

CHI HA PAURA DELLA MOLTITUDINE? TRA INDIVIDUO E STATO

WARREN MONTAG

Spinoza parla dell'unità costituita dallo Stato come di *una veluti mente* e noi vediamo un vero pericolo nell'interpretazione troppo letterale di queste parole. È un pericolo che, secondo noi, conduce ad una concezione quasi marxista o hegeliana (o almeno collettivista) della politica di Spinoza che, secondo noi, afferma pienamente il liberalismo e l'individualismo.

Steven Barbone, Lee Rice, *La naissance d'une nouvelle politique*

Montag si oppone a una lettura «straussiana» della relazione di Spinoza alla moltitudine. Spinoza, secondo Montag, non delinea alcuna divisione netta tra una élite intellettuale e la moltitudine, né sostiene la tesi secondo cui una élite culturale nutre la moltitudine con storie edificanti al fine di innalzarne i pensieri e, se fortunata, di partecipare al governo dello Stato... Montag stesso fa parte di un'élite di sinistra, che pretende di dissolversi nella moltitudine se e quando quest'ultima verrà democratizzata. Non è facile decidere quale élite sia più preoccupante: una sedicente élite permanente o una sedicente élite temporanea. Nel contesto contemporaneo, la combriccola di Montag sembra meno preoccupante, anche se la bilancia potrebbe spostarsi se – per usare il suo linguaggio – l'equilibrio esistente di forze sociali cambiasse significativamente.

William E. Connolly, *Spinoza and us*

È molto raro oggi vedere il termine «pericoloso» applicato ad un'interpretazione della filosofia del XVII secolo. In effetti, è difficile immaginare circostanze per cui la critica possa descrivere una lettura di Descartes o Gassendi, o anche di Hobbes (la cui teoria della stato di natura, va ricordato, era una volta citata a supporto della strategia di mutua e inevitabile distruzione) come pericolose. Spinoza, significativamente, è l'eccezione; la parola «pericoloso» è apparsa con frequenza crescente per descrivere interpretazioni del suo lavoro e il pericolo che è stato individuato non dipende da fraintendimenti, ossia dal fatto che gli interpreti abbiano, intenzionalmente o meno, attribuito a Spinoza idee che non dovrebbero esserci nelle sue opere. Secondo alcuni critici il pericolo è esattamente l'opposto: prendere Spinoza alla lettera, cioè leggerlo troppo letteralmente. Di certo l'ansia dell'interpretazione sorge solo in relazione ad alcuni passaggi, frasi e parole che per gli studiosi più raffinati semplicemente non possono o non devono significare ciò che sembrano significare.

Althusser ha avuto indubbiamente ragione nel descrivere la filosofia di Spinoza come a tal punto «terrificante per il proprio tempo» da provocare necessariamente una repressione filosofica. Ma la paura che tale filosofia provoca oggi è la stessa che scatenò allora? I passaggi, la cui esistenza potrebbe essere riconosciuta come pericolosa, sono gli stessi? La risposta è probabilmente no. Se prendiamo il XVIII secolo come esempio, possiamo convenire che la prima parte dell'*Etica* (riassunta retrospettivamente da Spinoza nella prefazione alla quarta parte con la formula *Deus sive Natura*) sembra contenere il germe dell'eresia di Spinoza secondo la maggioranza dei commentatori; tuttavia ciò appare difficile al giorno d'oggi. Infatti, essa suggerisce a molti lettori che Spinoza non sia nient'altro che un pensatore illuminista che, a torto o a ragione, pro o contro l'ebraismo, cerca di sostituire la religione con la scienza. Pertanto rimane da specificare cosa, per noi, sia in grado di attivare le difese della filosofia all'alba del XXI secolo, nella straordinaria difficoltà delle opere di un solitario scomunicato del XVII secolo.

A costo di semplificare eccessivamente, credo che sia possibile identificare un nodo attraverso il quale passano tutti i fili del pensiero di Spinoza che risultano oggi perturbanti, si tratti di politica, ontologia o metafisica. Non mi riferisco semplicemente agli argomenti ben delineati, ma anche alle mere idee e persino alle immagini in vari stadi di incompletezza e frammentazione: tutti sembrano convergere attorno alla nozione (e non semplicemente al termine) di moltitudine.

Il senso più ovvio del concetto di moltitudine tocca ciò che Althusser amava definire un «punto sensibile» nella teoria contemporanea, ed è catturato da Balibar nella definizione ambivalente «la paura delle masse»¹. Anche l'opera di Negri (che va letta non solo in relazione a Spinoza ma anche al proprio contesto storico e politico) era in larga misura dedicata non tanto all'idealizzazione della moltitudine, come si è spesso creduto, quanto al recupero del suo potere produttivo e costituente proprio nel momento in cui «la paura delle masse» aveva raggiunto il suo apice teorico². Il fatto che il mero riconoscimento di questo potere sia stato così immediatamente e universalmente respinto come una «idealizzazione» merita di essere analizzato, anche se, certamente, non è questa la sede per condurre una simile disamina. Tuttavia, forse nel desiderio di evitare l'impressione di una lettura dialettica, l'opera di Negri tende a trascurare l'elemento teoretico che appare simultaneamente

1 E. Balibar, *Spinoza l'anti-Orwell: la crainte des masses*, in *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, trad. it. a cura di A. Catone, Milano, Mimesis, 2001.

2 Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1982, ora in *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998² (da cui si cita).

con l'esposizione spinoziana del potere della moltitudine e che l'accompagna come un'ombra fino all'ultima parola del *Trattato Politico*: vale a dire la paura delle masse dello stesso Spinoza. Come Balibar ha dimostrato, la frase «paura delle masse» esprime l'ambivalenza di Spinoza nei confronti delle masse: esse suscitano tanta paura nei tiranni e nei despoti sufficientemente temerari da provocare la loro indignazione, quanta ne sperimentano a loro volta: infatti esse forse sono tanto più spaventose (e non solo per i tiranni) quanto più sono spaventate. Matheron è ancora più schietto nel rendere i conflitti interni alla concezione spinoziana delle masse la base di ogni politica: non solo non vi è nulla di idilliaco in essa, ma «l'elementare forma di democrazia, secondo Spinoza, consiste nell'azione di linciaggio di massa»³.

