

## Conflitto e profezia. Mario Tronti e Sergio Quinzio

Rita Fulco (Scuola Normale Superiore, Pisa)

rita.fulco@sns.it

*Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 30/09/2018 – Accettato: 02/03/2019*

English title: *Conflict and Prophecy: Mario Tronti and Sergio Quinzio*

Abstract: This essay aims to demonstrate that the concepts of *conflict* and *prophecy* play a key role in the thought of Mario Tronti and Sergio Quinzio – even though they are interpreted in a different way. Tronti describes them as “extreme thinking and careful acting”, remaining “within and against” the mainstream socio-political system. Quinzio, instead, interprets conflict and prophecy as *spes contra spem*, “hoping against hope” (*Romans* 4:18); hence, he observes the present lucidly, remaining tenaciously faithful to the promise of the Second Coming of Christ. Tronti, rethinking some fundamental aspects of the Quinzio’s reflections, connects clearly the Marxian conception of the world, on the one hand, with the theological-political one, and, on the other hand, with the messianic one; in this way, it reveals itself as a resource of meaning, from which even today we can draw.

Keywords: Mario Tronti, Sergio Quinzio, conflict, prophecy, political theology.

Identificare Tronti con il conflitto e Quinzio con la profezia sarebbe esercizio troppo semplice. L’ipotesi che provo a seguire è quella di uno slittamento dei due piani – a livello teorico, ma anche nella prassi – tanto in Tronti che in Quinzio. Se in Tronti il conflitto si declina, in modo affermativo e produttivo, sul piano dell’immanenza<sup>1</sup>, in Quinzio esso si colloca, innanzitutto, sul piano della tra-

<sup>1</sup> Sulla centralità e problematicità del modo trontiano di intendere il conflitto, a partire da *Operai e capitale* (DeriveApprodi, Roma 2006), Esposito scrive: «il rilievo specificamente filosofico della dialettica tra capitale e classe operaia proposta da Tronti sta nel rapporto problematico, e anzi costitutivamente antinomico, tra linguaggio del conflitto e logica dell’immanenza. La questione da lui posta – in una forma che rimanda implicitamente al paradigma machiavelliano di un ordine conflittuale – è quella della separazione violenta di qualcosa, nella fattispecie la classe operaia, dall’orizzonte storico che soltanto può renderla tale» (R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 208).

scendenza: dentro e contro una certa declinazione della politica Tronti, dentro e contro una certa declinazione del cristianesimo e dell'immagine, ad esso legata, di un Dio onnipotente<sup>2</sup>, Quinzio. La prima affinità, dunque, la troviamo nell'attitudine *agonica* di entrambi e, non a caso, sarà proprio l'*agón*, presente sempre al cuore del pensiero di Quinzio, ciò che indurrà Tronti a un ascolto attento delle sue proposte, prima ancora che a un dialogo con lui: «Ecco un credere che si può condividere, una fede critica, 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»<sup>3</sup>.

La profezia non è tutt'altro rispetto al conflitto, ma, potremmo dire, una sua certa espressione: per Tronti profezia è capacità di lucida visione del presente e immaginazione politica a lungo termine, capacità di visione e di orientamento, che non può prescindere dalla denuncia di ciò che, nella contingenza del presente, oscura e impedisce il venire della giustizia sul piano immanente del mondo. Se l'operare della profezia ha, per Quinzio, una declinazione assai prossima a questa, il suo sguardo è però diretto a un aldilà del mondo e del tempo: il mondo verso cui occorre orientarsi è il Regno di Dio. Questo mondo, infatti, non è emendabile senza il passaggio apocalittico: il Messia è già venuto, ma il mondo non si è deciso per lui, per i suoi insegnamenti. L'attesa del ritorno è, dunque,

<sup>2</sup> Quinzio riflette sulla figura di un Dio non-onnipotente soprattutto in S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1993. Sulle questioni inerenti questa specifica prospettiva cfr. M. Iiritano, *Teologia dell'ora nona. Il pensiero di Sergio Quinzio tra fede e filosofia*, Città Aperta, Troina 2006. Sull'intero percorso di pensiero di Quinzio ho riflettuto analiticamente in R. Fulco, *Il tempo della fine. L'apocalittica messianica di Sergio Quinzio*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, a cui mi permetto di rinviare.

