



Teoria e Critica della **Regolazione Sociale**

Atti

Alessio Lo Giudice

“LIBERA MULTITUDO”

---

**Centro Studi TCRS**

Via Crociferi, 81 - 95124 Catania - Tel. +39 095 230478 - [tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)

Alessio Lo Giudice  
Università di Catania  
alogiudice@lex.unict.it

In:  
*Il pensiero ribelle*  
Monticchio (PZ)  
20-21 maggio 2005

ISSN 1970-5476  
Centro Studi  
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"  
Via Crociferi, 81 - 95124 Catania  
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462  
[tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)  
[www.lex.unict.it/tcrs](http://www.lex.unict.it/tcrs)

Alessio Lo Giudice

*LIBERA MULTITUDO*

Praeterea ostendere forsan voluit quantum libera multitudo cavere debet, ne salutem sua uni absolute credat.  
(B. Spinoza, *Tractatus politicus*, 1677, Cap. V, § VII)

1. LA RAPPRESENTAZIONE DELLA MOLTITUDINE EUROPEA

L'incompiuto del progetto democratico risiede nell'insufficiente "messa in scena" del potere costituente nel contesto politico istituzionale. Da tale punto di vista, l'odierna prospettiva europea è davvero il terreno entro cui sperimentare tanto l'insufficienza quanto la necessità di una riformulazione delle dinamiche di rappresentazione del politico. Il potere costituente europeo può infatti definirsi e articolarsi soltanto alla luce di una chiara articolazione della sua rappresentazione politica<sup>1</sup>. La strada da percorrere è certamente quella della reiterata definizione politico-istituzionale della moltitudine europea attraverso la diffusa partecipazione all'elaborazione di un progetto politico comune.

Il riferimento al concetto di moltitudine, per "leggere" il contesto europeo, consente di esprimere incisivamente il senso del pluralismo strutturale che caratterizza la società europea nel suo complesso. Del resto, nella riflessione filosofico-politica è abbastanza comune ritenere che l'ideale scontro concettuale tra moltitudine e popolo, soprattutto in relazione ai diversi modelli politici di Spinoza e

---

<sup>1</sup> Non ci si riferisce, nello specifico, alla rappresentatività delle istituzioni politiche, quanto alla rappresentazione concettuale del potere costituente nei termini della sua forma istituzionale. In questo caso occorre riferirsi allo statuto della finzione politico-giuridica quale strumento concettuale di unificazione. Di conseguenza, ciò che rileva è il rapporto tra l'idea di finzione e il concetto di realtà politico-giuridica. Esempio di tale consapevolezza è lo studio di F. Todescan, *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, Cedam, Padova 1979, proprio sul tema della *fictio*, nel suo rapporto con la struttura della logica e della realtà giuridica. La *fictio* opera come strumento di mediazione volto a incidere su uno scarto sostanzialmente incolmabile: "Lo scarto per cui fra l'essere e il dover essere, fra la «validità ontologica» e la «validità deontologica» non v'è mai perfetta adeguazione, sia per i limiti intrinseci all'umana finitezza, sia in particolare, nel caso proprio dell'esperienza giuridica, per quel carattere di schematizzazione che inerisce al procedimento conoscitivo insito nella volontà normativa, di modo che la «realtà giuridica» non corrisponde mai perfettamente alla «realtà storica» dei casi considerati" (p. 7). Come questo testo chiarirà, condizione essenziale della finzione politico-giuridica è il rapporto coerente con un'ontologia sociale, cioè con un'analisi della struttura elementare dei rapporti sociali su cui si intende incidere sulla base di un orientamento *lato sensu* ideologico.

Hobbes, abbia finito col mostrare la prevalenza del concetto di popolo<sup>2</sup>. In realtà, tale visione accentua indebitamente una fittizia contesa concettuale che a sua volta cela un dato ben più significativo, cioè a dire il complesso rapporto tra questi due elementi nelle diverse elaborazioni filosofico-politiche. Non si tratta quindi di prevalenza dell'uno sull'altro bensì di differenti possibilità di declinarne la relazione.