Ma, dietro l'accusa di un'idealizzazione della moltitudine, che viene estesa dai critici a quasi tutti coloro che discutono la funzione di questo concetto nell'opera di Spinoza, vi è tuttavia una paura ancora più profonda, che è considerevolmente e sintomaticamente assente dalla recente ricezione critica di Spinoza. È la paura di seguire il percorso di Spinoza nella misura in cui si situa fuori dall'equazione di diritto naturale e potere nel capitolo 16 del *TTP*. Rifiutando di accordare all'umanità lo status di un *imperium in imperio*, Spinoza prende le mosse non dall'individuo nello stato di natura, ma dalla natura stessa: «la natura, assolutamente considerata, ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, e cioè [...] il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza»⁴. Più oltre: «poiché la potenza universale dell'intera natura non è se non la potenza complessiva (*simul*) di tutti gli individui, ne segue che ciascun individuo ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere»⁵.

Emerge una serie di caratteristiche importanti in questo passaggio, la più importante delle quali è anche la più comunemente trascurata: Spinoza qui parla della natura come di un tutto e gli «individui» cui si riferisce sono cose individuali, una classe di cui gli esseri umani rappresentano solo una parte. Infatti, l'unica cosa individuale che abbiamo incontrato nelle argomentazioni di Spinoza è il pesce grosso che mangia quello piccolo «di pieno diritto naturale»⁶. Così, mentre Spinoza utilizza il verbo «avere» (*habeo*) per descrivere la relazione della natura con il diritto, egli trasforma nondimeno il diritto da possesso in abilità di agire e con ciò cancella ogni possibile distinzione tra il diritto di un ente qualsiasi in natura e quello dell'essere umano. Se il mondo umano possiede qualche specificità, essa consiste nelle singole forme in cui la

3 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 163.

4 B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, trad. it. a cura di A. Droetto - E. Giancotti, Torino, Einaudi, 1980, p. 377.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

potenza della natura (che non può essere trascesa o alienata) è in esso organizzata. Da questa prospettiva la vita sociale cambia le relazioni di potere, consentendo agli esseri umani di compiere azioni altrimenti impossibili per il singolo, e, di contro, limitando la loro abilità ad eseguire altre azioni che da soli o in piccoli gruppi sarebbero stati in grado di attuare. La dimensione sociale mantiene la sua utilità finché la prima supera la seconda e gli individui sono in grado, attraverso la collettività, di fare e pensare più di quanto sarebbero in grado di fare da soli. Quando lo Stato cesserà di essere utile agli individui che lo compongono, provocherà la ribellione (e non si tratta di una semplice ipotesi). E come qualsiasi altra cosa in natura, il diritto dello Stato si estende tanto quanto la sua potenza. La sovranità che si oppone alla ribellione non ha fondamento. Nel *TTP* a questo punto siamo già sulla soglia del concetto di moltitudine: chi detiene il potere ha da temere molto di più dai propri cittadini (*cives*), che dai propri nemici ed è questa «paura delle masse» (che in questo punto, all'inizio del capitolo 17 del *TTP*, sono ancora «cittadini»⁷, una categoria giuridica che potrebbe ben escludere coloro che compongono la moltitudine) che pone un limite attuale al male che un sovrano potrebbe commettere contro i suoi sudditi. Spinoza, tuttavia, abbandona bruscamente l'argomento a poche pagine dall'inizio del capitolo 17 per cominciare la sua indagine sullo Stato ebraico.

Ciò che in questa sezione del *TTP* è più provocatorio, ancora oggi, è così lasciato non sviluppato, rimandato a lavori posteriori, l'*Etica* e il *TP*. Innanzitutto, come hanno notato molti commentatori, talvolta con preoccupazione, Spinoza ha reso l'indignazione della moltitudine o, ancor peggio, la paura di una tale indignazione, il freno principale al potere della sovranità o dello Stato, anziché affidare tale funzione alla legge o alla tradizione. Questo è indubbiamente l'elemento che Deleuze, nella sua prefazione all'edizione francese dell'*Anomalia selvaggia*, ha definito come l'«antigiuridismo»⁸ di Spinoza, vale a dire la sistematica subordinazione della legge alla forza e il rifiuto di considerare ogni nozione del dominio della legge separato dalla potenza causale che costituisce una società così come essa è. La legge, comunque, né scompare come oggetto di analisi dalla filosofia politica, né diviene irrilevante per la composizione della società. Piuttosto, la funzione della legge deve essere ripensata come qualcosa di diverso da un fondamento ideale, una costituzione o un insieme di norme. Tali nozioni non sono semplicemente false, o poco più che idee inadeguate che una data società ha di se stessa, esse sono effettivamente dannose per la pace e la stabilità della *Civitas*. Così, mentre potrebbe essere vero che in uno Stato monarchico la

7 Ivi, p. 412.

8 A. Negri, *Spinoza cit.*, p. 6.

sovranità deve, come Ulisse davanti alle sirene, comandare ad altri di legarla con le leggi e di tenerla legata, anche se in un secondo momento, una volta allontanata dalle passioni, essa comanderà che queste leggi vengano infrante, e dirà che fare affidamento sulla «debole assistenza delle leggi»⁹ può solo condurre alla rovina. Non è sufficiente «mostrare cosa conviene sia fatto»¹⁰, ma come gli uomini «guidati sia dagli affetti, sia dalla ragione»¹¹ agiscono in accordo con la prescrizione delle leggi. Benché le leggi servano a codificare e rendere costantemente conoscibile sia l'insieme delle azioni che aumentano il potere e la stabilità di una società, sia l'insieme di azioni che necessariamente la indeboliscono e, in particolari circostanze, la disintegrano, Spinoza pone al centro della propria analisi la questione dei processi causali e le relazioni di potere che determinano tutti coloro che vivono in un certo contesto ad agire in accordo con le leggi senza riguardo per le loro intenzioni.