<sup>3</sup> M. Tronti, *Profezia versus utopia*, «Bailamme. Rivista di spiritualità e politica» n. 20, 1996, p. 29. L'articolo è stato ripreso, lievemente modificato, in M. Tronti, *Politica è profezia*, in Id., *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, pp. 165-178, e adesso ripubblicato in M. Tronti, *Il demone della politica. Antologia di scritti*, a cura di M. Cavalleri, M. Filippini, J.M.H. Mascot, il Mulino, Bologna 2017, pp. 485-498. Mi sembra importante, all'inizio di questo scritto, una precisazione personale, per chiarire la prospettiva dalla quale leggo, anche oggi, il percorso trontiano. Ho conosciuto Mario Tronti nel 2004, nel Monastero di Montebello, a Isola del Piano. Eravamo entrambi in quel luogo, ospiti di Gino Girolomoni, per parlare proprio di Sergio Quinzio, in occasione dell'incontro annuale che vi si teneva (e vi si tiene tuttora) *in memoriam*. Un luogo "messianico", segnato dalla *spes contra spem* dello stesso Sergio Quinzio e dei suoi amici e allievi che con lui hanno condiviso anni di fervente, quanto realissima, attesa escatologica (cfr. S. Quinzio, *Lettere agli amici di Montebello*, Fondazione Alce Nero, Isola del Piano 1997). Presso il monastero ci si ritrovava a discutere anche con Anna Giannatiempo Quinzio e altri che avevano conosciuto e apprezzato Quinzio, tra cui, appunto, Mario Tronti, Mario Miegge, Gabriella Caramore, Maurizio Ciampa, Piero Stefani, Daniele Garota, Gino Girolomoni, Massimo Iiritano. Per questo motivo, quella che, nelle più recenti riflessioni di Tronti, a molti appare una commistione non ben comprensibile tra questioni politiche e prospettive teologiche è stata, invece, per me, proprio la soglia attraverso la quale sono passata per accostarmi a lui, per poi rileggere, a ritroso, il suo percorso di pensiero, fino a *Operai e capitale*. Per una biografia intellettuale di Mario Tronti, cfr. F. Milanesi, *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*, Mimesis, Milano 2014. Per un'attenta ed esauriente panoramica dell'evoluzione del pensiero di Tronti si veda M. Cavalleri, M. Filippini e J.M.H. Mascot, *Introduzione*, in *Il demone della politica*, cit., pp. 11-63.

attesa dell'Apocalisse, affinché la Gerusalemme celeste possa venire. Questo è il chiasmo, tra immanenza e trascendenza, dentro il quale i percorsi dei due "amici stellari" si divaricano: a Quinzio non basta la giustizia per il qui e ora, e neppure la giustizia proiettata nel futuro. Quinzio vuole giustizia per il passato, pretende giustizia per i morti<sup>4</sup>, in un senso ancor più "concreto" della benjaminiana esigenza di "salvezza" del passato<sup>5</sup> condivisa da Tronti.

Dentro questo chiasmo, in cui entrambi si arrestano, si consuma la constatazione amara che il regno di giustizia, promesso da Dio, o progettato dal comunismo, non è venuto: le promesse, del comunismo da un lato e del cristianesimo dall'altro, non si sono realizzate. Resta un *frattempo* il cui senso, nell'ora attuale, appare oscuro, fino a perdersi del tutto.

Conflitto e profezia, dunque, annodati attorno alla questione della giustizia, nel "tempo che resta": bisogna percorrere questo nodo teorico per comprendere meglio il "divergente accordo" tra i due.

Non si può, tuttavia, che partire dall'ultimo termine, dalla concezione della temporalità, quel *presente* all'interno del quale il conflitto stesso assume le caratteristiche peculiari che segnano tanto il pensiero di Tronti che quello di Quinzio; una temporalità tesa tra il passato e l'avvenire, dei quali il presente condensa "polemicamente" memoria, attese e pretese. Dall'attenzione al presente, infatti, partono entrambi, o, meglio, dall'indignazione nei confronti di un presente essenzialmente *tragico*, sia dal punto di vista religioso che politico, come Tronti stesso riconosce sintetizzando il suo vivo interesse per Quinzio: «Il mio è un doppio sguardo su Quinzio. Primo: imparo da lui che cos'è "cristianesimo". Qualcosa che si reimpara continuamente, sempre daccapo. A questo punto, il suo cristianesimo potrebbe essere anche il mio. Potrebbe. Secondo: riconosco il tragico nel religioso, perché conosco il tragico nel politico. Le due dimensioni hanno quello in comune»<sup>6</sup>.

