

Introduzione

"Chi vuol vendicare le offese ricambiando l'odio, vive proprio miseramente. Chi invece cerca di vincere l'odio con l'amore, lotta davvero lieto e sicuro, resiste con pari facilità a uno o a più uomini, e quasi non richiede l'aiuto della fortuna. E quelli che egli vince gli cedono con gioia, non già per mancanza ma per aumento di forze; e tutte queste cose derivano così chiaramente dalle sole definizioni dell'amore e dell'intelletto che non c'è bisogno di dimostrarle una per una."

Baruch Spinoza

SOGGETTIVAZIONE NELLA METROPOLI

I testi che compongono questo libro sulle passioni nascono da uno spazio sperimentale, nato all'interno dell'atelier autogestito ESC, costituito dalla Libera Università Metropolitana (LUM). Un laboratorio che ha messo in discussione le forme tradizionali di trasmissione verticale di saperi morti, attraverso un processo di costruzione collettiva di nuovi concetti, che siano al contempo strumenti di azione politica per aggredire il presente e possibilità di tracciare inedite linee di fuga. Il testo che presentiamo nasce all'interno di un ciclo di seminari che si è proposto di analizzare le trasformazioni della metropoli, non più dal solo punto di vista dei nessi produttivi e dell'innovazione che questa produce, quanto piuttosto dal lato delle singolarità, ovvero dei processi di soggettivazione e di costituzione del sé. In una parola, le passioni.

Al di là dal voler definire la metropoli come uno spazio articolato esclusivamente dalla dimensione economica ed urbanistica, vorremo pensarla come quella moderna e post-moderna localizzazione spaziale dello *zôion politikón*, che ha un linguaggio, *logos*, e non solo una voce, *foné*, segnalante piacere e dolore, come il contributo di Stefania Consigliere evidenzia. Non solo analisi dei nessi produttivi, ma tonalità emotive che segnano la vita della metropoli diffusa, con le striature passionali che ne modulano la velocità e le resistenze, così come le irruzioni conflittuali e i punti di attrito. Una metropoli dove si costruisce una nuova geografia delle passioni a partire dallo spaesamento che essa stessa produce, ma oltre la dinamica dell'appartenenza, come indica Agostino Petrillo. Una localizzazione spaziale, dunque, che produce, articola ed esprime emozioni, affetti e passioni quali gradi successivi e ricorsivi del desiderio elementare. Agisce il simbolico e ne fa bisogno primario, a fianco e spesso sopra gli altri.

Prima di addentrarci nelle ambivalenze delle passioni è però necessario fare alcune premesse che hanno guidato il nostro seminario fin dalle prime discussioni.

In primo luogo è necessario uscire dalla dialettica illuministica che vede passione e ragione, ovvero corpo e intelletto, come separati. O peggio come se il corpo svolgesse una funzione meramente esecutiva dei dettami della ragione, costituendone al contempo un fattore di distrazione. La visione morale del mondo, a partire da Cartesio, legge questa dualità in termini di sofferenza e patimento, laddove il corpo patisce quando la mente agisce, e viceversa. Al di là di ogni eminenza della mente o trascendenza, vorremo ribaltare questo moralismo e concentrare la nostra attenzione sulle passioni e le sue ambivalenze, vale a dire, con ciò che muove gli individui costituendoli come corpi che si incontrano, composizione di affetti e relazioni complesse¹.

Abbiamo deciso di pensare la passione come qualcosa di corporeo, o meglio di qualcosa che appartiene sia al corpo che al pensiero e può essere compreso solo nell'intersezione tra psichico e corporeo: la passione è qualcosa che non riguarda un corpo solo, o ancor peggio, un *io* isolato, chiuso o preformato, che relega le passioni ad uno stato interno e privato dei soggetti. Tutt'altro. Nei contributi che compongono questo libro non ci addentreremo in questioni assegnabili all'inconscio o all'interiorità. In breve, non ci occuperemo di «psicoanalisi».

