

AGLI INIZI E AL TRAMONTO DELLA POLITICA.
UTOPIA, REALISMO E PROFEZIA NEL PENSIERO
DI MARIO TRONTI
*CAVALLERI Matteo **

Abstract

This article investigates the forms of compossibility between utopia and realism in Mario Tronti's political thought, taking Miguel Abensour's theorization of utopiques as its initial hermeneutic cue. Building on Abensour's attempt to reconstitute historical and political density to utopia by inscribing it within a theory of history, the essay reconstructs how Tronti radicalizes this gesture within a political theory of history structured by the conflict between politics and history and by the two coupled polarities realism–transcendence and pragmatism–immanence. It follows Tronti from the modern beginnings of politics, in the Machiavelli/More constellation, through the “intermediate time” and the sunset of twentieth-century politics, to the displacement of the utopian register into the domain of prophecy and theological-political motifs. The article argues that the triad utopia–realism–prophecy outlines a distinctive way of thinking the “beyond” of the present: not as an external elsewhere, but as the critical possibility of interrupting the self-legitimizing continuity of capitalist modernity, while preserving and reactivating the truth contained in the beginnings of the workers' revolution in spite of its historical failure.

Keywords: Utopia, Mario Tronti, political realism, prophecy, philosophy of history.

Introduzione

Il saggio si propone di indagare alcune forme di compossibilità fra utopia e realismo rintracciabili nel pensiero di Mario Tronti (1931-2023), istituendo un rimando fra l'elaborazione teorica di Miguel Abensour (1939-2017) e il percorso del filosofo italiano. Non si tratterà di sviluppare un confronto tra i due autori, ma del tentativo di scorgere nelle rispettive traiettorie una movenza di pensiero comune che, individuata nelle pagine di Abensour, verrà poi sviluppata con specifico riferimento all'opera trontiana. Muovendo dal modo in cui il primo restituisce all'utopia una densità storica e politica, sottraendola tanto alla semplice classificazione storico-filosofica quanto alla funzione consolatoria dell'immaginario, il contributo mette alla prova, sul versante trontiano, la possibilità di una forma di pensiero in cui la critica dell'esistente si accompagni a una proiezione dell'*oltre* che rimanga costitutivamente ancorata alla concretezza dei processi storici.

**Ricercatore presso l'Università “G. d'Annunzio” di Chieti-Pescara.*

In questa prospettiva, la riflessione di Tronti viene letta a partire dagli inizi moderni della politica – nella costellazione che affianca Machiavelli e More – per poi seguirne gli sviluppi lungo il tempo intermedio e il tramonto della grande politica novecentesca, là dove l'utopia cede progressivamente il passo alla profezia come figura possibile per ricostituire quel nesso tra realismo e trascendenza che, agli occhi del filosofo romano, solo salva la politica dall'esaurirsi in pragmatismo. L'ipotesi che orienta il percorso è che, nella teoria politica della storia trontiana, la relazione fra utopia e realismo non sia un semplice equilibrio da ricomporre, ma una divaricazione produttiva da riattivare: è nella persistenza di questa tensione che si dà la possibilità di una critica radicale dell'esistente, capace di pensare ancora rotture e salti dentro la continuità apparentemente compatta, e autogiustificantesi, del tempo storico.

Il problema dell'oltre: la forma di un pensiero

“Pensare l'utopia” e non “pensare sull'utopia”¹. Questa l'indicazione ermeneutica che Abensour, in un dialogo di alcuni anni fa con Michel Enaudeau, sceglie per rappresentare la sua ricerca sulle *utopiques*². Un'indicazione che intona non solo un metodo – caratterizzato dal rifiuto di una teorizzazione storico-filosofica dell'utopia, atta a “possedere il fenomeno in questione”³ attraverso una ricostruzione genetica, al di là della vastità sincronica e diacronica della stessa –, ma che delinea, seppur attraverso una costitutiva insondabilità ed enigmaticità⁴, anche l'oggetto dell'analisi filosofica. Un oggetto che può costituirsi solo in forme di esplosivo, sul modello di un “aggettivo sostantivato”: una contrazione plurale tra soggetto e qualificazione, la cui morfologia è sempre quella di una tensione di scarto

¹ M. Abensour, *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia*, Jaca Book, Milano 2017, p. 220.

² Questo il nome della “serie” nella quale sono stati raccolti tutti i tentativi attuati dal filosofo francese di pensare l'utopia: M. Abensour, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs*, Sens&Tonka, Paris 2013; Id., *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Sens&Tonka, Paris 2013; Id., *Utopiques III. L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens&Tonka, Paris 2016; Id., *Utopiques IV. L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, Sens&Tonka, Paris 2016 e Id., *Utopiques V. Le Nouvel Esprit utopique*, Sens&Tonka, Paris 2024.

³ Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 220.

⁴ Per una perlustrazione della vastità semantica assunta dal concetto di utopia, unitamente ai relativi luoghi bibliografici, cfr. G. Bonaiuti, *Perché l'utopia è morta. Introduzione blochiana alla fine di una finzione*, “Scienza & Politica”, XXIV, 56 (2017), pp. 87-106 e F. Pannozzo, *La ricostituzione immaginaria della società: Ruth Levitas e l'utopia come teoria sociale*, “Scienza & Politica”, XXIV, 56 (2017), pp. 35-56.

rispetto a un orizzonte interpretativo consolidato. Per Abensour⁵, infatti, l'utopia si può pensare solo – il metodo – e in quanto – l'oggetto – “utopiche”, ovvero “linee di fuga o varchi utopici”⁶. Uno dei varchi rintracciati e seguiti dal filosofo francese è quello che segue la “trascrescenza” presente – a suo avviso – nella teoria marxiana, che non avrebbe comportato – a differenza delle posizioni engelsiane – un abbandono della prospettiva utopica per un suo connaturato difetto di scientificità, ma, in forza della ripresa hegeliana della critica al *Sollen*⁷, avrebbe promosso una ripresa della tensione utopica attraverso il suo inserimento all'interno della concretezza – concettualmente intesa – della determinazioni storiche. Perché, per Abensour, è proprio la mancanza di una teoria della storia – e non di un modello scientifico – a costituire, agli occhi di Marx, la debolezza delle correnti utopiche del socialismo e, di conseguenza, a muoverlo verso un salvataggio dell'utopia verso la propria piena concettualizzazione:

Marx non è il becchino dell'utopia: ne ha semmai ripreso e portato l'energia a un altro livello, proiettandola nel movimento reale del comunismo come “principio energetico del futuro prossimo” [...]. Marx serve la causa dell'utopia in primo luogo rifiutandosi, per

⁵ Per un inquadramento del pensiero di Abensour, cfr. M. Breaugh, *Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour*, “Politique et Sociétés”, 22, 3 (2003), pp. 45–69; A. Kupiec, É. Tassin (eds), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka 2006; M. Cervera-Marzal, *Prolonger Abensour: la désobéissance civile comme modalité de l'utopie*, “Variations”, 16 (2012), <http://variations.revues.org/163> (consultato il 31 marzo 2026); M. Cervera-Marzal, *Miguel Abensour. Critique de la domination pensée de l'émancipation*, Paris, Sens&Tonka, 2013; M. Breaugh, *From a Critique of Totalitarian Domination to the Utopia of Insurgent Democracy: On the “Political Philosophy” of Miguel Abensour*, in M. Breaugh, C. Holman, R. Magnusson, P. Mazzocchi e D. Penner (eds), *Thinking Radical Democracy: the Return to Politics in Post-war France*, UTP, Toronto 2015, pp. 234-254; A. De Simone, *Dismisura. Abensour, Machiavelli e la contemporaneità*, Milano, Mimesis, 2017; F. Tomasello, *L'utopia come politica dell'emancipazione: Miguel Abensour, Jacques Rancière e le eredità del socialismo utopico*, “Scienza & Politica”, XXIV, 56 (2017), pp. 57-86; G. Labelle, *L'écart absolu: Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka, 2018; M. Cervera-Marzal, N. Poirier (eds.), *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Paris, L'Harmattan 2018; *Utopia e insorgenze. Per Miguel Abensour*, numero monografico della rivista “Altraparola”, 1 (2018), curato da F. Biagi, M. Cappitti, G. Ferraro, M. Pezzella e P.P. Poggio e C. Pagès, *Miguel Abensour – Contre l'état*, “Cahiers philosophiques”, 180, 1 (2025), pp. 43-60.

⁶ Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 219.