L'attitudine agonica di Quinzio si manifesta in modo eclatante nelle sue prime opere, in cui la fede escatologica sembra tradursi in una volontà di immediato rivolgimento mondano, dal sapore nietzscheano e dal taglio anche esplicitamente politico: «Intendo esercitare un'azione di rottura nei confronti della morta "cultura ufficiale", imponendo, attraverso il frammento, una espressione nuova [...]. Il progetto remoto [...] è questa azione di giudizio-creazione, di dominio, di risoluzione. "Religione" dunque (ma se venisse intesa nel senso corrente, neppure questa voce andrebbe bene); e una "nuova politica", certo»<sup>7</sup>. Con il trascorrere

<sup>4</sup> Su questa questione ho riflettuto anche in R. Fulco, *Il foglio bianco dell'oblio. Sergio Quinzio: memoria e frattempo messianico*, «Il Pensiero. Rivista di filosofia» vol. XVI/I, 2017, a cui mi permetto di rimandare.

<sup>5</sup> Su Benjamin, Tronti riflette in più luoghi e in tempi diversi: cfr. in particolare, M. Tronti, *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Castelvevchi, Roma 2015.

<sup>6</sup> M. Tronti, *Profezia versus utopia*, art. cit., p. 27.

<sup>7</sup> Le riflessioni più esplicitamente "politiche" di Quinzio risalgono soprattutto agli anni Sessanta, dunque alla sua giovinezza, e sono concentrate in testi come *Religione e futuro* (1962), Adelphi, Milano 2001; *Giudizio sulla storia*, Silva, Milano 1964 e *Cristianesimo dell'inizio e della fine* (1967),

del tempo, tuttavia, il presente assumerà sempre più i tratti di un *frattempo*, in cui la vera azione è identificata nell'*attesa vigilante*: pervicace e persistente è, infatti, la fedeltà quinziana alla promessa evangelica, assunta alla lettera, di un ritorno *imminente* del Messia e dell'instaurazione del Regno di Dio: «In verità vi dico: alcuni fra i presenti non gusteranno la morte prima d'aver visto il Figlio dell'uomo venire con il suo regno» (Mt 16,28); ma anche: «questa generazione non passerà senza che tutto questo sia accaduto» (Mc 13,30-31). Affermazioni, dunque, che concernono gli stessi *contemporanei* di Cristo. Il prolungarsi dell'attesa, oltre ogni ragionevole misura umana, è percepito da Quinzio come un tempo in cui ogni avvenire promesso arriverà, se arriverà, comunque "troppo tardi": «Era già tardi per Maimonide, era già tardi nel sesto secolo prima di Cristo, quando il profeta Abacuc diceva della salvezza: "se tarda, aspettala, perché verrà sicuramente, non tarderà" (Ab 2,3)»<sup>8</sup>. È questa dimensione tragica del tempo ciò che conduce Quinzio ad un atteggiamento *agonico* nei confronti tanto della Chiesa quanto di Dio stesso. L'una, infatti, si configura come immagine di un Regno spiritualizzato, *simia Dei*, che elude le promesse originarie, *in primis* quella della sconfitta definitiva della morte e della resurrezione dei morti. Ad esse resta fedele solo il profeta, che, però, è destinato a entrare in conflitto con ogni ordine mondano: «l'attesa della salvezza da parte del popolo santo decade nella ritualità irrigidita dell'ambito sacrale, la quale riveste poi le strutture mondane di un regno simile a tutti gli altri regni, strutture che infine si disgregano lasciando un vuoto caotico, dove il profeta, l'uomo di Dio, è solo»<sup>9</sup>. Nonostante la sua attenzione sia volta soprattutto alla dimensione escatologica del tempo, questa non è, però, slegata da un'attenta riflessione sulla storia. Il *trait d'union* che lega queste due dimensioni del tempo è quello del *giudizio*, che, per Quinzio, deve essere ulteriore e ultimo: «Resto con ciò totalmente all'interno del modello ebraico-cristiano di "filosofia della storia", che va verso il giudizio finale. Come dice Löwith, tutte le possibili filosofie della storia derivano dal modello biblico»<sup>10</sup>.