Indagare le passioni ha a che fare con una politica dell'immanenza per cui, appunto, non c'è *fuori*, come ci insegna Deleuze: «la distinzione non è affatto quella dell'esterno e dell'interno, sempre relativi e mutanti, invertibili, ma quella dei tipi di molteplicità che coesistono, si penetrano e cambiano di posto»². Seguendo la lettura deleuziana di Spinoza, vogliamo piuttosto chiederci fin dove arriva la potenza di un corpo attraverso le sue affezioni, attive o passive, valutandone la potenza.

Inoltre, il libro che avete tra le mani adotta una prospettiva definitivamente materialista, mettendo al centro l'ambivalenza delle passioni nei processi di soggettivazione e individuazione. Non troverete l'individuo chiuso, isolato e pauroso che si relaziona alla società come se fosse un *fuori* su cui proiettare le proprie passioni negative. Il seminario della LUM si è collocato pienamente all'interno di quel nuovo lessico che ha stravolto le categorie della modernità, a partire da Deleuze e Guattari, elaborando il concetto di singolarità dentro i processi di soggettivazione e individuazione, ovvero differenza tra corpi, relazioni e affetti, materialità degli incontri come premessa «transindividuale» alla costituzione di nuove forme di vita. Quindi, la «singolarità» come concetto che scardina la dicotomia tra individuale e collettivo, tra interno ed esterno,

precipitandoci nel pieno delle relazioni sempre in divenire. La passione è qualcosa che si dà solo tra una molteplicità di corpi, riconoscendo ai soggetti la loro singolare potenza nella dimensione del comune. Anzi, possiamo dire che è a partire dalla passione come qualcosa di essenzialmente comune che possiamo definire cosa è una singolarità. Vogliamo parlare di passioni per indagare le nuove forme di vita che creano la metropoli, laddove le relazioni stesse divengono soggetto della politica e delle sue pratiche.

Abbiamo visto sinora come le passioni non possano avere a che fare con un carattere esclusivamente ontologico-esistenziale dell'esserci nel mondo, attribuibile all'individuo, ma come siano costitutivamente connesse alla dimensione comune. Quando abbiamo a che fare con le singolarità ed il comune, il nostro problema diventa quello di tracciare dei campi di possibilità di radicale trasformazione dell'esistente all'interno di produzioni specifiche.

Abbiamo quindi ricercato un grado zero di queste tonalità affettive, un punto di indistinzione in cui fosse possibile pensare, da un lato, l'appartenenza di queste passioni al campo della rassegnazione, dell'integrazione sociale e dell'accettazione silenziosa, e dall'altro aprire alla possibilità del ribaltamento, all'affermazione della loro forza. Non si tratta di contrapporre una passione ad un'altra, quanto piuttosto di sollevare l'ambiguità intrinseca di una passione determinata, senza voler risolvere *tout court* il problema della «positività» o della «negatività» delle passioni, ma definendo questa stessa ambivalenza come un campo di conflitto. «Non vi è una sola tonalità emotiva degna di nota che non sia innervata o modificata alla radice dalla *negazione*, dalla *modalità del possibile*» afferma nel suo intervento Paolo Virno nell'analizzare il problema della *ricorsività* delle passioni.

Quando parliamo di «positività» o «negatività» non gli assegniamo una qualificazione morale (passioni buone o cattive, moralmente accettabili o inaccettabili), ma individuiamo in una stessa passione la sua qualità attiva o reattiva, vale a dire la sua capacità di affermare o negare la vita, di aumentare o diminuire la potenza singolare, e quindi comune. Ogni passione contiene quindi questa ambivalenza, punti di blocco e strategie di fuga attive: come evidenzia Marco Mazzeo nell'analisi della melanconia, questa ambivalenza può anche divenire paradigmatica e definire una passione *in sé*.

Come possiamo mantenere aperto il processo di soggettivazione anche laddove il dolore o la dimensione negativa delle passioni possono bloccare il processo? Come possiamo pensare ad un ribaltamento del negativo laddove le attuali forme di vita sono pienamente inserite nelle forme di produzione in un contesto di crisi?

