



## Soberania Vazia e Poder Público: a crítica da economia política e o caráter político das leis econômicas

*Empty Sovereignty and Public Power: Critique of Political Economy and the Political Character of Economic Laws*

*Vuota sovranità e pubblico potere: critica dell'economia politica e carattere politico delle leggi economiche*

Fabrizio Carlino

[0000-0013-7034-6566](tel:0000-0013-7034-6566)

[fbr.carlino@gmail.com](mailto:fbr.carlino@gmail.com)

Groupe de Recherches  
Matérialistes (GRM) – Paris

### RESUMO

Este artigo discute a hipótese de que o que articula meros "fatos" econômicos como se fossem relações não políticas, ainda é o exercício do poder político; e que, conseqüentemente, o aparente "vazio jurídico" do estado de exceção entendido como "vigor sem sentido", na terminologia de Giorgio Agamben, nada mais é do que a forma mistificada em que o caráter político das leis econômicas é expresso hoje. Assim, tenta-se testar a resiliência desta relação, entre economia e política, à luz da dialética entre ato e poder, capturada através da crítica de sua separação, na qual repousa a concepção operosa da crítica marxista da economia política. O operáismo não é aqui convocado apenas porque é capaz de fornecer material histórico adequado para a crítica dos conceitos que pretende propor; as evoluções do pensamento de Antonio Negri e Mario Tronti, em particular, são paradigmáticas do duplo processo de autonomização da atualidade e potencialidade da subjetividade política, respectivamente, que o operáismo tem sustentado ao recorrer às categorias da teologia política.

**Palavras-chave:** Mario Tronti, poder público, soberania vazia, crítica da economia política.

### ABSTRACT

*This article discusses the hypothesis that what articulates mere economic 'facts' as if they were non-political relations, is still the exercise of political power; and that, consequently, the apparent 'legal vacuum' of the state of exception understood as 'meaningless vigour', in Giorgio Agamben's terminology, is nothing more than the mystified form in which the political character of economic laws is expressed today. An attempt is thus made to test the resilience of this relationship, between economics and politics, in the light of the dialectic between act and power, captured through the critique of their separation, on which the operaist conception of the Marxian critique of political economy rests. Operaism is not only summoned here because it is able to provide adequate historical material for the critique of the concepts it intends to propose; the evolutions of the thought of Antonio Negri and Mario Tronti, in particular, are paradigmatic of the dual process of autonomisation of the actuality and potentiality of political subjectivity, respectively, which operaism has sustained by resorting to the categories of political theology.*

**Keywords:** Mario Tronti, public power, empty sovereignty, critique of political economy.

Recebido: 29/01/2023

Received: 29/01/2023

Aprovado: 18/03/2023

Approved: 18/03/2023

Publicado: 20/03/2023

Published: 20/03/2023



## INTRODUZIONE

All'apparente tramonto della «grande politica», corrisponde realmente un processo di depoliticizzazione diffusa, che consisterebbe nel trasferimento del potere dalle forme statuali della sovranità alla sfera economica? A questa domanda, è tentato di rispondere positivamente chi abbia ereditato, dal dispositivo biopolitico foucaultiano, l'idea che nel controllo politico sull'animale vivente vi sia cifra della modernità. Sarebbe tuttavia un errore, come sostiene lo storico Enzo Traverso, credere con Foucault che la biopolitica, che pure è stata un'importante intuizione, si sostituisca al potere sovrano, tanto inteso nel senso schmittiano – «decidere dello stato di eccezione» –, quanto in quello marxiano o weberiano – «monopolio statale della violenza». La storia del XX secolo sarebbe infatti segnata, al contrario, proprio dallo «scatenamento del potere sovrano» (TRAVERSO, 2013, p. 81; trad. mia). È quindi lecito chiedersi se il trasferimento del potere statale a forme di governance mondiale e il processo di finanziarizzazione che gli corrisponde comportino necessariamente la subordinazione della politica all'economia, anche nella forma estrema della resa del comando politico alla pretesa naturale necessità delle leggi economiche.

Lo stato di eccezione, che oggi si presenta come regola, potrebbe, in altri termini, non implicare un obbligo a compiere il tragitto – inverso a quello che sembra aver percorso la modernità – dalla polis all'oikos, ma aprire, al contrario, alla possibilità di riformulare la problematica sottesa alla polarità economia/politica, a partire non tanto dal problema del possesso del potere politico – secondo lo schema leniniano della presa dello Stato e suo successivo deperimento – quanto dalle nuove forme del suo esercizio e della sua organizzazione. Che lo stato di eccezione sia divenuto senso comune e l'esercizio legittimo della violenza sembri non essere più monopolio dello Stato, lungi dal condurre all'esclusione del potere sovrano dall'analisi del rapporto tra leggi economiche e comando politico, ci invita piuttosto ad affinare lo sguardo precisamente sulle nuove forme di sovranità, per risalire da lì ai meccanismi di produzione e cattura della «nuda vita» (AGAMBEN, 1995) che caratterizzerebbero quella che viene descritta come l'era della biopolitica.

