egli suggerisce insomma è che il popolo è quella massa o moltitudine che agisce «come guidata da una sola mente» determinando proprio in quanto tale la potenza dello Stato, essendone cioè la base o la sostanza. Nel primo caso, ci si sforzerà essenzialmente di sapere in quali condizioni una moltitudine può trovarsi unificata da una direzione che le conferisce come un'anima o uno spirito unico. Nell'altro – partendo dal principio *omnia sunt animata* – ci si sforzerà di comprendere perché mai Spinoza esiti a nominare la *mens* corrispondente a quel «corpo» individualizzato che è un popolo costituito in Stato.

Questa prima difficoltà è raddoppiata da una seconda: come dare il giusto rilievo alla modalità introdotta da *veluti*? A quale termine o gruppo di termini si riferisce dal punto di vista del senso? Al limite (tenendo conto della plasticità che offre la sintassi latina) esistono tre possibilità: o *veluti* si riferisce

4 B. Spinoza, *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di P. Cristofolini, Pisa, Edizioni ETS, 1999, p. 55.

5 B. de Spinoza, *Politischer Traktat*. Lateinisch-Deutsch, Neuübersetzt, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen versehen von W. Bartuschat, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994, p. 35

6 Cfr. la nota di Cristofolini in B. Spinoza, *Trattato politico* cit., p. 245.

all'insieme dell'azione (è come se la moltitudine fosse guidata da una sola mente); o invece *veluti* si riferisce all'agente (è come se la moltitudine fosse guidata da una mente unica, detto altrimenti: come se esistesse una mente che la guida); o infine *veluti* si riferisce specificamente a *una* (che è, forse, la soluzione stilisticamente più soddisfacente): è come se la mente (ovvero il pensiero, secondo la traduzione di Appuhn, sulla quale ritornerò) che guida la moltitudine nello Stato fosse unica o unificata. L'interesse di questa variazione sta nel trasportarci da un estremo all'altro a proposito della questione del rapporto tra la *mens* e la moltitudine, così come pure a proposito della questione del rapporto tra la *multitudo* e l'*imperium*. Sembrerebbe allora che il tener conto della totalità della frase – introdotta da un «hoc est» (ossia) – dovrebbe levarci dall'incertezza e su entrambi i punti insieme: «*hoc est, quod sicuti unusquisque in statu naturali, sic etiam totius imperii corpus, et mens tantum juris habet, quantum potentia valet...*». Ma quest'esplicazione, in realtà, rende ancor più completo il nostro imbarazzo.

Essa infatti riposa su una comparazione (*sicuti*) tra l'individualità dell'uomo singolo («nello stato naturale», vale a dire conformemente alla natura) e quella dell'*imperium* (che dà forma, e perciò corpo, alla *multitudo*). Ma allora vi sono solo due alternative:

– Spinoza introdurrebbe una restrizione soltanto per riguardo al lettore, non ancora pronto a considerare lo Stato o il corpo politico come un individuo in senso pieno, con tutte le conseguenze che ne seguono nella teoria spinoziana, in particolare quella dell'esistenza di una mente «idea del corpo» esattamente corrispondente a questo «corpo». Ma l'elemento decisivo resterebbe il fatto che, applicando rigorosamente la stessa legge di composizione a tutte le individualità di livelli differenti (o di differente complessità, dei quali le une sono «parti» delle altre), egli arriva a porre l'esistenza correlativa di un *corpus* e di una *mens* per tutte le individualità, e dunque specificamente *nello stesso senso* per l'individuo umano e l'individuo politico (la *Civitas*, che è al tempo stesso *imperium* e *multitudo*), generalizzando implicitamente lo scolio della proposizione 7 della seconda parte dell'*Ethica*. Questa tesi rigorosa eliminerebbe tutte le ambiguità e fungerebbe da fondamento alle deduzioni che seguiranno sulla natura dello Stato e le sue differenti forme (in particolare di tutto ciò che concerne la *conservazione della propria forma*). Ma, se le cose stessero così, perché mai, nei numerosi passaggi del TP nei quali Spinoza evoca ancora la questione dell'unità e dell'individualità del «corpo politico» e della «realtà mentale» che gli corrisponde (per usare una delle equivalenze proposte da Pierre Macheray) sia prima che dopo il capitolo III, paragrafo 2, è prevalentemente l'espressione *una veluti mente duci* a comparire, in modo quasi stereotipo, sia quando si parla di *homines* sia quando si parla della *multitudo* stessa, mentre l'uso

«assoluto» della coppia *corpo/mente* a proposito della comunità o dello Stato figura come eccezione?

O invece, all'inverso, la modalità restrittiva contenuta nel *veluti*, qualunque sia il senso specifico nella quale è intesa all'interno della prima proposizione spinoziana (riserva, approssimazione, analogia, segnalazione di un'ipotesi), continuerebbe a applicarsi alla seconda proposizione e alla comparazione che essa espone. La possibilità di parlare di *corpus* e di *mens* dello Stato – tenendo conto che lo Stato non è mai altro se non la riunione o l'espressione della potenza della moltitudine – dovrebbe sempre tener conto del fatto che la *mens* della quale si discute non ha che un'identità metaforica (secondo l'espressione di Lee C. Rice). Ciò che Spinoza avrebbe voluto dire allora è che senza dubbio la costituzione di un «corpo politico» illustra dei teoremi generali riguardanti l'individuazione (il che potrebbe venir espresso ironicamente riprendendo la celebre formula della prefazione della parte III dell'*Ethica*, dicendo che l'*imperium* o lo Stato politico non è rispetto alla natura *veluti imperium in imperio*, come «uno Stato nello Stato»), ma che la comparazione tra più tipi di individualità sfocia immediatamente in una dissimmetria inaggirabile. Non vi sarebbe *in senso proprio* una *mens* collettiva, ma soltanto un *effetto* di unità mentale o psichica, che si manifesta in una «guida» o in una «direzione» dello Stato praticamente confuso con l'esercizio della sovranità. Ma, se le cose stessero così, sembrerebbero derivarne conseguenze imbarazzanti. In particolare: se vi è un dubbio sull'unità collettiva o sull'insieme di idee, designato qui analogicamente con il termine di *mens*, che evocherebbe la concezione dell'anima umana esposta nell'*Ethica* ma che non potrebbe corrispondervi esattamente, *come impedire che il dubbio investa anche la possibilità di caratterizzare la comunità politica o lo Stato come un corpo* nel senso rigoroso del termine, vale a dire come un individuo materiale che tende a conservarsi in virtù della propria essenza o legge di composizione?

Rileviamo la stretta parentela che questo problema ha con i dilemmi interpretativi posti da altre formule, sia nel *TP*, sia nell'*Ethica*. È in particolare il caso della formulazione della quale Spinoza si serve in *Ethica*, IV, scolio della proposizione 18, tanto più interessante per il fatto che essa propone una genesi ideale dell'individualità collettiva a partire dalla congiunzione (composizione) delle forze di due o più individualità semplici in funzione della loro «convenienza» naturale, o della loro utilità reciproca: *nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita convenient, ut omnium Mentem et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur....* Si potrebbe evidentemente supporre che il *quasi* (estremamente prossimo al nostro *veluti*) si riferisca qui soltan-

to all'unità della mente lasciando intatta quella del corpo. Ma, a parte il fatto che questa lettura sarebbe contraria all'abitudine della retorica latina (che vuole una simmetria di senso nella dissimmetria di costruzione)<sup>7</sup>, essa renderebbe inintelligibile la posizione esplicativa che la formulazione dell'*Ethica* occupa in rapporto alle diverse formulazioni del *TP*.

È tempo infatti di ricordare che, in quest'ultima opera, a fianco di numerose occorrenze dell'espressione *una veluti mente ducitur*, si trova anche una formula simmetrica, che riguarda il corpo, e pone questa volta sul suo lato l'elemento di approssimazione o di analogia: *necesse ergo est, ut Patricii omnes leges ita astringantur, ut unum veluti corpus, quod una regitur mente, componant* (*TP*, VIII, § 19). Questa volta, è l'unità presunta della mente a determinare rispetto al corpo l'analogo di un'individualità autonoma. *Tutto va dunque come se, in ogni modo, l'individualità percepita da un lato (vale a dire «sotto uno degli attributi») si rivelasse sempre problematica o deficitaria dall'altro lato (si potrebbe dire «sotto l'altro attributo»), il che è appunto ciò che il testo dell'*Ethica* sembrerebbe spiegare affermando che, in ultima analisi, la composizione dei *conatus* umani individuali in un collettivo politico non realizza se non l'analogo di un'individualità superiore, ma mai un'individualità superiore vera e propria. La designazione della comunità politica come «individuo», che è richiesta sia dalla volontà di Spinoza di trattare tutte le questioni etiche, politiche e antropologiche secondo i principi della conoscenza naturale, sia dalla necessità di spiegare il *trasferimento di diritto* che si verifica nel corso della formazione di una comunità politica tra il sovrano e il soggetto particolare (il cittadino) è dunque affetta in permanenza da un'incertezza interna.*

Ma corriamo il rischio di incappare in un problema ancora più imbarazzante. Molte delle formule che ho citato<sup>8</sup> riposano in effetti sull'analogia tra la massa popolare e le istituzioni assimilate al «corpo» dello Stato da un lato, mentre *mens* (talvolta *caput*: *TP*, IX, § 14) rinvia a un'istanza di comando, di decisione o di legislazione. Questa analogia è senz'altro classica (almeno a partire dall'apologo di Menenio Agrippa), ma siamo costretti a convenire che

7 Il che è stato perfettamente avvertito dalla maggior parte dei traduttori dell'*Ethica*, i quali ristabiliscono il *quasi* come «fattore comune». Così Bernard Pautrat: «en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps»; Emilia Giancotti: «in modo tale che le Menti e i Corpi di tutti compongano quasi una sola Mente e un solo Corpo...»; Bartuschat: «nichts Geeigneteres...als dass alle in allem so übereinstimmen, dass die Geister und die Körper von allen zusammen gleichsam einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bilden...».