Indagare le passioni nella connessione tra singolare e comune non riesce solo a stravolgere un discorso teorico della modernità, ma «affligge» direttamente il nostro agire politico sia nella scena produttiva attuale, sia rispetto alla razionalità governamentale. Si potrebbe dire che la politica non è altro che la gestione e l'organizzazione di passioni e, allo stesso tempo, i sentimenti sono prodotti dalla politica stessa e, ancor più, dalla retorica politica.

La crisi definitiva della rappresentanza esercita una presa diretta sui sentimenti attraverso politiche incentrate sulla retorica della paura, risolvibile solo tramite la *panacea* della sicurezza e quella della catastrofe imminente testimoniata dagli attacchi dell'integralismo. Questi due elementi, gestione e retorica delle passioni, costituiscono quindi degli strumenti specifici di razionalità governamentale che, tanto quanto i saperi tecnici o specializzati (pensiamo al ruolo svolto dalla medicina e dalla demografia nell'analisi foucaultiana), costituiscono i mezzi specifici di gestione dei conflitti nella lunga transizione che stiamo vivendo. E' diventato praticamente e ambigualmente vero quanto segnalava, nel transito tra fordismo e postfordismo, un manifesto dell'Internazionale Lettrista del febbraio 1953: «I rapporti umani devono avere a fondamento la passione, oppure il Terrore». Oggi domina il secondo, subornando senza sangue la paranoia diffusa, come analizzato da Alessandro Pandolfi.

Come sempre vengono sfruttate l'ambizione acquisitiva e la paura della morte, mettendole al lavoro non solo politicamente, ma anche produttivamente, integrando potere e profitto. Il famoso conflitto d'interessi di Berlusconi non è altro che l'apoteosi distopica della rendita postfordista, mediante recinzione dello spazio mediatico, alla periferia di un Impero in decadenza. Che poi il suo slogan prediletto sia diventato il «partito dell'Amore» destinato a vincere su quello dell'odio e dell'invidia, la dice lunga sulla mistificazione astrattiva che il populismo sa praticare approfittando dell'impotenza affettiva e dell'ossessione legalitaria della "sinistra".

Al contempo, la produzione di soggettività, il linguaggio e gli affetti rappresentano il centro della produzione capitalistica contemporanea. Forme del lavoro che mettono a valore le capacità relazionali e linguistiche come risorse della valorizzazione del capitale. Quando parliamo di gestione e presa in carico della vita da parte della politica, e della sua retorica, dobbiamo anche vedere cosa accade alle singolarità rispetto alla loro dimensione affettiva, in breve, indagare l'etica e le attitudini relazionali. Parlare delle passioni e della

potenza delle singolarità, al di fuori della divisione tra mente e corpo, vuol dire quindi parlare di attitudine etica: «La teoria della potenza, secondo la quale le azioni e le passioni del corpo sono simultanee con le azioni e le passioni della mente, forma una visione etica del mondo»³

Nella visione morale del mondo, al contrario, ognuno definisce ciò che lo circonda a seconda che sia buono e cattivo in relazione alla sua conservazione, alla sua possibilità di riprodursi uguale a se stesso: le passioni non possono altro che produrre un allontanamento dalla potenza di agire che diminuiscono la potenza soggettiva e la passione della tristezza. È necessario quindi capire quali sono quelle passioni che aumentano la nostra potenza di agire per poter produrre affezioni attive.

Essere liberi e forti, non servi o deboli. Laddove queste accezioni non si rifanno ad uno status sociale, quanto piuttosto a delle forme di esistenza che esprimono un certo rapporto tra forze attive e reattive, tra forze affermative e negative. Nella visione etica del mondo abbiamo a che fare esclusivamente con la potenza ed il potere, senza formulare giudizi rispetto a valori trascendenti, ma riferendoci a passioni e comportamenti che implicano la capacità del nostro agire. Il debole, appunto, vive di passioni tristi, come l'angoscia e la paura, analizzate nel contributo di Augusto Illuminati, che lo rendono incapace di agire e quindi impotente di fronte al presente e ciò che lo circonda.