Ciò che in questa sede si intende sostenere è che, a prescindere dalla forma di governo, l'unità politica data dal processo di rappresentazione del potere costituente non equivale necessariamente alla riduzione materiale ed effettiva delle differenze, quanto al coordinamento e alla relazione delle stesse alla luce di un progetto politico razionale che il tessuto intersoggettivo produce. Ma per ragionare intorno a tale tesi, sulla base del riferimento concettuale della moltitudine come espressione dell'oggettiva frammentazione sociale che investe l'Unione Europea, è necessario riflettere sia sulla riflessione contemporanea sorta intorno alla moltitudine quanto su quella classica. Anzi, per meglio dire, proprio da un'analisi dei discutibili termini filosofici generali che caratterizzano il *revival* post-moderno del concetto di moltitudine, sorge la necessità di riprendere in considerazione i tratti di fondo della riflessione classica.

S'intende così riarticolare una concezione della moltitudine in prevalenza orientata dalla necessità evidente di ragionare sulle possibili figure del potere costituente in un contesto postnazionale; e, in particolare, fondata sulla possibilità di cogliere le decisive tracce di complementarità filosofica che le analisi del pensiero sulla moltitudine – in Spinoza e Hobbes soprattutto – sono in grado di fornire.

## 2. L'INSPIEGABILE SPONTANEITÀ DELLA MOLTITUDINE

Questa intenzione argomentativa trae spunto, come si è detto, da una riflessione critica nei confronti di una certa tendenza che individua nel concetto di moltitudine, discutibilmente tratto dall'impianto spinoziano, la forma contemporanea di un nuovo potere costituente in grado di superare il modello della sovranità statale. A tal riguardo le analisi di Hardt e Negri rappresentano al meglio l'approccio spontaneista a cui mi riferisco.

---

<sup>2</sup> "Dal Seicento in poi, quasi senza eccezioni, ha prevalso incondizionatamente il 'popolo'. L'esistenza politica dei *molti* in quanto *molti* è stata espunta dall'orizzonte della modernità: non solo dai teorici dello Stato assoluto, ma anche da Rousseau, dalla tradizione liberale, dallo stesso movimento socialista" (P. Virno, *Moltitudine e principio di individuazione*, trad. it., in "Multitudes" 7, dicembre 2001, [http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id\\_article=65](http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=65)).

Il loro discorso si articola su due piani concettuali distinti, la cui efficacia ermeneutica, se esiste, esprime in ogni caso una soggiacente scommessa filosofico-politica.

Un primo piano di analisi è rivolto a esplicitare la forma carnale del corpo globale della moltitudine contemporanea; ciò avvalendosi, si sostiene, di un'analisi topologica e topografica dello sfruttamento. In poche parole, una ricognizione della logica dello sfruttamento innescata dai processi di globalizzazione (topologica) – unita all'analisi e alla localizzazione delle gerarchie interne ai nuovi sistemi di potere (topografica) – sarebbe atta a mostrare l'esistenza di un tessuto interattivo e comunicativo tra le differenti singolarità. Tale tessuto stimolerebbe la costituzione della moltitudine, cioè la produzione del comune, e quindi in prospettiva di un soggetto sociale che mette in relazione le singolarità attraverso ciò che esse condividono – il "comune" di cui partecipano.

Se volessimo concretizzare il luogo sociale della produzione del comune così inteso, dovremmo ricorrere al concetto di lavoro biopolitico, quindi a "un lavoro che non produce soltanto beni materiali, ma anche relazioni e, in ultima analisi, la vita stessa"<sup>3</sup>. Una forma di produzione operativa che è del resto il contraltare della versione globalizzata del capitale, che esprime un incommensurabile grado di pervasività ben oltre i confini della fabbrica. In ultima analisi, secondo Hardt e Negri, la prevalenza qualitativa del lavoro biopolitico esprimerebbe il paradigma di una produzione immateriale di pratiche e significati comuni, che acquisisce una valenza egemonica anche nei confronti di chi ancora opera in un contesto di organizzazione tradizionale del lavoro, o è escluso dal lavoro stesso come nel caso di poveri e migranti<sup>4</sup>.