Ma vi è un'altra dimensione dell'antigiuridismo di Spinoza che si dimostra ancora più provocatoria. Ciò che disturba ancora oggi i commentatori è che, come ha notato Hobbes nel *De cive*, dal punto di vista legale (che già presuppone una certa antropologia teorica) «a una moltitudine non può essere attribuita un'azione unica»¹², non vi è un'azione collettiva in senso stretto, ma solo azioni simultanee di individui separati, uniti solo apparentemente entro un'unità collettiva. L'insistenza di Spinoza, che equipara potere e diritto, allontana l'individuo dal centro dell'analisi politica. L'argomentazione che comincia nei capitoli 16 - 17 del *TTP*, si interrompe per poi riprendere solo nel *TP* nel capitolo III par. 2, nel punto in cui Spinoza introduce il concetto di moltitudine. Qui, apprendiamo che il diritto del potere sovrano è «determinato non dalla potenza del singolo, ma della moltitudine»¹³. È a questo punto, e sono ancora a metà della frase di Spinoza, che egli è costretto dalla sua argomentazione a specificare, contro Hobbes, come una moltitudine possa agire. Il diritto dello Stato (*imperium*) o delle autorità sovrane (*summae potestates*) è limitato dalla potenza della moltitudine, precisamente nella misura in cui la moltitudine non è mera apparenza d'azione collettiva, che a seguito di un'attenta riflessione si sia rivelata nient'altro che l'azione simultanea di individui dissociati. Invece, argomenta Spinoza, la moltitudine è «come guidata da una sola mente»¹⁴. La frase non termina qui: come se si trattasse di un'anticipazione dello scetticismo del lettore all'idea della mente della moltitudine, Spinoza offre la seguente analogia: «Come un singolo allo stato di natura, così

9 B. Spinoza, *Trattato politico*, trad. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 1999, p. 113.

10 Ivi, p. 87.

11 *Ibidem*.

12 T. Hobbes, *De cive*, trad. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 2001, p. 130.

13 B. Spinoza, *Trattato politico* cit. p. 55.

14 *Ibidem*.

pure il corpo e la mente dell'intero Stato (*imperium*) hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere»¹⁵.

In uno studio recente, Etienne Balibar¹⁶ ha esaminato a più riprese la concatenazione di interpretazioni e contro-interpretazioni prodotte dall'analogia che Spinoza costruisce in questo passaggio: così come l'individuo ha un corpo e una mente, allo stesso modo lo Stato (*imperium*), che perciò deve essere un individuo esso stesso (secondo la lunga discussione di Spinoza circa l'individuo nell'*Etica*, parte II, pr. 13), differisce non solo dagli esseri umani, ma anche dalle cose singolari solo in proporzione. Ci si potrebbe chiedere perché la frase di Spinoza e la sua indicazione che lo Stato sia come un individuo, dotato di una mente e di un corpo, rischia di generare un conflitto interpretativo, anche se non si è d'accordo con essa. La risposta risiede nell'avverbio *veluti* (tradotto qui con «come»: la moltitudine è come guidata da una sola mente). Spinoza lo utilizza qui e in altri passaggi del *TP*, delle *Lettere* e dell'*Etica*, nei quali attribuisce la natura di individuo ad una collettività. L'aggiunta dell'avverbio «come» o «come se» (la moltitudine è come guidata da una sola mente) suggerisce quanto meno una certa esitazione relativamente alla nozione della mente della moltitudine, e forse anche riguardo alla nozione di corpo e mente dell'*imperium*. In cosa consiste la natura di questa esitazione? Cosa impedisce a Spinoza di dire qui (ed è qui, nel *TP* III, 2, che egli attribuisce per la prima volta mente e corpo alla moltitudine o all'*imperium*) ciò che egli ammetterà senza riserve più oltre, cioè che queste entità collettive sono individui e come tali irriducibili alle loro parti costitutive? L'inserimento dell'avverbio *veluti* indica forse il suo atteggiamento verso il pubblico, secondo un'altra forma della strategia retorica di tradurre o dare un nuovo significato a termini familiari senza sostituirli? In questo caso, allora, lo potremmo leggere come se cercasse gradualmente di superare i pregiudizi del suo uditorio, permettendogli di rompere con la forma dell'individualismo metodologico necessariamente imposto dalla natura dell'immaginazione (come discusso nell'Appendice della prima parte dell'*Etica*)? Oppure, l'uso dell'avverbio *veluti* (nell'*Etica* viene utilizzato il termine *quasi* per svolgere la medesima funzione) indica che Spinoza di fatto non assegna lo statuto di individuo alla moltitudine o all'*imperium*, se non in senso metaforico; in questo senso essi sarebbero «come» individui, cioè quasi-individui, dato che rimangono distinti da qualsiasi forma di individualità, o almeno di individualità umana (dal momento che viene detto dell'*imperium* che possiede mente e corpo). Nell'analisi della controversia sorta attorno a questo passaggio, Balibar raccoglie le risposte in due differenti categorie, dogmatica e critica. Il primo ter-

15 *Ibidem*.

16 E. Balibar, *Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur*, in M. Senn - M. Walther (hrsg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zurich, Schultheiss, 2001, pp. 105-137.

mine non va inteso in senso peggiorativo; piuttosto esso segnala un desiderio, da parte dei commentatori in questione, di ridurre il conflitto mostrato nei testi di Spinoza a ciò che secondo loro costituisce l'unico significato del testo. Così Matheron¹⁷, e in modo differente anche Negri¹⁸, tende a ignorare la discordanza introdotta dalla particella *veluti* nell'affermazione dell'*imperium* come individualità; mentre Lee Rice¹⁹ e Douglas Den Uly²⁰, al contrario, interpretano il termine come indice dell'adesione di Spinoza a un primitivo individualismo metodologico, secondo il quale qualsiasi collettività è riducibile agli individui che ne fanno parte, e di conseguenza interpretano la posizione di Matheron come una sorta di organicismo. Matheron²¹ parla del *conatus* dell'*imperium*, nel senso in cui uno Stato come qualsiasi altro individuo si sforza di perseverare nel proprio essere. Rice, in opposizione, nega che uno Stato possieda un *conatus*, perché non è un ente individuale, ma una momentanea corrispondenza tra le azioni di un numero di individui che esiste prima di esso e ai quali esso deve essere ridotto. La risposta di Pierre-François Moreau²², in accordo con la posizione di Balibar, può essere definita critica in quanto Moreau rifiuta di ridurre il testo spinoziano a un significato, ma insiste nel limitarsi alle parole di Spinoza, proprio nello spirito del capitolo 7 del *TTP*. Egli ritiene che Spinoza non usi sempre un aggettivo quando parla di *imperium* o di *civitas* come di un individuo, e perciò non si può ritenere che utilizzi il singolo termine in questo contesto in maniera metaforica.