Si può quindi ipotizzare che ciò che articola i meri «fatti» economici come se fossero rapporti non politici, sia ancora l'esercizio del potere politico; e che, di conseguenza, l'apparente «vuoto giuridico» dello stato di eccezione inteso come «vigenza senza significato», non sia altro che la forma mistificata nella quale si esprime oggi il carattere politico delle leggi economiche. Il presente contributo tenta di mettere alla prova la tenuta di questo rapporto, tra economia e politica, alla luce della dialettica tra atto e potenza, colta attraverso la critica della loro separazione, sulla quale riposa la concezione operaista della critica marxiana dell'economia politica. L'operaismo non è qui convocato solo perché in grado di fornire materia storica adeguata alla critica dei concetti che si intende proporre; le evoluzioni del pensiero di Antonio Negri e Mario Tronti, in particolare, sono paradigmatiche del duplice processo di autonomizzazione,

rispettivamente, dell'attualità e della potenzialità della soggettività politica, che l'operaismo ha sostenuto ricorrendo, peraltro, alle categorie della teologia politica.

## **KATECHON, FINE DELLA STORIA O ESTINZIONE DELLO STATO?**

È in quell'area riconducibile all'eterogenea esperienza dell'operaismo che infatti, attraverso l'iniezione di alcuni elementi della tradizione del pensiero politico borghese nella teoria marxista-leninista, viene messa in rilievo e tematizzata l'analogia – o anche un rapporto causale – tra il lessico teologico-politico e i concetti della critica marxiana. Se il materialismo trionfalistico di Negri traduce in chiave escatologica la tradizione rinascimentale e illuministica, Tronti recupera invece la lezione del pessimismo del pensiero antimoderno. A Marx e Lenin si affiancano così Heidegger, Max Weber, Ernst Jünger, ma soprattutto Carl Schmitt. Le analisi sulla decisione sovrana nello stato di eccezione vanno a disporsi in un nuovo apparato concettuale, contribuendo alla formulazione dell'«autonomia del politico» che rappresenta un punto di svolta nel percorso trontiano e il cui esito si condensa nella rivalutazione del katechon, figura enigmatica della teologia politica, contrapposta all'eschaton negriano. È proprio da Schmitt che Tronti riprende l'espressione utilizzata per la prima volta da Paolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi, katechon, per designare una misteriosa forza frenante, che con la sua opera ritardava l'avvento dell'Anticristo. Più di altre, questa figura sembra consentire di «riattivare nel nostro presente il cortocircuito tra dimensione teologica e dimensione politica» (GASPARRI, 2007, p. 19). Assumendo il «paradigma katechontico», Tronti prolunga e approfondisce in ogni caso la sua critica della modernità, condotta sin dagli anni Sessanta attraverso un confronto con i critici, conservatori o reazionari, della società borghese o capitalistica. L'idea di un potere che rallenta il flusso della storia, frenando l'accelerazione della modernità, si oppone così al «paradigma escatologico» che sorregge la strategia di Negri, volta invece al pieno dispiegamento delle forze moltitudinarie che finirebbero tuttavia per consumarsi, precisamente nel tentativo di accelerare il processo storico. È in ogni caso nell'orizzonte di un progetto politico di rinnovamento, anche se non immediatamente rivoluzionario, che Tronti intende riprendere, a partire dalla lettura schmittiana, l'istanza del «potere che frena»: se occorre contenere il fluire degli eventi, è per guadagnare la dimensione di un tempo più lento che consenta di ricomporre e riorganizzare le forze, in una fase in cui la Classe, come Soggetto, è scomparsa dalla scena della storia.

Nel katechon come antidoto all'idea di uno sviluppo storico lineare, possiamo rilevare, sebbene cambiata di segno, la medesima concezione della soggettività rivoluzionaria nella quale si muovevano le prime riflessioni di Tronti. Tra i presupposti dell'operaismo di cui Operai e capitale forniva gli assiomi fondamentali, vi era infatti l'antecedenza logico-storica e il primato politico dei movimenti della classe operaia sui movimenti del capitale (TRONTI, 1971, pp. 183-188; 222-224). Quella che era chiamata la Classe era posta come sostanza e Soggetto sempre in atto, la cui azione rivoluzionaria indipendente comandava lo sviluppo del capitale – inversamente a quanto avveniva nelle concezioni produttiviste

seconda-terzinternazionaliste, che pensavano l'azione della classe operaia in risposta agli attacchi del capitale. La «rivoluzione copernicana» di Tronti, ribaltando il rapporto tra operai e capitale, pone certo i primi al posto di comando; ma al contempo rischia di perdere il rapporto dialettico tra i due poli, attraverso la sottomissione del capitale alla potenza operaia. La Classe diviene soggettività pura, forza prometeica, sostanza unica che non trova reale opposizione in un capitale ridotto a forza reattiva. Con qualche ragione è stato quindi rimarcato come dietro questo soggettivismo della forza si celi l'eredità dell'attualismo gentiliano (SBARDELLA, 1982). Affermando l'autonomia della classe operaia e la sua capacità di negarsi in quanto prodotto del capitale, l'operaismo intendeva lasciarsi alle spalle l'ormai sterile dibattito sulla coscienza di classe; così come, negando alla società capitalistica ogni potere progressivo, mirava a sottrarre al capitale capacità di attacco e allo sviluppo delle forze produttive valenza rivoluzionaria. Ma così facendo, si stabilisce da un lato l'immediata coincidenza dell'azione negatrice degli operai con la Classe operaia; dall'altro si fa della forza negatrice l'affermazione assoluta della Soggettività. Questa doppia identità finisce con l'eliminare ogni reale antagonismo, essendo il capitale privo di forza propria: atto, potenza, negazione e affermazione finiscono col dissolversi nell'«atto concreto» della classe operaia, assunta a Soggetto unico della storia. È quindi l'autonomizzazione dell'Atto puro storicizzato a sorreggere l'autonomia dell'azione della Classe. Ma se solo l'attualità, al contempo concreta e assoluta, consente agli operai di esistere come Soggetto storico, allorché la Soggettività operaia si scompone in singole individualità (gli operai) che non esercitano alcuna forza organizzata, è la classe stessa a scomparire: poiché la Classe è posta come «atto» autonomo, al suo tramonto come soggetto politico non corrisponde alcuna sopravvivenza in potenza. Poiché l'atto assoluto esclude la potenza, la inattualità della Classe significa la scomparsa della classe tout-court; se il Soggetto non è in atto semplicemente non è.