⁷ Cfr. R. Comay, *Afterword: Antinomies of Resistance*, in B. Zantvoort, R. Comay (eds.), *Hegel and Resistance. History, Politics and Dialectics*, Bloomsbury, London-New York 2018, p. 198.

comprenderla, di limitarsi ai suoi soli caratteri negativi [...]. Egli concepisce la possibilità di un'utopia che presenti un carattere positivo, inventivo, che da questo punto di vista partecipi senza riserve al movimento di emancipazione moderna⁸.

Fuggendo quindi l'orizzonte interpretativo che vede in Marx una critica unilaterale dell'utopia⁹, indifferenziabile da quella di Engels, Abensour¹⁰, sulla scorta di una rilettura di opere quali *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, mette in evidenza come, all'interno del laboratorio politico e teorico del filosofo di Trier, accanto alla critica nei confronti di un'utopia omogenea con l'ordine esistente – quella immanente alla “rivoluzione parziale, soltanto *politica*, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa”¹¹ – conviva una tensione utopica – “non la rivoluzione *radicale* è per la Germania un sogno utopistico”¹² –, propriamente immaginativa, che trova nella realtà storica non la conferma speculare di sé stessa, ma una fuoriuscita – appunto, radicale, totale – dalla tensione autolegittimante dei processi storico-sociali. Il varco che Abensour rintraccia è quello che porta Marx a Hegel, e viceversa, per il transito di una biunivoca trasformazione: Marx salva “per transfert” l'utopia attraverso “un'”iniezione” di Hegel, cioè di una filosofia della storia monista, nell'utopia e un'”iniezione” dell'utopia, ovvero la tensione verso il futuro fino a quel momento preclusa, in Hegel”¹³. Solo così, commenta puntualmente Silvia Dadà, per il filosofo francese l'utopia può “essere filosoficamente e politicamente rilevante”: deve infatti “poggiare sulla storia, ossia sulla possibilità di realizzazione e, in forza di ciò, “promuovere una critica della società presente attraverso la configurazione di una realtà differente, immaginata, ma pur sempre realistica, che apre la riflessione al futuro”¹⁴.

Non è intenzione, né tantomeno oggetto, del presente contributo saggiare sia la sostenibilità storico-filosofica della proposta di Abensour sia

⁸ Abensour, *La comunità politica*, cit., pp. 222-226.

⁹ Cfr., tra gli altri, D. Webb, *Marx, Marxism and Utopia*, Ashgate, Aldershot–Burlington 2000.

¹⁰ Posizioni simpatetiche con la proposta di Abensour sono presenti in R. Levitas, *The Concept of Utopia*, Syracuse University Press, London–New York 1990, p. 41.

¹¹ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, tr. it. R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 2018, pp. 111-112.

¹² *Ivi*, p. 111.

¹³ Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 231.

¹⁴ S. Dadà, *Una stravagante utopia. Abensour lettore di Levinas*, “Philosophy Kitchen”, 23, 2 (2025), p. 49.

la sua coerenza interna da un punto di vista concettuale. Ciò che invece risulta interessante ai nostri fini è quello di aver schizzato, grazie al riferimento a un autore che ha fatto dell'utopia uno dei fuochi principali della propria riflessione, la possibile morfologia di una movenza di pensiero in grado di tenere in tensione realismo e utopia. Movenza che prende le mosse da una ripresa della critica marxiana all'utopia che viene, al tempo stesso, letta come un suo consustanziale salvataggio e innalzamento: pensare l'utopia all'interno di una teoria della storia.

Un simile tentativo può essere rintracciato, come anticipato, in Tronti. Un autore che ha in comune con Abensour non solo il dato biografico di aver attraversato da protagonista – da un punto di vista sia intellettuale sia politico – la seconda metà del Novecento, ma che condivide con il filosofo francese quella che abbiamo definito la forma di un atto di pensiero, al di là delle significative differenze tra gli orizzonti teorici generali e le loro trasfigurazioni pratiche. Un primo aspetto che i due pensatori condividono è rappresentato dalla comune lettura eterodossa di Marx, che in Tronti si esplicita non solo nell'aver contribuito in modo determinante alla delineazione della proposta operaista¹⁵, ma che accompagna tutta la sua parabola teorica, quella caratterizzata dalla giovanile critica al marxismo italiano di stretta ispirazione gramsciana, dalla riflessione sull'autonomia del politico, sul rapporto tra realismo e trascendenza, sulla teologia politica, sulla cultura della crisi, sulla deriva antropologico-politica della contemporaneità e sulla critica della democrazia, per citare solo alcuni dei nodi del percorso

¹⁵ Per una ricostruzione della proposta teorico-politica operaista cfr. – unitamente al volume di prossima uscita D. Palano, *Nietzsche a Mirafiori. Per una storia critica dell'operaismo italiano*, Scholé, Brescia 2026 – S. Wright, *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo italiano*, Alegre, Roma 2007; M. Trotta, F. Milana (eds.), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da "Quaderni rossi" a "classe operaia"*, DeriveApprodi, Roma 2008; A. Zanini, *On the "Philosophical Foundations" of Italian Workerism: A Conceptual Approach*, "Historical Materialism", 18 (2010), pp. 39-63; M. Filippini, *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, "Cahiers du GRM", 2 (2011), <https://journals.openedition.org/grm/220> (consultato il 28 marzo 2026); D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012; D. Gentili, E. Stimilli, G. Garelli (eds.), *Italian Critical Thought: Genealogies and Categories*, Rowman and Littlefield International, London-New York 2018; M. Tronti, G. Dettori, *Origini ed eredità dell'operaismo*, "Filosofia italiana", 2, 2020, pp. 133-140; F. Guidali, *Intellectuals at the factory gates: Early Italian operaismo from Raniero Panzieri to Mario Tronti*, "Labor History", 62 (2021), 454-469 e F. Engster, *Marx, l'operaismo e il tramonto di un'aristocrazia*, in A. Cerutti, G. Dettori (eds.), *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 74-87.

teorico trontiano¹⁶. In tale percorso – caratterizzato da una continuità che spesso si è cadenzata per salti – il pensare l’utopia costituisce una delle più plastiche espressioni di quella critica radicale dell’esistente – e non una sua fuga – alla quale Tronti si è sempre autoconvocato. Una critica che, per continuare le assonanze con Abensour, costituisce la *ratio* dell’origine moderna della politica – che, si vedrà, è una genesi percorribile in due sensi, ovvero anche come origine politica della modernità – proprio in quanto tensione ineludibile, complementare ma divaricata, tra realismo e utopia. Realismo e utopia che si caricano della medesima vocazione immaginativa evocata da Abensour. Con la differenza che, nella riflessione trontiana, l’immaginazione debba essere messa in sommatoria vettoriale con la

¹⁶ Per una ricostruzione del pensiero trontiano, cfr., tra gli altri, i contributi raccolti in M. Tronti, *Politica e destino*, Luca Sossella Editore, Roma 2006; S. Farris, *Workerism's Inimical Incursions: On Mario Tronti's Weberianism*, “Historical materialism”, 3 (2011), pp. 29-62; F. Milanese, *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*, Mimesis, Milano-Udine 2014; D. Palano, *L'ultimo lampo del Novecento. Appunti di lettura intorno a "Dello spirito libero" di Mario Tronti*, “tysm”, 2015, <https://tysm.org/mario-tronti/> (visionato il 10 aprile 2026); M. Filippini, *Punto di vista e autonomia del politico. Mario Tronti e l'Italian Theory*, in P. Maltese, D. Mariscalco (eds.), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, ombre corte, 2016, pp. 76-96; M. Cavalleri, *Cristianesimo e rivoluzione nel pensiero politico di Mario Tronti. Una prospettiva antropologica*, “Filosofia e Teologia”, 3 (2016), pp. 549-559; M. Cavalleri, M. Filippini, J.M.H. Mascot, *Introduzione*, in M. Tronti, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 11-63 (l’antologia, aggiornata, è ora disponibile in inglese: *The Demon of Politics (1958-1984)*, Vol. 1, ed. by M. Cavalleri, M. Filippini and J.M.H. Mascot, Routledge, London 2026 e *The Demon of Politics (1985-2023)*, Vol. 2, ed. by M. Cavalleri, M. Filippini and J.M.H. Mascot, Routledge, London 2026); M. Montelisciani, *Pensare contro: conversazione con Mario Tronti. Un pensiero antagonista tra operaismo, autonomia del politico e critica della democrazia*, “Politica & Società”, 1 (2019), pp. 69-88; D. Palano, *Nietzsche a Mirafiori. Il giovane Mario Tronti e la critica dello storicismo: note di rilettura*, “Rivista di politica”, 4 (2020), pp. 171-198; A. Cerutti, G. Dettori (eds.), *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, Quodlibet, Macerata 2021; É. Balibar, A. Negri, M. Tronti, *Anatomia del politico*, a cura di J.M.H. Mascot, Quodlibet, Macerata 2022 (in particolare l’*Introduzione* della curatrice, pp. 7-25); M. Cimarosti, *Marxismo y feminismo. Mario Tronti: otro puente*, “Revista de estudios marítimos y sociales”, 16 (2023), pp. 3-24; D. Gentili, *Mario Tronti: dalla fine al principio*, “Shift”, 2 (2024), pp. 117-126; A. Destasio, *Tronti e lo Stato capitalistico: dai Quaderni rossi all'“autonomia del politico”*, “Democrazia e diritto”, 1 (2024), pp. 132-150; P. Serra, *Sul Marx del giovane Tronti. Logica e storia di una ricerca post-gramsciana*, “Democrazia e diritto”, 1 (2024), pp. 101-131 e J.M.H. Mascot, *Mario Tronti e il partito come problema. Fenomenologia del Pci e metafisica del politico*, in M. Cavalleri, F. Cerrato (eds.), *La battaglia delle idee*, Sossella, Roma 2024, pp. 202-222.