Il secondo piano entro cui si sviluppa la riflessione è invece inquadrato dalla necessità di ragionare sulle presunte capacità autorganizzative della moltitudine. In realtà, ciò che una semplice analisi sociologica e fattuale mette in discussione, neutralizzando la portata della riflessione topologica e topografica di Hardt e Negri, è proprio l'emersione, pur soltanto in chiave sintomatica, dell'attivismo della moltitudine. La distanza sociale e culturale tra le forme di vita e

---

<sup>3</sup> M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004, p. 132.

<sup>4</sup> "Nell'inferno della povertà e nell'odissea delle migrazioni abbiamo già visto profilarsi alcuni lineamenti della figura della moltitudine" (*ivi*, pp. 166-167).

di autopercezione dei lavoratori "immateriali" o "biopolitici" e quella di poveri e migranti è del tutto evidente.

Ciò non può non incidere sulla questione filosofica e politica dell'autorganizzazione della moltitudine. Lo schema appare quello di un'infinita e reiterata tautologia retoricamente espressa<sup>5</sup>. Basta riflettere sulle accezioni con cui chiaramente Hardt e Negri intendono il concetto di moltitudine. Inizierei dalla seconda, evidentemente viziata dalla prima. La seconda accezione è quella di una moltitudine storicamente determinata: in questo senso, affermano Hardt e Negri, "la moltitudine non esiste ancora"<sup>6</sup>. In quanto politica, è frutto di un progetto politico, il che è ragionevole; ma affermare che il progetto politico sarebbe la creazione della democrazia equivale a semplificare in termini sloganistici la questione fondamentale della genesi stessa del processo democratico moderno. E la pur ampia analisi dedicata a tale aspetto non sembra superare l'incompletezza dell'articolazione<sup>7</sup>.

Del resto, si capisce così il legame tra questa interpretazione e una prima accezione del concetto di moltitudine in senso ontologico, *sub specie aeternitatis*, che Hardt e Negri legano alla riflessione di Spinoza<sup>8</sup>. In realtà, l'essere sociale che si ribella, esprimendo un eterno potenziale di sovversione, assume la carica genetica del potere costituente soltanto simultaneamente alla sua formalizzazione istituzionale, anche se non necessariamente nella forma statale. Questo non è soltanto quello che afferma Hobbes, ma in maniera più significativa è ciò che indica la stessa analisi spinoziana del concetto di moltitudine. Ancora una volta, seguendo

---

<sup>5</sup> "Le singolarità interagiscono e comunicano socialmente in virtù del comune, e la loro comunicazione sociale produce a sua volta il comune. La moltitudine è la soggettività che emerge da questa dinamica che lega la singolarità al comune" (*ivi*, p. 231). Quindi gli individui in date condizioni comunicerebbero grazie al comune così presupposto, ma a sua volta tale comune sarebbe prodotto dalla stessa comunicazione che da esso dovrebbe essere garantita. In aggiunta, da questi supposti legami emergerebbe la moltitudine che è in realtà una soggettività per un verso prodotta dal nesso tra le singolarità e il sociale in senso ontologico, per altro verso deputata a esprimere la potenza stessa del nesso. Sembra dunque di scorgere un cortocircuito concettuale, prodotto dall'ossessione di superare il paradigma della sovranità attraverso un modello che respinge qualsiasi supporto istituzionale o che comunque ne ridimensiona il valore secondo uno spontaneismo senza basi e sostanzialmente inesplorato.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 257.

<sup>7</sup> "Riteniamo che la creazione della democrazia sia il solo modo per consolidare il potere della moltitudine e, reciprocamente, che la moltitudine ci fornisca un soggetto sociale e una forma di organizzazione che rendono oggi possibile, per la prima volta, la realizzazione della democrazia" (*ivi*, p. 255).

