

la rivista di **en**gramma
febbraio **2025**

221

**Antonio Negri
e i classici**

La Rivista di Engramma
221

La Rivista di
Engramma

221

febbraio 2025

Antonio Negri e i classici

a cura di

Marco Assennato, Monica Centanni
e Roberto Masiero

direttore

monica centanni

redazione

damiano acciarino, sara agnoletto, mattia angeletti,
maddalena bassani, asia benedetti, maria bergamo,
elisa bizzotto, emily verla bovino,
giacomo calandra di rocolino, olivia sara carli,
concetta cataldo, giacomo confortin,
giorgiomaria cornelio, vincenzo damiani,
mario de angelis, silvia de laude,
francesca romana dell'aglio, simona dolari,
emma filipponi, christian garavello, anna ghirdini,
ilaria gripa, roberto indovina, delphine lauritzen,
annalisa lavoro, laura leuzzi, michela maguolo,
ada naval, viola sofia neri, alessandra pedersoli,
marina pellanda, filippo perfetti, chiara pianca,
margherita picciché, daniele pisani, stefania rimini,
lucamatteo rossi, daniela sacco, cesare sartori,
antonella sbrilli, massimo stella, ianick takaes,
elizabeth enrica thomson, christian toson,
chiara velicogna, giulia zanon

comitato scientifico

barbara baert, barbara biscotti, andrea capra,
giovanni careri, marialuisa catoni, victoria cirlot,
fernanda de maio, alessandro grilli, raoul kirchmayr,
luca lanini, vincenzo latina, orazio licandro,
fabrizio lollini, natalia mazour, alessandro metlica,
guido morpurgo, andrea pinotti, giuseppina scavuzzo,
elisabetta terragni, piemario vescovo, marina vicelja

comitato di garanzia

jaynie anderson, anna beltrametti, lorenzo braccesi,
maria grazia ciani, georges didi-huberman,
alberto ferlenga, nadia fusini, maurizio harari,
arturo mazzarella, elisabetta pallottino,
salvatore settis, oliver taplin

La Rivista di Engramma

a peer-reviewed journal

221 febbraio 2025

www.engramma.it

sede legale

Engramma
Castello 6634 | 30122 Venezia
edizioni@engramma.it

redazione

Centro studi classicA luav
San Polo 2468 | 30125 Venezia
+39 041 257 14 61

©2025

edizioni**engramma**

ISBN carta 979-12-55650-78-2

ISBN digitale 979-12-55650-79-9

ISSN 2974-5535

finito di stampare aprile 2025

Si dichiara che i contenuti del presente volume sono la versione a stampa totalmente corrispondente alla versione online della Rivista, disponibile in open access all'indirizzo: <https://www.engramma.it/221> e ciò a valere ad ogni effetto di legge. L'editore dichiara di avere posto in essere le dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

- 7 *Antonio Negri e i classici*
Marco Assennato, Monica Centanni, Roberto Masiero
- 13 *Lo squarcio dei classici*
Giacomo Marramao
- 21 *Due contributi su Antonio Negri filosofo*
Massimo Cacciari
- 25 *Vita Cartesii est simplicissima*
Massimo Cacciari [da "Contropiano" 2/1970, 375-399]
- 47 *È morto un filosofo. Il pensiero rivoluzionario non può finire*
Massimo Cacciari [da "La Stampa" del 17 dicembre 2023]
- 51 *"Contropiano"*
a cura della Redazione di Engramma
- 59 *Un saggio di Realpolitik materialista*
Marco Assennato
- 69 *Marx nel Seicento?*
Elia Zaru
- 85 *Antonio Negri e Machiavelli*
Tania Rispoli
- 99 *Niccolò Machiavelli e Antonio Negri. Vite parallele?*
Peppe Nanni
- 117 *Poesia, o la seconda natura*
Giorgiomaria Cornelio
- 123 *La forma dell'irrazionale*
Mario Farina
- 135 *Estrapolazioni selvagge*
Matteo Polleri

- 151 *Antonio Negri lee Job*
Bernardo Prieto
- 161 *La bellezza del comune*
Nicolas Martino
- 171 *La rinascita del costituzionalismo europeo*
Giacomo Marramao, Antonio Negri

Antonio Negri lee Job

Bernardo Prieto

ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὡσεὶ
ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός
Carta a los Hebreos, 4:10

El hombre que sufre, cualquiera que sea el signo de su sufrimiento, cultiva en su corazón el
sentido de la revuelta contra el orden
René Zavaleta Mercado, 8

Verba Dei tunc mens verius intellegit cum in eis semetipsam quaerit
Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, XXVIII, 19