Si possono formulare una serie di osservazioni circa questo dibattito e comincerò con l'ampliare l'osservazione generale di Balibar secondo il quale queste interpretazioni, nonostante le loro divergenze, sono accomunate da una concezione antropomorfica dell'individuo²³. Infatti, per prenderla un po' più alla lontana di Balibar, vorrei mostrare come tutti i partecipanti al dibattito rimangano legati a ciò che Althusser ha definito, parlando di Feuerbach (in un certo senso onnipresente nell'intera discussione), una relazione speculare reversibile, a sua volta centrata su un fondamento, cioè, in ultima analisi, su un'antropologia²⁴.

17 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit.

18 A. Negri, «*Reliqua desiderantur*». *Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, «*Studia spinozana*» 1 (1985), pp. 143-182.

19 L.C. Rice, *Individual and Community in Spinoza's Social Psychology*, in *Spinoza: Issues and Directions*, edited by E. Curley - P.F. Moreau, Leiden, E.J. Brill, 1990.

20 D.J. Den Uly, *Power, State and Freedom: an Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983.

21 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit.; *Id.*, *L'indignation et le conatus de l'état spinoziste*, in *Spinoza: puissance et ontologie*, édité par M.R. D'Allonnes e H. Rizk, Paris, Editions Kimé, 1994.

22 P.F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

23 E. Balibar, *Spinoza, l'anti Orwell: la crainte des masses* cit., p. 135.

24 L. Althusser, *Su Feuerbach*, trad. it. a cura di M. Vanzulli, Milano, Mimesis, 2003.

Così, da una parte l'individuo e dall'altra lo Stato, la società, la collettività ecc. sono immagini speculari reciproche. Dichiarare naturale o artificiale, principale o secondaria l'una piuttosto che l'altra, non permette in alcun modo di evitare l'antropologia che rimane come presupposto senza essere argomentata. Le implicazioni di tale osservazione sono significative per la nostra comprensione della storia della filosofia e del posto che Spinoza occupa in essa: rivela, infatti, il modo in cui si instaura una certa complicità tra tradizioni filosofiche spesso ritenute antagoniste, per esempio, l'individualismo metodologico di Hobbes, o anche di Adam Smith, e il collettivismo di Hegel (che, nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, rimprovera Spinoza di non pensare la sostanza come soggetto). Dal punto di vista di questo antropomorfismo, importa poco se la totalità della società esista per natura o sia mossa da una mano invisibile, oppure se gli individui producano un super individuo provvisto di una super razionalità, il cui obiettivo possa e in effetti debba essere inteso come uno sforzo di persistere nel proprio essere, e perciò provvisto di *conatus*. Infatti, l'opposizione tra individuo e comunità, società, sistema economico ecc. è semplicemente un'altra variante del circolo vizioso teologico-antropologico, un circolo che Foucault, da un'altra prospettiva, ha compreso nella sua descrizione dell'«uomo» dell'umanesimo come un allotropo empirico-trascendentale²⁵, una figura che Spinoza ha già analizzato nell'Appendice alla prima parte dell'*Etica*. Inoltre, in aggiunta alla dimensione teologica di questa antropologia, si può definire anche, per usare una frase dallo studio di Moreau relativa al discorso sull'utopia²⁶, un'antropologia giuridica, oscillante tra due entità legali, la persona giuridica o individuo e la sua controparte collettiva, il popolo, lo Stato, la società ecc.

Per cercare di rompere il legame di questa apparentemente inevitabile opposizione non possiamo fare di meglio che tornare al passaggio del *TP* discusso in precedenza, notando una discrepanza che, per quanto ne so, solo Balibar ha osservato: «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 della moltitudine, come guidata da una sola mente; vale a dire che, come un singolo allo stato di natura, così pure la mente dell'intero Stato hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere»²⁷. Spinoza muove dalla moltitudine all'*imperium* come se i due termini fossero sinonimi, sebbene ciò sia chiaramente impossibile se ammettiamo che il diritto dell'autorità suprema è limitato dalla moltitudine. Tutti gli altri commentatori lo hanno

25 M. Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, trad. it. a cura di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1998.

26 P.-F. Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982, p. 9.

27 *Ibidem*.

significativamente seguito, focalizzando la propria attenzione sulla relazione tra individuo e comunità o società. Balibar, riconoscendo la difficoltà di intendere il termine *imperium* semplicemente come un sinonimo di moltitudine, tenta di risolvere questa difficoltà argomentando che la relazione tra i due termini non è di equivalenza, ma di forma e contenuto: è «l'*imperium* che dà forma e quindi corpo alla moltitudine»²⁸. Sembra però che Spinoza, in altre formulazioni nel *TP*, suggerisca esattamente il contrario, ad esempio, che è la moltitudine che dà corpo alla forma altrimenti vuota dell'*imperium* e che, in circostanze ben definite, potrebbe essere spinta da certi affetti (Spinoza parla di indignazione) alla distruzione dell'*imperium*. Anche se accettiamo la soluzione di Balibar al problema dello slittamento dalla moltitudine all'*imperium* o *civitas* in questo particolare passaggio, nondimeno dobbiamo riconoscere che esiste una distinzione, se non un antagonismo inconciliabile, tra moltitudine e *imperium* che è stata sistematicamente soppressa nel dibattito forse più significativo su Spinoza nell'ultimo secolo (e di certo la posta in gioco è di gran lunga più importante della semplice interpretazione corretta di Spinoza).