<sup>8</sup> "Si tratta della moltitudine che, attraverso la ragione e le passioni e nella complessa interazione delle forze storiche, crea una libertà che Spinoza chiama assoluta: nel corso della storia, gli uomini hanno rifiutato l'autorità e il comando, hanno espresso la differenza irriducibile che li caratterizza in quanto singolarità e hanno cercato la libertà con innumerevoli rivolte e rivoluzioni" (*ivi*, p. 257). Per una comprensione più in dettaglio dell'interpretazione di Spinoza cui ci si riferisce in questo passaggio, cfr.: A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in B. Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981; Id., *Spinoza, Derive Approdi*, Roma 1998.

l'approccio spontaneista e reticolare, appare irrisolto il nodo del passaggio dalla passività politica di una socialità condivisa, sebbene riottosa e ribelle, a un attivismo costituente che generi nuove forme di amministrazione della cosa comune. Quindi ci troviamo dinanzi più a un pensiero sulla ribellione (e forse anche ribelle) che a un pensiero sulla costituzione.

### 3. LA FUNZIONE DELLA "PERSONA" DELLA MOLTITUDINE

Per superare le aporie appena indicate, prima di procedere a una riflessione sul concetto di moltitudine in Spinoza, occorre confrontarsi con l'elaborazione di Hobbes quale possibile chiave di lettura della politica spinoziana.

Per il filosofo inglese la soggettività collettiva coincide con l'emersione stessa della dimensione civile politico-istituzionale rispetto al conflittuale contesto antropologico dello stato di natura. È bene, però, chiarire il senso del passaggio. Il soggetto collettivo non è il sovrano in sé. E non è nemmeno la moltitudine. In realtà, il soggetto collettivo è la "persona" della moltitudine, che si pone quale stadio collettivo intermedio tra la moltitudine e il sovrano.

Il vero passaggio concettuale dallo stato di natura alla società civile non corrisponde al passaggio da moltitudine a sovrano, ma da moltitudine a "persona" della moltitudine, di cui per Hobbes il sovrano o un'assemblea sovrana non sono altro che rappresentanti. Bastano alcuni passi emblematici tratti dall'opera di Hobbes per chiarire il senso dell'interpretazione proposta.

Innanzitutto, egli spiega come si genera la "persona" della moltitudine: "Una moltitudine diviene una sola persona, quando gli uomini [che la costituiscono] vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona e ciò avviene col consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti è l'unità di colui che rappresenta, non quella di chi è rappresentato, che rende *una* la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto"<sup>9</sup>. Ciò significa che il passaggio da moltitudine a "persona" della moltitudine avviene tramite la figura del rappresentante. Ve ne può essere uno come ve ne possono essere molti a seconda della forma di Stato che si consolida; in ogni caso non si tratta a sua volta della "persona" della moltitudine ma del rappresentante di tale "persona"<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2001, p. 134.

<sup>10</sup> Per cogliere a pieno il senso del ragionamento proposto non si può prescindere dalla struttura concettuale che Hobbes elabora intorno all'idea di rappresentanza e ai suoi rapporti con i concetti di

Naturalmente, la portata dell'intuizione di Hobbes si misura proprio sull'intimo e indissolubile nesso concettuale che egli pone tra "persona" della moltitudine e sovrano. Tramite la nozione giuridica di autorizzazione<sup>11</sup> e di rappresentanza, Hobbes riesce al contempo a salvaguardare la distinzione tra moltitudine, "persona" della moltitudine e sovrano, e a fondare la dipendenza della "persona" della moltitudine dalla figura del sovrano senza la cui rappresentanza la "persona" della moltitudine non potrebbe essere concepita.

Ciò è confermato dalla motivazione che Hobbes presenta per giustificare l'estraneità del sovrano a quello che concettualmente è il doppio processo pattizio dell'associazione e della sottomissione, in modo che questi non possa essere accusato di violazione dei patti che non ha mai stipulato: "È manifesto che colui il quale viene fatto sovrano non faccia preventivamente alcun patto con i suoi sudditi, poiché o dovrebbe farlo con la totalità della moltitudine, come una delle parti contraenti, o dovrebbe fare un patto distinto con ciascun uomo. Ora con la totalità come una delle parti contraenti è impossibile, poiché essa non è ancora una persona unica"<sup>12</sup>.