La questione della visione etica del mondo ci riguarda da vicino soprattutto nell'attuale crisi della rappresentanza e fine della sinistra. La pratica politica dei movimenti, non solo è radicalmente differente dalla politica di un partito o di un sindacato rispetto alle forme organizzative o le pratiche di conflitto, ma soprattutto per le forme relazionali, per l'affermazione attiva di forme di vita differenti. Affrontare la dimensione pienamente politica delle passioni vuol dire, quindi, ripensare una qualità etica nuova, aliena da una coazione a ripetere che riproduce l'identico in un'ossessiva ripetizione di ciò che è in larga misura preordinato, vale a dire, la politica dei partiti.

Ci addentriamo nel paesaggio delle passioni per verificare se alcuni tratti specifici degli affetti possano produrre un rovesciamento, una deviazione improvvisa dell'agire politico, o segnare l'inizio di una prassi pubblica radicalmente differente.

Ma se vogliamo partire dalle condizioni attuali ed afferrare il presente, come pensare alle passioni in un contesto attuale di profonda crisi e drammi esistenziali legati alla condizione di precarietà? Come pensare alle passioni al di fuori di un presente dove le relazioni e gli affetti sono messi al lavoro quando questi sono strettamente legati alle condizioni materiali della nostra esistenza? Vivere la crisi come spazio aperto di

possibilità, vuol dire anche ripensare alle passioni come possibilità di ribaltamento del negativo.

LE POSSIBILITÀ DELLA CRISI: RIBALTARE IL NEGATIVO

Ormai da decenni, la globalizzazione e le trasformazioni della produzione capitalistica che mettono a valore il lavoro immateriale hanno portato all'emersione di un'inedita articolazione di singolarità cooperanti. La centralità della comunicazione (pensiamo ai social network ed al ruolo che svolgono nei processi di soggettivazione), l'estensione dei processi di formazione e il ruolo dominante dei saperi nella produzione di ricchezza, sono condizioni della valorizzazione capitalistica del lavoro. Le passioni che animano i soggetti della nuova produzione, requisito necessario del lavoro cognitivo, aprono al contempo alla possibilità dell'esodo. Ad ogni crisi, quando si scompagina l'ordinario meccanismo di disciplina e soddisfacimento dei bisogni, l'emergenza delle passioni spontanee e manipolate rende imprevedibili le reazioni di una moltitudine segmentata.

I'm a spy in the house of love.

I know the dream, that you're dreamin' of.

I know your deepest, secret fear...

Quello che nel Jim Morrison del 1970 era un immaginario privato vissuto in pubblico oggi è una forza in produzione, una risorsa aziendale e politica. Il modello dell'industria culturale, che ha sempre risucchiato e manipolato le emozioni come indici e stimoli di affetti e passioni, è da tempo il modello della produzione avanzata e di un agire pseudo-politico, così da configurare inevitabilmente anche il terreno del rovesciamento in termini di prassi innovativa e sovversiva.

Possiamo dire che il governo delle passioni tristi e la strategia degli affetti vitali siano le due alternative in campo che presuppongono il loro uso pubblico e regolativo, a scapito dei dispositivi rappresentativi e organizzativi che nei giorni del fordismo avevano celebrato il proprio lugubre trionfo. L'ideologia democratica e la crisi della rappresentanza producono una mobilitazione politica delle passioni, organizzando gli affetti, come il risentimento analizzato da Marco Bascetta, in morale e programma normativo. Dall'inizio del millennio abbiamo invece assistito, più che a uno scontro di civiltà, a un *clash of emotions*: se nell'America di Obama si è intrecciato a sostanziose contraddizioni

geopolitiche, nella periferica ma sperimentale Italia si è dissolto in balletto mediatico. Pur tuttavia è anche su quel terreno che occorre misurarsi per vincere, abbandonando la strada perdente della rappresentanza e della riforma delle regole.