memoria, in nome del comune riferimento all'assenza di una presenza¹⁷ – non più o non ancora presente – da recuperarsi non nell'immediatezza del momento più prossimo, ma nella mediatezza della lontananza. Attraversata, ancora una volta, con impeto critico:

Non è tempo di utopie. Per questo è necessario tornare a parlare di Utopia. Siamo in catene tra le sbarre di un eterno presente, una condizione che ci toglie la libertà sia di guardare indietro sia di mirare avanti: perché, secondo l'opinione corrente e dominante, il passato ha il dovere di morire e l'avvenire non ha il diritto di vivere. Per reazione, a cercare luce dalla caverna, sovversive diventano allora due facoltà grandemente umane, la memoria e l'immaginazione. Esse vanno coltivate insieme e non l'una contro l'altra: è questo quanto voglio tentare di dire. Aggiungendo: il riferimento non deve essere a ieri, ma all'altro ieri; non al domani, ma al dopodomani. L'immediato passato è ciò che ha prodotto questo presente: va messo sotto critica. L'immediato futuro è tutto nelle mani di chi comanda oggi: occorre strapparglielo¹⁸.

Ripercorrere i nodi problematici della ripresa trontiana della movenza di pensiero che connette realismo e utopia, per come si presentano all'interno della modificazione del contrasto, ineludibile, tra storia e politica – ovvero all'interno di una vera e propria proposta di teoria della storia politicamente orientata – sarà l'oggetto del presente contributo. Un contributo che ha per obiettivo quello di mostrare come sia proprio la qualità del tempo delle diverse congiunture storiche – dagli inizi della modernità, ovvero della politica, al suo tramonto, decretato a partire dagli anni ottanta – a richiedere, a dettare, la forma di questo contrasto e, quindi, anche l'opzione, più volte presentata da Tronti, tra utopia e profezia¹⁹. Due forme di critica alla storia –

¹⁷ Sul rapporto tra memoria, immaginazione e politica ha più volte insistito Paul Ricœur. Cfr., tra gli altri, Id., *Ricordare, dimenticare, perdonare* [1998], il Mulino, Bologna 2004, pp. 51-119.

¹⁸ M. Tronti, *Disperate speranze*, "Infiniti mondi", 11 (2019), p. 9.

¹⁹ Cfr., su tutti, M. Tronti, *Politica è profezia*, in Id., *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, pp. 164-178 (originariamente apparso in "Bailamme", 20 (1996), pp. 26-35 con il titolo *Profezia "versus" utopia*); M. Tronti, *Il Principe e l'Utopia*, in Id., *La politica al tramonto*, cit., pp. 136-150; M. Tronti, *Perché profezia e politica? Di questi tempi*, in Id., *Cenni di castella*, Cadmo, Fiesole 2001, pp. 164-169; M. Tronti, *Utopia e profezia nella politica di oggi*, in Camaldolesi Romani (eds.), *Forma futuri della chiesa e della società*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli, 2007, pp. 89-97 e M. Tronti, *Disperate speranze*, "Infiniti mondi", 11 (2019), pp. 1-9.

al suo volersi legittimare come normativo dover essere in forza del suo semplice essere – che il filosofo italiano non presenta assolutamente come equipollenti – anzi, spesso, si vedrà, le propone come radicalmente antitetiche²⁰ – ma che riveste di un comune compito. Il compito di proporre una soluzione al “problema dell’oltre”²¹ rispetto all’esistente, che non può mai esprimersi come un neutro e pacificato *post* – che è sempre una forma “catturata dalla restaurazione”²², “un lascito delle cose” che “ti viene dato per sovrappiù”, come automatismo dettato dalla stessa logica autolegittimante che si vuole insita nel dato storico –, ma si esprime sempre come “prodotto della volontà” in grado di cogliere, in ogni situazione – anche quella che sembra più alienata, quella nella quale la tensione politica pare annichilita –, “la volontà non ancora espressa di metter[e] in crisi”²³ la forma del tempo nel quale si attua il presente; di oltrepassarlo, non, semplicemente, di farvi seguito:

Sono ultimamente tornato a parlare di utopia, sia pure nella forma blochiana di “utopia concreta”, dopo aver a lungo antagonisticamente preferito la dimensione della profezia. Quanto più la realtà si chiude, tanto più il pensiero ha bisogno di aprirsi. Credo che sia così: che la storia del movimento operaio, finale riassunto, elevato a potenza, delle eterne lotte delle classi subalterne, mi autorizzi a tenere rigorosamente insieme realismo e messianismo. Empiricamente, e dunque sostanzialmente, è probabile che sbagli: ma non me ne importa niente. Non mi preoccupa l’errore: quello che mi preoccupa di tenere lontano è lo spettro della resa. Questa è impossibile da pensare e da dire. La resa non più solo a ciò che è, ma anche a ciò che diviene, e dunque avviene. Oggi l’avvenire è tutto nelle mani del presente. Il divenire è tutto nell’essere. Heidegger non c’entra niente. C’entra semmai Romano Guardini, che, in dialogo polemico con lui, escludeva quel ruotare su sé stessa della finitezza esistenziale, indicando la ricerca del senso come direzione verso un al di là, che comporta sempre un salto. Si tratta

²⁰ Sulla necessità di mantenere distinte utopia e profezia cfr. P. Prodi, *Profezia vs utopia*, il Mulino, Bologna 2013; Id., *Profezia, utopia, democrazia*, in M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 11-59 e G. Bonaiuti, *Mappe dell’utopia. Geometrie instabili di un concetto politico*, “Scienza & Politica”, XXIV, 56 (2017), pp. 5-11.

²¹ M. Tronti, *Un passo indietro, un salto in avanti. Risposte a Étienne Balibar e Toni Negri*, in Balibar, Negri, Tronti, *Anatomia del politico*, cit., p. 74.

²² Id., *Per un altro dizionario politico*, in Id., *Con le spalle al futuro*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 14.

²³ Id., “L’utopia urgente”, in Id., *Con le spalle al futuro*, cit., p. 39.

allora, con tutti i mezzi possibili, di strappare il filo della continuità storica attuale²⁴.

Seguire la logica e la plurima morfologia di questo salto sarà ora il compito del prosieguito del presente contributo, nel tentativo di esplicitare come per Tronti utopia e profezia incarnino, nelle diverse epoche della sua attuazione, la tensione costitutiva che anima la politica moderna, quella tra *realismo* e *trascendenza*. Una tensione, quest'ultima, sempre pensata, dal filosofo italiano, come necessaria resistenza katéchontica²⁵ al compiersi unilaterale del destino capitalistico della modernità, ovvero quello caratterizzato da un'accezione neutralizzata della politica, quella espressa dalla coppia di *pragmatismo* e *immanenza*²⁶. Un destino che, in un pensatore che fugge con forza sia la prospettiva antimoderna sia quella post-moderna, occorre cercare di tenere aperto grazie alla forza della critica. Utopia e profezia sono quindi due strumenti teorici, due forme del pensiero, che Tronti usa per sviluppare un'autocritica del moderno, nel – tragico – tentativo di trovare i salti verso un suo compimento diverso da quello che ha visto il realizzarsi dell'*homo democraticus* nell'*homo oeconomicus-politicus*²⁷. Perché la politica moderna è nata sotto un altro segno. E da qui occorre proseguire l'analisi, seguendo quella che Abensour, lettore antidogmatico di Marx, avrebbe definito come una vera e propria teoria politica della storia trontiana, in grado di accogliere dentro di sé e al contempo salvare ed elevare

²⁴ Tronti, *Un passo indietro, un salto in avanti*, cit., p. 74.