Ora, è in questa autonomia dell'atto, quindi nell'esclusione della potenza, che ha le sue radici il ricorso al katechon nella strategia proposta da Tronti per pensare il presente, poiché sembra poter sopperire a quella mancanza della dimensione virtuale che è il residuo del suo attualismo. Non più motore della storia, assente come Soggetto politico benché ancora presente come oggetto sociologico, la classe operaia non avrebbe alcuna possibilità di tornare a organizzarsi, una volta stabilito che all'atto non corrisponda alcuna potenza. Frenando e contenendo, la figura paolina sembra quindi poter assolvere precisamente il compito di salvaguardare una prospettiva politica rivoluzionaria, in questo tempo in cui l'antagonismo non è più in atto e allo stesso tempo non può essere pensato come in potenza. Si tratta tuttavia di una soluzione che ricade in un temporalità lineare, che si trasforma in ciclica, dalla cui critica l'operaismo aveva precisamente preso le mosse. Il potere che frena, infatti, se da un lato lavora per conservare la dimensione inattuale dell'emancipazione in attesa della riorganizzazione delle forze (TRONTI 2009, p. 111), dall'altro però rimane sospeso in un vuoto che esso stesso contribuisce a creare. Il tempo storico è ciò che il katechon rischia di rimuovere, provocando quel cortocircuito tra teologia e politica che prima abbiamo evocato. In che modo il potere che frena, pur operando per resistere nel tempo che ci separa dalla riorganizzazione delle forze antagoniste, sospende l'azione nella temporalità

ciclica della Fine della storia? Questa domanda ne presuppone un'altra. Dobbiamo cioè innanzitutto, con Cacciari, chiederci per quale ragione, se il katechon si oppone realmente all'avvento dell'Anticristo, Paolo ne invochi l'eliminazione. La questione centrale riguarda la forma del potere politico. Il katechon è infatti generalmente identificato con la forma di impero, un potere che pretenda quindi di «costituire il destino di un'epoca». Epoché, «termine che risuona in katechon», «significa arresto, un insistere sullo stesso»: l'epoca, che è una lunga durata, indica «un tempo in cui la storia sembra quasi essersi compiuta, in cui il divenire sembra assumere il sigillo dell'essere»: dal punto di vista dell'impero, nell'epoca «ogni dubbio e ogni crisi» appaiono risolti (CACCIARI, 2013, pp. 26-27). Si tratta allora di chiedersi se, almeno nella misura in cui l'epoché opera per rappresentare come permanenti gli elementi di un'epoca, assicurando così «l'ordine instaurato», anche il katechon, in virtù del nesso che lo lega all'epoché, non risulti compromesso con l'idea fine della storia, escludendo dall'orizzonte del tempo storico ogni possibilità di trasformazione dell'esistente. Cacciari stesso oppone a questa epoché, solidale con l'impero, il «pensiero critico», il quale tenderà di negare che il contrasto tra gli elementi dell'epoca «sia soltanto funzionale alla vita dell'intero, o risolvibile in essa» (CACCIARI, 2013, p. 28). «All'idea di epoca, in quanto primato del tutto sulle parti, cui corrisponde quella di impero come forma politica capace di “ad totum ducere partes”, si contrappone un'idea del tempo segnata dalla possibilità sempre aperta della crisi, della decisione, del salto» (CACCIARI, 2013, pp. 28-29).

Tronti tenta recuperare la dimensione catecontica precisamente a questa seconda idea frutto del pensiero critico, vale a dire a una temporalità aperta alla possibilità della crisi. Al di là dell'analisi di Cacciari, volta a far emergere proprio questa ambigua complessità della figura paolina, ai fini del nostro discorso importa rimarcare che l'energia catecontica, se ha una valenza «esecutivo-amministrativa» nel suo opporsi all'anomia, anche in quanto forza che contrasta il potere imperiale appare rivolta a conservare la «forma politica burocratico-amministrativa, fondata esclusivamente sui criteri dell'efficienza dell'economia dei mezzi e della razionalità allo scopo» (CACCIARI, 2013, p. 32). Il compromesso tra autorità e potere, cioè la relazione in hoc saeculo tra civis futurus e ogni forma di resistenza pagana, dice ancora Cacciari, «può fondarsi [...] su un'idea del potere come ciò che semplicemente distribuisce e amministra» (p. 21). Ma «in questo tempo», in cui è ancora «necessario l'esercizio della potenza politica», il potere non può ridursi ad «amministrazione o 'polizia'» (CACCIARI, 2013, p. 38); sono le condizioni di possibilità di questa riduzione a marcare la differenza tra il pensiero rivolto alla fine della storia e quello «critico» rivolto alla fine del carattere politico del pubblico potere. È quindi nel tempo che prepara la fine dell'Impero che va misurata la distanza tra il paradigma catecontico, comunque lo si declini, e quello marxista dell'estinzione dello Stato. La traduzione kojéviana del tema della fine della Storia, attraversando questa distanza, costituisce un momento cruciale per la corretta articolazione del rapporto tra sovranità e Stato, da un lato, e dominio politico e amministrazione, dall'altro.