Adelphi, Milano 2014. Per un'analisi più approfondita dei risvolti politici del pensiero di Quinzio mi permetto di rinviare a R. Fulco, *Il tempo della fine. L'apocalittica messianica di Sergio Quinzio*, cit.

<sup>8</sup> S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, Adelphi, Milano 1980, p. 164. Sulla concezione della temporalità di Quinzio è intervenuto acutamente Massimo Cacciari, che con Sergio Quinzio ha intrattenuto un dialogo costante e profondo, pur nella differenza delle posizioni: cfr. M. Cacciari, *Chrónos Apocalypseos*, in S. Quinzio (ed.), *Tempo e Apocalisse*, Spes, Milazzo 1985 e Id., *L'apocalisse dei figli*, «Segno» n. 300, 2008, in cui Cacciari chiarisce qual era il punto di divergenza con la lettura apocalittica quinziana: «Era che l'attesa non è l'attesa del Messia, non è l'attesa di Dio. L'attesa vera è l'attesa dei figli dell'uomo, che cessino di operare le opere di Satana. L'attesa è questa, non che lui debba tornare. Lui è venuto e ha detto: decidetevi, siete liberi, decidetevi, confermo la vostra libertà. [...] E noi non ci decidiamo. E va avanti questa storia di orrori. [...] Il tema dell'Apocalisse non è il tema del *quando*, è il tema del *come*» (ivi, p. 93).

<sup>9</sup> S. Quinzio, *Un Commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 1995<sup>3</sup>, p. 157. Su queste questioni mi permetto di rinviare a R. Fulco, *Sergio Quinzio e la teologia politica*, «Democrazia e diritto»: *Teologia politica* n. 3-4, 2008, pp. 282-302; R. Fulco, *Apocalisse e katéchon in Sergio Quinzio*, «Segno» n. 300, 2008, pp. 75-88.

<sup>10</sup> S. Quinzio, *L'esilio e la gloria. Scritti inediti 1969-1996*, a cura di A. Giannatiempo Quinzio e F. Permunian, «In forma di parole» n. 1, 1998, p. 32. Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, The Uni-

Da questo orizzonte *ultimo* le riflessioni di Quinzio sul presente sono desolate: da un punto di vista teologico il presente appare come un'intollerabile smentita della promessa del Regno; da un punto di vista meramente storico la critica di Quinzio è altrettanto sferzante e investe ogni campo della vita sociale e politica, come si evince dai suoi pungenti articoli, scritti per alcuni tra i maggiori quotidiani italiani<sup>11</sup>.

Tronti è attento sia alla lettura escatologica della storia, che alle critiche rivolte da Quinzio alla situazione presente. Nel commento che Quinzio offre della visione del profeta Daniele (*Dn 2*) Tronti ritiene sia lucidamente condensata la condizione propria del nostro tempo: «attesa senza speranza, vocazione senza credenze, fede senza etica, più precisamente fede politica senza valori etici, volontà senza possibilità di decisione, “parlare a nome di” una parte, senza più un fine ultimo, ma perché ormai “così deve accadere”»<sup>12</sup>.

L'amarezza rispetto alle promesse e alle speranze non realizzate e la lucidità nell'analisi del Moderno avvicina Tronti a Quinzio, nel quale riconosce, probabilmente, la propria pervicacia nel cercare un punto di vista eccentrico da cui giudicare la storia, per lui coincidente con quel Soggetto che, negli anni Sessanta e Settanta, è stato la “classe operaia”, e con cui condivide anche l'amara constatazione del fallimento del progetto moderno:

Siamo arrivati al punto, esattamente dopo il Novecento, in cui possiamo verificare un dato evenemenziale [...] che è questo: il fallimento del progetto moderno. [...] Si trattava di tradurre la *paideia* in *humanitas*, radicandola nell'uomo storico, l'uomo del Rinascimento in quanto copula del mondo che aveva la pretesa, come la verità, di essere figlio del tempo. E quindi si trattava di quel *regnum hominis* che veniva rivendicato e, appunto, progettato non solo baconianamente sulla natura, ma poi marxianamente sulla storia: una *instauratio magna* in tutti e due i casi, ed era progetto grandioso<sup>13</sup>.