8 Alle quali converrà aggiungere ancora *TP*, VI, § 19 a proposito della monarchia: *et absolute Rex censendus est veluti Civitatis mens, hoc autem Consilium mentis sensus externi, seu Civitate corpus, per quod mens Civitatis statum concipit, et per quod mens id agit, quod sibi optimum esse decernit.*

essa contraddice lo schema d'intelligibilità comunemente designato sotto il nome di «parallelismo» e che andrebbe meglio qualificato (a partire dalla descrizione datane nella parte II dell'*Ethica*) come *identità della differenza* tra gli «ordini» e le «connessioni» delle idee (il cui insieme forma la *mens*) e delle cose (in primo luogo quelli dei *corpora*)<sup>9</sup>. Sembra dunque che ci troviamo di fronte a un'alternativa distruttiva. Da un lato, il riconoscimento dell'individualità dei corpi politici o degli Stati avviene, almeno *a contrario*, nello spirito del «parallelismo», vale a dire che l'individualità si realizza o *non* si realizza in quanto coesione materiale delle parti e unità intellettuale o più generalmente mentale, dunque sotto la forma di pensiero collettivo o che vale per il collettivo. Ma, d'altro lato, il meccanismo dell'unificazione, nella misura in cui deve essere descritto *politicalmente*, come un gioco di forze o di potenze o di istituzioni, non può essere presentato che come un effetto dell'attività mentale (deliberazione, decisione, rappresentazione) sul convenire dei corpi, cioè in un modo privo di valore ontologico se non del tutto assurdo da un punto di vista spinoziano...

## 2. Qualche problematico tentativo di soluzione

Queste difficoltà hanno già largamente alimentato la discussione tra i lettori del *TP*. Mi limiterò a evocare quattro interpretazioni, giustamente famose. Chiamerò «dogmatiche» le prime tre, non per svalutarle, ma perché esse postulano tutte – benché in modi opposti – che la soluzione sia immediatamente data dall'intelligenza corretta dello spinozismo, che esse si propongono di sviluppare. Quanto a quella di Moreau, la si può chiamare «critica» perché, venendo dopo tutte le altre, essa considera la loro stessa opposizione come una parte del problema e tenta di costruire ipoteticamente una soluzione che cerca nei testi il mezzo di soddisfare alle domande poste dal loro confronto<sup>10</sup>.

### 2.1. Le soluzioni dogmatiche

a. *Matheron*. Vorrei innanzitutto ricordare alcune indicazioni particolarmente interessanti di Matheron, che è tornato a più riprese sulla questione. In *Individu et communauté chez Spinoza*, egli apriva la sua ricostruzione della teoria politica spinoziana attraverso le tre questioni dell'individuazione,

9 Matheron si sbarazza di questa formulazione imbarazzante giudicandola «mal venue», ma la inserisce in una argomentazione destinata a differenziare gli usi hobbesiani e spinoziani del concetto di individualità o di «corpo politico». Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 347, nota 152.

10 A dire il vero, Moreau si occupa essenzialmente delle prime due soluzioni e non attribuisce importanza particolare a quella di Negri.

della complessità (o della natura dei rapporti tra le totalità e le parti) e dell'adeguazione (e dunque anche dell'inadeguazione, tanto delle idee quanto delle cause), tutte fondate sulle proposizioni dell'*Ethica* nelle quali vedeva coerentemente (seguendo le indicazioni di Spinoza stesso) il fondamento dell'intelligibilità delle proposizioni relative alla politica. È proprio questo percorso di esplicazione ciò che egli si proponeva di seguire in modo rigoroso. Di conseguenza, il riferimento al *Trattato politico* non interveniva che molto tardi. A pp. 346-347 del suo libro, Matheron privilegia le formulazioni del *TP*, IV, § 1: *Jus summarum potestatum, quod earum potentia determinatur...in hoc potissimum consistere vidimus, nempe quod imperii velut mens sit, qua omnes duci debent* e ritorna, a partire di qui, alla nostra proposizione concernente la *potentia multitudinis...*, facendo in tal modo intervenire una differenziazione tra i due termini che *TP*, III, § 2 identificava – ricorrendo al termine *seu*, termine che è noto essere sempre molto significativo in Spinoza – e cioè l'*imperium* e la *summa potestas* (lo Stato e il Sovrano) e riferendo la restrizione espressa dal *veluti* unicamente al secondo termine, suggerendo dunque che lo Stato (o il corpo politico) è sì un «individuo» e come tale è dotato di «mente», ma che il Sovrano non ne rappresenta che una parte. La questione (tanto politica quanto ontologica) fondamentale diviene allora sapere in quali condizioni questa «mente» del Sovrano (vale a dire, in termini spinoziani, quell'insieme di idee che sono quelle del solo Sovrano) può essere portata a coincidere con la mente dello Stato stesso. Si intuisce che, di regola, questa corrispondenza non è che parziale, o che essa resta inadeguata, salvo forse, al termine dell'evoluzione delle società politiche verso il massimo di razionalità e di potenza, che nel caso dell'*imperium* democratico.

Non soltanto questa lettura fa violenza alla lettera di *TP*, III, § 2 (eludendo in particolare la formulazione: *hoc est... etiam totius imperii corpus et mens...*), ma essa rifiuta di affrontare la difficoltà contenuta nelle proposizioni *generali* di Spinoza concernenti la potenza della moltitudine e la modalità «sovrana» con cui essa incorpora (o combina) le potenze dei cittadini nel quadro di uno Stato *qualunque*. D'altro lato, essa ha il vantaggio di suggerire – ci ritornerò sopra – che le definizioni e le deduzioni di Spinoza possono essere lette non tanto come descrizioni delle *forme esistenti* o caratteristiche di una *essenza data* dello Stato, ma piuttosto come l'indizio di un *processo* o di una *transizione* già da sempre in atto nella vita degli Stati e che costituirebbe il vero oggetto della teoria politica: una transizione orientata verso la piena realizzazione delle «potenze» democratiche inerenti a ogni Stato, ma evidentemente non garantita nel suo risultato.

Colpisce il fatto che le indicazioni di Matheron abbiano dato luogo a degli sviluppi assai differenti tra loro da parte dei suoi discepoli più fedeli. Penso in particolare a Laurent Bove (che elimina in modo puro e semplice la precauzione di linguaggio di Spinoza a vantaggio di una «struttura teleologica»

nella storia dello Stato, fondata sull'essenza democratica del *conatus* collettivo)<sup>11</sup> e a Cristian Lazzeri (che vede nelle formule di Spinoza che individualizzano il popolo o lo Stato, con il suo «corpo» e la sua «mente», una metafora diretta contro Hobbes allo scopo di sottolineare che la moltitudine, «insieme naturale di individui», non potrebbe essere diretta se non in virtù del suo consenso, nel quale si esprime la convergenza dei desideri di tutti)<sup>12</sup>. Ma più interessante ancora è senza dubbio il modo in cui Matheron, retrospettivamente, è andato precisando e trasformando la sua idea. In uno studio recente, egli affronta la questione *negativamente* a partire dall'indignazione della moltitudine (della quale Spinoza afferma che essa costituisce il *limite* stesso della sovranità), mostrando che essa non forma soltanto la base delle rivoluzioni, ma quella degli Stati stessi, nella misura in cui la loro potenza si organizza proprio per prendere in contropiede i meccanismi passionali (la *imitazione degli affetti*) a partire dai quali essa si genera<sup>13</sup>. Nondimeno, l'indignazione, che è una forma di odio interumano, è «necessariamente malvagia». Vi è dunque, nella costruzione dello Stato, una sorta di *double bind* che chiarisce la modalità dell'espressione *una veluti mente ducitur*: alle prese con la necessità del «conformismo» nella moltitudine allo stesso tempo che con i suoi pericoli temibili (Matheron arriva a dire che, secondo Spinoza, «la forma elementare della democrazia è il linciaggio»), lo Stato deve al tempo stesso fondarsi su un'unanimità dei cittadini e allontanarsene costantemente. La difficoltà di mantenere una simile posizione potrebbe così fornire «una delle ragioni del mancato completamento del *Trattato politico*». Girando apparentemente le spalle alle considerazioni ontologiche sull'individualità, Matheron segue un filone propriamente sociologico, quasi tocquevilliano, riuscendone perfettamente a mostrare l'insistente presenza nello Spinoza del *TP*. Ma, in questa prospettiva, egli si limita alla problematica del consenso, della regolazione delle opinioni, lasciando apparentemente da parte la questione della decisione, che nel testo spinoziano è tuttavia inseparabile da esse.

b. *Rice*. Rice comincia con l'opporre a ciò che egli percepisce come l'«organicismo» di Matheron una versione completa della lettura opposta: quella che situa Spinoza sul versante contrario dell'«individualismo metodologico» (e, al tempo stesso, cerca di riconquistarlo a una teoria politica liberale contro il suo accaparramento da parte di una tradizione hegeliana e marxista)<sup>14</sup>. Ma l'int-

11 L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, pp. 241-254.

12 C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

13 A. Matheron, *L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste*, in M. Revault d'Allonnes - H. Rizk (éds.), *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris, Editions Kimé, 1994, pp. 153-165.

14 L.J. Rice, *Individual and Community in Spinoza's Social Psychology*, in E. Curley - P.-

resse maggiore del suo studio sta ai miei occhi nel fatto che, spingendo a fondo l'esame dei problemi sollevati da una tale lettura, è condotto a riformulare la questione della logica delle modalità inerenti al «naturalismo» spinoziano.