Voglio qui sostenere che questa soppressione attraverso lo slittamento, segnala la natura liminale della moltitudine come concetto: non è né un individuo nel senso in cui l'antropologia giuridica dominante intende il termine, né la collettività, né la comunità, né il popolo hanno costituito se stessi come entità giuridica («un popolo fa un popolo»). Piuttosto, emergendo precisamente dalla critica di Spinoza alla funzione costitutiva della legge (e qui, come altrove, la specificazione hegeliana delle contraddizioni proprie del momento della ragione come legge, data nella *Fenomenologia dello Spirito*, segue Spinoza molto da vicino) e dalla sua insistenza nell'equiparare legge e potenza, la moltitudine chiama in questione le antinomie concettuali di una certa tradizione liberale che comincia con Suarez, Grozio, Hobbes e continua a prosperare fino ai nostri giorni. Non si tratta di una mera giustapposizione di individui separati, né di una entità collettiva che trae la sua legittimazione e funzione dal consenso volontario di tali individui: la moltitudine non ha precisamente una legittimazione giuridica, né forma politica. È questo eccesso o questa sovrabbondanza che è irriducibile alle antinomie del pensiero giuridico e politico, sovradeterminando sia la pratica che la teoria politica, quell'eccesso permanente di forza sulla legge, una forza che nessuno Stato può monopolizzare, precisamente perché si tratta della forza che nessuno può alienare o trasferire nella misura in cui è necessaria alla vita stessa. E sono d'accordo con Balibar nel chiamare questa sovrabbondanza o eccesso l'elemento della transindividualità.

28 E. Balibar, *Spinoza, l'anti Orwell: la crainte des masses* cit., p. 5.

Di certo, la tradizione liberale di cui ho parlato prima rimane dominante, e per quanto le sue antinomie e dilemmi dimostrino che essa è foriera di obblighi e costrizioni, specialmente oggi, esiste tuttavia una tradizione filosofica pre-liberale, anti-liberale, forse semplicemente non liberale, che offre un numero di categorie attraverso le quali pensare forme intermedie di esistenza umana tra l'individuo solitario e lo Stato. Non posso cominciare ad enumerare i filosofi da Aristotele, a Hegel o Heidegger, oppure i concetti (famiglia, clan, razza, *das Volk* – decisamente diverso da popolo –, fino a classe, che, sebbene irriducibile a queste categorie in certi aspetti chiave, non rimane, nella sua attuale esistenza storica, completamente innocente rispetto a queste). La moltitudine occupa un posto tra queste altre categorie di esistenza collettiva? In questo caso rappresenterebbe ancora un eccesso o una rimanenza oppure apparterebbe a una distribuzione di forme sociali in accordo e funzionalmente integrate nella più alta unità di vita sociale, la *summa potestas*, comunque si decida di designarla?

Se torniamo ai testi di Spinoza in cerca di una risposta, troviamo solo ulteriori difficoltà e domande, a partire dalle quali potremmo trovare qualcosa di simile a una risposta, ma priva di sbocco o di sviluppo o manifestamente contraddetta da altri passaggi. Lasciatemi fare un esempio: la risposta ormai nota di Spinoza a uno degli assidui interlocutori ipotetici al quale cerca di spiegare la disobbedienza e la conseguente rovina del popolo ebraico dopo la distruzione dello Stato ebraico (*imperium*) con «l'indisciplina della razza (*gens*)»²⁹. Poiché questo passaggio è difficile, ed è lontano dal chiarire ciò che è esattamente qui in questione, voglio seguire le parole esatte della risposta di Spinoza: «Ma ciò è puerile; infatti, per qual motivo questa nazione fu più indisciplinata delle altre? Forse per la sua natura? Ma questa non crea le nazioni, bensì gli individui, i quali nell'ambito delle nazioni non si distinguono se non per la diversità della lingua, delle leggi e dei costumi seguiti [...]»³⁰.

L'effetto della frase è di spazzare via in un sol colpo tutte le cosiddette unità naturali cui fanno ricorso le teorie della società: famiglia, clan, razza (e le nazioni possono essere intese come «razze»). E poiché la famiglia ha posto numerose difficoltà ai teorici dell'origine contrattuale del legame sociale, essi sono stati costretti a confrontare in modo comunque insoddisfacente la famiglia con i problemi da essa posti, in virtù delle filosofie che li hanno preceduti e rispetto alle quali essi devono distinguersi (da Aristotele a Robert Filmer): amore naturale, gerarchia ecc. Ciò equivale a rimarcare in questo contesto che Spinoza è colui che, come ha recentemente notato Francois Zourabichvili³¹, pur mostrando una fascinazione estremamente ambivalente

29 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* cit., p. 433.

30 *Ibidem*.

31 F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, PUF, 2002.

verso la figura del bambino, non dice nulla circa la famiglia. Forse, come sembra indicare il passaggio relativo alla nazione ebraica, Spinoza cerca, prima di tutto, di spogliare di ogni privilegio teoretico le forme «essenziali», «naturali» della comunità (quelle identificate come tali dalle filosofie della naturalità della società, contro la tesi della loro artificiosità), come se tali nozioni ci mettessero al riparo dall'immaginare altre modalità di unione degli esseri umani, non derivate da ciò che comunemente viene pensato come natura. Ma il passaggio citato prima mostra altre straordinarie difficoltà: esemplifica precisamente il tipo di individualismo metodologico che ho precedentemente sostenuto essere incompatibile con qualsiasi altra asserzione di Spinoza circa la vita politica, sia nel *TTP* sia nel *TP*; infatti, se solo si fa menzione dell'origine contrattuale della nazione essa potrebbe essere stata tolta dal capitolo 13 del *Leviatano*. Ma non esiste alcun contratto secondo il parere di Spinoza, né esiste il bisogno di una transizione dallo stato di natura allo stato civile, perché non esistono momenti, nello sviluppo temporale, che portano individui irrelati ad unirsi in nazione attraverso la mediazione di un contratto: piuttosto si riconoscono due forme di causalità che operano simultaneamente. Inoltre, a meno che non rigettiamo la critica di Spinoza, svolta nella prefazione alla terza parte dell'*Etica*, all'idea di un regno umano che costituisce un *imperium in imperio*, dato che Dio o la Natura è tutto ciò che esiste, dobbiamo anche riconoscere come egualmente reale, e cioè come egualmente naturale, ciò che egli chiama natura e le istituzioni e pratiche che comprendono la vita sociale. Infatti appare qui che non è tanto l'indisciplina degli Ebrei che egli contesta, e perciò il fatto che questa nazione, e per estensione altre, potrebbero o dovrebbero possedere un certo *ingenium* o carattere, piuttosto (oltre la riduzione del potere causale dell'*ingenium*) il fatto che questo *ingenium* sia causato dalla natura anziché da quelle che noi oggi chiameremmo istituzioni o apparati. Ma se, secondo Spinoza, il mondo umano è una parte della natura e persino il linguaggio e la legge non possono in alcun modo essere compresi separatamente da esso, come dobbiamo comprendere il termine «natura» in questo passaggio? Sembra che l'*ingenium* del popolo ebraico possa essere compreso solo in relazione a quella parte di natura che ha l'umanità come sua causa adeguata, e perciò questo *ingenium* è determinato non dal potere delle cause esterne all'essere umano che potrebbe sottrarsi alla loro conoscenza e al loro controllo, piuttosto può essere conosciuto attraverso le sue cause, che, una volta note poi, sotto precise circostanze, possono essere modificate.