Perché essa non è ancora una "persona" unica? Perché è proprio la figura del rappresentante che in quanto figura unitaria conduce a unità il rappresentato. Ma in questo modo, seppur retroattivamente, il rappresentato, cioè la "persona" della moltitudine, è concepita come stadio intermedio che segna l'emersione della soggettività collettiva, istituzionalmente incarnata e rappresentata dal sovrano. L'incarnazione quindi, pur avvinghiando la "persona" della moltitudine al sovrano, ne sottolinea comunque la distinzione concettuale, sulla base di una teoria circolare che sarebbe interessante leggere e approfondire come rappresentazione della dinamica tra potere costituente e potere costituito.

---

persona, di attore e di autore: "Una PERSONA è colui *le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie, o come rappresentanti – sia veramente sia mediante finzione – le parole o azioni vuoi di un altro vuoi di qualunque altra cosa cui vengono attribuite*. Quando sono considerate come sue proprie, allora è chiamata *persona naturale*; mentre, quando sono considerate come rappresentanti parole e azioni di un altro, allora si tratta di una *persona fittizia o artificiale* [...] Delle persone artificiali, alcune hanno il *riconoscimento* delle loro parole e azioni da parte di coloro che essi rappresentano: allora la persona è *l'attore*, colui che ne riconosce le parole e le azioni è AUTORE, e in questo caso l'attore agisce con autorità" (*ivi*, pp. 130-131).

<sup>11</sup> Su questo concetto si fonda la procedura pattizia, centrale nel pensiero di Hobbes: "*Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni*. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS. È questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel dio mortale, al quale dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa" (*ivi*, p. 143).

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 146.



In effetti, la lettura hobbesiana potrebbe indicare nella “persona” della moltitudine il potere costituente e nel Leviatano, o comunque nello Stato, il potere costituito. Ebbene, la circolarità che abbiamo individuato conduce a ritenere la simultanea genesi dei due poteri e non l’antecedenza concettuale e “temporale” di uno rispetto all’altro. Si tratta di un processo riflessivo: il potere costituito, “riflettendo su se stesso”, individua soltanto retrospettivamente la sua origine nella “persona” della moltitudine come potere costituente, che in realtà esiste come “persona” unitaria soltanto per mezzo della rappresentanza del sovrano.

Del resto, la nostra interpretazione appare confermata, nelle sue grandi linee, dalla lettura del *Leviatano* fornita da uno studioso di Hobbes della statura di Raymond Polin<sup>13</sup>. Secondo questi, il *Leviatano* si distingue rispetto agli *Elementi di legge naturale e politica* e al *De cive* proprio per l’articolazione del concetto di autorizzazione e di persona giuridica. La “persona” della moltitudine altro non è che il popolo, e solo attraverso la logica descritta si comprende il passaggio, quindi la distinzione, tra popolo e moltitudine. Il primo esprime l’unità, carente nella seconda, grazie alla possibilità di riferirsi al sovrano come suo rappresentante.

#### 4. LA POTENZA E LA RAGIONE COSTITUENTE

A questo punto si intende utilizzare direttamente Spinoza testando la validità ermeneutica del concetto di “persona” della moltitudine come è emerso dall’impianto filosofico hobbesiano.

Lo statuto filosofico che Spinoza conferisce alla moltitudine è espressione politica di una più ampia riflessione filosofico-giuridica svolta già nel *Trattato teologico-politico* e ribadita nel *Trattato politico*<sup>14</sup>. In particolare, per Spinoza “il diritto di ciascuno si estende fin là dove giunge la sua particolare potenza”<sup>15</sup>. Sennonché, da una parte questa potenza-diritto, quale elemento egualitario, non può essere di per sé legge per gli altri individui; dall’altra, per far fronte ai pericoli dati dalla stessa esistenza, induce ad avvertire il bisogno di diritti comuni. Bisogno

<sup>13</sup> Cfr. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Vrin, Paris 1977, pp. 229-238.