Nella «fine hegel-marxista della Storia» è stato infatti possibile scorgere tanto l'apologia del regime sovietico, quanto la sanzione dell'eternità della società capitalistica. D'altra parte, lo stesso Kojève

affronta questo tema, tutt'altro che marginale nell'economia della sua lettura della Fenomenologia dello Spirito (KOJEVE, 1979), in una nota al testo tratto dal celebre seminario, particolarmente ambigua e sulla quale ritornerà nella riedizione del 1968. Nel 1946, infatti, in virtù dell'identificazione, suggerita nel corso del seminario, tra la figura di Napoleone e quella di Stalin, il regime sovietico sembra prefigurare la fine della storia, nel solco della svolta impressa dalla battaglia di Jena, il cui compimento è rinviato a un futuro indefinito. Ma diverse esperienze spingono Kojève a rivedere la tesi sostenuta nella nota aggiunta, non solo anticipando il compimento della storia al presente, ma soprattutto spostando l'asse della sua realizzazione. Saremmo già entrati nell'era post-storica, e questa sarebbe incarnata dalla «American way of life»: non la Russia o la Cina, ma gli Stati Uniti avrebbero già raggiunto lo «stadio finale del 'comunismo marxista'», prefigurando così quell'eterno presente della fine della Storia «non già come una possibilità futura, ma come una certezza già presente» (KOJEVE, 1979, p. 436-437). Ma un viaggio in Giappone, nel 1959, determina un ulteriore cambiamento di prospettiva. Poiché per Kojève la dialettica storica si fonda sull'azione negatrice dell'uomo sulla natura, nell'era post-storica l'uomo scompare in quanto soggetto storico; ma mentre nella prima nota l'uomo post-storico semplicemente «ri-diventa animale», nella correzione successiva viene introdotta una forma di cultura post-storica, nella quale gli uomini, pur cessando di negare l'esistente, si dedicherebbero alla pratica, ancora umana, dello «snobismo».

Che conduca a un ritorno all'animalità o una forma di umanità superiore, la fine della Storia è in fondo un tentativo di chiudere la temporalità dell'era post-moderna in una infinita ripetizione del presente. È proprio l'eternizzazione della fase storica attuale – ove infine la punta più avanzata del capitalismo americano coincide con il compimento del comunismo – che ha consentito di presentare Kojève come apologeta dell'ordine esistente; è in questa chiave liberal-capitalistica che la fine della Storia va intesa come una «vigenza senza significato». Pensare in questo modo la permanenza dello Stato come forma vuota della sovranità, al compimento della storia, è però altrettanto impossibile «che pensare l'estinzione dello Stato senza il compimento delle sue figure storiche»; fine dello Stato e fine della storia vanno invece pensate insieme e giocate l'una contro l'altra (AGAMBEN, 1995, pp. 70-71). In effetti, se l'aporeticità della tesi kojéviana si concentra nella definizione delle condizioni storiche dell'estinzione dello Stato, occorre ancora chiedersi in cosa consista il «compimento delle figure storiche» necessario all'abbandono del potere sovrano, nella sua forma statuale.

Si tratta, com'è noto, di un problema centrale nel marxismo novecentesco. Lenin identifica l'insieme di queste condizioni nel comunismo, poiché solo in una società in cui «non c'è da reprimere nessuno, 'nessuno' nel senso di classe», lo Stato diviene «completamente superfluo»; anche gli eccessi individuali, una volta eliminata la loro causa principale, cioè «lo sfruttamento delle masse, la loro povertà, la loro miseria», «cominceranno infallibilmente a 'estinguersi'. Non sappiamo con quale ritmo e quale gradualità, ma sappiamo che si estingueranno. E con essi si estinguerà anche lo Stato» (LENIN, 1917, § 5). Già Engels d'altra parte, riteneva che il «governo sulle persone» fosse destinato a divenire superfluo; al posto della forza statale nei rapporti sociali doveva apparire l'«amministrazione delle cose e la direzione

dei processi produttivi» (ENGELS, 1878, III, 2). L'estinzione dello Stato si realizza quindi come sostituzione del dominio con l'amministrazione, e presuppone la scomparsa dell'antagonismo tra le classi, poiché il potere politico non è altro che «il potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra» (MARX; ENGELS, 1848, § IV). La sovranità vuota che abbiamo visto sussistere nello Stato post-storico come vigenza senza significato, scioglie la sua contraddittorietà, acquistando determinazione storica nella coincidenza di estinzione dello Stato da un lato, e amministrazione delle cose e direzione dei processi produttivi dall'altro; e le condizioni storiche del superamento del potere politico, inscindibile dal superamento della forma statale, sono con chiarezza individuate nel superamento della divisione della società in classi in lotta tra loro, poiché questa lotta era all'origine dell'esistenza stessa dello Stato come strumento del dominio di una classe.

Il tempo del comunismo come amministrazione, che nelle dottrine della fine della Storia non sopprime la forma statale e si estende su un eterno presente, è qui posto invece come il risultato di un processo storico che conduce alla scomparsa delle differenze di classe e la concentrazione dell'intera produzione «nelle mani degli individui associati», determinando insieme l'abbandono dello Stato e la perdita del «carattere politico» del «pubblico potere» (MARX; ENGELS, 1848, § 4). Alla questione delle condizioni si affianca quella del contenuto: la sostituzione del dominio con l'amministrazione, pur costituendo lo sbocco comune delle dottrine della fine della storia come di quella marxista, presuppone nel primo caso, insieme al superamento dell'antagonismo di classe l'estinzione dello Stato, mentre nel secondo lascia sussistere contraddittoriamente una vigenza senza significato.