Rice sostiene che l'interpretazione organicista (che egli chiama anche «letteralista» perché essa crede di poter prendere alla lettera l'espressione «individuo» quando viene applicata ai corpi politici) riposa su un errore d'interpretazione dello sviluppo dell'*Etica* (parte II, a cominciare dalla proposizione 13) a proposito dei corpi semplici e composti, che ne estende naturalisticamente la portata ai collettivi dei quali si cercherebbe di analizzare le funzioni sociali e cognitive, laddove essa ha come oggetti soltanto gli organismi viventi. La teoria politica verrebbe così sostituita da un'ontologia (riassunta dall'idea che lo Stato possiede, in quanto tale, un *conatus*) e l'equivocità intrinseca della nozione di individuazione viene ignorata a vantaggio di uno schema generale di integrazione tra totalità a complessità crescente<sup>15</sup>. Una simile lettura – suscettibile di diverse varianti, fisicalistiche o vitalistiche – sarebbe all'origine degli usi «olistici» del pensiero politico di Spinoza, che ne fanno un precursore di Hegel e di Marx<sup>16</sup>. All'opposto, Rice lo vede come un filosofo fondamentalmente nominalista, partigiano di un individualismo radicale in materia di morale e di politica. Le «communal unities» per lui si costituirebbero essenzialmente attraverso la percezione da parte degli individui della loro utilità reciproca, che li condurrà a fuggire la solitudine e a unirsi in funzione delle circostanze<sup>17</sup>. A partire di qui, come hanno sostenuto McShea e Den Uyl, la formazione dei collettivi (sempre «storici» o «contingenti») non darebbe luogo

F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, Leiden, Brill, 1990, pp. 271-285.

- 15 In questa critica Rice inserisce osservazioni che non possono mancare di interessare chiunque si è misurato con la difficoltà di interpretare la «fisica» spinoziana rispetto alla storia delle scienze e di comprenderne la funzione nell'ordine razionale dell'*Ethica*, dove essa figura come una parentesi senza esplicita applicazione ulteriore. Sul primo punto, si ricollega, contro una lettura corpuscolare, all'interpretazione «oscillatoria» o «ondulatoria» nella versione perfezionata da Jonathan Bennet («field metaphysic»). Sul secondo punto, giunge a suggerire che Spinoza isola questo sviluppo non potendo realmente esibire la «corrispondenza» tra processi del pensiero e processi corporei postulati dal suo «parallelismo psico-fisico».
- 16 Naturalmente, nel modo in cui Rice li interpreta, che è quello delle critiche della tradizione liberale individualista.
- 17 È senza dubbio significativo che i sostenitori dell'interpretazione «organicista» abbiano la tendenza a porre in primo piano la *genesì passionale* della comunità politica spinoziana (Matheron parla di una «teoria delle passioni del corpo politico»), mentre i sostenitori dell'interpretazione «individualista» hanno la tendenza a privilegiare la *genesì razionale*, in particolare nel senso della logica dell'utilità. Ritoveremo questo problema con Moreau, il quale, da questo punto di vista, pende nettamente per la prima via. Quanto a Negri, egli arriva all'esercizio di abilità di sostenere che, in Spinoza, il vero nome della ragione è «immaginazione» (prossimo, su questo punto, al modo in cui Deleuze aveva interpretato gli «affetti attivi»).

a un'individuazione ma un'armonizzazione più o meno completa (il che sarebbe espresso esattamente dalla modalità del *veluti una mente*) che rinvia alle leggi della psicologia. Vi sarebbero dunque due tipi di causalità radicalmente distinti, dei quali soltanto il primo presuppone la formazione di un *conatus*. Il che si deve, come mostra il confronto tra lo schema di integrazione esposto nella lettera 32 e le opere politiche, al fatto che, nel primo caso, l'attività delle parti può essere *dedotta* dalla legge di composizione del tutto, mentre questa determinazione è assolutamente esclusa nell'altro caso (vale a dire nel caso delle collettività politiche) e, in effetti, Spinoza non ha mai sostenuto che i cittadini agiscano essi stessi in funzione o in vista della conservazione dello Stato di cui fanno parte. Di conseguenza, se è caratteristica degli organismi individuali il fatto di rappresentare una potenza *superiore* a quella delle parti che li compongono, una simile rappresentazione è esclusa nel caso delle totalità politiche, la cui potenza è *minore* rispetto alla somma degli individui costituenti. Di qui deriva l'insistenza di Spinoza sul fatto che questi ultimi, in seno alla società, «conservano il loro diritto naturale» (vedi la lettera 50).

Avendo tracciato questa linea di demarcazione, Rice previene un errore d'interpretazione: non si tratta di pretendere che i collettivi socio-politici siano meno «reali» delle individualità organiche, ma di mostrare che, dal punto di vista di Spinoza, non hanno lo stesso statuto epistemologico. Ne deriva che Spinoza non avrebbe mai difeso l'idea di una *scienza della politica*, neanche nel senso di «scienza psicologica» che deduce dalla natura delle passioni delle leggi del comportamento umano individuale. Lo studio dei fenomeni socio-storici (per esempio la storia dei popoli o la maggiore o minore stabilità dei regimi politici) non appartiene per lui alla scienza (nel senso forte, quello imposto dall'idea di natura e di legge naturale) ma all'osservazione empirica e alla generalizzazione.

Questa argomentazione sbocca in una interessantissima alternativa rispetto alla tesi che vede nella formazione degli «individui politici» il livello di integrazione *immediatamente superiore* alla formazione degli organismi umani. Se non si tratta della società, bisogna allora immaginare questo livello come un livello di integrazione naturale sopra-individuale intermedio tra le leggi della composizione degli organismi e quelli della *facies totius universi* che Spinoza considera come l'individualità «ultima». Gli sviluppi contemporanei della fisica e della biologia suggeriscono a titolo ipotetico (ma non inverosimile) d'introdurre qui una nozione simile a quella di *ecosistema*, vale a dire di ambiente naturale integrato avente sue proprie leggi di equilibrio. E a partire di qui diviene molto tentatrice l'idea di sviluppare l'«epistemologia spinoziana» secondo la linea indicata al giorno d'oggi dalla semantica di Goodman, per il quale la nozione stessa di individuo è relativa a un certo quadro teorico e il problema epistemologico fondamentale è quello della modalità che assumono leggi che sono necessarie all'interno di una data teoria quan-

do le si include nella teoria di ordine superiore<sup>18</sup>. Anche se si può dubitare, afferma Rice, che Spinoza sarebbe stato portato ad adottare la tesi di una «contingenza della necessità» delle leggi della natura sovrapposte le une alle altre come i sistemi dei quali danno conto, non si può nemmeno provare che quest'ultima contraddica i suoi princîpi.

Per interessante che sia, questa tesi mi sembra nondimeno comportare due difficoltà dal suo stesso punto di vista. La prima è che Rice oscilla tra due usi del termine «metafora». A volte si tratta del modo metaforico in cui i commentatori di Spinoza intendono il significato del termine «individuo», altre volte si tratta del modo metaforico nel quale Spinoza stesso tratterebbe occasionalmente i «corpi politici» come degli «pseudo-individui» e così l'espressione *una veluti mente duci* rovescia la sua funzione (il che prova non soltanto che essa «resiste» alla lettura di Rice, ma che è suscettibile di perturbare *sia* schemi organicistici *sia* schemi individualistici). La seconda è che Rice pone come ovvia una convergenza teorica tra l'individualismo metodologico e l'individualismo socio-politico (ovvero tra nominalismo in filosofia e liberalismo in politica), assimilazione che mi sembra un pregiudizio tipico di una certa tradizione, principalmente anglo-americana (ma non solo). Si sente qui la mancanza di una discussione specifica delle implicazioni della nozione di *multitudo* che è al centro delle elaborazioni spinoziane (in particolare nel *TP*) e che può beninteso essere interpretata su entrambi i piani, sia cioè in rapporto alla questione della «potenza» che in rapporto a quella del «diritto». Il che ci conduce dritti dritti alle proposte di Antonio Negri.

c. *Negri*. Anche in Negri troviamo un trattamento sistematico del problema posto dalla formula spinoziana, con il doppio movimento di introduzione e di negazione dell'analogia transindividuale che essa comporta. Il che non ha nulla di stupefacente, se si ricorda che, per Negri, la *potentia multitudinis* (che ha per lui quasi lo statuto di una ridondanza, essendo ogni «potenza» propria di un multiplo o di una molteplicità, e essendo ogni molteplicità essenzialmente un dispiegarsi della potenza naturale) è il concetto-chiave del pensiero spinoziano, quello che manifesta l'assoluta reversibilità di discorso metafisico e discorso politico. È per questa stessa ragione che Negri propone di vedere nel *Trattato politico* il coronamento della metafisica di Spinoza, in quanto «costituzione del reale», a dispetto della sua incompletezza (che si può leggere in positivo: avendo Spinoza sommariamente già detto tutto della democrazia nel momento in cui ha dovuto interrompersi, senza aver redatto il capitolo corrispondente), ma facendo in qualche modo eccezione per i suoi

---

18 Mi riferisco a N. Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

sviluppi propriamente istituzionali (marcati, agli occhi di Negri, da una ricaduta nelle ideologie dell'epoca).

Nel dettaglio, si nota tuttavia come un rovesciamento tra le letture proposte da due versioni successive dell'argomentazione (tra le quali Negri prende in esame un certo numero di obiezioni), nonostante che esse tendano al fondo allo stesso risultato. Il capitolo de *L'anomalia selvaggia* consacrato al commento del *TP*<sup>19</sup> ha per filo conduttore la possibilità di comprendere tutti i momenti della teoria politica, con le opposizioni apparenti che la caratterizzano (potenza sovrana dello Stato e libertà del popolo o della società, assolutezza e limitazione interna del potere ecc.), come sviluppo di un solo principio: l'espansività e la capacità di auto-organizzazione della «multitudo» (termine che in genere non viene tradotto, ma che connota in Negri il carattere originariamente collettivo della forza politica e del suo *conatus* o desiderio proprio, in opposizione all'individualismo metodologico delle teorie del contratto). Allorché perviene ai testi fondamentali dei capitoli III e IV, nei quali la «*potentia multitudinis*» è caratterizzata dal fatto di essere «guidata come da una sola mente», Negri non fa menzione esplicita del *veluti*, ma ne propone implicitamente un'interpretazione che si può riassumere attraverso i tre passaggi che seguono:

1) la definizione della potenza dello Stato in quanto *potentia multitudinis* («affermazione pura» di questa potenza) deve includere *l'antagonismo dei soggetti* che ne esplica la produttività (contro la rappresentazione «giuridica» dell'unità dello Stato, la sua autonomizzazione che per contro esige la non-contraddizione);

2) la struttura antagonistica della *multitudo* trova nondimeno il suo correttivo immediato nella *paura della solitudine* che anima originariamente la massa (*TP*, VI, § 1) e la spinge a unirsi ricercando la sicurezza: passione negativa in apparenza, costruttiva in realtà, dalla quale risulta la crescita continua della socialità, senza che la mediazione di un potere esterno s'imponga come una necessità;

3) la costituzione è dunque, nello stesso tempo, l'emergenza di un soggetto, ma questo soggetto non è altro che la *multitudo*, appunto, ovvero è come tale multiplo (e dunque irrappresentabile in termini di potere, di persona morale, di sovranità istituzionale, ecc.).