Quando il potere governamentale si radica apertamente sulla captazione dei desideri («tutti desiderano essere come me» –confessa con entusiasmo Berlusconi) piuttosto che sulla rappresentanza delle volontà, secondo la tradizione liberale e democratica, quando il leader si propone come attore dei sogni di cui i sudditi sono autori (*are dreamin' of...*), una restaurazione “repubblicana” appare ben poco plausibile. La delega- rappresentazione, per cui l'autore si spoglia della propria azione e obbedisce a chi ha delegato come attore (il noto dispositivo hobbesiano) cambia considerevolmente natura se viene spostato dalla volontà razionale alle emozioni, configurando così un dominio di tipo biopolitico, un Leviatano postfordista.

La *deepest, secret fear* prende il sopravvento sui sogni. Il consenso di massa al razzismo –la produzione indotta ma agevole di pulsioni xenofobe dal basso– scaturisce dalla concorrenza fra poveri ed ha pertanto una solida base materiale, ma si gonfia in una limacciosa onda affettiva su cui galleggiano provvedimenti legislativi e amministrativi e si consolidano pregiudizi, comportamenti, intenzioni di voto. E' l'esempio più endemico, ma effetti analoghi si manifestano nel torvo proibizionismo verso i giovani, nella diffidenza per il diverso, nelle discriminazioni regionali, nell'anti-intellettualismo. In tutti questi casi il simbolico non elude affatto le lotte sociali, anzi diventa il loro terreno espressivo di elezione.

L'incapacità della “sinistra” a *narrare* fu il primo sintomo della sua rovina, oggi quasi del tutto consumata. Non produrre racconti propri, rinunciare perfino a quelli passati significa recepire brandelli di quelli altrui o imitarli con sciatto servilismo: infatuazione per il merito e la diseguaglianza, personalizzazione della guida politica, apologia della comunicazione fine a se stessa, “virile” accettazione della guerra per la civiltà, culto opaco della legalità e delle istituzioni. Gli esiti fallimentari si sono sprecati e una foschia emotiva ha circondato la paralisi politica. Per di più si affaccia a volte la tendenza a una sterile nostalgia del passato come insieme di valori forti: vittimismo e ripetizione regressiva si abbracciano nel comune ritorno all'inerte sotto le bandiere di Thanatos, la pulsione di morte. Come se l'unico modo di salvare il passato non fosse quello di trasgredirlo, tradirlo, rimontarlo sul filo delle lotte presenti e nella tensione della costruzione del comune.

Mentre poi le passioni tristi, promosse da istituzioni pubbliche e da possenti forze private, si applicano distruttivamente su ogni singolo individuo e su sciami seriali senza bisogno di particolari vincoli organizzativi, gli affetti gioiosi sollecitano una cooperazione

e una socialità stabile, senza di cui si infragiliscono e ripiegano su dimensioni egoistiche, con sussulti bipolari.

Dunque non solo eterogeneità di esperienze, ma assemblaggio di memorie e tonalità emotive discontinue, tutte ispirate alla parzialità e al conflitto, una genealogia del diverso. Produzione del diverso come diverso, per parafrasare Deleuze. A partire non da un qualsiasi diverso, ma da una pluralità di punti di vista antagonisti, che mettono in causa l'inclusione differenziale con una pretesa forte di democrazia espansiva. Qui sta il segreto per non restare prigionieri del passato e del vissuto immediato, come avverrebbe per una memoria "condivisa", per una storia ufficiale e coerente, per una condizione esistenziale vittimaria. Il senza- parte, chi non ha titolo a fluttuare nella circolazione sociale autorizzata è proprio colui che è in grado di rovesciare la passione triste in affetto attivo, a esercitare la passione della rivolta e del comune in luogo del risentimento dell'escluso, dell'autocompassione del vulnerato. Leccarsi le ferite omologa nello sciame, nel rimpianto indistinto, mentre ogni pratica di guarigione e riscatto differenzia, costruisce memoria non nostalgica di un'impresa, istituisce genealogie produttive.