È in questo senso quindi che va letta la co-implicazione posta da Agamben di fine della storia, della sovranità, dello Stato: l'avvento dell'era post-statale non può essere scisso dalla perdita del carattere politico del pubblico potere, se non pensando la sovranità come forma di potere pre-politico e anomico, priva di contenuto storico e sospesa quindi in una temporalità chiusa. Seppure messo al servizio di una strategia volta a salvaguardare la possibilità di riorganizzazione delle forze rivoluzionarie, il recupero trontiano del katechon, volto a rallentare il processo storico e bloccare il succedersi degli eventi nel tempo dell'attesa, finisce col condividere, con la concezione kojèviana dell'era post-storica, l'idea di un presente eterno in cui l'azione specificamente umana è indefinitamente sospesa. D'altra parte, abbiamo visto come l'origine di questa ricaduta in una concezione astorica della temporalità, sia da individuare nella separazione che Tronti stabilisce, sin dagli anni Sessanta, tra la dimensione attuale e potenziale della storia: sempre in atto, la Classe non può essere in potenza, se non scomparendo come Soggetto e riducendo la sua azione a istanza frenante nel tempo vuoto dell'attesa. Un procedimento analogo e opposto è rilevabile nell'itinerario di Negri.

## RITORNO DELL'ORIGINE E RITORNO DELLE ÉLITES

Abbiamo visto che introducendo il paradigma catecontico Tronti intendeva opporsi a quello escatologico che sorreggerebbe la concezione negriana del comunismo. Il contenimento del flusso degli eventi doveva servire, tra l'altro, la critica di una concezione progressiva della storia, sottesa all'idea secondo cui il solo sviluppo delle forze produttive avrebbe portato irresistibilmente alla liberazione dal dominio capitalistico. Di conseguenza, l'accelerazione degli eventi non era altro che un proporzionale avvicinamento al compimento del comunismo: al posto della decelerazione auspicata da Tronti per preparare l'avvento nell'attesa, troviamo in Negri l'exasperazione della potenza produttiva della moltitudine per anticipare l'evento. Ed è su una concezione lineare e teleologicamente orientata della storia che solo può fondarsi l'ingiunzione ad accelerare lo sviluppo delle dinamiche storiche, come compito primario assegnato alle moltitudini (NEGRI, 2004, p. 396). Il processo storico, così predeterminato, scivola facilmente, proprio in virtù del suo carattere escatologico, da una concezione lineare ad una ciclica della temporalità. È così nella fine della storia intesa come eternizzazione del presente che si compie, come quello trontiano, anche il percorso negriano; nel primo caso tramite la sospensione dell'atto, nel secondo tramite visione prometeica della moltitudine, la fine della storia è ugualmente radicata nella scissione tra atto e potenza.

Più precisamente, posto il nesso causale tra accelerazione della storia e approssimarsi del suo compimento nel comunismo, è stabilita in un sol gesto anche l'equazione tra sviluppo della produzione e processo rivoluzionario; di conseguenza la moltitudine, in quanto esprime l'insieme delle forze produttive, non può che essere il soggetto rivoluzionario, incaricato di spingere al limite i processi produttivi, anche nel nostro presente ancora dominato dal modo di produzione capitalistico. Tutto si gioca allora nella natura, capitalistica o meno, di questi processi: se la moltitudine proprio in quanto forza produttiva realizza già il comunismo, l'attuale produzione non può essere in ogni suo punto già formalmente e realmente sussunta al capitale. Il lavoro vivo non è più attivato dal capitale, ma è divenuto «imprenditorialità comune, intellettualità di massa»: mentre il capitale perde «ogni capacità innovativa e organizzativa», il «potere di cooperazione» è incorporato alla forza-lavoro (CORRADI, 2011, p. 24). Per riprodurre la propria capacità di sfuggire al dominio del capitale, il processo produttivo deve comporsi quindi di due elementi autonomi: anche i mezzi di produzione, al pari della forza lavoro, devono poter sussistere al di là dei rapporti di capitalistici. Giocoforza, una teoria che intenda in questo modo pensare il comunismo come attualità, deve porre da un lato un soggetto come pura potenza, dall'altro un oggetto come sostrato immutabile. Di qui la coppia concettuale che domina la pratica post-operaista: moltitudine e comune. Solo una forza autonoma (moltitudine) e una sostanza naturale (il comune) possono sottrarsi, sempre di nuovo, al dominio del capitale. Diviene così pienamente visibile quel carattere parassitario del capitale sul quale Negri da tempo fondava il suo ottimismo rivoluzionario: i rapporti capitalistici si applicano come una forza estranea su una produttività che è già proiettata al comunismo; è sufficiente

dunque liberarsi di un involucro ormai vuoto. Se l'allusione a una vigenza senza significato, forma vuota della sovranità, va presa come un'indicazione suggestiva, appare invece ben fondata l'implicazione reciproca di potenza pura ed eterno presente: la moltitudine si realizza, conservandosi però come potenza, all'interno di un processo che, incessantemente, ripete meccanismi identici di cattura del comune, come sostrato atemporale.