Può esserci ancora posto per conflitto e profezia in un quadro che, per entrambi, appare segnato da un tale orizzonte di fallimento? Orizzonte che, per Quinzio, si identifica, paradigmaticamente, con il compimento del nichilismo: proprio «il più sinistro fra tutti gli ospiti»<sup>14</sup> giungerebbe a compimento nel pre-

versity of Chicago Press, Chicago 1949; trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1998.

<sup>11</sup> Cfr. S. Quinzio, *Incertezze e provocazioni*, Editrice La Stampa, Torino 1993; ma anche S. Quinzio, *L'impossibile morte dell'intellettuale*, Armando, Roma 1977.

<sup>12</sup> M. Tronti, *Profezia versus utopia*, art. cit., p. 35. Per il commento alla prima visione contenuta nel *Libro di Daniele* si veda S. Quinzio, *Un Commento alla Bibbia*, cit., p. 319.

<sup>13</sup> M. Tronti (con M. Cacciari), *Teologia e politica al crocevia della storia*, a cura di M. Gasparri, Albo Versorio, Milano 2007, pp. 25-26.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 12, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter & co., Berlin 1974, fr. 2 [127], p. 125; trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, t. I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, fr. 2 [127], p. 112. Per il

sente, non come un accidente esterno alle possibilità intrinseche della storia ebraico-cristiana, quanto, piuttosto, come *sua* estrema propaggine: «Il nichilismo è un percorso storico, è la fede stessa che sempre di più si avvicina fino all'orlo dell'ultimo precipizio, un istante prima di cadere nel definitivo nulla»<sup>15</sup>.

In realtà, il carattere tragico di queste letture dell'attualità deriva proprio dalla loro capacità di assumere il conflitto come qualità specifica della vocazione profetica; qualità che, ancora una volta, Tronti individua come il tratto più peculiare della vocazione profetica di Quinzio, capace di stare “dentro e contro” la Chiesa istituzione, ma anche “dentro e contro” il mondo moderno; proprio come Tronti stesso pensava – e pensa tuttora – fosse necessario stare “dentro e contro la congiuntura”: «L'dea che bisognasse stare “dentro” il partito comunista e “contro” il suo gruppo dirigente, stare “dentro” la forza politica più grande della sinistra e allo stesso tempo “contro”: un atteggiamento che pratico ancora oggi. Stare “dentro e contro” vuol dire essere liberi dentro una costrizione: dentro la congiuntura e liberi dalla congiuntura»<sup>16</sup>.

Tuttavia, se si prescinde dall'attitudine agonica che li accomuna, profondamente diversi sono tanto gli obiettivi quanto le motivazioni che la sorreggono. Tronti, da fine scrutatore del grande pensiero conservatore, considera la Chiesa Cattolica – sulla scorta, soprattutto, delle riflessioni schmittiane<sup>17</sup> – come il più grande esempio di istituzione katechontica della storia occidentale, che il movimento operaio ha avuto il torto, a suo avviso, di non prendere in considerazione. Teologicamente il katechon è quella “forza frenante” (2Ts 2,6-7) che, ritardando la venuta del Messia, impedisce l'evento dell'Apocalisse<sup>18</sup>. Positivamente, dunque, esso consente il *durare* del tempo e della storia, *conditio sine qua non* per la conversione dell'intero genere umano: la durata, dunque, come tempo per completare la salvezza. Questa interpretazione “secolarizzata” innerva la critica di Tronti al movimento operaio e alla rivoluzione, minata, fin dall'inizio, a suo giudizio, da un'ansia escatologica che ne ha inficiato la piena riuscita: «Qualcuno a un certo punto aveva capito che per reggere il ritardo della *parousia* ci voleva una Chiesa. Ma era troppo tardi. Fin dall'inizio un sano

confronto di Quinzio con Nietzsche, cfr. *Dionisio il Crocifisso*, in Id., *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 2006<sup>2</sup>, pp. 168-177.

<sup>15</sup> S. Quinzio, *Nichilismo e rivelazione*, «Archivio di Filosofia» n. 1-3, 1994, p. 170.