²⁵ Cfr. M. Tronti, *Politica storia novecento*, in Id., *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, pp. 5-82.

²⁶ Cfr. Id., *Il tempo della politica* [1980], in Id., *Il demone della politica*, cit., p. 411. Tronti ritorna sull'opposizione trascendenza/immanenza nel 2019: "Utopia, per me, è un al di là. Al di là terreno. Esito a dire mondano. Perché mondo oggi si identifica con questo mondo: esattamente ciò che mi respinge e che mi spinge a cercare un oltre. Sento vicina, per questa via, ogni misura o dimensione trascendente. Senza identificarmi con le forme teologiche che essa assume, trovo lì, e utilizzo, un pensare, e un parlare, di misura politica, che metaforicamente, o allegoricamente, accenna a qualcosa d'altro da qui, da questo. C'è antagonismo già in questa sola scelta. Mentre nella scelta, opposta, di un rigoroso immanentismo, non c'è via d'uscita dalla subalternità a ciò che è, così com'è" (Tronti, *Disperate speranze*, cit., p. 9).

²⁷ "Lì dentro, tra Rinascimento e Riforma, ci fu il colpo d'ala vincitore, che vide la società borghese nascente identificarsi con la storia moderna. Quando divenne tutt'uno capitalismo ed evo moderno, la politica, ripeto, o fu subordinata all'economia – fino all'esito di oggi, l'*homo democraticus* come forma dell'*homo oeconomicus-politicus* –, oppure fu ridotta a eruzione violenta di minoranze organizzate" (Tronti, *Politica storia novecento*, cit., p. 11).

l'utopia, acquisendo a sua volta, in forza di questa incorporazione, una nuova piegatura.

Gli inizi moderni della politica: il Principe e l'Utopia

“Il politico e il moderno nascono insieme”²⁸, sentenzia Tronti in apertura a *Politica storia novecento*. Una forma di scrittura, la sua – “estremisticamente paratattic[a]”²⁹, come la definisce Alberto Asor Rosa – che esprime plasticamente l'andamento di un pensiero, la sua sostanza: un pensiero che si autoconvoca al compito di capire il proprio tempo, di pensare la storia – a partire da quella novecentesca, nella quale la modernità culmina e deflagra – e che, al contempo, non vuole spiegare né convincere, perché, come sottolinea lo stesso Tronti nel suo volume postumo, “non è l'ascolto dei pochi che ti rassicura, è la condizione dei molti che ti inquieta. Scrivi non per chi ti legge, ma per quelli che non possono leggerti. Il pensiero è a loro che pensa [...]. Essere uno di loro, non uno che parla a loro”³⁰. Ecco perché la sua scrittura “dice il pensiero”³¹, libera da qualsiasi stilema comunicativo e persuasivo, nell'atto di “apprendere il proprio tempo”; ma questo, continua Tronti, “è già fare politica”³², poiché vi è un rapporto consustanziale, inscindibile per il politico, tra pensiero e azione: “la conoscenza non è neutra – scrive – chi semplicemente vuole conoscere ha già scelto da che parte stare”³³. Ha scelto di stare in pace col mondo. Mentre, centrale, rimane il fatto di conoscere per trasformare. Questo è pensare la storia. Attività che non appartiene all'intellettuale, ma al politico. Perché vale la reciproca: “il politico che non pensa la storia, non fa politica”³⁴. E pensare la storia, per il politico, significa trovare in che rapporto di compostibilità stiano storia e politica. Si è visto come la politica abbia un *incipit* propriamente moderno, un inizio che a sua volta retroagisce sul suo inizio storico, e ne diviene origine: “a fondamento, come radice, della modernità sta la politica”³⁵. Non solo la politica e la modernità condividono un *Beginn*, ma la politica diviene *Ursprung* della modernità, ovvero – per usare una costellazione semantica

²⁸ *Ivi*, p. 5.

²⁹ A. Asor Rosa, *Mario Tronti, stile e destino*, in M. Tronti, *Politica e destino*, Sossella, Roma 2006, p. 34.

³⁰ M. Tronti, *Il proprio tempo appreso col pensiero. Scritto politico postumo*, il Saggiatore, Milano 2024, p. 20.

³¹ Asor Rosa, *Mario Tronti, stile e destino*, cit., p. 35.

³² M. Tronti, *Il proprio tempo appreso col pensiero*, cit., p. 19.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 20.

³⁵ M. Tronti, *Politica storia novecento*, cit., p. 5.

cara a Walter Benjamin, autore che informa sin dall'inizio la riflessione di Tronti sulla filosofia della storia – la politica condiziona il compimento della stessa modernità non come “un divenire del già nato, bensì [come, *ndr*] un divenire e un trapassare di ciò che nasce. L'origine [*Ursprung*] sta nel fiume del divenire come un vortice e trascina dentro la propria ritmica il materiale della nascita”³⁶. Appare subito come questo co-appartenersi non sia pacificato. Se, infatti, “nella politica moderna c'è tutta la storia moderna” – appunto, fino al suo compimento – “e viceversa”, ovvero si presentino come “due forme di destino in una vita sola” e spesso abbiano “camminato insieme”³⁷, la logica della loro, diversa, forma temporale, non poteva che portarle a una lotta. Perché tra politica e storia esiste una “divaricazione di potenza”³⁸ che trae la propria energia polemica proprio dalle differenti temporalità che le intessono. La storia, infatti, possiede “una potenza naturalmente dotata di forza, materialmente “formata” da processi di lunga durata. Dalla sua parte, sempre, la ragione, e di più, una ragione con sviluppo e senza progresso, misterioso evolversi delle cose, in modo né lineare né circolare ma piuttosto a spirale”³⁹. La politica, invece, “non ha in sé disegno, se lo deve volta a volta dare, consegnandolo a un soggetto del tempo, non ha dalla sua, mai, la ragione delle cose, sa che le stesse cose ritornano ma non può accettare questa condizione, è costretta a chiedere progresso nello sviluppo ma proprio questo depotenzia la sua forza, fino a lasciarla disarmata, nell'immediatezza della fase, di fronte a ogni grande ritorno dell'epoca con i suoi invalicabili confini”⁴⁰. L'essere *contro* della politica non significa fuggire la storia, ma sfidarne, dall'interno e per incepparla, la spiroidale forma temporale, ovvero il ripiegamento su di sé del tempo lungo, che trova proprio in questa sintassi di una durata apparentemente eterna la propria forza assiologica e giustificatrice:

La weberiana gabbia d'acciaio della storia tiene qui imprigionata la politica. Questa infatti è contingenza, è occasione, è breve periodo, qui e ora, fallacemente, ideologicamente, nominato come decisione, mentre

³⁶ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 1971, p. 28. Benjamin è un autore al quale Tronti dedica molte pagine, su tutte vanno qui ricordate le *Tesi su Benjamin* (in Tronti, *La politica al tramonto*, cit., pp. 195-209) e *Walter Benjamin. Frammento teologico-politico*, in M. Tronti, *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Castelveccchi, Roma 2015, pp. 29-40.

³⁷ M. Tronti, *Politica storia novecento*, cit., p. 5.

³⁸ *Ivi*, p. 6.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 6-7.

l'altra è permanenza, regolarità, ripetibilità, è *longue durée*, è necessità, fato, destino. Tutta l'età moderna, l'epoca del soggetto, ha accentuato la forza immane dei processi oggettivi, dei meccanismi impersonali, delle logiche di sistema, delle leggi materiali di movimento⁴¹.

Per questo motivo, continua Tronti, la politica deve combattere non l'ingiustizia degli uomini, antropologicamente intesa, ma la "storia del tempo"⁴², che quella stessa ingiustizia contribuisce a fondare. Una tale genesi non può che dare alla politica una intonazione drammatica, ma, soprattutto, non può che definirla come "armata", nata ontologicamente "contro": "su di sé il segno della condotta eretica verso la tradizione, rottura, peccato e colpa, scandalo"⁴³.