Ci si trova qui, manifestamente, agli antipodi dell'idea che abbiamo trovata poco fa in Matheron, senza però ritrovarci dalle parti di Rice: se l'espressione *una veluti mente* ha un senso, non è quello di rilevare uno scarto tra l'individualità reale del corpo politico e la sua approssimazione da parte del

---

19 A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 225-245.

potere sovrano, ma di manifestare che la potenza reale *eccede ogni rappresentazione di unità*, si presenta come essenziale molteplicità ontologica (e al tempo stesso include l'antagonismo, o se ne nutre, invece di vedervi un pericolo mortale)<sup>20</sup>.

In un testo ulteriore, prendendo in considerazione i «critici dell'importanza della *multitudo* come soggetto e come imputazione metafisica centrale della dottrina spinoziana dello Stato» e che hanno insistito sulla «inafferrabilità del concetto», Negri modifica la forma della sua argomentazione per rispondere. Si tratta più che mai di mostrare che «l'inafferrabilità materiale del soggetto *multitudo* non impedisce che, in Spinoza, gli effetti della soggettività si esprimano». Ma occorre ammettere che la tensione, ovvero la contraddizione, passa in seno al concetto stesso di *multitudo*. Infatti quest'ultima, in determinate condizioni (quelle di una costruzione statuale che ha per obiettivo cosciente di *limitare* la potenza autonoma della massa), deve essere *rappresentata come un'unità* di decisione e di pensiero: il prototipo di tale rappresentazione è la «volontà generale» rousseauiana, finzione giuridica nella quale si completa la tradizione contrattualistica di legittimazione dello Stato politico.

È insomma una tale finzione («idea della ragione», «prodotto dell'immaginazione») che sarebbe anticipata, nel testo di Spinoza, dalla nozione di «quasi-mente» o dalla ripetizione della formula *una veluti mente ducitur*. Si tratta di rendere afferrabile l'inafferrabile. Ciononostante, la *multitudo* in se stessa resta «un insieme inafferrabile di singolarità». Essa non è una mente o spirito, ma una potenza storica materiale. E questo polo resta dominante: «La ragione, il pensiero, vorrebbero che la *multitudo* si presentasse come un'unica mente: questa richiesta della ragione attraversa il campo naturale sul quale si svolge la vita sociale, ma non riesce definitivamente a superarne la violenza e la dispersione». Bisogna allora aggiungere che la potenza espansiva (produttrice, creativa) della *multitudo* si manifesta precisamente nella sua capacità di utilizzare le rappresentazioni inadeguate che la riducono all'unità attraverso dei meccanismi passionali quali la *pietas* o il «desiderio di universalità», tendenza verso il collettivo. Ci si trova qui molto vicini, paradossalmente, a una teoria dell'«astuzia della ragione». Fino al punto che, tendendo la ragione alla molteplicità e non all'unità del soggetto, il movimento è posto come essenzialmente incompleto e incompletabile. La forza del testo di Negri, anche quando si contesti la sua lettura del testo spinoziano, sta nel fatto di portare quest'idea fino in fondo, facendo della teoria politica di

---

20 È anche la ragione per cui, nella sua ricostruzione del movimento che, secondo lui, spinge l'opera di Spinoza verso il proprio chiarimento, Negri privilegia il *TP* (o almeno la sua prima parte) in rapporto all'*Ethica*: vi vede il rovesciamento definitivo dell'orientamento all'unità a profitto dell'orientamento alla molteplicità (compreso il primato dei «modi» sulla «sostanza», nella loro relazione costitutiva).

Spinoza una filosofia della *praxis*, e mettendo al suo servizio l'idea di un'aporia intrinseca che affetta non la teoria ma le cose stesse:

D'altra parte, il farsi reale, nella politica di Spinoza ha la potenza e il limite del fatto [...]. La non-soluzione del problema del soggetto politico diviene fondazione della tolleranza [...]. Ciascuna singolarità è fondamento [...]. Queste conclusioni, relative al concetto di *multitudo*, non ne tolgono dunque la natura aporetica, – anzi, l'accentuano [...]. Il suo concetto non può chiudersi [...]. L'universo politico è universo dell'azione. Il fatto che la democrazia si mostri come aporia oggettiva dell'assoluto e della libertà e che questa aporia sia posta come la condizione dinamica del processo politico – bene, tutto questo non risolve certo, bensì approfondisce il problema e le difficoltà della definizione di democrazia [...]. Perché, se bisogna agire, bisogna farlo sapendo che l'aporia è sempre presente all'azione: con ciò l'aporia è trasferita dall'oggettività alla soggettività. Il soggetto deve agire pur conoscendo la non conclusività dell'universo nel quale esso agisce: deve comunque agire [...]. La mia congettura è che la democrazia spinoziana, l'*omnino absolutum democraticum imperium*, debba essere concepita come pratica sociale di singolarità che si incrociano in un processo di massa, meglio, come *pietas* che forma e costituisce i singolari rapporti reciproci che si stendono fra la molteplicità dei soggetti che costituiscono la *multitudo*<sup>21</sup>.

In sintesi, l'idea di Negri è che il concetto di «soggetto» o di «soggettività» rinvia a due significati antitetici: o l'unità di una *rappresentazione* (ivi compresa quella di una *mens* come spirito individuale), o invece la *potenza di agire* e, in fin dei conti, l'*azione* stessa. Spinoza, quanto a lui, avrebbe chiaramente scelto la seconda, anche a prezzo di un'elaborazione sinuosa della quale il suo discorso reca la traccia. Dubito fortemente che un'alternativa di questo tipo sia spinozista. Ma essa ci porta al cuore delle difficoltà del testo del *TP*, le quali non riguardano soltanto la teoria politica ma i suoi «fondamenti», vale a dire la metafisica.

## 2.2. Una soluzione critica: Moreau

Con le analisi di Pierre-François Moreau, il metodo cambia. Venendo dopo tutta una serie di dibattiti che hanno provato a sufficienza il carattere nevralgico della questione dell'individualità del corpo politico in Spinoza, egli consacra una sezione del suo libro, *Spinoza. L'esperienza et l'éternité*, a classificare le posizioni in campo (con l'eccezione tuttavia di quella di Negri), a dislocare il problema in un contesto più generale (quello dell'articolazione tra teoria delle passioni e teoria della storia, il che lo conduce ad assegnare un

21 A. Negri, *Reliqua Desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, in Id., *Spinoza sovversivo. Variazioni in(attuali)*, Roma, Pellicani, 1992, pp. 81-84.

ruolo privilegiato alla complementarietà del *TP* e del *TTP*) e a proporre un percorso interpretativo originale («La racine passionelle du symbolique et ses effets»)<sup>22</sup>. Senza darne conto qui in tutti i dettagli, vorrei ricordarne qualche punto saliente.

Prima di venire alla questione dell'individualità del popolo, Moreau si impegna a mostrare che l'opposizione tra Hobbes e Spinoza sul terreno del «diritto naturale» riposa sul fatto che, per Spinoza, quest'ultimo ha per realtà effettiva la «potenza delle passioni». Così che, nella fondazione o costruzione dello Stato, noi non avremo altro oggetto che il gioco di alcune passioni contro delle altre. Si tratta di trovare in ogni uomo una «aspirazione passionale ai benefici della ragione» che insegna l'utilità della pace sociale, aspirazione rinforzata dall'esperienza e del quale la sovranità potrà avvalersi per inculcare l'obbedienza alle istituzioni. Deve essere possibile estendere questa lezione, che risulta essenzialmente dalla lettura del *TTP*, anche al *TP*. Ma l'esperienza non ha semplicemente una funzione ausiliaria: in quanto risultato della durata, essa appare anche come costitutiva di quell'individualità storica che fa di «un popolo» «questo popolo». È in questi termini che Moreau lavora a risolvere la questione dell'estensione ai corpi politici (alle società che sono anche degli Stati, con le loro proprie istituzioni) del modello dell'individualità inizialmente forgiata per il singolo essere umano. La sua dimostrazione parte da uno studio del modo in cui Spinoza applica ai popoli storici (*nationes, gentes*) la categoria dell'*ingenium* (che traduce con «complessione»): l'*ingenium*, fatto di costumi e credenze, acquisito o costituito storicamente, forma l'equivalente di una natura, vale a dire che esso è assolutamente singolare (proprio a ogni popolo), così che un sistema di istituzioni non è vitale se non vi si conforma. Esso definisce insomma i *limiti* naturali tra i quali si muove la costituzione dello Stato, la forma del potere. All'altro estremo, la dimostrazione conduce a un'analisi (fondata questa volta sull'*Ethica*) dei meccanismi di adesione che cristallizzano un'«identità collettiva» dei popoli e delle condizioni soggettive nelle quali si radica la forma delle istituzioni (sulla quale Moreau proietta, in modo anacronistico ma illuminante, il concetto moderno di «ordine simbolico»), assicurandone (o meno) la perennità. Tra i due livelli, si disloca la discussione propriamente detta della forma dell'individualità propria allo Stato, che ha per tema essenziale la modalità nella quale sia possibile attribuire a questi «come una mente».