<sup>14</sup> Per un’ampia e significativa analisi della filosofia politica di Spinoza, cfr., tra gli altri: E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, trad. it., Edizioni Ghibli, Milano 2002; A. Matheron, *Individu et communauté dans la philosophie de Spinoza*, Maspéro, Paris 1969; P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli 1987; Id., *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 1993.

<sup>15</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. it., Utet, Torino 2005, p. 644. Analogamente in B. Spinoza, *Trattato politico*, trad. it., Edizione Ets, Pisa 1999, p. 37, sebbene su un piano più generale, si afferma: “Una qualsiasi cosa naturale ha dalla natura tanto diritto quanta è la sua potenza di esistere e operare”.

che in realtà si concilia con la tendenza espansiva della potenza individuale, in quanto coerente con il *conatus* all'autoconservazione. Ciò anche perché aumentare la propria potenza equivale ad ampliare le proprie capacità, e quindi, tra le altre, quella della ragione. Da tale processo deriva l'aggregazione, l'intersezione sociale che conduce alla moltitudine nel suo rapporto con l'istituzione politica: "Questo diritto che si definisce in base alla potenza del popolo [*rectius*, moltitudine] di solito si chiama stato"<sup>16</sup>.

Già in questo passo fondamentale si coglie un aspetto significativo, e cioè il legame che anche Spinoza coglie tra moltitudine e istituzione politica che è titolare di un diritto pubblico su tutti. Infatti, nell'ottica della configurazione del potere costituente, il punto non è riflettere sulla spontanea struttura reticolare e decentralizzante della moltitudine. Come chiarisce Cristofolini, rispetto alla moltitudine "nessuna armonia prestabilita sancisce che essa sia saggia e libera più di questo o quel singolo individuo"<sup>17</sup>. Non c'è spazio filosofico per uno spontaneismo allo stesso tempo destrutturante, de-unitarizzante, e malgrado ciò capace di condurre all'armonia e alla concordia. Questi ultimi stati sono infatti potenzialità date dall'intervento della ragione che conduce alla percezione della necessità del comune. Ma non si tratta di un intervento scontato, e quando avviene, secondo Spinoza, conduce a una forma istituzionale, che, con buona pace di Negri, comporta elementi di unità.

Basti pensare a come Spinoza struttura il rapporto tra concordia, ragione e moltitudine. La concordia non è un effetto meccanico e spontaneo dell'interazione dei molti, ma possibile esito dell'organizzazione razionale della convivenza civile<sup>18</sup>. Del resto, aggiunge Spinoza: "Si noti, quando parlo di uno stato istituito a quel fine, mi riferisco a quello che è stato instaurato da un popolo [*rectius*, moltitudine] libero, e non a quello che si acquista sopra il popolo [*rectius*, moltitudine] per diritto

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 49. *Multitudo* dell'originale diventa, nella traduzione di Cristofolini di cui mi avvalgo, *popolo*. La mia preferenza per *moltitudine* (che tornerò a sottolineare in altri passi del *Trattato politico* riportati nel testo) non è dovuta a ragioni di ordine filologico quanto a esigenze di chiarezza espositiva interne al testo. Infatti, solo tale traduzione letterale del lemma *multitudo* permetterà di cogliere il nesso concettuale con la *persona della moltitudine* teorizzata da Hobbes. Traducendo *multitudo* con *popolo* si perde invece la possibilità di esprimere chiaramente ciò che qui si ritiene essere un nodo filosofico determinante, in quanto in chiave hobbesiana, come si è visto, il *popolo* non è altro che la *persona della moltitudine*.

<sup>17</sup> P. Cristofolini, *Spinoza, l'individuo e la concordia*, in "Etica e Politica", Vol. VI, n. 1, 2004, [http://www.units.it/etica/2004\\_1/CRISTOFOLINI.htm](http://www.units.it/etica/2004_1/CRISTOFOLINI.htm), p. 4.

<sup>18</sup> "Quando dunque diciamo che il migliore stato è quello in cui gli uomini passano la vita nella concordia, intendo parlare non solo di quella vita umana che è data dalla circolazione del sangue e dalle altre funzioni comuni a tutti gli animali, ma a quella che si definisce in base alla ragione, vera virtù e vita della mente" (B. Spinoza, *Trattato politico* cit., p. 83).

di guerra. Un popolo [*rectius*, moltitudine] libero è guidato più dalla speranza che dalla paura, mentre per un popolo [*rectius*, moltitudine] soggiogato prevale la paura sulla speranza<sup>19</sup>.