La circolarità di questa dialettica di produzione-cattura emerge con particolare chiarezza nella rilettura che nell'area post-operaista viene oggi proposta dell'accumulazione primitiva. Con questa categoria, Marx intende descrivere, polemizzando con Adam Smith che vedeva nella nascita del capitalismo lo sbocco di una dinamica di differenziazione naturale della società in classi, il processo di espropriazione violenta che segna gli albori del modo produzione capitalistico, nel quale questo evento permane come condizione di esistenza del rapporto capitalistico. L'espropriazione primitiva, come al contempo preistoria e presupposto logico del capitale, viene così definita da Marx espressamente per differenza rispetto all'accumulazione capitalistica propriamente detta, la quale designa invece il meccanismo normale di riproduzione di capitale (MARX, 1867, cap. 24). È quindi con l'irrompere della violenza politica (extra-economica) come forza produttiva che avviene la separazione originaria dei produttori dai propri mezzi di produzione, quindi la creazione del proletariato moderno, mentre nel processo normale di accumulazione del capitale la violenza economica può esercitarsi anche senza comando politico. Produzione e riproduzione del proletariato sono dunque processi storicamente e logicamente distinti. Il «bando», come «rapporto giuridico-politico originario», non solo sul piano logico-formale ma anche sostanziale, che tiene insieme la nuda vita e il potere sovrano, non può che limitarsi a riecheggiare i termini dell'accumulazione marxiana: se è vero che «ciò che è stato posto in bando» ricorda il proletario-bandito dell'espropriazione primitiva, in quanto «è rimesso alla propria separatezza e, insieme, consegnato alla mercé di chi l'abbandona, insieme escluso e incluso, dimesso e, insieme, catturato» (AGAMBEN, 1995, pp. 121, 122), occorre nondimeno tener ferma, in Marx, la distinzione tra la forza economica che presiede al processo di formazione del modo di produzione capitalistico e la sua riproduzione ordinaria.

A partire dagli anni Novanta, l'accumulazione primitiva è stata invece ripensata come un evento ricorrente: l'atto di fondazione del rapporto di capitale ritorna ciclicamente nella storia moderna, ogniquale volta una crisi lo renda necessario. L'«attualità della preistoria» (MEZZADRA, 2008), che si manifesterebbe nella ricorsività dell'accumulazione originaria, è messa qui evidentemente al servizio della dialettica tra una potenza produttiva autonoma e un capitale che esercita un dominio parassitario su un bene comune dato come naturale. Una forza-lavoro autonoma, cui corrisponde una produzione esterna al rapporto capitalistico, non può infatti essere sottoposta alla cattura del capitale se non attraverso la reiterazione continua del gesto fondativo dell'espropriazione iniziale. L'origine deve incessantemente ripetersi poiché il processo, fondato su polarità indipendenti, è come sospeso nel vuoto. Inoltre, se la potenza produttiva (facoltà della forza-lavoro) è slegata dalla sua attualizzazione (nel rapporto di capitale),

il processo storico stesso è preso nel circolo della ripetizione infinita di una potenza pura senza atto. Pensando come ricorsiva la fondazione, quindi lo stesso potere costituente, il carattere politico del pubblico potere rischia di ridursi al mantenimento di una sovranità vuota rappresentata da uno Stato che non interviene più nell'articolazione tra economia e politica. Le teorie della ricorsività dell'accumulazione originaria si mostrano così complici della kojéviana fine della storia. È nel passato che ritorna come vigenza senza significato che l'operaismo di stampo negriano perviene a una posizione speculare a quella di Tronti.

La disgiunzione che abbiamo ricavato concettualmente come autonomizzazione di atto e potenza, era stata d'altra parte già rilevata come difficoltà politica in un'analisi particolarmente lucida che Mario Alcaro faceva della cosiddetta «Nuova sinistra». Già nel 1977, il filosofo calabrese individuava il limite comune all'entrismo trontiano e all'autonomia ispirata allo spontaneismo negriano, definite come «due facce della stessa medaglia», nella «mancata saldatura dialettica fra il momento economico-sociale e quello politico, con il rigetto quindi dell'uno o dell'altro, o l'assorbimento totale e immediato dell'uno nell'altro» (ALCARO, 1977, p. 94). La perdita del rapporto dialettico tra economico e politico, nella quale Alcaro vede un ostacolo per la «crescita del movimento di classe in Italia e nel mondo», corrisponde alla biforcazione del tempo, che abbiamo visto, tra sospensione dell'azione nell'attesa (atto concreto nel paradigma catecontico) e ricorsività della potenza nella fine (forza multitudinaria nel paradigma escatologico), colta però nella prassi operaista degli anni Settanta.

Con il crollo del mondo comunista, la validità di entrambe le tendenze sembra aver ricevuto conferma dalla storia. La finanziarizzazione dell'economia e la crisi del 2008 hanno dato nuova forza non solo all'ontologia della potenza, che ha potuto riprendere il comune come presupposto della ricorsività della violenza iniziale, ma anche all'attualismo di stampo trontiano, che nell'apparente destituzione del potere sovrano ha potuto vedere il grado zero della storia, la fine della grande politica. L'ideologia diffusa della fine della storia sembra quindi poter essere interpretata storicamente come il compimento della separazione tra economia e politica nella forma del dominio della prima sulla seconda, ovvero come sconfitta delle élites politiche, cui corrisponde un «ritorno delle élites» economiche. Secondo Rita di Leo, con l'irruzione sulla scena della Storia, nella rivoluzione bolscevica, come detentrici del potere politico, le masse si legano all'istanza della decisione che definisce il potere sovrano, scalzando le élites politiche che avevano dominato incontrastate almeno fino alla rivoluzione francese. Da quel momento, per gran parte del Novecento la possibilità di un'insurrezione di massa costituirà una minaccia costante per la classe dirigente occidentale. L'esistenza di un sistema socialista concorrenziale sul piano industriale e culturale, costringeva l'Occidente capitalista a fare i conti con l'antagonismo, che obbligava a scendere a patti concedendo, ad esempio, misure correttive all'economia di mercato con l'adozione del Welfare state. D'altra parte, che le lotte operaie venissero prima del capitale e fossero all'origine delle politiche sociali, era una tesi operaista classica, che concepiva il riformismo come la risposta capitalista alle pressioni esercitate dal Movimento operaio. La potente arma politica che era l'immaginario di alternativa al