Ma proprio perché si tratta di un'interpretazione, per quanto spinozista possa essere, non tiene conto o non spiega cosa dice effettivamente Spinoza, i termini specifici che egli usa, nel passaggio relativo al popolo ebraico. Soprattutto, non può spiegare il fatto che Spinoza, opponendo individui crea-

ti dalla natura (egli non usa la parola «creati», ma il verbo *distinguo*) ai popoli o alle nazioni distinti *ex diversitate linguae, legum et morum*, cioè per lingua, leggi e costumi³², ha riprodotto una versione dell'antinomia individuo-comunità, individuo-Stato, individuo-società, seppure in maniera più complicata (e questo mi sembra un passaggio veramente difficile, la cui complessità ho solo sfiorato). Anche se accettiamo l'argomento secondo il quale Spinoza ha adattato la terminologia della sua esposizione ai propri lettori, siamo sempre di fronte all'impressionante inconsistenza espositiva della relazione individuo-collettivo, propria dei suoi testi più tardi, sottolineando il fatto che questa relazione ha posto problemi insormontabili per Spinoza, fino alla fine, letteralmente, della sua ultima opera incompleta, il *TP*.

Ho avuto occasione altrove di sottolineare la dura contraddizione tra il rifiuto spinoziano della nozione di indisciplina come invariante essenziale della *gens* ebraica e ciò che, secondo la sua analisi, deve essere considerata come una puerile o infantile insistenza sulla naturale inferiorità delle donne rispetto agli uomini, una inferiorità che, egli si sforza di dirlo, persisterà nonostante il contesto istituzionale e gli sforzi per educare le donne. La natura, per usare la terminologia del passaggio precedente, ha chiaramente creato, non solo individui femminili, ma donne la cui essenza è collocata oltre la portata delle leggi e della pratica umana; in nessun regime legale o consuetudinario concepibile il potere delle loro menti e dei loro corpi potrà essere uguale o superiore a quello degli uomini. Pertanto, il brevissimo riassunto dell'«organicismo» di Spinoza circa le donne o la donna non dovrebbe essere notato tanto come una fissa, immutabile e immodificabile entità collettiva, quanto piuttosto dovrebbe essere considerata maggiormente la sua incapacità di immaginare, nella conclusione del *TP*, donne particolari non semplicemente come individui (cosa che permetterebbe loro di essere espressione di una qualche essenza o natura sottesa), ma come *res singulares*, cose singolari che esprimono essenze singolari.

Così l'opera finale di Spinoza termina nel punto in cui egli, al fine di rendere assoluto l'*imperium* assoluto, la democrazia, designa negativamente coloro che hanno diritto (*jus*) di partecipare al processo decisionale politico, enumerando coloro che non hanno questo diritto: stranieri (*peregrini* – che il diritto romano designa come *residentes alieni*), donne e servi (*servi* una categoria che comprende i servi in senso lato, cioè tutti coloro che si trovano sotto l'autorità di un altro uomo), bambini e criminali³³. Dato che donne e servi (quantità sono impiegati presso un altro uomo o sono sotto la sua autorità), almeno in paesi come Inghilterra, Francia e Paesi Bassi (ognuno dei quali ha un conside-

32 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* cit., p. 433.

33 B. Spinoza, *Trattato politico*, XI, 4; trad. it. cit., pp. 237-238.

revole numero di *residentes alieni*) comprendono la schiacciante maggioranza della popolazione che ha potere, ma non governa, secondo quanto Spinoza si può permettere di ignorare, siamo costretti a riconoscere che l'ultimo testo di Spinoza termina con una spettacolare dissociazione di diritto e potere, con un tentativo di legiferare fuori dall'esistenza della vera moltitudine che egli ha argomentato essere, dall'inizio alla fine del *TP*, la principale forza della vita politica, e con un crollo della categoria collettiva della donna in una nozione di identità trascendente, che l'accadere storico non può cambiare, una nozione che implica come suo correlato una teoria degli individui femminili come espressioni individuali della loro essenza trascendente.

Così, dal momento iniziale in *TP III*, 2³⁴ la moltitudine come concetto insegue se stessa, in cerca del suo vero significato, fluttuando incessantemente tra *imperium* e *cives*, tra il punto di arrivo e di partenza della filosofia politica, come se Spinoza non riuscisse a pensare né il concetto nella sua specificità, né ridurlo a qualcos'altro da se stesso. Se la moltitudine è stata trascurata così a lungo, questa trascuratezza è determinata dal testo stesso, in parte, ma solo in parte dalla sintomatica espressione di paura della masse da parte di Spinoza. Lasciare la cosa a questo punto, comunque, significherebbe non cogliere in piena misura ciò che Negri³⁵ ha chiamato l'anomalia selvaggia di Spinoza e il grado in cui la filosofia di Spinoza conserva una singolare capacità di disturbo delle categorie che continuano a organizzare il nostro pensiero, spesso a nostra insaputa o senza il nostro consenso.