Alla moltitudine viene qui attribuita la qualità della libertà non certo nel senso della sua presunta refrattarietà a qualsiasi formalizzazione istituzionale, quanto in relazione alla natura del processo di genesi istituzionale. La speranza è espressione del progetto politico di una moltitudine che si autogoverna attraverso un apparato istituzionale in grado di esercitare la *potestas*. Ciò sulla base di una legittimazione data dalla progettualità politica messa in campo e non dalla paura nei confronti della capacità coercitiva di un sovrano.

Ma di conseguenza si comprende bene come la potenza della moltitudine e la *potestas* dell'istituzione politica siano reciprocamente necessarie. Dalla moltitudine può prendere avvio la costituzione del politico, ma l'articolazione intersoggettiva secondo ragione, che in essa può definirsi, richiede la formalizzazione pubblico-istituzionale. A sua volta l'istituzione razionale è sempre inquadrata e legittimata dalla potenza della moltitudine<sup>20</sup>. Seguendo tale lettura si coglie il senso di un passaggio decisivo per la comprensione della moltitudine in Spinoza: "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 [*rectius*, moltitudine], come guidato da una sola mente"<sup>21</sup>. Chiaramente, si tratta di apprezzare l'elemento unitario che in questo brano viene evocato come garanzia razionale che legittima l'esercizio della *potestas*. Ma sarebbe errato far coincidere lo schema concettuale dell'unica mente sia con la moltitudine in sé, spontaneisticamente formata, sia con l'istituzione in sé, pienamente formalizzata. A ben vedere – ed è questa l'interpretazione qui avanzata – si tratta di un implicito riferimento a quella che in precedenza, seguendo Hobbes, abbiamo definito come "persona" della moltitudine: stadio figurativo intermedio tra moltitudine e istituzione, che in Spinoza esprimerebbe l'autorganizzazione razionale della moltitudine e quindi la sua capacità di declinarsi "liberamente" nei termini del potere costituente.

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>20</sup> In senso analogo può essere letta la preziosa analisi di R. Caporali, *Spinoza e la tolleranza*, in "Etica e Politica", Vol. VI, n. 1, 2004, [http://www.units.it/etica/2004\\_1/CAPORALI.htm](http://www.units.it/etica/2004_1/CAPORALI.htm), p. 13: "La *potestas* si fa sempre anticipare dalla *multitudinis potentia*, che la de-finisce e la limita. E tuttavia – è il secondo pilastro sul quale si regge l'architettura filosofico-politica del *TP* – quella stessa potenza verrà pur sempre dispiegata, verrà pur sempre orientata e accertata dalla *potestas*".

<sup>21</sup> B. Spinoza, *Trattato politico* cit., p. 55.

Sembra cioè potersi enucleare un comune riferimento concettuale rispetto alla determinazione del potere costituente in Hobbes e Spinoza. Ma questo, invece che annullare le differenze tra i due, le rende più chiaramente intellegibili proprio in relazione a due diverse questioni.

La prima riguarda il dato antropologico. Alla paura hobbesiana, Spinoza, pur articolando il suo ragionamento a partire dal desiderio individuale di autoconservarsi, affianca (e contrappone allo stesso tempo) la speranza data dalla progettualità politica, dall'interazione guidata dalla ragione. Da ciò segue una seconda questione. Hobbes punta alla rigida formalizzazione della sovranità in termini di rappresentanza della "persona" della moltitudine, determinando così una cesura tra la società civile e l'istituzione politica. Spinoza, al contrario, articola il rapporto di continuità, eternamente in divenire, che la moltitudine, guidata dalla ragione come se avesse una sola mente – quindi rideclinata in termini di "persona" della moltitudine – è in grado di garantire con l'*imperium* dell'istituzione politica. Da queste due differenti articolazioni scaturisce in effetti l'assolutismo di Hobbes e lo spirito democratico di Spinoza<sup>22</sup>.