L'interpretazione del *veluti* o del *quasi* è al centro della rilettura di Moreau, che riguarda al tempo stesso l'insieme dei testi spinoziani e l'insieme delle interpretazioni alle quali essi hanno dato luogo (riprendendo in certa misura il metodo che era stato quello di Claude Lefort per Machiavelli e marcando bene,

---

22 P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, cap. III, section 3: «L'*ingenium* du peuple et l'âme de l'Etat».

di conseguenza, che il pensiero è indissociabile dalla propria scrittura): in modo analogo alla complessione umana, ogni «popolo» ha un *ingenium* proprio, e così ogni «Stato» è, *in una certa misura*, un individuo. Il problema sarebbe allora di sapere se, nel senso del «sistema spinoziano», questa individualità deve essere considerata come reale o come metaforica, vale a dire artificiale. Da un lato, la tesi di Matheron, dall'altro lato quella di Rice. Il punto discriminante è la questione del *conatus*: si può dire dello Stato che tende a conservare il suo essere, dunque la sua forma. Si tratta di sapere se l'appartenenza degli individui umani allo Stato determina la formazione di un composto stabile, la cui idea costituirebbe la «mente», nel senso della seconda parte dell'*Ethica*.

Pur relativizzando da subito alcuni dei termini del dibattito (dal momento che, in senso spinoziano, non esiste artificio, ovvero ogni artificio è esso stesso naturale), Moreau vuole valutare il peso di quelli che egli chiama «gli elementi del dossier», mettendo faccia a faccia la *logica naturalistica dello spinozismo* direttamente tendente allo *omnia sunt animata*<sup>23</sup>, e i *contro-argomenti degli artificialisti*, essenzialmente fondati sull'insistenza dell'espressione *una veluti mente*, che connoterebbe l'opposizione di una logica delle relazioni a quella della totalità e delle parti e sulla continuità tra la tesi del *TTP* (cap. 3 e 17): «la natura non crea dei popoli, ma degli individui» e quella del *TP V*, § 2: «gli uomini non nascono cittadini ma lo divengono». Ma, secondo Moreau, queste due ultime formule non hanno lo stesso oggetto ovvero non si situano allo stesso livello: l'una rinvia a una condizione ontologica, l'altra a un problema di funzionamento delle istituzioni. Così Moreau tende, in fondo, a dare formalmente ragione ai difensori del «naturalismo» (Matheron), ma per tentare di pensarlo secondo una modalità totalmente nuova, non fiscalistica ma storicizzante o storicistica. Implicitamente, ciò che egli vuole dire è che, in Spinoza, la «natura» è la storia (ivi compresa la filologia, la psicologia storica ecc.)<sup>24</sup>.

Di qui derivano le proposizioni che risolvono in lui il problema. È lo sviluppo più lungo del tema e costituisce uno sforzo notevole per prendere sul serio la scrittura di Spinoza, incorporandone l'insieme delle indicazioni storico-politiche in una sintesi almeno probabile. Moreau comincia con il porre tre preliminari:

23 Ma senza tematizzare la questione del rapporto *anima-mens*, che vedremo essere in effetti strettamente legato allo statuto delle parole *quasi* e *veluti*.

24 Questa rottura di simmetria presente nella «soluzione critica» di Moreau ha un risultato interessante: la forma sotto la quale tende a riprendere alcune delle suggestioni degli «artificialisti» consiste in una loro reinterpretazione in seno al «naturalismo». Per esempio, ciò che Rice chiama «relazioni», sottolineandone sempre la «contingenza», diviene in Moreau «istituzioni», delle quali occorre tener conto nella composizione dei corpi politici *oltre* agli individui e delle quali si sottolinea il carattere «storico».

1) l'uso del termine *veluti* non è una prova sufficiente contro la logica del sistema, poiché Spinoza direbbe testualmente in *TP* III, § 2 che lo Stato (*imperium*) ha un *corpus* e una *mens*<sup>25</sup>. Ora; quanto al *corpus*, non sarebbe oggetto di alcuna restrizione (come testimonia *TP* III, § 5). In realtà, la restrizione contenuta nella parola *veluti* porterebbe all'assimilazione della mente dello Stato al *sovrano* (e implicitamente alla *persona* del sovrano).

2) Vi è sicuramente un *conatus* dello Stato come di ogni «cosa», ma questo termine caratteristico del linguaggio di *Ethica* è sostituito nel *TP* dalla coppia di *jus* e *potentia*. Il problema non è dunque di sapere se lo Stato è un individuo (perché ogni cosa che tende a perseverare nel suo essere lo è, *in qualche grado*), ma *che tipo di individuo* sia.

3) La pertinenza di questa domanda è confermata dall'interpretazione della tesi «la natura non crea dei popoli». Secondo Moreau, essa significherebbe che, essendo un'astrazione lo «Stato di natura», gli individui sono sempre già sociali, ma senza che questa proprietà generica ci dica quale sia la norma secondo la quale essi sono «socializzati». Le caratteristiche dello Stato che, in cambio, agiscono sugli individui, non possono essere derivate dall'individualità elementare.

Tutte queste osservazioni sboccano in una riformulazione del problema. La domanda «quale tipo di individuo sia lo Stato?» significa: quale tipo di *complessità* caratterizza l'individualità statuale, vale a dire storica? (vale a dire una *nazione*, ci ritorneremo). Individualità e complessità (Spinoza parla di individuo «molto complesso...») sono per definizione delle categorie *equivocche*, in ogni caso plurivoche. La tesi di Moreau si oppone dunque risolutamente (e oppone Spinoza) alla tradizione che ha fatto dell'organismo umano, in quanto complesso di organi, il *modello* dell'individualità politica<sup>26</sup>. Ma quest'ultima è necessariamente tutt'altra cosa, in quanto da una parte implica *sia* degli individui *sia delle relazioni obiettive tra loro* (o «istituzioni»), dall'altra (cosa che mi sembra in fondo la stessa idea) in quanto l'*imperium* non si identifica immediatamente con il popolo (piuttosto *natio* o *gens* che *multitudo* o *populus*? Moreau beneficia qualche volta dell'equivocità della parola francese «popolo»). Vi è lì una «complessità superiore» che noi dovremmo mettere in relazione con la tesi cardinale del *TTP* e del *TP*, generalizzata a partire da Tacito: per l'indivi-

25 Sorprendentemente, Moreau, che si interessa alternativamente alle due parti della frase nevralgica (*TP*, III, §2), non discute mai veramente la sintassi e la retorica della loro concatenazione, come ho cercato di fare nelle pagine precedenti.

26 Nel suo commento alla seconda parte dell'*Ethica*, Macherey difende una posizione simile, a partire da una rilettura «minimalista» del «trattato dei corpi» inserito dopo la proposizione 13 (P. Macherey, *Introduction à l'«Ethique» de Spinoza: la deuxième partie: la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997).

dualità statale *il pericolo di morte viene dall'interno*, dai conflitti interni. Così l'individuo politico non «muore» mai nello stesso modo di un corpo umano.

Qui Moreau effettua uno strano salto. Appoggiandosi sull'assioma della quarta parte dell'*Ethica* che pone la superiorità delle forze esterne di distruzione su ogni individualità, lo rovescia come un guanto per fargli dire: *questa superiorità esterna prende l'apparenza di una causa interna*, «perché essa procede attraverso la distruzione della loro unità» (quella degli individui o dei loro corpi). La questione della specificità dell'individuo politico diviene allora: perché – attraverso quali modalità (generalmente immaginarie) – *questo tipo di individualità naturale ci appare come artificiale* (vale a dire, dal momento che «noi» siamo sempre i cittadini di uno Stato, perché esso sembra artificiale ai membri dello Stato)? Se si ammette questa riformulazione, la «soluzione» di Moreau è molto brillante. Essa procede attraverso la sovrapposizione di tre meccanismi di socializzazione che egli chiama rispettivamente *associazione*, *integrazione* e *adesione*, che permettono di delineare sommariamente il tipo di individualità collettiva formato dall'*imperium* rispetto agli altri (per esempio, le sette religiose ecc.).

Dall'idea di *associazione*, occorre trarre che una individualità storico-sociale si fonda, all'opposto di un organismo, non sulla differenza e la complementarietà delle parti (correlativa a un alto grado di *coscienza* per la mente), ma sulla *somiglianza* dei componenti uniti da un rapporto di *convenientia*. Qui Moreau si riferisca a sua volta a *Ethica* IV, pr. 18, schol. Di qui deriva l'idea della debolezza o della debole distinzione della *mens* statale, mentre le *mentes* dei cittadini non cessano di entrare in conflitto. Il problema costitutivo dello Stato è di rinforzare la loro *mens*, creando l'*unanimità* (*animorum unio*), che è ciò che l'espressione *una veluti mente duci* designerebbe in modo preciso. Ed è proprio in ciò che consiste il compito primordiale dei politici, che l'immaginario organicistico dello Stato ricopre con il suo velo di illusione.

Dall'idea di *integrazione*, che associa al principio di utilità reciproca, Moreau trae l'idea che la mente del cittadino deve identificarsi con quella dello Stato attraverso mezzi diversi, i più efficaci tra i quali sono quelli che rivestono l'*apparenza della ragione*, in particolare la collettivizzazione degli odi e dei timori (*TP*, VIII, § 6). Questa sarebbe la funzione delle istituzioni, che favorirebbero la soddisfazione dei bisogni comuni, facendo tacere i desideri reciprocamente irriducibili.

Infine, dall'idea di *adesione*, coronamento di questa costruzione essenzialmente destinata a mostrare come uno Stato può costruire nell'*immaginario* un simulacro di razionalità, ma che produrrà tendenzialmente gli stessi effetti della razionalità (vale a dire il riconoscimento pratico dell'interesse comune), Moreau ritiene che debbano esistere dei *meccanismi di riconoscimento* che conducono l'individuo a «rappresentarsi positivamente il suo rapporto alla totalità» e a preferire l'assoggettamento dello Stato alla schiavitù allo straniero

e agli odi reciproci. È a questo punto che Moreau evoca a sua volta la prossimità tra Spinoza e Machiavelli e, con un salto ardito, ne dà una traduzione spinoziana: i mezzi per «riportare uno Stato al suo principio» originario (dunque necessariamente immaginario) consistono nella *simbolica dell'identità* propria a ciascuna tradizione nazionale, i cui emblemi e riti collettivi (il codino dei Cinesi, la circoncisione degli Ebrei) sono installati come feticci nel cuore dell'*ingenium* caratteristico del popolo e che lo individualizza. Meglio, al cuore della corrispondenza tra l'*ingenium* del popolo e quello dello Stato («mente» del popolo e «mente» dello Stato? Diciamo piuttosto, in termini anacronistici ma che possono essere chiarificatori, tra «inconscio» del popolo e dello Stato).