<sup>16</sup> M. Tronti, *Intervista a Mario Tronti* (con M. Di Piero), in E. Lisciani-Petrini – G. Strummiello (eds.), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 52. Quest'accezione del “dentro e contro” è strettamente legata al concetto di “autonomia del politico”, come Tronti stesso sottolinea (cfr. *ibidem*). Per una ricostruzione del dibattito sull'autonomia del politico in Italia cfr. A. Peduzzi, *Lo spirito della politica e il suo destino. L'autonomia del politico, il suo tempo*, Ediesse, Roma 2006.

<sup>17</sup> C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984; trad. it. di C. Galli, *Cattolicesimo romano e forma politica*, in *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.

<sup>18</sup> Sulla discussione teologico-politica attorno al katechon, aperta innanzitutto a partire dalle riflessioni schmittiane, si soffermano M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013 e R. Esposito, *Katechon*, in Id., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.



realismo, e cioè pessimismo, antropologico doveva consigliare tempi lunghi, lunghissimi, e non abbreviazioni, accelerazioni, forzature. [...] Alla costruzione comunista del socialismo sono mancati sia la Chiesa che lo Stato. Come poteva sopravvivere?»<sup>19</sup>.

Per Quinzio, al contrario, la durata è la vera condanna. Il ritardo katechontico *frena e rallenta* il ritorno del Messia e del suo Regno, rende *perpetua* la condanna al dolore, alla morte, all'ingiustizia, rivela il tradimento di una Chiesa che, assumendo il ruolo di *katechon*, nel prolungarsi dell'attesa, si spiritualizza e smarrisce così il proprio compito di mantenere vivo il ricordo e la concretezza delle promesse messianiche. Come, con accenti profetici, Quinzio prefigura in *Mysterium Iniquitatis* (il riferimento è a 2Ts 2,7), in quella che possiamo considerare come una sorta di estrema e tragica denuncia, questa Chiesa si condanna a *finire*. Come attesta Pietro II, ultimo papa, estensore dell'enciclica *Mysterium iniquitatis*, nella quale – prima di morire cadendo, forse suicida, dalla cupola di San Pietro – proclama il “dogma del fallimento del cristianesimo”<sup>20</sup> e invoca la fine della Chiesa. Gesto estremo di un uomo radicalmente solo, la cui potenza di *rappresentazione* – così esaltata da Schmitt – è ridotta a non rappresentare altro che la propria impotenza e il fallimento della “missione” della Chiesa, di cui non si riconosce più come il pastore. Solo *dopo* questo ultimo tragico atto, che pone fine alla forza frenante della Chiesa, per Quinzio si possono spalancare le porte all'evento apocalittico<sup>21</sup>.

Si potrebbe dire che, su piani differenti, sia Tronti che Quinzio, *profeticamente* denunciano il fallimento di due utopie messianiche che, ciascuna a suo modo, immaginava un regno di giustizia in cui gli oppressi non sarebbero più esistiti. Proprio per l'acutezza dell'amarezza sperimentata, anche Tronti è assalito, ad un certo momento, dalla tentazione di sposare una speranza apocalittica: «Oggi sento, in parte subisco, senza fare granché per scansarla, la tentazione, che riconosco maschile, di un esito apocalittico. Non paura ma speranza dell'Apocalisse. Mi conforta una linea di amicizia, personale o intellettuale, con anomali personaggi scomparsi, Sergio Quinzio, Jacob Taubes»<sup>22</sup>. La riflessione iniziata insieme agli amici della rivista «Bailamme» – e coltivata durante gli incontri, da lui considerati di rara intensità, tra la “radicalità comunista” e la “radicalità cristiana”<sup>23</sup>, che si tenevano presso alcuni eremi – rafforza la convinzione di Tronti che la politica senza spiritualità sia destinata a discorsi di ordinaria amministrazione, ben lontani dalle grandi “utopie concrete”, come quella blochiana<sup>24</sup>, in cui la denuncia dell'oscurità dell'*hic et nunc* si accompagnava alla capacità di visione di ciò che non era ancora avvenuto, con

<sup>19</sup> M. Tronti, *Dello spirito libero*, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 78-79.

<sup>20</sup> S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995, p. 86.

<sup>21</sup> Ivi, p. 112.

<sup>22</sup> M. Tronti, *Politica e destino*, in Id., *Il demone della politica*, cit., p. 588 (saggio originariamente pubblicato in M. Tronti et al., *Politica e destino*, Sossella, Roma 2006).