capitalismo, è ciò che innanzitutto è andato perduto con la caduta dell'Unione sovietica. Il 1989 segna così l'inizio del ritorno delle élite, non politiche, ma economiche, che fondano il loro potere sulla cancellazione di ogni tipo di cultura politica e di conseguenza sull'esclusione di ogni forma di conflittualità. Se la sfida del Novecento era di portare l'antagonismo di classe nel cuore stesso del movimento economico, oggi sembra realizzarsi l'inverso, con la pura legge economica nel cuore della decisione politica. Sfuma così «la distinzione tra politica e progetto amministrazione corrente» e ci si riduce a «far fronte agli affari quotidiani» (DI LEO, 2012, p. 94). Tuttavia, pur essendo questo ritorno un modo diverso per descrivere la fine della storia come dissoluzione della sovranità nell'amministrazione dei meri fatti, quello delle élites economiche è colto pur sempre come un posto di comando politico. Solo il nesso tra economia e politica, nella critica dell'economia politica, può render conto di questo carattere ancora politico del regno dell'economico che non ha che l'apparenza dell'«amministrazione delle cose» e della «direzione dei processi produttivi», nella quale abbiamo visto invece consistere il pubblico potere nella fase dell'estinzione dello Stato. In questo senso, infine, la critica marxiana si oppone alle diverse declinazioni, catecontiche o escatologiche che siano, della fine della storia.

## **CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA E DIVENIRE ASSOLUTO**

Risolvendo interamente in una sola della due sfere, economica o politica, la violenza necessaria al mantenimento delle condizioni della produzione – della separazione cioè dei produttori dai mezzi di produzione –, ciò che l'operaismo rischia di perdere è proprio la tensione che attraversa la critica dell'economia politica, ora perché scarica l'antagonismo sul politico attraverso la riduzione della potenza all'atto puro, benché storicizzato, come in Tronti, ora perché incorpora al contrario il politico nelle forze produttive, ove è la pura potenza a dissolvere l'atto, come in Negri. Nella moltitudine portatrice del potere costituente che esclude ogni potere costituito, così come nell'autonomia del politico che oggi non può esprimersi che nel potere che frena, si restaura così ciò che l'opera marxiana intendeva rigettare in quanto critica non solo dell'economia politica come teoria, ma anche dell'oggetto stesso di questa teoria; questo veniva infatti rivoluzionato dalla dialettica tra potenza ed atto che si esprime nel rapporto, posto al cuore del Capitale, tra la facoltà della forza-lavoro e il suo passaggio all'atto nel lavoro vivo. Impiantando l'analisi nel rifiuto non solo del discorso economico ma anche dell'oggetto dell'economia politica, quindi ponendoci dal punto di vista del carattere politico dell'economia – non solo dal punto di vista dell'economia politica, ma dell'economia come politica, cioè come luogo del comando politico – è possibile vedere nel passaggio dalla politica all'economia nient'altro che una mutazione di forma dell'esercizio del potere nell'epoca del declino della distinzione tra società civile e Stato, vale a dire del grado massimo del potere politico che si esercita direttamente nell'economico.

La separazione a-dialettica tra perfetta attualità e perfetta potenza, disarticolando così economia e politica, finisce col negare la storicità del divenire. In seguito all'annullamento della tensione tra atto e

potenza nella forma della critica dell'economia politica, ciò che è espunto, nell'assolutizzazione potere politico come nell'autoregolazione neutrale dell'economico, è insieme il carattere conflittuale e la dimensione storica dell'attuale formazione sociale. Una gestione neutrale della cosa pubblica non è invece raggiungibile, secondo il punto di vista marxiano, fin quando non verrà estirpata la radice stessa della conflittualità, cioè la cattura della forza lavoro nei meccanismi in parte automatici della riproduzione dei rapporti economici. L'origine della confusione tra fine della storia e comunismo risiede quindi in ultima analisi nella negazione dell'antagonismo, storicamente determinato, che si gioca nella tensione tra la potenza della forza lavoro e la sua attuazione nell'erogazione del lavoro vivo. Non più attraversate dal conflitto storicamente determinato, le forze sociali – che siano le forze produttive negriane o le forze politiche trontiane – assurgono al ruolo di sostrato ontologico. L'animalità kojéviana come umanità post-storica viene recuperata così in una linea sostanzialista che vede nella nuda vita un qualcosa che eccede già-da-sempre e per natura il capitale, alla quale solo una concezione storico-materialista, ancorata alla dimensione processuale della forme di vita, sembra potersi opporre.