Questa soluzione del problema, che trae un certo numero di elementi dai suoi predecessori, mi sembra ormai inaggrabile. L'accento che essa mette sulla dimensione storico-antropologica del pensiero di Spinoza mi sembra assolutamente giusta. Ma non è pienamente soddisfacente, tuttavia, rispetto a quattro ordini di obiezioni possibili:

1) Essa sembra comportare un elemento di circolarità. Moreau parte dall'idea che, secondo Spinoza, esista un *ingenium popolare*, e alla fine trova nella nozione di quest'*ingenium* e delle sue modalità di espressione la soluzione del problema. La questione della consistenza teorica (o sistemica) del concetto di *ingenium* (e soprattutto del suo collegamento con i concetti di mente e corpo) resta oscura.

2) Moreau fluttua tra l'idea di un *ingenium* dello Stato, del popolo, della nazione. Si ha all'inizio l'impressione che questi termini designino fondamentalmente la stessa cosa: alla fine il problema si concentra sulla definizione di un rapporto, di una convenienza (di un «incontro» storico) più o meno stabile tra l'*ingenium* del popolo e l'*ingenium* dello Stato. Ma la prima nozione presuppone che sia risolta la questione di sapere che cosa sia l'unità della *multitudo* e la seconda mi sembra introvabile in Spinoza o, più esattamente, non vedo che cos'altro l'*ingenium* dell'*imperium* potrebbe essere se non quello di una moltitudine storicamente organizzata. Per la stessa ragione, non vedo come la «composizione» degli individui e l'intervento delle «istituzioni» possano formare due aspetti differenti della «complessità» studiata...

3) Moreau tende in ultima analisi a calare interamente la questione di sapere in che senso un corpo politico possa costituire una individualità di un tipo determinato all'interno della questione di sapere come possa costituire una tale individualità singolare nella storia. Ma individuazione e individualizzazione non sono la stessa cosa o, almeno, occorrerebbe problematizzare la loro identificazione – al limite andando verso un nominalismo storico assoluto: non vi sono «regimi» politici, ogni nazione o popolo «inventa» un regime politico *sui generis*, a meno che non ne sia il prodotto; si notano le difficoltà che ne risulterebbero per la lettura del *TP*. Notiamo a questo proposito che la questione del-

l'identità nazionale e del suo rapporto con l'identità religiosa è tanto centrale nel *TTP* quanto marginale nel *TP*, dove è l'identità politica ciò che conta. In effetti sembrerebbe che Moreau, opponendo Spinoza a Hobbes sulla base delle discussioni attuali, ne abbia differenziato le problematiche in termini di opposizione tra *sovranità* (Hobbes) e relazione *cittadinanza/nazionalità* (Spinoza). Il *veluti una mente* segnerebbe questa trasformazione.

4) Tra le due vie della «costituzione della città» esposte nella quarta parte dell'*Ethica* (in particolare nella proposizione 37 con la sua doppia serie di dimostrazioni e di scolii), che formano come una sorta di «parallelismo intra-associativo», Moreau privilegia totalmente la *via passionale*. Per lui, la «razionalità» dello Stato o dell'organizzazione della moltitudine è, in effetti, l'apparenza prodotta dalla messa in opera o dalla manipolazione delle passioni (che egli chiama «simbolica»). Di conseguenza, evidentemente, la totalità del suo sforzo porta in direzione delle dimensioni «sociologiche» del problema della *animorum unio*, tendendo a eliminarne o ignorarne la dimensione *ontologica*. Ho paura che, in tali condizioni, il punto di vista propriamente «etico» si perda di vista.

### 3. Per una soluzione «letteralista»

Riprendendo a modo mio il termine «letteralismo» introdotto nella discussione da Lee C. Rice e alcuni degli elementi proposti fin qui (ma rettificando ciò che mi sembra forzare il senso del testo), vorrei tentare una soluzione che poggi sui seguenti principi:

1) Occorre che siano prese in considerazione tutte le occorrenze dell'espressione *una veluti mente ducitur (ducuntur)*, indipendentemente dal «soggetto» al quale essa si applica<sup>27</sup>. Ne deriva che l'equivocità sulla quale si sono fermati molti interpreti – qualche volta la «quasi-mens» è quella dello Stato tutt'intero (al quale essa conferisce la «potenza della moltitudine», altre volte è quella di un'istituzione particolare nello Stato (che si appropria di questa potenza) e che si presenta in modi differenti a seconda del regime – fa anch'essa parte del problema.

2) Occorre che siano presi in considerazione tutti i passi che si riferiscono a un *corpus* sociale, politico, istituzionale, ma *solamente* questi<sup>28</sup>. Ne deriva che l'espressione *corpus imperii* è in effetti altrettanto problematica di quel-

27 Salvo errore o omissione: *TP*, II, §§ 16-17; II, § 21; III, §§1-2; III, § 5; III, § 7; IV, §§ 1-2; VI, § 1; VI, § 19; VIII, § 6; VIII, § 19. A cui vanno aggiunti IX, § 14 (*veluti corpus*) e X, § 1 (*sicuti humano corpori*).

28 Nella sua traduzione del *TP*, influenzata dalla terminologia del «corpo politico» negli autori classici, Moreau ne aggiunge qualche altro (per esempio, per tradurre *Civitas*).

la di *mens civitatis* ecc. Più precisamente, occorre convenire che la nozione di «corpo politico» ripresa da una tradizione volta a volta giuridica, religiosa, filosofica, non ha in Spinoza un significato teorico, ma «ideologico». La sua messa in rapporto con una teoria (con la fisica, con l'ontologia) dell'*individualità corporea* è dunque un problema, non una soluzione o un punto di partenza manifesto.

3) Occorre che l'espressione *una veluti mente duci* sia sistematicamente in rapporto con le altre espressioni che fanno intervenire *ducere* e *ductus* (nel *TP* innanzitutto, altrove eventualmente) e in particolare *ratione duci, ex ratione ductu (convenire)* etc. Ne segue che *una veluti mente ducitur (ducuntur)* ricopre per definizione non una situazione univoca, ma un'alternativa, vale a dire un'opposizione di tendenze: o l'*animorum unio* (*TP*, 3, § 7) si realizza attraverso un meccanismo puramente passionale (paura della legge, odio dello straniero, speranza di salvezza comune ecc.) o essa si realizza in vista dell'utilità razionale (e per il mezzo della sua rappresentazione, ciò che non esclude affatto, vi ritorneremo, una mobilitazione delle passioni). Si ritrova qui, in certo modo (sul quale dovremo anche tornare) la «doppia via» di costruzione del concetto di socialità che presenta la quarta parte di *Ethica*, in particolare nella notevole serie costituita dalla proposizione 37 con le sue due dimostrazioni e i suoi due scoli<sup>29</sup>.

4) Occorre che l'espressione sia messa in raffronto con quella che è la sua antitesi manifesta nel *TP*, che è *ex suo* (rispettivamente *ipsius*) *ingenio vivere*. Ne deriva che si dà una contraddizione tra i concetti spinoziani che, in effetti, ne copre un'altra, più determinante. A un primo livello vi è l'*opposizione formale* tra l'unità (unità di pensiero, dunque di decisione) dell'*imperium* e l'indipendenza «naturale» degli *ingenia* individuali; ma, a un livello più profondo, vi è una *opposizione sostanziale*, in seno stesso alla *multitudo* (la quale comprende tanto l'*imperium* che gli individui umani con i loro propri *ingenia*) tra due regimi di autonomia, a dire il vero entrambi altrettanto paradossali: l'uno nel quale il «diritto» di ciascuno (*sui juris esse*) rinvia a un *ex suo ingenio vivere* che è in effetti autodistruttivo e dunque in pratica «impossibile»; l'altro nel quale questo «diritto» (formalmente identico: sempre *sui juris esse*) incorpora la possibilità dello *ex suo ingenio vivere* nel diritto comune, dunque nella potenza comune realizzata in una vita comune, il che sembrerebbe privarlo di ogni contenuto che non sia virtuale...

Sulla base di queste prime constatazioni, è possibile costruire una serie di conseguenze, associando le idee che vengono in chiaro. Se consideriamo insieme le conseguenze dei principi (3) e (4), ne deriva che nella costituzione della *mens collettiva* non vi è mai altra cosa nella sua essenza, per Spinoza, che non sia la realizzazione pratica di una *animorum unio*, ovvero altrimenti detto di una conciliazione o di una combinazione di *ingenia*, il che vuol dire:

a) che tutti i gradi di unione tra il movimento d'opinione passionale di una folla (per esempio, in una situazione insurrezionale)<sup>30</sup> e la deliberazione collettiva razionale nel quadro di istituzioni stabili<sup>31</sup> sono virtualmente incluse nella tesi dell'*animorum unio*. In tutti i casi, un processo di pensiero (e di formazione o trasformazione del pensiero, dunque di idee: si vede qui l'interesse della traduzione di Appuhn) è all'opera, ma questo processo è per definizione «transindividuale» e ha proprio per oggetto il modo in cui la moltitudine più o meno organizzata si «percepisce» essa stessa (percepisce i suoi interessi, la sua composizione, le sue divisioni, la sua situazione nel mondo) e, percependosi in tal modo, si «organizza».

b) Ma questo processo di pensiero non è perciò «ideale», puramente «spirituale» (o ancora «deliberato nella sua essenza, anche se passa per dei momenti di deliberazione»). Ciò che è connotato dal riferimento insistente agli *ingenia* è, al contrario, il fatto che questo processo riflette, articola la potenza dei corpi dei quali si compone la moltitudine e la loro singolarità, il loro «modo di vita» particolare (ciò che è ben espresso dalla traduzione di Cristofolini: «a suo modo vivere»)<sup>32</sup>.

c) La *mens* collettiva è dunque, per definizione, una *quasi mens* (come indica *Ethica* IV, pr. 18, sch.), la cui *unità-di-condotta* non è pensabile se non nel modo del «come se»: non che essa non sia «mentale» (vale a dire ideale, pensante) ma la sua direzione non è unificata (e dunque «definita») che tendenzialmente (si potrebbe dire, «asintoticamente» rispetto alla ragione e all'utilità comune); e dunque essa stessa non è unificata che tendenzialmente – si potrebbe dire: in modo *precario* – perché, in Spinoza, una *mens* non può essere altro che l'insieme organizzato delle «sue» idee e in effetti è la sua propria capacità di condurre o di dirigere (*ducere*) secondo un modo univoco che l'unifica essa stessa, il che le conferisce un «ordine» interno (l'ordine

29 Ho mostrato altrove come questa proposizione a due facce organizzi l'insieme della quarta parte dell'*Ethica*: E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985, pp. 93-105, tr.it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1996, pp. 103-117.