E le armi di cui la politica si dota, nell'inizio della modernità, in questa lotta impari, ma inevitabile, contro la storia sono proprio quelle del realismo e dell'utopia: due armi che coesistono, ma in quanto rigorosamente separate, che "si guardano a vicenda"⁴⁴, proprio perché differenti. Questa compresenza distinta di realismo e utopia incarna perfettamente la condizione tragica della politica, che trova la *ratio* della pensabilità di una possibilità di futuro esattamente nella consapevolezza dell'impossibilità di una vittoria contro il proprio avversario: "il Dio della storia non può essere vinto dal Signore di questo mondo, il demone della politica, ma combattuto sì, e nella lotta riconosciuto, e alla fine persino amato. Combattere chi sai che non si può vincere, contrastare questo mondo lucidamente sapendo che non ce ne sarà un altro: di nuovo, non un'etica ma una politica per il futuro, se ci sarà futuro per la politica"⁴⁵.

A partire dalla loro *stellare* contemporaneità – l'*Utopia* di More viene data alle stampe nel 1516 e i primi anni del *De principatibus* vanno proprio dal 1513 al 1516 – Tronti riflette su come queste due opere, con le loro insite forme dell'agire politico, inaugurino la politica moderna, delineando la prassi di un "che fare" che non trova frattura tra l'analisi realistica della situazione e la progettualità di un mondo e di un tempo – per Tronti l'utopia è sempre un oltre temporale, prima che spaziale – altro: "parlare di ciò che è o di ciò che dovrebbe essere, della realtà effettuale o del luogo che non c'è, è la stessa

⁴¹ *Ivi*, p. 7.

⁴² *Ivi*, p. 8.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Id.*, *Utopia e profezia nella politica di oggi*, cit., p. 89.

⁴⁵ *Id.*, *Politica storia novecento*, cit., p. 10.

cosa. Serve per dire che cosa bisogna fare”⁴⁶. La politica, infatti, non può mai ridursi a semplice amministrazione dell’esistente: nel momento in cui dice ciò che c’è, non lo sta semplicemente descrivendo, ma lo sta già oltrepassando. In questo il realismo trova nell’utopia la propria paradossale complementarietà, come evidenzia Massimo Cacciari in un saggio dedicato a Tronti: “non si è realisti perché si coglie e si viviseziona il fatto, ma quando si comprende che fatto viene da fare, che il fatto è il nostro *pragma* – e che nel fatto, proprio perché è il segno del nostro fare, sempre si nasconde il possibile-da-fare. È realista chi vede la realtà nella sua dimensione di possibilità, di ulteriorità, di apertura”⁴⁷. Una postura, questa, che necessita di introdurre nell’agire in situazione “esempi del passato” e “immagini del futuro”⁴⁸, di piegarli a sé, in una condizione che non può mai essere irenica, e che comporta, sempre, ricadute esistenziali e teoriche, perché, va ribadito, il politico, quando pensa la storia, lo fa in modo diverso dall’intellettuale – che la conosce solamente: lo storico la racconta e il filosofo la interpreta⁴⁹ –, poiché la conosce per trasformarla: “Machiavelli e More saranno alla fine due condannati” e la loro opera dovrà “sacrificare il rigore all’efficacia, la profondità allo stile, la verità della ricerca all’utilità del discorso”⁵⁰.

Nella teoria politica della storia trontiana, quindi, la politica moderna può nascere solo quando l’analisi disincantata e spregiudicata dell’azione evoca a sé la “prescrizione immaginaria”⁵¹ di un mondo altro. Parimenti, ogni tensione utopica si manifesta nella forma di una scelta per una condizione conoscitiva differente: “il sogno di una cosa serve più che per cambiare il mondo, per saperlo così com’è, attraverso un contrasto immaginativo, una coscienza negativa. Ecco perché si può dare “il luogo che non c’è””⁵², perché è nel qui e nell’ora pensati in modo alternativo. Machiavelli può allora scrivere che “uno naturale difetto degl’huomini” consiste, da un lato, nel “voler vivere di per di” e, dall’altro, nel “non credere che possa essere quel che non è stato”⁵³, proprio in forza del fatto che, per il filosofo fiorentino, la politica moderna, nel nascere, deve contraddire questa inclinazione naturale dell’umano, incredulo di fronte al possibile. Allo stesso tempo, quel possibile,

⁴⁶ Id., *Il Principe e l’Utopia*, cit., p. 136.

⁴⁷ M. Cacciari, *Dall’estremo possibile*, in Tronti, *Politica e destino*, cit., p. 46.

⁴⁸ M. Tronti, *Il Principe e l’Utopia*, cit., p. 137.

⁴⁹ Cfr. Id., *Il proprio tempo appreso col pensiero*, cit., p. 20.

⁵⁰ Id., *Il Principe e l’Utopia*, cit., p. 137.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 144.

⁵³ Lettera del 10 agosto dicembre 1513 a Francesco Vettori, in N. Machiavelli, *Opere*, Einaudi, Torino 1999, vol. 2, p. 278.

non è, per More, oggetto di un discorso stravagante, sganciato dalla presa realistica sulla contingenza, ma consiste nell’“adoprarsi”, per “vie oblique”, “in ogni modo a condurre le cose, in modo da rendere quanto meno dannoso sia possibile ciò che non si può cangiare in bene”⁵⁴. Per vie oblique: ovvero seguendo quella diagonale che, secondo un’intuizione di Hannah Arendt lettrice di Kafka, caratterizza, a partire dalla lacuna del presente schiacciato tra passato e futuro, la forma stessa della pensabilità della possibilità in politica⁵⁵.

Per Tronti, però, in questo essere complementari di realismo e utopia che inaugura la politica moderna sussiste un’asimmetria qualitativa. Solo il realismo, infatti, è in grado di tenere ferma la contraddizione che nasce dalla necessità, per la politica, di usare e la forza e la prudenza, ovvero di tenere “insieme la complessità del processo storico piegato all’agire politico”⁵⁶. Da questo punto di vista, l’utopia si dà come subordinata nei confronti del realismo: “può stare solo insieme ad esso. Tommaso Moro è già in parte dentro Niccolò Machiavelli. Mentre non vale l’inverso”⁵⁷. Detto altrimenti: la logica della loro coesistenza è dettata dal realismo, non dall’utopia. Tuttavia, finché tale coesistenza si è data, c’è stata politica moderna. Solo la loro compresenza ne ha garantito le condizioni di possibilità. Ma presto, dopo l’inizio cinquecentesco, le due forme dell’agire politico si sono separate, dettando la logica della conservazione dell’esistente: “il realismo alle classi dominanti, l’utopia alle classi subalterne”⁵⁸. Solo con Marx, e con il movimento operaio che si attrezza della sua filosofia, la presa realistica sulla contingenza e il salto utopico verso il futuro – divaricati, spesso contraddittori, alternativi – hanno trovato una nuova forma di complementarietà. Ma solo perché – e qui Tronti e Abensour, nuovamente, concordano – Marx ha saputo rispondere al deficit di storicità caratteristico delle correnti utopiche. Una storicità che, per Tronti, si esprime nella lotta tra il Dio della storia e il demone della politica. E proprio nella prima metà del Novecento, quando la storia – con le due guerre mondiali e la rivoluzione bolscevica – è salita alla grande Storia, “la politica ha dovuto sollevarsi all’altezza dell’epoca”⁵⁹, promuovendo l’evoluzione della più importante

⁵⁴ T. More, *Utopia*, tr. it. T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 47-48.

⁵⁵ Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro* [1961-1968], tr. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, pp. 25-39.

⁵⁶ Tronti, *Il Principe e l’Utopia*, cit., p. 145.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 137.

⁵⁹ Id., *Politica storia novecento*, cit., p. 23.

soggettività politica, quella incarnata, per l'appunto, dalla plurima fenomenologia assunta dal movimento operaio. Come si diceva, è la forma del tempo che detta la forma della politica e, quindi, della possibilità, o meno, della compresenza di realismo e utopia.