Il ricambio generazionale aiuta a liberarsi dalle scorie e compensa l'inesperienza con lo scuotimento dei pesi di una cattiva memoria. *Seisáchtheia*, scuotimento dei pesi appunto, fu il nome dell'operazione con cui nel VI secolo a.C. Solone annullò i debiti pregressi dei cittadini ateniesi. La cattiva memoria, l'eccesso nietzschiano di memoria, è una forma di debito che incatena al passato e genera senso di colpa, risentito verso gli altri, autolesionistico verso se stessi. Cosa sia materialmente il debito l'abbiamo sperimentato con la crisi dei *subprimes*: rischiamo di trovarcelo fra i piedi tutti i giorni con i mutui per la casa e il prestito d'onore per gli studi universitari. Riconosciamone un'altra forma nella soffice e soffocante coltre di un passato idealizzato e della consapevole vulnerabilità. Non che non abbiamo un passato, non che non siamo vulnerabili, ma la passione che ci fa vivere è la passione del reale, il non riconoscimento del debito contratto, la volontà di cambiare i rapporti di forza.

«Non vogliamo pagare la vostra crisi» non è solo richiesta di reddito, ma rifiuto di restare coinvolti nella bancarotta storica della sinistra. Non ci riguarda la sinistra, né il suo risentimento. Del passato riconosciamo soltanto i momenti di rivolta, di annullamento del debito – insomma la continuità di una vita degna di essere vissuta.⁴ Perfino alcune passioni tristi lo testimoniano indirettamente: il *no future* punk suonava rottura con un presente indegno, l'opportunismo era una ricaduta del rifiuto del lavoro dopo il fallito assalto al cielo del 1977, angoscia e paranoia, indicano un disadattamento che ha qualche punto di vantaggio sull'euforico riformismo della destra neoliberalista e della sinistra ebete di prima della crisi. E oggi la difficoltà di tracciare le componenti attive e gioiose nell'universo della

precarietà non ci deve inibire la consapevolezza della miseria delle soluzioni che vengono ad essa proposte: meritocrazia a destra, giustizialismo risentito a sinistra, centri di presunta eccellenza e manette.

Vogliamo tutt'altro. Possiamo conferire sufficiente continuità e tenuta a una passione del comune, che tenga insieme rivolta e istituzione, regola provvisoria e prassi costituente? Qual è quindi la combinazione possibile tra passioni e teoria politica?

PRASSI AMOROSE DEL COMUNE

I classici esempi nella tradizione moderna delle teorie politiche sono Hobbes e Spinoza: materialisti e filosofi del contratto che Sandro Chignola analizza in modo approfondito nel primo saggio introduttivo.

Per il filosofo inglese la paura, meglio la diffidenza, derivante dall'eguaglianza fisica e mentale degli uomini, costituisce la passione cardine nello stato di natura: solo laddove c'è eguaglianza si può instaurare un rapporto di diffidenza, di competizione e quindi di guerra tra uomini. La soluzione è quindi tenere a freno queste pulsioni, controllarle e renderle innocue attraverso l'istituzione di un'autorità superiore, il sovrano assoluto.

Come abbiamo visto, Spinoza costruisce una teoria delle passioni materialista e fortemente immorale, una visione etica del mondo, dove le passioni centrali non vanno controllate, ma al contrario sono spinte all'ennesima potenza: gioia e amore qualificano le singolarità e la loro possibilità di creare esodo. Al contempo, la potenza che qualifica lo stato di natura per Spinoza deve essere limitata da un sistema di regole che si risolve nell'istituzione di una democrazia assoluta, una democrazia interamente procedurale basata sulle *norme di vita* in relazione ai modi di esistenza. Evidentemente l'attacco sferrato da Spinoza è rivolto alle passioni cardine nella riflessione hobbesiana: paura e speranza.