Non si tratta tuttavia di giustapporre una fine della storia autentica, che si realizzerebbe nel comunismo, a una ideologica, che mirerebbe a fare l'apologia del presente. È invece più opportuno domandarsi se, al di là della zona di validità del nesso di economia e politica, la storicità dell'azione umana permanga, ovvero, in altri termini, se usciti dal capitalismo si esca anche dalla storia. Se è vero quanto abbiamo detto, il superamento del carattere politico del pubblico potere non conduce infatti ad alcuna forma di vigenza senza significato, non lascia sussistere una sovranità vuota; piuttosto, testimoniando il legame essenziale tra politica ed economia nei rapporti sociali di produzione, mostra solo la necessità insuperabile dell'esercizio del potere politico per la riproduzione di tali rapporti, di tipo antagonistico. E nulla indica che, abolita la divisione in classi, insieme al dominio politico anche il divenire storico debba dissolversi. Poiché si fonda sulla dialettica di atto e potenza, la cui validità non è certo limitata all'economia politica, la storicità dell'azione umana permane anche in una società liberata: il divenire assoluto è anzi proprio il risultato della soppressione della contraddizione che regge la temporalità specificamente capitalistica. Questa riposa infatti su una duplice dinamica: da un lato il divenuto si dissolve nel divenire – essendo il capitale, per il suo carattere rivoluzionario, in costante movimento –, mentre dall'altro il metro di misura – il tempo di lavoro – è sempre già dato; il capitale contraddice in questo modo la tendenza che esso stesso crea. Se vengono soppressi i termini della contraddizione, il divenire, perdendo il limite del divenuto imposto dal capitale, diventa principio e fine a se stesso; rappresenta cioè «la forma della società umana liberata dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo» (DI MARCO, 2013, p. 197). Se ciò è vero, l'azione umana, in una libera associazione di uomini, può essere pensata come ancora essenzialmente storica: il comunismo, lungi dall'essere l'arresto della storia, come si è detto dell'esperienza sovietica, sarebbe la piena realizzazione del divenire non più contraddetto dal primato del divenuto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Torino: Einaudi, 1995.

ALCARO, Mario. *Dellavolpismo e Nuova sinistra*. Bari: Dedalo libri, 1977.

CACCIARI, Massimo. *Il potere che frena*. Milano: Adelphi, 2013.

CORRADI, Cristina. Panzieri, Tronti e Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano. *Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità*, 5, 2011. Disponível em:

<http://www.consecutio.org/2011/05/panzieri-tronti-negri-le-diverse-eredita-dell%E2%80%99operaismo-italiano/>. Acesso em: 17 março 2023.

DI LEO, Rita. *Il ritorno delle élites*. Roma: Manifestolibri, 2012.

DI MARCO, Giuseppe Antonio. Crisi, comunismo e dialettica in Karl Marx. In: ARIENZO, A.; CASTAGNA, M. (eds.). *Le parole della crisi*. Napoli: Diogene, 2013, pp. 173-197.

ENGELS, Friedrich. Monsieur E. *Dübring bonleverse la science*. 3<sup>o</sup> ed. Paris: Éditions sociales, 1973.

GASPARRI, Moris. Introdução. In: CACCIARI, M.; TRONTI, M., *Teologia e politica al crocevia della storia*. Milano: AlboVersorio, 2007, pp. 15-21.

KOJEVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1979.

LENIN, Vladimir. Stato e Rivoluzione. In LENIN, V. *Opere*, vol. 25. Roma: Editori Riuniti, 1967, pp. 361-463.

MARX, Karl. *Il Capitale, Libro I*. Roma: Editori riuniti, 1989.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto del Partito comunista*. Bari: Laterza, 1999.

MEZZADRA, Sandro. *La condizione postcoloniale*. Storia e politica nel presente globale. Verona: Ombre corte, 2008.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*. Paris: La Découverte, 2004.

SBARDELLA, Raffaele. *Le maschere della politica: gentilismo e tradizione idealistica negli scritti di Mario Tronti*. *Unità proletaria*, n. 1-3, 1982, pp. 117-140.

TRAVERSO, Enzo. *Où sont passés les intellectuels?* Paris: Textuel, 2013.

TRONTI, Mario. *Operai e capitale*. 2<sup>o</sup> ed. Torino: Einaudi, 1971.

TRONTI, Mario. *Noi operaisti*. Milano: DeriveApprodi, 2009.

### Fabrizio Carlino

PhD em filosofia (Université Paris-Sorbonne/Università del Salento).  
Membro do Groupe de recherches matérialistes e do conselho editorial da revista Cahiers du GRM.

---

## RIASSUNTO

Questo articolo discute l'ipotesi secondo cui ciò che articola i meri «fatti» economici come se fossero rapporti non politici, sia ancora l'esercizio del potere politico; e che, di conseguenza, l'apparente «vuoto giuridico» dello stato di eccezione inteso come «vigenza senza significato», secondo la terminologia di Giorgio Agamben, non sia altro che la forma mistificata nella quale si esprime oggi il carattere politico delle leggi economiche. Si tenta così di mettere alla prova la tenuta di questo rapporto, tra economia e politica, alla luce della dialettica tra atto e potenza, colta attraverso la critica della loro separazione, sulla quale riposa la concezione operaista della critica marxiana dell'economia politica. L'operaismo non è qui convocato solo perché in grado di fornire materia storica adeguata alla critica dei concetti che si intende proporre; le evoluzioni del pensiero di Antonio Negri e Mario Tronti, in particolare, sono paradigmatiche del duplice processo di autonomizzazione, rispettivamente, dell'attualità e della potenzialità della soggettività politica, che l'operaismo ha sostenuto ricorrendo, peraltro, alle categorie della teologia politica.

**Parole chiave:** Mario Tronti, pubblico potere, vuota sovranità, critica dell'economia politica.

*Os textos deste artigo foram revisados por terceiros  
e submetidos para validação do(s) autor(es) antes  
da publicação*