La dannazione del tempo intermedio. Profezia e rivoluzione nel tramonto della politica

“Lo spirito della politica ha soffiato dove ha voluto nei tempi moderni. E il grande Novecento, cioè la sua prima metà, è stato alla sua altezza. Poi, “quale caduta fu quella!”, in questa seconda metà, dove ci è toccato maledettamente di vivere”⁶⁰. In queste amare parole si condensa la filosofia della storia con la quale Tronti pensa il Novecento che, decomprimendosi, diviene “piccolo” già nel secondo dopoguerra – il Sessantotto, nella sua analisi, non è infatti che un colpo di coda del grande Novecento, un bagliore che annuncia il tramonto della politica, non certo un suo nuovo inizio⁶¹ – neutralizzando, così, la politica stessa. È solo diminuendo la propria grandezza, infatti, che la storia moderna può compiersi nella propria monodimensionale versione borghese. Dopo aver sentito la “grande paura della politica”⁶², la storia decide di liberarsi dal pungolo polemico del movimento operaio, ovvero quell’evento sì “assolutamente moderno”, ma che la storia moderna non aveva previsto, “che poi ha subito e che infine ha superato”⁶³. In questo sta la natura paradossale del rapporto tra storia e politica: la politica nasce con la modernità, ma ha cercato di pervertirne in ogni modo la realizzazione dettata dalla progressione dei suoi vettori meramente oggettivi, ovvero quelli di natura economica. E, in questo, la politica ha cercato di svolgere la funzione di autocritica del moderno. Ha cercato di esprimerne un nuovo *Ursprung*. Per questo il movimento operaio – “figlio della prima modernità” e “padre della modernità matura”⁶⁴ – è stato un soggetto inatteso del moderno⁶⁵. Ma la storia ha vinto. Superando lo stato

⁶⁰ *Ivi*, p. 14.

⁶¹ Per una critica della lettura trontiana, cfr. S. Mezzadra, *Senza lacrime per le rose. “Operai e capitale” di Mario Tronti e l’operaismo italiano*, in M. Baldassarri, D. Melegari (eds.), *La rivoluzione dietro di noi. Filosofia e politica prima e dopo il ‘68*, Roma, Manifestolibri, 2008, pp. 62-63.

⁶² Tronti, *Politica storia novecento*, cit., p. 24.

⁶³ *Ivi*, p. 18.

⁶⁴ *Ivi*, p. 21.

⁶⁵ Cfr. M. Tronti, *Dello spirito libero*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 36: “la grande modernità ha avuto sempre la capacità di guardarsi dentro, per riconoscere lo stadio di sviluppo o di

d'eccezione del grande Novecento, recuperando una normalità – dove la restaurazione si esprime nel linguaggio dell'innovazione⁶⁶ – e “allontana[ndo, ndr] da sé il calice della croce”: “per sconfiggere la grande politica, sua nemica, la storia ha solo un mezzo: ridimensionare la politica stessa, riducendo fini, strumenti, soggetti, cancellando orizzonti, neutralizzando conflitti”⁶⁷.

Per Tronti l'esito che si esprime nel tramonto della politica, nel tempo della sua fine – ovvero quello che, nella sua analisi, caratterizza la nostra contemporaneità – ha una genesi nella forma del tempo *intermedio*. Un tempo che si inaugura già a ridosso degli inizi del moderno. Ed è caratterizzato da una mutazione minima, ma devastante, della relazione tra realismo e utopia: ovvero quella insita nell'aver superato la divaricazione che ne dettava la logica della compresenza complementare alla volta di una loro pacificata unificazione. Superando dialetticamente la contraddizione tra realismo e utopia – l'unica in grado di trasformare il fatto in un possibile – si approda infatti a una sintesi inerte, ideologica, quella icasticamente espressa – e qui Tronti legge, liberamente, *Ideologia e utopia* di Karl Mannheim⁶⁸ – “nei diritti dell'uomo come maschera degli interessi borghesi”⁶⁹.

In questa differenza minima rispetto all'origine moderna della politica sta, quindi, il futuro della fine della politica. Ma l'analisi di Tronti non si lascia irretire dal fascino della contemplazione della fine. *Con le spalle al futuro* (1992), *La politica al tramonto* (1998), *Dello spirito libero* (2015) e il volume postumo *Il proprio tempo appreso con il pensiero* (2024) si aprono, infatti, con l'esclamazione della medesima impellente necessità di capire, necessità che assume la coloritura e l'incedere del progetto e che intona, quindi, non solo le singole opere, ma la traiettoria di un trentennio di ricerca e pensiero.

L'oggetto di questo comprendere, seppur colto da plurime prospettive, è sempre lo stesso: la fine di una “grande storia”⁷⁰, quella incarnata e agita

crisi del progetto che aveva messo in campo agli inizi della sua avventura storica”. Capacità che, certifica Tronti, ad un certo punto svanisce, a causa del venir meno della scissione interna alla modernità stessa, ciò che la rendeva un'unità rotta dalla sua costitutiva e immanente differenza: “Da quando [la modernità, ndr] è diventata cieca di autoriconoscimento? A me pare non da molto. Ma certo da quando è caduta una visione interna alternativa, che la spingeva, forse la costringeva, a continuamente ripensarsi” (*ibidem*).

⁶⁶ Cfr. Id., *Per un altro dizionario politico*, cit., pp. 3-15.

⁶⁷ Id., *Politica storia novecento*, cit., p. 24.

⁶⁸ K. Mannheim, *Ideologia e utopia* [1929], tr. it. A. Santucci, il Mulino, Bologna 1999.

⁶⁹ M. Tronti, *Il Principe e l'Utopia*, cit., p. 138.

⁷⁰ Id., *Dello spirito libero*, cit., p. 9.

dal movimento operaio ed espressasi, al suo apice, nella rivoluzione bolscevica. A partire dagli anni Novanta la rivoluzione è infatti colta procedendo dalla sua fine. Quella decretata dal paradosso del 1917: “come il più audace progetto libertario di dissoluzione del potere è arrivato a costruire una delle forme più totali di potere?”⁷¹. Nel pensiero della fine Tronti non trova scandalo o disillusione. Ciò che qui costituisce il problema della comprensione, il suo vero oggetto, è la modalità, la tonalità drammatica e tragica di questa fine. Scrive: “Capire che cosa? Non tanto come una grande storia possa finire. Anche le cose grandi finiscono. Ma come possa finire miserevolmente: passione e morte divise, l’una senza l’altra, l’una contro l’altra”⁷². Ed è questo utilizzo di riferimenti teologici – “passione” e “morte” – ciò che qui ci interessa, in quanto spia delle qualità epistemologiche della teologia e dell’utilizzo che Tronti ne fa. La sua potenzialità sta nell’aiutare la politica a pensare ciò che deve essere pensato, quando e soprattutto la politica non è più incarnata in soggetti organizzati in grado di farlo. Nel pensiero di Tronti i piani di compostibilità tra politica e teologia sono infatti molteplici e, a nostro avviso, la “teologia politica” – seppur rivesta un ruolo importante nella riflessione del filosofo, che si confronta su questo terreno con autori come Carl Schmitt, Jacob Taubes e il già menzionato Benjamin⁷³ – non li esaurisce. Infatti, il riferimento alla teologia costituisce, tra le altre cose, la rappresentazione plastica, ancora una volta, di una possibile forma del pensiero. Rispondendo, così, a quell’esigenza che – venuta meno la possibilità della politica come azione modificatrice dell’esistente – è ora un *Sollen* teorico-politico: “io devo capire. Questo è l’imperativo categorico:

⁷¹ Id., *Über das Geistige in der Politik* [1992], in Id., *Il demone della politica*, cit., p. 435.

⁷² Id., *Dello spirito libero*, cit., p. 9.

⁷³ Cfr., oltre al già citato *Il nano e il manichino*; M. Tronti, *Karl und Carl*, in Id., *La politica al tramonto*, cit., pp. 151-164 e M. Cacciari, M. Tronti, *Teologia politica. Al crocevia della storia*, Milano, Albo Versorio, 2007. Sulla riflessione trontiana in ambito teologico politico cfr. M. Di Piero, *Mario Tronti lettore di Carl Schmitt. Da Marx alla teologia politica*, “Storia del pensiero politico”, 2 (2017), pp. 261-280; D. Giulia, *Mario Tronti in dialogo con Schmitt, Benjamin e Taubes*, “Democrazia e diritto”, 3 (2020), p.121-145; M. Björk, *La riteologizzazione del politico. Mario Tronti e la lotta contro la storia*, in Cerutti, Dettori (eds.), *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, cit., pp. 231-248; G. Dettori, *Un’indivisibile costellazione: Mario Tronti e la teologia politica*, in ivi, pp. 249-269 e M. Cuesta, *Teologia politica e “movimento popolare” nel pensiero politico di Mario Tronti*, in ivi, pp. 271-280. Per una panoramica sulla riflessione teologico politica contemporanea, cfr. E. Stimilli, A. Bradley (eds.), *Teologia politica oggi?*, Quodlibet, Macerata 2023.

non etico, teorico”⁷⁴. Da qui la necessità, per il pensiero, di divenire metaforico. Un pensiero che allude. Che cambia disposizione e posizione rispetto all’ambito classico della politica. Sottesa a questa nuova modalità di indagine è la raggiunta consapevolezza che la politica, di per sé, non esaurisca più lo spazio dell’esistenza umana e delle relazioni intersoggettive, ma che esista una dimensione non-politica del politico, una dimensione che transita dalla politica ma vi residua, insistendovi, dall’esterno. Ancora una volta la forma è fondamentale: l’immagine di un Dio che insiste sul mondo, non che esista fuori dal mondo. È questa la trascendenza alla quale allude il pensiero metaforico trontiano⁷⁵. La nuova topica è quella di una sorta di fruttuosa slogatura tra il piano del realismo – mai abbandonato – e quello della trascendenza, alla quale è necessario riferirsi per mantenere nel mondo, per inocularvi, una sorgente di contrapposizione che, con il venire meno della forza polemica del movimento operaio, sembra esaurirsi.