Ma è possibile uscire dal paradigma contrattuale? Nell'ambito della teoria politica Hume, ripreso anche da Deleuze in *Empirismo e soggettività*, propone il concetto di istituzione, che non è l'istituzione governativa regolata dalle legge, ma istituzione sociale, risoluzione di una soddisfazione: la legge ha a che fare con il «negativo» e la limitazione delle libertà, l'istituzione è invece pienamente positiva, costruttiva e costituente. Questa stessa istituzione può essere spiegata nella sua genesi come l'incontro proficuo tra passioni e immaginazione, laddove è l'istituzione autonoma che costituisce un'alternativa possibile alla politica post-rappresentativa come nuova forma di organizzazione del conflitto e delle passioni.

Se vogliamo essere cacciatori di leviatani non possiamo far altro che potenziare le passioni dell'amore e della gioia, ovvero quelle passioni che avviano il processo di produzione del comune e della soggettivazione. La retorica populista o sentimentalista legge l'amore come sentimento che accade alle persone (a due persone!) come una sorta di mistico riempimento dei corpi, o peggio come amore identitario fondato sull'*avere* e sull'*identità*, quindi sulla ripetizione e l'unità, come ci dicono Michael Hardt e Antonio Negri nel contributo finale di questo libro. Piuttosto, pensiamo all'amore come evento pienamente biopolitico, un dispositivo di rottura che produce comune e la stessa singolarità, amore come produzione di nuovo essere.

Il soggetto è sempre prodotto, insistendo sulla potenza delle singolarità tramite le passioni che attraversano le moltitudini. Si tratta quindi di ridefinire un orizzonte creativo, come afferma Merleau-Ponty, che sia in grado di affermare una pratica della differenza per le singolarità in lotta costruita collettivamente. La violenza della sofferenza del presente non può essere sconfitta se non attraverso un'attività politica affermativa che riesca ad investire il contesto *biopolitico* in cui ci muoviamo, vale a dire le passioni dei soggetti creativi e le istituzioni del comune,⁵ creando dispositivi di *potentia* fondata sull'amore e non sulla paura, sulla cooperazione e non sulla sicurezza. Il comune, dunque, come potenza che continuiamo a costruire nella tensione di molte singolarità dalle passioni attive in un processo di costituzione sempre aperto, in breve, «un insieme di forme di vita che capovolgano l'individualismo proprietario e securitario in passione del comune.»⁶ E laddove la passione su cui investiamo il nostro futuro per costruire istituzione autonoma è l'amore, Deleuze e Guattari hanno scritto parole decisive su cosa significhi amare: «cercare le sue mute, le sue molteplicità che racchiude in se stesso, che sono forse di tutt'altra natura. Congiungerle alle mie, farle penetrare nelle mie e penetrare le sue. Nozze celesti, molteplicità di molteplicità. Non esiste amore che non sia esercizio di spersonalizzazione su un Corpo senza Organi da formare».

Composizione d'affetti, vie di fuga sperimentali, l'amore come atto materiale e politico, sinfonia di corpi che si incontrano e costruiscono nuove relazioni dentro e contro le maglie della governamentalità. Divenire differenti e produrre nuove singolarità, questa la sfida del presente dentro la lunga crisi che viviamo.

¹ Sebbene gli «affetti» abbiano il pregio di conservare una tensione affermativa ed il sentimento si riferisca piuttosto ad una permanenza, una condizione «esistenziale», abbiamo utilizzato i concetti di passioni, affetti e sentimenti come equivalenti, appunto perché qui non ci interessa una filologia delle passioni o una ricostruzione storiografica dei concetti.

² DELEUZE G. E GUATTARI F., *MillePiani. Capitalismo e Schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2006, p. 79.

³ DELEUZE G., *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata, 1999, p. 201.

⁴ RAPARELLI F., *La lunghezza dell'onda. Fine della sinistra e nuovi movimenti*, Ponte alle Grazie, Firenze, 2009.

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

⁶ ILLUMINATI A., *Per farla finita con l'idea di sinistra*, DeriveApprodi, Roma, 2009, p. 128.