30 O ancora il «linciaggio democratico» del quale parla Matheron.

31 Un'attenzione particolare va prestata qui all'importanza data da Spinoza a una tesi che deriva da Aristotele e da Machiavelli: la moltiplicazione delle opinioni differenti che si esprime nella deliberazione collettiva e che conduce a una risoluzione maggioritaria dei conflitti è una garanzia di razionalità e di saggezza (*TP*, IV, §4; VII, §§ 4-7; etc.). Per un mio commento, si veda *Spinoza et la politique* cit., pp. 88-89, tr. it. cit., pp. 98-99; «Spinoza, l'anti-Orwell: la crainte des masses», in Id., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, pp. 81-82.

32 Si vedano su questo punto anche i rilevanti sviluppi dati da Warren Montag nel suo libro recente: W. Montag, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, London, Verso, 1999, in particolare p. 62 e sgg.: «The Body of the multitude».

delle idee nelle quali essa consiste) e così la fa esistere. Una *mens* disorganizzata, senza unità di alcuna sorta, in verità esisterebbe appena...<sup>33</sup>.

Tutto ciò produce però a sua volta un effetto sulle implicazioni che abbiamo tratto dal principio 2 che concerne l'uso e il significato che in Spinoza riveste la parola «corpo». È radicalmente escluso che si possa pensare il «corpo» politico o l'individualità del corpo politico come qualcosa di pre-esistente alla costituzione della quasi-*mens* (o alla quasi-costituzione della *mens*, vale a dire l'*animorum unio*) e che quest'ultima venga a rifletterlo a cose fatte. Il «corpo» politico è, piuttosto, contrariamente a questa rappresentazione meccanicistica, l'effetto dell'unificazione della *mens*, e la sua esistenza è tanto tendenziale e precaria quanto quella di quest'ultima – anche se, evidentemente, occorre pensare a una *soglia* della sua formazione, della sua venuta all'esistenza, ciò che ho chiamato altre volte, seguendo Deleuze, un «minimo incomprimibile»<sup>34</sup>. Il che vuol dire ancora – e siamo al cuore del rapporto critico con Hobbes – che l'espressione «corpo politico» di per se stessa non prescrive nulla. O piuttosto essa traduce l'ambizione dello Stato (dell'*imperium* nelle sue differenti forme) di integrare, unificare e incorporare alla sua propria «vita» la *potentia multitudinis*: ambizione che è «in sé» razionale e conforme all'utilità comune, all'interesse comune, ma che si realizzerà più o meno bene a seconda della natura del regime.

Si potrebbe esprimere così questa conseguenza: senza un *minimum* di pensiero comune e dunque un minimo di incorporazione, non vi sarebbe alcuno Stato (o, se si vuole, non vi sarebbe che una *multitudo* contraddittoria e autodistruttiva). Ma la questione che si pone è se, all'inverso, si dia anche un *maximum*. Si potrebbe essere tentati di dire che è l'unificazione assoluta del pensiero-delle-masse, il «pensiero unico» nel quale le differenze individuali, che sono al tempo stesso contraddizioni virtuali, sarebbero completamente riassorbite o si fonderebbero in ciò che Matheron chiama un *consensus*, un «conformismo». Ora, non è così. Una simile ipotesi ci riconduce al contrario al *minimum* e, addirittura, al di sotto del *minimum*. Occorre qui completare il *TP* con il *TTP*, che si è appunto occupato di tale questione. Il tentativo di uniformare i pensieri abolendo la loro singolarità (che sia nella forma di un *credo teologico-politico*, come quello che si perpetua nella monarchia assoluta o nella forma di un *mito della ragione*, come quello che si presenta in un dispotismo illuminato, in una certa tradizione «repubblicana») è alla fin fine votato allo scacco. Ma, prima di crollare, esso può – lo sappiamo e Spinoza

33 Ci si può domandare se non sarebbe, all'altro estremo, un'ipotesi-limite altrettanto paradossale di quella dei *corpora simplicissima* nell'interpretazione che ne dà Cristofolini, alla quale mi ricollego.

34 Cfr. E. Balibar, «Spinoza, l'anti-Orwell: la crainte des masses» cit., p. 95 e sgg.

non cessa di preoccuparsene – generare le peggiori violenze, la dissociazione della comunità<sup>35</sup>. Esso non corrisponde in effetti a una vera sintesi, all'*universalizzazione* delle opinioni e dei generi di vita, ma al vano tentativo di un'opinione particolare di incorporare tutte le altre. Bisogna dunque adottare la posizione opposta. Non vi è dunque *un massimo* di «pensiero comune» proprio perché il pensiero comune si sviluppa all'infinito nel senso della compatibilità più alta possibile di singolarità le più numerose possibili – ciò che, in *Spinoza e la politica*, avevo detto: «essere il più numerosi possibile a pensare il più possibile», riferendomi alle proposizioni di *Ethica* V, pr. 5-10<sup>36</sup>.

E, per finire, queste ipotesi interpretative ci riconducono al nostro primo principio, riguardante la dispersività degli usi dell'espressione *una mente ducitur*. Come si è visto, il «soggetto» d'imputazione di quest'azione – diciamo meglio, di questo processo dinamico, nel quale l'attività e la passività si compongono: «essere guidato/a come da una sola mente» – *fluttua* letteralmente tra il tutto e la parte, tra l'*imperium* e le *summae potestates*: tutti termini che, in un dato senso, non ne fanno che uno solo (vale a dire, che esprimono le modalità dello stesso *conatus*, della stessa *res*) e, in un altro senso, non cessano di dissociarsi, vale a dire di opporsi reciprocamente. Tenendo conto di ciò che precede, bisogna evidentemente escludere, a quel che mi sembra, che si manifesti qui un'esitazione di Spinoza a proposito della questione di *dove localizzare* l'unità del corpo politico, l'individualità sociale. Un dubbio di tal genere non potrebbe provenire se non da una prospettiva essenzialistica, che è proprio ciò a cui egli ha rinunciato. Occorre invece supporre che i *limiti di questa individualità* fluttuino essi stessi: tra una «totalizzazione» e una «separazione», nel doppio senso di scissione della società (*civitas*) e di isolamento del sovrano. Si potrebbe dire ancora che è la *potentia multitudinis* che, qualche volta, è pienamente «interiorizzata» e si applica a se stessa in totalità, qualche volta è invece «esteriorizzata» e comporta in seno a se stessa un punto di eccezione, applicandosi soltanto a una parte di se stessa, come dall'esterno, come fa un potere dello Stato coercitivo che intenda «rappresentare» presso la massa del popolo l'unità di cui quest'ultima è incapace di per se stessa.

Ma noi sappiamo che questa fluttuazione è senza fine – anche se essa è attraversata da un orientamento, da uno *sforzo* etico o etico-politico (al quale corrisponde altresì un «dovere»: si veda l'impiego da parte di Spinoza in alcuni dei passaggi citati del verbo *debere*). La conseguenza di ciò sull'identità del «soggetto politico» è che questo è – come dice Negri, ma per delle

35 Il che vuol dire allora che, in realtà, – conformemente alla tradizione classica da Platone e Aristotele – *l'anarchia e la tirannia non sono due situazioni differenti?*

36 Cfr. E, Balibar, *Spinoza et la politique* cit., p. 118, tr. it. cit., p. 129.

ragioni tutte diverse dalle sue – «inafferrabile» o, meglio ancora, *equivoco*. È impossibile localizzarlo *sia nel tutto sia nella parte*, vale a dire sia nel «popolo» sia nello «Stato». Se dunque la *multitudo* designa, per eccellenza, l'istanza popolare dalla quale dipende la potenza dello Stato e la sua stabilità o instabilità, non è però possibile a rigore dire che il soggetto è *la multitudo*, salvo a precisare subito: a prezzo di contraddizioni insolubili, nella forma di un regresso all'infinito ecc. Ma se, all'inverso, la *multitudo* designa proprio l'unità contraddittoria, fluttuante a seconda dei regimi e delle situazioni secondo il modello della *fluctuatio animi* (e, forse, si potrebbe arrischiare l'espressione di *fluctuatio mentis*) dell'*imperium* e del *populus* (o del *demos*), che, ognuno a suo modo, possono pretendere di incarnare o rappresentare il «soggetto» politico, allora occorre convenire che questo soggetto è paradossale in quanto tale, o che è un *non-soggetto* rispetto alle concezioni classiche.

Il rovesciamento della figura classica del soggetto conduce in particolare a opporre radicalmente la concezione spinoziana della politica – la metafisica della politica di Spinoza – tanto a quella di Hobbes quanto a quella di Rousseau. Non perché (come vorrebbe Negri) Hobbes e Rousseau condividano la stessa concezione, ma al contrario perché, nella loro opposizione, essi illustrano le due possibilità di conferire al «corpo politico» l'unità di un soggetto classico, sia come un'unità trascendente, sia come un'unità immanente. Il che non vuol dire (lo si deve accordare a Negri) che questo rovesciamento escluda delle forme, delle pratiche di *soggettivazione*. Al contrario, si tratta di un modo di comprendere perché la politica (e la storia in quanto scena politica) non è altra cosa che un campo di movimenti soggettivi: attività e passività, aumento e diminuzione di potenza di agire, composizione ovvero *convenientia* e decomposizione delle individualità collettive ovvero *seditio*. Ma non abbiamo alcuna ragione – anzi abbiamo ragioni contrarie, in accordo con tutta l'analisi spinoziana delle modalità del *conatus* – di decidere unilateralmente che *uno solo di questi vettori* rappresenti «in sé» la soggettività.