In questo spirito voglio ritornare al saggio di Balibar *Potentia multitudinis*, in particolare alle sue linee conclusive, nelle quali Balibar tenta di ricostruire il dibattito tra coloro che considerano lo Stato un'entità artificiale riconducibile agli individui e coloro che, aderendo letteralmente al testo di Spinoza, guardano allo Stato stesso come ad un individuo dotato di mente e corpo (secondo la teoria dell'individualità sviluppata in *Etica II*, pr. 13)³⁶: per Spinoza, l'obiettivo più urgente della filosofia era di «pensare l'uomo fuori dall'antropomorfismo», così come egli cercò di liberare se stesso da tutti i modelli che gli uomini (cioè la moltitudine degli uomini) non avevano cessato di proporgli³⁷.

Come possiamo cominciare a pensare la singolarità sociale e politica in termini diversi da quelli modellati semplicemente sull'antropologia giuridica della famiglia? Come pensare la nozione di individuo dotato di corpo e mente, che è l'idea del corpo, o costituito dall'allotropo empirico-trascendentale di individuo e comunità, cittadino e Stato ecc.? Infatti, come abbiamo visto, l'unica possibilità di teorizzare l'esistenza specifica della moltitudine dipende

34 Ivi, pp. 55-56.

35 A. Negri, *L'anomalia selvaggia* cit.

36 B. Spinoza, *Etica* cit., pp. 133-134.

37 E. Balibar, *Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur* cit., p. 135.

dalla possibilità di liberare noi stessi da tutti questi modelli, rispetto ai quali la moltitudine rimane impensabile. Il primo passo forse consiste nel riconoscere, con Matheron³⁸, che il concetto di moltitudine comincia a divenire intelligibile solo sulla base dell'analisi degli affetti, e più in particolare, sul fenomeno dell'imitazione degli affetti sviluppato in *Etica* III - IV.

Ma la teoria spinoziana dell'imitazione degli affetti appare piuttosto riproporre i dilemmi che abbiamo incontrato, anziché risolverli. Così per Matheron stesso l'imitazione degli affetti costituisce una primitiva «vita interumana»³⁹ che di volta in volta provvede alla fondazione dello Stato o della società che può essere mossa dagli affetti o dalle passioni che le sono propri. La sua teoria, a dispetto del timore di alcuni critici come Lee Rice⁴⁰, non esclude in alcun modo la nozione di individui originalmente dissociati che rimangono dissociati anche nella loro imitazione degli affetti degli altri. Infatti il testo di Spinoza fornisce il fondamento per una lettura secondo la quale l'imitazione degli affetti non sarebbe altro che un atto di proiezione che richiede solo che io immagini che l'altro senta piacere o dolore, affinché io imiti ciò che immagino sia il sentimento altrui. Questa è precisamente la definizione di simpatia data da Adam Smith nella prima parte della *Teoria dei sentimenti morali*, al capitolo I. Per Smith non vi è attraversamento del confine che separa me dagli altri; io non posso mai sapere cosa prova un altro uomo o se prova qualcosa. La simpatia rimane interna a ciò che Smith chiama lo «spettatore»⁴¹: costui immagina ciò che egli stesso proverebbe o ha provato in circostanze simili all'altro. La simpatia per Smith non richiede, a rigore, nemmeno l'esistenza dell'altro. È possibile per me provare pietà per il morto⁴², dato che non vi è comunicazione o trasferimento di sentimento o affetto attraverso l'infinita distanza che mi separa dagli altri, ma solamente una proiezione di me stesso.

Invero, l'*Etica* III, pr. 21⁴³ sembra autorizzare proprio una simile lettura: «Chi immagina che ciò che ama sia affetto da Gioia o Tristezza, sarà anch'egli affetto da Gioia o Tristezza»⁴⁴. O almeno sembra autorizzare una simile lettura finché Spinoza non aggiunge, «e l'uno e l'altro di questi affetti sarà maggiore o minore nell'amante a seconda che l'uno o l'altro sia maggiore o minore nella cosa amata»⁴⁵. Ciò che potrebbe essere inteso dapprima come

38 A. Matheron, *L'indignation et le conatus de l'état spinoziste* cit.

39 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., pp. 79-222.

40 L.C. Rice, *Individual and Community in Spinoza's Social Psychology* cit.

41 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 16.

42 Ivi, pp. 12-130.

43 B. Spinoza, *Etica*, trad. it. cit., p. 188.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

un atto, specificamente l'atto dell'immaginazione, preso da e dentro il singolo, diviene, con l'aggiunta della frase qualificante, non semplicemente un atto che richiede la presenza dell'affetto negli altri, ma un essere affetti con piacere o dolore che è precisamente determinato dalla forza degli affetti dell'altro. La sentenza, nella sua complessità e forse anche nelle sue contraddizioni, cattura qualcosa del movimento dell'*Etica* dalla parte seconda alla parte terza, nella misura in cui l'immaginazione, che in certo modo media tra l'interno e l'esterno, tra sé e l'altro, agendo come canale tra il mio corpo considerato come una cosa singolare e altri corpi altrettanto singolari, dà adito ad un'imitazione immediata che non è tanto una duplicazione dell'affetto di una persona nell'altra, quanto, come vediamo nella pr. 21⁴⁶, una perpetuazione o persistenza di affetto senza la mediazione della persona. L'affetto pertanto non risulta contenuto in me o negli altri, ma tra noi; la produzione di affetti sia individuali che transindividuali. Ma Spinoza si spinge ancora oltre: non è semplicemente l'affetto, piacere e dolore, e le loro varie forme secondarie, che sono comunicate come un contagio. Ci può anche essere l'imitazione-comunicazione di desiderio, che Spinoza chiama emulazione (*emulatio*): il desiderio può essere «generato» (*ingeratur*) quando noi «immaginiamo» che altri abbiano lo stesso desiderio (*Etica* III, def. 3)⁴⁷. Ma dato che Spinoza ha già definito, in *Etica* III (pr. 9, sch.)⁴⁸, il desiderio come la consapevolezza del *conatus* per mezzo del quale una cosa si sforza di persistere nel suo essere, il fatto della produzione transindividuale del desiderio ci costringe a porre la questione della «cosa» il cui *conatus* è espresso nella consapevolezza. Se il desiderio è consapevolezza del *conatus* e io divido il desiderio con un'altra persona, divido il *conatus* di cui il desiderio è espressione? In altre parole, cosa ci permetterebbe di essere pensati come individui separati, piuttosto che come parti di una cosa singolare il cui *conatus* è espresso in entrambi? Nient'affatto: «se per esempio si uniscono due individui di natura del tutto identica, essi compongono un individuo che è due volte più potente del singolo» (*Etica* IV, pr. 18, sch.)⁴⁹.