È in questo contesto ermeneutico che la profezia⁷⁶ assume il ruolo di nuova arma della politica – in un’epoca nella quale l’utopia è ormai depotenziata dalla logica normalizzante del tempo intermedio – al fine di continuare a pensare la possibilità dell’oltre. In forza di ciò, per Tronti la relazione tra politica e profezia – che l’autore esprime, leggendo Sergio Quinzio, come “visione apocalittica del futuro più lettura realistica del presente”⁷⁷ – si specifica proprio in opposizione al rapporto tra la politica e questa forma “svilita” di utopia:

Profezia non è utopia. Non è la prefigurazione dell’isola felice che non c’è, del non-luogo da bramare, che è come la finale Salvezza da attendere, magari dall’inarrestabile progresso umano. Il più incatenato dei riformisti lo troverete sempre aperto ai sogni di utopia. L’utopista, infatti, viene accarezzato. Il profeta, invece, nessuno lo ascolta. Perché

⁷⁴ Tronti, *Dello spirito libero*, cit., p. 9. Programma e metodo di ricerca che Tronti abbozza sulla scorta della rilettura di Cesare Luporini, in particolar modo il suo *Situazione e libertà nell’esistenza umana*, Le Monnier, Firenze 1942.

⁷⁵ Cfr. Cavalleri, Filippini, Mascitelli, *Introduzione*, cit., p. 38.

⁷⁶ Oltre alle opere qui citate, altri importanti riferimenti trontiani sul tema della profezia sono A.J. Heschel, *Il messaggio dei profeti* [1936], Borla, Roma 1981; M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano 1995; S. Quinzio, *Diario profetico*, Milano 1996; A. Neher, *L’essenza del profetismo* [1972], Marietti, Casale Monferrato 1984 e M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, pp. 210-229.

⁷⁷ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 177. Una lettura dell’opera di Quinzio in relazione alla teologia politica è offerta da R. Fulco, *Sergio Quinzio e la teologia politica*, “Democrazia e diritto”, 3-4 (2008), pp. 282-302.

fa un discorso di verità sul qui e sull'ora. [...] Nel "deve accadere" sta tutta la potenza della sua parola"⁷⁸.

La profezia trontiana rifugge quindi l'utopia resa ideologia, ma abbraccia l'"utopia concreta"⁷⁹ di Ernst Bloch, intessuta di un "deve accadere" che si impone come tendenza e che trova nella realizzazione dell'*homo absconditus*⁸⁰ – ovvero nella dimensione antropologica, così centrale anche nel pensiero dell'ultimo Tronti – il primo orizzonte della propria effettualità.

La profezia possiede, come del resto l'intero riferimento al teologico, un valore epistemico: *è un discorso di verità sul proprio tempo*. Un discorso che non è dato, ma che necessita di un "calcolo di verità", che scorge nel qui e nell'ora non ciò che c'è, ma ciò che "deve stare per essere"⁸¹. La verità della profezia, che è la medesima di quella della grande politica – ovvero della politica che è in grado di far scantonare, anche se solo puntualmente, la storia dai binari del proprio tempo lungo –, è innervata da un processo proiettivo, nel quale imponderabilità e certezza coesistono, sfociando in un discorso, quello del profeta, destinato a essere compreso solo nel paradosso: "la profezia non implica alcuna certezza e nello stesso tempo non può comunicare dubbi. [...] Il profeta compone per immaginazione i segni di Dio e quelli per gli uomini"⁸².

Ma una verità che si annida nel "deve accadere" è una verità che trova il proprio campo d'esistenza nelle premesse più che negli esiti, nel *deve stare per* più che nell'accaduto. Ed è proprio questa impostazione epistemica a permettere a Tronti il continuo ripensamento del Novecento; a permettergli il ritorno, necessario dopo il 1989 e il 1991, sull'esperienza rivoluzionaria sovietica, indagata e colta in quella che potremmo definire la verità degli inizi. La verità che era insita in ciò che stava per accadere e che il politico/profeta vedeva nel presente come in un'ombra proveniente dal futuro. Soffermarsi sul fallimento degli esiti, infatti, non permette nessuna ripartenza di pensiero

⁷⁸ M. Tronti, *Perché profezia e politica? Di questi tempi*, cit., pp. 166-167.

⁷⁹ E. Bloch, *Il principio speranza* [1959], vol. II, tr. it. T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994, pp. 717 ss.

⁸⁰ Cfr. E. Bloch, *Tracce* [1959], a cura di L. Boella, Coliseum, Milano 1989, p. 24: "l'uomo è qualcosa che deve ancora essere scoperto".

⁸¹ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 171.

⁸² *Ibidem*. Qui Tronti commenta B. Spinoza, *Trattato teologico politico* [1670], tr. it. A. Droetto, E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1980, p. 47: "I profeti non furono dotati di una mente più perfetta, ma di una più viva facoltà di immaginare".

e, quindi, nessuna redenzione della rivoluzione stessa e, quindi, della politica. Perché, va ribadito, l'immaginazione trova il proprio senso sempre e solo in connessione con la memoria dell'altro ieri. E l'altro ieri che va recuperato è proprio quello della rivoluzione. Non solo redimere, quindi, i vinti del passato. Ma redimere la verità degli inizi, per salvarli dalla falsità – non storica, che è acclarata per Tronti, ma politica – degli esiti, che hanno pervertito quella verità. Il tutto è condensato, in pieno stile trontiano, nella criptica sentenza: “Il tentativo comunista di rivoluzione nel Novecento doveva farsi e al tempo stesso non poteva riuscire”⁸³. Una sorta di *Doppelsatz*.

“Doveva farsi”: il rivoluzionario, come il profeta, coglie la rivoluzione a partire dalla verità – incontestabile – degli inizi. Una verità che è tale perché il profeta predice un evento futuro per ambasceria divina. A partire dalla verità disciolta nei segni che gli altri e le altre non vedono. Attraverso, appunto, un calcolo di verità: così deve accadere, perché è stato predetto. E, quindi, predire è far sì che qualcosa accada. Qui torna il problema, per il politico, della relazione tra pensiero e azione. Che, va ricordato, non è il medesimo problema che ha l'intellettuale. Come il pensiero del profeta non è quello del sapiente o del sacerdote, come puntualizza Tronti citando Quinzio:

Il profeta non scrive libri, ma fa gesti e dice parole, inseparabilmente, che appartengono alla immediata realtà primaria in cui si soffre o si gioisce, si vince o si perde, si vive o si muore, non alla realtà riflessa e secondaria costituita dalle forme liturgiche o sapienziali che rievocano il passato per confortare e rendere accettabile il presente [...]. La profezia annuncia il futuro, non perché sia lo specchio o la formula di realtà già data, ma perché è il germe delle cose che la profezia stessa in quel momento suscita⁸⁴.

Come immaginabile, i gesti e i discorsi del profeta sono spezzati tra speranza e disperazione, tra un inizio, vero, che accade e fa accadere e un non ancora compiuto che inquieta e angoscia. Scrive Tronti: “Salvezza e dannazione, speranza e caduta, messaggio messianico e passaggio apocalittico, un intreccio caotico di eventi che “si succedono e risuccedono”, in un eterno circolare ritorno. La parola profetica fa luce su questa trama tragica della storia umana”⁸⁵.

⁸³ Tronti, *Über das Geistige in der Politik*, cit., p. 438.

⁸⁴ S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, Milano, Adelphi 1991, pp. 257-258.

⁸⁵ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 167 (la citazione è da S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, p. 210).