#### 4. *Conclusione provvisoria*

Ho cercato fin qui di dare uno statuto teorico all'idea di una «quasi *mens*» evocata quasi cursoriamente nell'*Ethica* durante l'analisi del passaggio dall'individualità alla transindividualità, suggerendo che il *TP* ne costituisca lo sviluppo e che l'insistenza dell'espressione *una veluti mente duci* fornisca precisamente l'indice di questo fatto. Una «quasi *mens*» – se quest'espressione può essere ammessa – corrisponde secondo me all'idea di *mens* «transindividuale», più esattamente a ciò che sarebbe un'identità mentale per un composto transindividuale, se un tale composto non si situasse precisamente al limite d'applicazione del concetto di individualità, se non si trattasse in

effetti di un *quasi-individuo* piuttosto che di una «individualità» data e completa. Partendo da quest'ipotesi di un *concetto-limite*, non resterebbe allora che cercare di misurare la portata di ciò sulla dottrina spinoziana nel suo insieme e ciò seguendo due vie di generalizzazione.

La prima consiste nel tornare al problema della *mens* nella sua generalità, riflettendo su questo fatto: l'estensione di questo concetto aldilà dei limiti di un primo utilizzo – grossomodo quello che è al centro delle dimostrazioni dell'*Ethica* nelle quali l'analisi dei movimenti passionali e razionali della mente umana, definita come idea della molteplicità propria al corpo umano, a una problematica generale degli attributi della sostanza e dell'espressione di quest'ultima secondo tali attributi – ci ha fatto scoprire un quasi psichismo o meglio uno psichismo quasi individuale (perché si tratta in effetti degli stessi elementi che entrano nella formazione della *mens* umana individuale: cioè di ciò che Spinoza chiama «idee», idee che corrispondono senz'altro a dei movimenti e a degli incontri corporei, ma in un quadro allargato). Si tratta di un regime transindividuale di produzione e di associazione di idee, che tende all'unità nella misura in cui questa è compatibile con un grado di complessità e di conflittualità superiore a quella che si verifica nell'individualità umana: il che è quanto si verifica sul terreno politico e che coincide con la sua singolarità propria.

Il filo conduttore che vorrei allora proporre sarebbe al tempo stesso storico e filologico. Si tratterebbe di partire dall'enunciato assiomatico *omnia sunt animata*<sup>37</sup> e di esplorarne la trasformazione seguendo, in primo luogo, quanto suggerisce Emilia Giancotti: nella maturazione dello spinozismo, i riferimenti all'*anima* e all'idea di *animatio* del corpo vengono tendenzialmente eliminati a vantaggio di quella che si può considerare come una radicalizzazione del cartesianesimo, vale a dire di una riconduzione dell'analisi delle passioni alla logica dei complessi di idee, designata specificamente dal termine *mens*. Il che vuol dire, lo si vede bene, che tutti gli affetti sono radicalmente intellettualizzati e che tutte le idee, ivi comprese le più adeguate, sono indissociabili dalle modalità affettive o dalle realizzazioni del desiderio<sup>38</sup>. Ma occorre anche seguire quanto suggerisce Pierre-François Moreau: il termine *ingenium*, anche se non costituisce l'oggetto che di un «uso pratico» (come avrebbe detto Althusser), contiene la chiave del problema della *identità degli individui*. Dunque anche di quella delle quasi-identità collettive. Fino al punto che ciò che mi sembra giocare un ruolo decisivo nella versione più elaborata del pen-

37 Per essere esatti: *Individua [...] omnia, quamvis diversis gradibus animata tamen sunt* (*Ethica*, II, prop. 13 schol.).

38 Cfr. E. Giancotti Boscherini, *Sul concetto spinoziano di Mens*, in G. Crapulli - E. Giancotti Boscherini, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Lessico Intellettuale Europeo III, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

siero spinoziano su questo punto non è la designazione di un *ingenium* dei popoli o delle nazioni (che non sono lontano dal considerare, anch'esso, come un «quasi *ingenium*», almeno se occorre concepirlo come una «disposizione naturale» che persiste nel corso della storia)<sup>39</sup>, ma piuttosto il rapporto tra la formazione delle idee transindividuali (delle quali ci è noto il contenuto socio-politico: l'unificazione delle opinioni e nozioni comuni della massa, la formazione in atto di un pensiero della moltitudine) e l'*ingenium* di ciascuno.

Sono allora tentato di ritradurre questo termine non soltanto con «complessione», «disposizione naturale» o «personalità»<sup>40</sup>, ma con *resistenza all'assimilazione*: una resistenza propria dello psichismo individuale, radicata nel complesso psico-fisico. E la mia ipotesi (provvisoria) è che l'identificazione spinoziana dei processi affettivi con i processi intellettuali (o ideali) nel concetto di *mens*, comporta in qualche modo un «residuo» designato appunto dal concetto di *ingenium*. Oltre al concetto di *mens*, per analizzare ciò che corrisponde ai movimenti dei corpi nell'attributo «pensiero» e, in particolare, per analizzare le forme dell'attrazione e repulsione tra individualità che vi si producono, occorre ancora il concetto o il quasi-concetto di *ingenium*. Questo emerge nella sua funzione irriducibile in occasione dell'estensione del problema etico sul terreno politico; quello delle combinazioni transindividuali, ma ha senza dubbio una portata generale. O forse si potrebbe meglio dire: l'insistenza su di esso traduce il fatto che *tutti* i processi mentali, per «individualizzati» che siano, hanno sembra già una dimensione transindividuale.

Ma in questo modo arriviamo all'altra via che io vedo per la generalizzazione delle questioni precedenti. Io credo che le discussioni che sono state qui ricordate o intraprese sollevino una doppia difficoltà. Da un lato, esse non cessano di metterci di fronte a una trasgressione delle regole della corrispondenza tra gli attributi, comunemente designata sotto il nome di «parallelismo» – o di ciò che crediamo di comprendere sotto questo nome. Ciò comincia, seguendo la lettera stessa del *TP*, dalla sorprendente «fallacia» logica di Spinoza il quale evoca non una identità nella differenza tra l'individualità corporea e l'individualità mentale dello Stato, ma – almeno nel caso della monarchia – un'azione dell'*imperium* (identificato con una «mente») sopra la *multitudo* o la *civitas* (identificata con un «corpo»). E continua con l'ipotesi alla quale sono stato condotto io stesso di una costituzione dello Stato in «quasi *corpus*» in conse-

39 Altrimenti, si darebbero pochi strumenti, almeno al livello descrittivo, per distinguere Spinoza da un rappresentante della «psicologia dei popoli» e del loro «carattere» o «spirito» proprio.

40 In tedesco, Manfred Walther propone *Eigensinn*, che mi sembra introdurre anch'esso una problematica molto interessante; in ogni modo, si tratta di una nozione straordinariamente polisemica, che non contraddice affatto la funzione di «residuo» o di «supplemento» della quale discuto qui.

guenza della sua costituzione in «quasi mens» ... Che fare di questi paradossi? Bisogna vedervi la prova di un'inconsequenza dello spinozismo in rapporto alle sue stesse premesse non appena penetra sul terreno della politica? O, al contrario, bisogna approfittarne per cercare di mettere alla prova e, volendolo il caso, di trasformare la nostra comprensione dell'assioma del parallelismo degli attributi e della causalità della sostanza, supponendo che *Ethica* non ne abbia ancora esplorato o elucidato tutti gli aspetti?

A mio avviso, tali questioni non sono separabili dal problema acutamente posto da Moreau<sup>41</sup> e che ho cercato di riformulare per mezzo della categoria di «transindividuale»: senza dubbio, vi è un concetto generale dell'individualità e dell'individuazione in Spinoza che fa tutt'uno con quello della produzione degli effetti della sostanza (in ultima analisi sono in effetti delle *individualità*, delle cose singolari, che sono cause ed effetti, che producono e sono prodotte). Ma è profondamente erroneo rappresentarsi tutti i processi di individuazione sul modello dell'individuazione *umana* (quella del corpo e dell'anima umana individuale). È precisamente questa l'illusione antropomorfa, struttura fondamentale dell'immaginario della quale la rappresentazione dei fenomeni politici è il luogo privilegiato – in caso di bisogno con il supporto di un antropomorfismo teologico, come mostra il *Mortal God* di Hobbes. Ma l'analisi dei fenomeni politici, per contro, è la via regia di una critica di quest'illusione. Essa ci mette in presenza di una individualità-limite (quasi-individualità o transindividualità) che concerne essa stessa i corpi e le anime, i movimenti fisici e le associazioni di idee, ma obbedisce a un modello tutto diverso. Se si mostrasse vero, per giunta, che in effetti questa dimensione transindividuale è anche *sempre già* implicita nella vita dell'individualità umana, in particolare nel movimento delle sue passioni, che essa la *sur-determina* sempre, come sembrano più che suggerire le parti III e IV di *Ethica*, si avrebbe – attraverso la politica – un'indicazione fondamentale del fatto che, per Spinoza, la grande scommessa filosofica è di *pensare l'uomo fuori da ogni antropomorfismo*, vale a dire di liberarsi in quanto teorici (occorre dire: in quanto «saggi»?) da tutti i modelli che l'uomo (vale a dire la moltitudine degli uomini) non cessa di assegnare a se stesso.

[Traduzione dal francese di Francesco Piro]

---

41 Si vedano ancora le osservazioni di Pierre Macherey nel suo commentario della seconda parte dell'*Ethica*, sullo statuto del piccolo trattato di «fisica dei corpi», sul quale occorrerà tornare più specificamente altrove. Ma, soprattutto, occorrerà tener conto delle analisi che si trovano nella tesi di François Zourabichvili, *L'idée de transformation chez Spinoza*, che sta per essere pubblicata in due distinti volumi [F. Zourabichvili, *Spinoza: une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002; *Id.*, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002. *N.d.T.*].