<sup>23</sup> Cfr. M. Tronti, *Il demone della politica*, cit., p. 38, nota 64.

<sup>24</sup> Cfr. M. Tronti, *Profezia versus utopia*, art. cit., p. 34.

una coincidenza tra profezia e utopia, poiché profezia non è solo visione del futuro, ma capacità di vedere la verità nel presente: «Esplosione di verità è la profezia. [...] Antica tensione umana verso ciò che sta per venire, in contrasto con le leggi, le regole, le logiche della modernità. Un luogo classico. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*: cap. I, *Della profezia*; cap. II, *Dei profeti*»<sup>25</sup>. L'utopia, d'altra parte, ha svolto una funzione positiva, ma solo nel momento in cui era affiancata al realismo politico, nel Cinquecento, quando insieme al *Principe* di Machiavelli, si leggeva l'*Utopia* di More: «La descrizione spregiudicata dell'agire politico moderno ha subito richiamato accanto a sé la prescrizione immaginaria di un mondo alternativo»<sup>26</sup>. Dopo quell'epoca è seguito un lungo periodo di separazione dicotomica tra realismo e utopia, finché, nuovamente, un soggetto è riuscito a tenerle insieme: «La prova che il movimento operaio è stato un grande soggetto della politica moderna sta nel fatto che in esso sono tornati a tenersi insieme, almeno dall'opera scientifica di Marx in poi, i due versanti, separati, contraddittori, alternativi, della presa realistica sulla realtà e dello slancio utopico verso il futuro»<sup>27</sup>.

Incapace di utopie concrete, in cui profezia e utopia coincidano, l'epoca attuale può solo sperare che si dia spazio nuovamente a voci profetiche: «La mia idea è che oggi c'è più bisogno di profezia che di utopia»<sup>28</sup>. Ciò che suscita l'interesse di Tronti per Quinzio è proprio la sua capacità di pensare profeticamente la *fine*, ancor prima che l'*inizio* di un mondo alternativo. La vocazione profetica sembra, infatti, la più consona a questi tempi di consumazione del grande progetto del moderno; tempi in cui l'utopia non riesce a svolgere più alcun ruolo creativo e produttivo: «Mi interessa proprio la critica della fine di questo progetto. È convinzione mia profonda, oggi, che siamo meglio in grado di elaborare un pensiero della fine piuttosto che un pensiero dell'inizio»<sup>29</sup>. Il pensiero della fine a cui pensa Tronti, però, non va confuso con un pensiero "apocalittico", preludio all'instaurazione di una nuova Gerusalemme celeste. Per Tronti si tratta piuttosto di comprendere le ragioni che hanno portato alla fine del progetto moderno, entro il quale ha condotto la sua lotta di emancipazione e liberazione la classe operaia. Guardare profeticamente il fallimento di questo progetto, significa poter concepire, per via negativa, una nuova forma di speranza da riporre nell'avvento di un *regnum hominis* in cui sia sovrana la giustizia sociale, l'equità, in cui gli oppressi siano finalmente riscattati: «Un processo di liberazione generalmente umana si è aperto e si è interrotto. Tutto è tornato indietro da quel punto. La tentazione di una lettura apocalittica degli eventi compete qui con la volontà di intelligenza

<sup>25</sup> Ivi, p. 30.

<sup>26</sup> M. Tronti, *Il principe e l'utopia*, in Id., *La politica al tramonto*, cit., p. 536.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> M. Tronti, *Non si può accettare*, a cura di P. Serra, Ediesse, Roma 2009, p. 213.

<sup>29</sup> M. Tronti, *Intervista a Mario Tronti*, cit., p. 26.



degli avvenimenti. Occorre far prevalere quest'ultima. Altrimenti bisognerebbe dar ragione a Sergio Quinzio»<sup>30</sup>.