E qui veniamo al secondo corno del nostro *Doppelsatz* trontiano.

Il tentativo comunista di rivoluzione nel Novecento doveva farsi e, “al tempo stesso non poteva riuscire”. Perché? Anche qui sembra esserci una verità all’opera: non poteva riuscire. Anche questo è un dover stare per essere. Ma dove sta la sua verità? Sta nel fatto che in quel doveva farsi si muovevano non solo contingenze sociali, economiche – la gramsciana rivoluzione “contro il *Capitale*”⁸⁶ – ma anche istanze teoriche. Tronti lo dice chiaramente in *Il tempo della politica*:

la possibilità di riuscita dell’azione, le probabilità di realizzare un’idea, dipendono in tutto dalle premesse teoriche, oltre che dalle condizioni pratiche. “Cambiare il mondo”, era già socialismo. “Cambiare l’uomo”, questo era comunismo. Era, abbiamo detto, la sua base strutturale. Fine della preistoria, inizio della storia umana. Qui si inceppa il cammino tra il processo della rivoluzione e il suo sbocco. Non si poteva andare dal pensiero [...] a un sistema di potere. Era praticamente impossibile. Se di fatto ci si è andati, o questo o quello non erano autentici. Autentico fu senz’altro il sistema di potere. Dunque non lo fu quel punto di vista del pensiero⁸⁷.

Questo è il problema che Tronti chiama il “buco antropologico del marxismo”⁸⁸: l’essenza del comunismo aveva un problema: finiva per presupporre quell’uomo nuovo che, invece, si proponeva di raggiungere come risultato. Alla base del crollo del progetto bolscevico starebbe quindi il riferimento, ingenuo, a un’antropologia positiva, basata sull’ottimismo della volontà. Il comunismo avrebbe invece avuto bisogno di una concezione del mondo e della vita che ancorasse il progetto di cambiamento antropologico a un’accezione negativa dell’uomo; quell’antropologia negativa approfondita dal pensiero politico classico borghese, che ha saputo meglio corrispondere al problema uomo.

Come uscirne? Come redimere la verità degli inizi anche a partire dal “non poteva riuscire”? Attraverso la disposizione di un pensiero critico, quello al quale il movimento operaio, sono sempre parole tratte da *Il tempo della politica*, non ha saputo dare una forma:

⁸⁶ A. Gramsci, *La rivoluzione contro il “Capitale”*, “Avanti!”, 24 dicembre 1917 (ora in Id., *La città futura 1917-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 513-517).

⁸⁷ Tronti, *Il tempo della politica*, cit., pp. 438-439.

⁸⁸ Id., *Über das Geistige in der Politik*, cit., p. 454.

Non c'è corrispondenza, non c'è coerenza tra capacità pratica e capacità critica del movimento operaio. Il movimento comunista – almeno a livello di “socialismo reale” – ha perso la funzione di avanguardia che all'inizio della sua storia aveva saldamente preso nelle sue mani. Qui il limite e il difetto delle origini. Il movimento comunista non provoca una rivoluzione teorica all'altezza di quella pratica⁸⁹.

Per Tronti è ancora una volta la teologia – anche qui mediata dalla riflessione di Quinzio⁹⁰ – a offrire una possibile morfologia per una tale capacità critica. Che si dispone anche in questo caso attorno alla verità e a partire dalla verità. La forza critica trae infatti la sua energia da una fede critica che è “aperta al dubbio non sui suoi fondamenti ma sui suoi esiti, macerata nell'incertezza che quanto sta per accadere sia diverso da quanto doveva accadere, drammaticamente esposta dal suo bisogno di eventi futuri alla delusione delle cose presenti”⁹¹.

Il progetto di Tronti sembra quindi voler tener ferma una duplice certezza: da un lato, il fatto che nell'inizio della rivoluzione ci fosse una verità che va mantenuta e non buttata con il fallimento tragico degli esiti; dall'altro, il fatto che il “doveva farsi” della rivoluzione fosse vero. Il mantenere questi due orizzonti di certezza permette l'esplosione della critica e, quindi, il pensiero del fallimento e, quindi, una nuova possibilità per la politica, la sua redenzione: “i veri problemi, le vere domande, sono quelli che esplodono all'interno di un orizzonte di certezza”⁹², scrive Dostoevskij citato da Quinzio. La critica, quindi, non preesiste alla verità, ma nemmeno la fronteggia estrinsecamente. Piuttosto, sporge e si trae dalla verità, retroagendovi. Una verità pesante, della quale occorre reggere il peso. Una verità che è contenuto, non solo disposizione d'animo. Come Tronti, pacatamente ma inesorabilmente, commenta: è “la fede che viene creduta” – e non quella per la quale crediamo, che ispira l'utopista divenuto pragmatista – “quella che tiene, cerca di tenere, anela a tenere, tragicamente insieme, profezia e realismo”⁹³. Vale a dire: passione e morte insieme, la rivoluzione e il suo fallimento – comprensibile solo attraverso l'assunzione e la gestione del negativo che la investe necessariamente sin dall'inizio e che soltanto un

⁸⁹ Id., *Il tempo della politica*, cit., p. 416.

⁹⁰ Cfr. S. Quinzio, *Il silenzio della Chiesa*, in Id., *Mysterium iniquitatis*, Milano, Adelphi 1995, pp. 89-112.

⁹¹ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 169.

⁹² Cfr. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, cit., pp. 94-95.

⁹³ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 169.

riferimento alla teologia, nell'esempio offerto dalla croce e dalla resurrezione, permette di reggere senza lasciarsene schiacciare⁹⁴ – e, quindi, la sua redenzione. La sua nuova e continua pensabilità. È questa, confessa Tronti, l'unica logica possibile, nel tramonto della politica, per le necessarie “*desperate speranze*”, quelle tese – e qui il filosofo segue l'indicazione dei Salmi, tradotti dal “poeta inquieto” David Maria Turollo – a far sì che “non per sempre andrà delusa/la speranza dei disperati”⁹⁵.

Conclusioni

Il riferimento iniziale ad Abensour ha forse permesso di misurare meglio la posta in gioco del percorso trontiano: l'idea che l'utopia divenga filosoficamente rilevante solo quando rifugga la forma di dottrina o di *rêverie* e si lasci attraversare da una teoria della storia, trasformandosi in varco critico interno ai processi storici stessi. È precisamente questa movenza – pensare l'oltre a partire dalla struttura del tempo storico, e non scappando da essa – che il saggio ha seguito nella sua trascrizione trontiana, là dove il nesso fra realismo e utopia si configura dapprima come condizione originaria della politica moderna, per poi attraversare il tempo intermedio – in cui quella tensione viene neutralizzata – e riemergere nella forma “disperata” della profezia, capace – anche – di recuperare la verità presente negli inizi di una rivoluzione fallita.

Nel passaggio dall'utopia alla profezia non si consuma, infatti, un semplice mutamento di lessico, ma si radicalizza il compito inaugurato da Abensour: pensare una critica dell'esistente che non si sottragga alla durezza del reale e tuttavia continui a cercare, nella trama della storia, i punti in cui il tempo può essere interrotto, rovesciato, “strappato”. In questo senso, la teoria politica della storia trontiana – con la sua insistenza sul conflitto tra storia e politica, sull'autocritica del moderno e sul carattere messianico, mai pacificato, dell'oltre – non offre tanto una nuova figura dell'utopia, quanto la forma di un pensiero che, anche nel tramonto della politica, si rifiuta di consegnare definitivamente il futuro nelle mani del presente.

⁹⁴ Cfr. Id., *Politica storia novecento*, cit., pp. 77-78: “Non c'è da scegliere tra monoteismo e trinitarismo, tra Schmitt e Peterson, c'è da assumere il terribile contrasto tra il Padre e il Figlio. Il Dio che si fa uomo e l'uomo che si fa Dio alla fine non si sono incontrati. La sconfitta di Dio, di cui ci ha parlato Sergio Quinzio, sta qui. Stupendo quel suo pensiero: “La croce è la vera matrice del nichilismo, e la resurrezione la possibilità di guardarlo”” (cfr. S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, Milano, Adelphi, 1980, p. 164).

⁹⁵ Cfr. M. Tronti, *Ancora su Utopia proseguendo una discussione*, “Infiniti Mondi”, 13 (2020), p. 16 (la citazione è da *I Salmi*, tr. it. D. M. Turollo e commento G. Ravasi, Oscar Classici Mondadori, Milano 1991, Sal 9 (10), v. 19).