In ogni caso, entrambi condividono l'esigenza figurativa, istituzionalmente garantita, che unifica la moltitudine consentendone l'espressione politica, e quindi articolandola nei termini del potere costituente. Semmai il punto è cogliere il senso pratico del processo di unificazione in Hobbes e Spinoza. Nel primo dalla rappresentanza concettuale si passa a teorizzare, attraverso gli attributi della sovranità, la riduzione delle differenze in termini operativi e dispotici. Nel secondo, prevale il dato razionale dato dallo schema del *come se*, in relazione alla guida unitaria che la ragione offre. In Spinoza manca il processo retroattivo che abbiamo segnalato in Hobbes, nel senso che la "persona" della moltitudine è il frutto dell'eventuale, possibile, probabilmente rara autorganizzazione della moltitudine secondo ragione. Cioè come *libera multitudo*<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Si noti come, sebbene in diverse parti dei lavori di Spinoza possa essere rinvenuta una descrizione della genesi della sovranità in termini di rinuncia e di cessione dei diritti individuali al potere sovrano, prevalga comunque l'esigenza di salvaguardare l'individuo quale fondamento di ogni relazione: "Nessuno infatti potrà mai trasferire ad un altro ogni suo potere e di conseguenza ogni suo diritto, fino al punto di rinunciare alla propria qualità di uomo" (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* cit., p. 662).

<sup>23</sup> Del resto, rispetto a Spinoza si tratta di inferire una struttura concettuale implicita da una costruzione che non è certo chiara e precisa sia rispetto allo statuto concettuale della moltitudine, sia rispetto al passaggio dalla moltitudine all'istituzione politica. In tal senso si è qui tentato di rispondere alla domanda illuminante che si pone P. Cristofolini, *Spinoza, l'individuo e la concordia* cit., p. 4, che ha tra l'altro il pregio di chiarire ancora una volta l'ordine delle questioni articolate in questo testo: "Quali poi siano le modalità del passaggio dalla *potentia multitudinis* all'*imperium*, non è esplicitato nel testo spinoziano: occorre che questa moltitudine sia guidata come da una sola mente; ma la definizione

Sebbene non si possa disattendere la rilevanza del contesto storico entro cui Spinoza e Hobbes sviluppano le rispettive teorie – più che altro finalizzate a “giustificare” teoreticamente la presenza o la prospettiva di un’unità politica data – ciò non esclude di per sé la possibilità di estrapolare la struttura di un ragionamento comunque rilevante. Da quest’analisi complessiva può emergere dunque un dato concettualmente significativo anche per l’attuale dimensione europea: la “persona” della moltitudine è l’espressione della libertà del popolo, intesa come l’esercizio razionale del suo autogoverno. La “persona” della moltitudine europea è quindi l’orizzonte che fa da sfondo alla strada dell’unificazione progettuale-politica. Questa strada, dopo la lunga fase dell’integrazione economicista, è stata appena intrapresa. Ma si tratta di fare i conti con una moltitudine vittima di spinte irrazionali e disgiuntive o quanto meno di razionalità alternative. Occorre misurarsi con la promessa di un *imperium* dei molti, superando la resistenza di burocrazie e strutture comitologiche, che per accogliere in sé la potenza della moltitudine devono essere istituzionalmente obbligate ad aprire i propri processi deliberativi alla partecipazione, alla valutazione e alla critica delle singolarità<sup>24</sup>.

---

genetica e anomala che conosciamo non dà la scansioni processuale, e nemmeno ne dichiara la necessità: in altri termini, una volta che si dia una *potentia multitudinis*, ne consegue necessariamente un *imperium*, oppure no?”

<sup>24</sup> Non si tratta di svolgere una *reductio ad unum*, quanto di apprezzare come “questa unione degli animi non sarebbe per nessuna ragione concepibile, se la cittadinanza non fosse orientata a ricercare soprattutto ciò che la sana ragione insegna essere utile agli uomini” (B. Spinoza, *Trattato politico* cit., p. 61).