A differenza di Quinzio, a Tronti non basta la visione apocalittica della storia: la rivelazione del *Mysterium iniquitatis*, infatti, non può che decretare la fine di questo mondo, mantenendo aperta la disperata speranza nell'avvento di un mondo finalmente emendato da morte, dolore e ingiustizia. Ripensare le ragioni della fine è per lui necessario, invece, in vista di una nuova politica, che non rinunci al progetto di radicale trasformazione del mondo, coniugando tradizione e rivoluzione, senza più il conforto di sicuri ancoraggi: «La tradizione non come un dato, ma come un moto. Non la sicurezza, le cosiddette certezze, ma l'inquietudine della tradizione, di cui devi saper fare qualcosa. Relazione perturbante con le proprie radici. Fra tradizione e rivoluzione, c'è, in questa contingenza del tempo, una sorta di intensissima *Heimat* da abitare, non importa se in solitudine»<sup>31</sup>. Per quanto affermi la necessità di un'antropologia negativa e di un radicale pessimismo, Tronti rifiuta l'idea di una resa incondizionata al “nemico” – da ultimo la sovranità del capitale finanziario su ogni altro ordine sociale e politico – del quale, piuttosto, occorre continuare a studiare le strategie, per meglio combatterlo.

Quinzio, invece, pur consapevolmente radicato nel suo tempo, ha scelto di abitarlo come quel bordo, tra il già e il non-ancora direbbe Cullmann, in cui il vero nemico è costituito dalla durata di questo evo, dalle forze katechontiche che si oppongono al ritorno di quel Messia che avrebbe posto fine alla «figura di questo mondo» (1Cor 7,31).

Nonostante questa radicale differenza di prospettive, mi sembra importante che Mario Tronti, mentre continua a provare, tenacemente, ancora oggi, a farsi carico dello stato di cose presenti in vista di una loro trasformazione, affermi che i pensieri di Quinzio siano “pensieri a-venire”: «Leggendo e rileggendo, non si sfugge all'impressione, forte, che alcuni, o molti, dei suoi pensieri trascorsi saranno i nostri pensieri prossimi»<sup>32</sup>, quasi pronosticando per loro come imminente quell'«attimo di conoscibilità»<sup>33</sup> che ancora oggi non hanno trovato. Un auspicio che la loro “impolitica”<sup>34</sup> radicalità possa scuotere dalle fondamenta la politica,

<sup>30</sup> M. Tronti, *Il demone della politica*, cit., p. 513.

<sup>31</sup> M. Tronti, *Dello spirito libero*, cit., p. 81.

<sup>32</sup> M. Tronti, *Profezia versus utopia*, art. cit., p. 27.

<sup>33</sup> «È solo come immagine che balena, per non più comparire, proprio nell'attimo della sua conoscibilità che il passato è da trattenere» (W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, 1, I, cit., p. 695; trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, in Id., *Opere complete. VII. Scritti 1938-1940*, cit., p. 485).

<sup>34</sup> Per l'impiego e il significato di questo termine l'ovvio rimando è a R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999<sup>2</sup>. Esposito pensa l'impolitico – e quindi anche gli autori che in questo orizzonte individua – come caratterizzato dal rifiuto della tendenza alla conciliazione, ma anche, e questo ci interessa particolarmente in relazione a Quinzio, dal rifiuto del principio teologico-politico della rappresentanza verticale: il potere mondano fallisce nel rappresentare un'istanza superiore. Non può esservi, in definitiva, un potere che sia incarnazione del Bene. Questo, se da un lato attesta il carattere del tutto *infondato* del Politico, dall'altro conferisce al pensiero impolitico

imprimendo in essa una decisiva svolta: «la politica, dai suoi pensieri, si sente più che interrogata, si sente provocata, duramente, e richiamata, direttamente, a un altro ordine del giorno»<sup>35</sup>.

una potenza critica radicale, che dovrebbe sollecitare un ripensamento profondo della politica stessa, nel doppio senso del genitivo. Se, come direbbe Quinzio, il Moderno è *simia Dei* – realizzazione, attraverso la potenza tecnica, in senso nichilistico delle promesse messianiche – il Politico si trova a dover rendere conto delle proprie promesse – di illuministica memoria – dismettendo le vesti pseudo-messianiche che, ad esempio, i governi liberal-democratici pretendono per sé. Se non può esistere un governo “giusto”, occorre, però, pensare ad istituzioni che tendano ad essere sempre più giuste, nella consapevolezza dell’ineliminabilità del conflitto tra le forze da cui sono attraversate e che non vanno negate, o neutralizzate, ma governate. Realismo politico e capacità di visione di una grande politica dovrebbero, dunque, costituire, in quest’orizzonte, un binomio inscindibile.

<sup>35</sup> M. Tronti, *Profezia versus utopia*, art. cit., p. 27.