Questo passaggio dall'*Etica* getta luce sul contenuto di una delle più controverse e problematiche lettere di Spinoza, la lettera XVII a Pierre Balling, data 20 giugno 1664, successiva alla morte del giovane figlio. Questa lettera piena di bellezza e tristezza, piacere e dolore, il piacere di comprendere la tristezza di qualcuno e nell'atto di comprenderla, di aumentare la forza dell'altro, può o deve essere letta a sua volta come una trascrizione di affetti imitati, di

46 *Ibidem*.

47 *Ivi*, p. 172.

48 *Ivi*, p. 180.

49 *Ivi*, p. 245.

identità, non solo quella di Balling e di suo figlio, ma quella di Spinoza e Balling o anche di tutti e tre, così fuse che non possiamo più chiaramente distinguere il dolore di uno dagli altri. Balling, peraltro seguace di Spinoza, ricorda nella sua lettera che egli, al tempo in cui suo figlio era ancora in salute e sano, era stato svegliato da gemiti simili a quelli che suo figlio avrebbe emesso più tardi sul suo letto di morte. Non possiamo chiamare questi lamenti, chiede egli a Spinoza, *omen*, presagi del fato che attendeva il suo amato figlio⁵⁰? La risposta di Spinoza, anche tenendo conto del fatto che la lettera è giunta all'inizio della sua carriera filosofica, è sorprendente: egli sostiene che «mentre gli effetti dell'immaginazione che procedono dalle cose corporee» non possono mai essere presagi, «gli effetti dell'immaginazione o immagini, che derivano dalla costituzione della mente possono predire una cosa futura, perché l'anima può presentire confusamente una cosa avvenire [*quia Mens aliquid, quod futurum est, confuse potest presentire*]. Per questo essa può immaginarsi tale cosa così vivamente e fortemente come se fosse presente»⁵¹.

Il discorso di Spinoza, di certo, dissocia la mente e il corpo a un grado più alto che nell'*Etica*, ma la sua propensione a preservare il termine *omen*, definendolo in un modo che non corrisponde esattamente al significato attribuitogli dai superstiziosi, è un altro esempio aurorale della strategia filosofica che avrebbe contraddistinto la sua intera carriera. Così, l'immagine che sorge nella mente potrebbe esprimere ciò che è temuto, cioè la morte del giovane figlio, e ciò che è temuto potrebbe davvero succedere. La paura di uno potrebbe essere razionale, piuttosto che irrazionale, un calcolo di probabilità, accompagnato da un'immagine di ciò che potrebbe accadere, ma che non è ancora accaduto. Ciò che sorprende è la descrizione di Spinoza della fermezza e vivacità dell'immagine di ciò che non era ancora presente nella mente: «Così un padre, per prendere un esempio simile al vostro, ama il proprio figlio a tal punto, che egli e il suo figlio diletto sono, per così dire, un solo e unico essere [...] e siccome il padre, per l'unione che lo stringe al figlio, è una parte di questo figlio, l'anima del padre deve necessariamente partecipare all'essenza ideale del figlio, delle sue affezioni e delle loro conseguenze»⁵². È possibile vedere in questo passaggio l'inizio di una teoria dell'imitazione degli affetti e del desiderio, e perciò l'inizio di una teoria della transindividualità? Se prendiamo «l'essenza ideale» come «essenza attuale», come viene definito il *conatus* nella terza parte dell'*Etica*, la coppia padre-figlio possiede un'unità affettiva: ognuno partecipa all'affetto o desiderio, che segna la loro composizione come un singolo individuo, la cui essenza attuale è vissuta dagli

50 B. Spinoza, *Epistolario*, trad. it. a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974, p. 101.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

stessi come desiderio e non può essere assegnata all'uno o all'altro. Le immagini fluttuano tra loro senza appartenenza o origine definita.

Non possiamo non cominciare a vedere ciò che costituisce il pericolo della moltitudine nella filosofia di Spinoza e che la rende il residuo impensabile di una tendenza filosofica che comincia con Hobbes e include, ma non termina, con Adam Smith? Non si tratta semplicemente del diritto o potenza dei movimenti di massa dietro la legge e la proprietà, ma della transindividualizzazione del desiderio e dell'affetto, e perciò del *conatus* stesso, in un movimento che supera ed eccede i confini imposti dai rituali e dagli apparati che ci governano. Il calcolabile tornaconto dell'individuo giuridico, sul cui fondamento riposano le speranze e le promesse di un'epoca, è infranto dall'irrompere dei desideri e dei piaceri che non possono essere contenuti nemmeno dall'individuo così come si dà per la legge e lo Stato, dall'incalcolabile e incessante cambiamento di forme, da diade a moltitudine, nel quale individualità e transindividualità sono una sola e identica cosa.

Richiamandoci alla Lettera XVII, la lettera dedicata alla questione dei presagi, si potrà notare come essa includa un esempio della vita di Spinoza stesso, un'immagine, per essere precisi, che Spinoza insiste nel non riconoscere come un presagio, diversamente dai lamenti che Balling ricorda di aver udito prima della morte di suo figlio. Si tratta, di certo, di un'immagine di sogno che persiste, anche durante la veglia, nel chiarore della luce mattutina, «la figura di un nero e irsuto Brasiliano che io non avevo mai visto»⁵³. Oggi possiamo dire con certezza assoluta che si trattava invece di un presagio, anche se non riconosciuto come tale da Spinoza, un presagio dell'odio e della paura che la sua filosofia avrebbe ispirato negli altri e che egli non poteva completamente rifuggire, se prendiamo seriamente la teoria dell'imitazione degli affetti. Inoltre dovremmo vedere nell'immagine di quell'etiope un altro presagio: quello di nuove mescolanze, di transindividualità trans-atlantiche costituenti mondi proprio mentre venivano scoperti, di un destino che egli non poteva fuggire ma che non è ancora desideroso di abbracciare, di moltitudini a venire il cui potere è il limite dell'Impero.

[Traduzione dall'inglese di Laura Di Martino].

53 *Ibidem.*