I

El libro de Antonio Negri publicado en 1990 y titulado *Il Lavoro di Giobbe* es un libro de menos de 200 páginas, en el cual, a través de siete capítulos, Negri comenta sistemáticamente ciertos pasajes importantes del famoso texto bíblico. Cada uno de los capítulos, además, se encuentra acompañado de diversos *excursos* (*Notas* en el libro) los cuales tienen la función de señalar ciertas relaciones filosóficas que pueden desprenderse de la lectura de los capítulos precedentes. El propósito de *Il Lavoro di Giobbe* – podríamos afirmar – no es solo el de restituir el *Libro de Job* a la tradición materialista, sino que, a través de una operación exegética, Negri desea mostrarnos el intrincado problema filosófico – entre medida, forma y tiempo – que atraviesa su propia ontología. Y es que sumariamente podríamos afirmar que la lectura que Negri realiza del libro *Job* es – en un sentido estricto – perfectamente *antiagustiniana*. Pues, todas las sutilezas homiléticas, y ya desde las primeras páginas, se encuentran destinadas no solo a negar algo así como un “sujeto biográfico” (Coccia 2012) a favor de un “sujeto colectivo” (la comunidad o la Multitud) sino, y, sobre todo, a evitar cualquier tipo de confesión penitente (Foucault 1976). “A los pocos que no se arrepintieron” de la dedicatoria del libro se convierte comprensiblemente en aquel *Job*, cuya conversión no implica – siguiendo la exégesis de Samuel Terrien – ningún tipo de arrepentimiento. Pues, como leemos en la *Nota I*, “la confesión no es arrepentimiento: de hecho, no revela experiencias constituidas, sino que constituye un absoluto” (Negri 1990, 155) y no solo, pues *Job*, cual Spinoza *ante litteram*, parece rechazar – esta es la lectura de Negri – cualquier tipo de trascendencia, ya que, más allá de la oscura atracción de *Job*, el cual, atraviesa el abismo de la “desmesura”, la salvación – su salvación – no se transforma jamás – como leemos en la *Nota A* – en gracia (Negri 1990, 32).

Es así como una de las primeras características de la particular lectura de Negri es la indiferencia o mejor dicho la ‘filosófica antipatía’ de Negri por el pensamiento griego: aquella, al menos en este libro, tiene una intención retórica y metodológica importante, pues “*Job* el

oriental” se encuentra en continuidad – solidaria – con “Spinoza el judío” (Negri 1990, 19). Y es que para Negri el “tiempo es ontología”. Y, por lo tanto, el “tiempo rítmico” de Job (esencialmente preplatónico) se opone radicalmente al “tiempo vacío de la medida”. Y es que para Negri “la relación tiempo-movimiento constituye, tanto en Platón como en Aristóteles, una primera determinación ontológica imposible de suprimir” (Negri 1990, 126). ¿Qué quiere decir Negri con todo esto? Quizás sea útil referirnos ahora al famoso ensayo de Benveniste *La noción de ‘ritmo’ en su expresión lingüística*. En este ensayo, Benveniste nos aclara que esta operación – la determinación de una medida a través del concepto de ‘ritmo’ en Platón – hace posible que podamos hablar de ‘ritmo’ de la danza, del canto e incluso del ‘ritmo’ del trabajo (Benveniste 1951). Es de esta noción de ‘ritmo’ que Negri – a través de la figura de Job – se rebela. Pues para Negri, “el tiempo rítmico” no puede ser nunca una metáfora o una medida. Por el contrario, el *ῥυθμός* – más antiguo y antes de su transformación platónica – es la forma fluida de todas las cosas – *natura naturans* – que Negri desea recuperar para su filosofía.

II

Roland Boer a través de una extraña categoría: el *akairós* (relacionado directamente con la “desmesura”) parece traducir con cierta claridad estas pulsiones religiosas secularizadas: intuyendo una forma de aporía fundamental en el pensamiento de Negri (Boer 2011). Sin embargo, aunque Boer logra vislumbrar ciertos conceptos dentro del texto de Negri, aquel, no expone la cuestión formal más importante del libro: el problema de la identidad y la naturaleza del Mesías (“la máquina mesiánica” / “el dispositivo mesiánico”). Ya en los evangelios sinópticos la cuestión acerca de la identidad de Jesús (*Mc* 8, 27-30; *Lc* 9,18-21; *Mt* 16, 13-16) es expuesta en toda su dramaticidad: “¿Quién dicen que soy yo?” pregunta Jesús a sus discípulos. Las diferentes respuestas a esta pregunta – ensayadas y declinadas de manera diferente en el transcurso de la historia – se corresponden, punto por punto, con las diferentes cristologías, es decir, con toda soteriología que quiera pensar la salvación en términos históricos (aunque no solo, añadiríamos nosotros). En la tradición cristiana este episodio es conocido – al menos desde los comentarios de Orígenes al Evangelio de Mateo (*ὡμολόγησεν αὐτὸν τὸν Χριστὸν*) – como la *confesión de Pedro*. ¿Quién es entonces el Mesías para Negri? La respuesta de Negri parece encontrarse, de forma densa, ya en los primeros capítulos del libro y relacionada precisamente a su “ontología negativa del trabajo”: “et hanc esse ejus obscuritatis causam” (como Negri cita el *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza).

Pues bien, tratemos de reconstruir, al menos sumariamente, algunos puntos importantes con relación a la naturaleza del trabajo. Negri trata de formular una ontología del trabajo que supera la clásica teoría del valor-trabajo marxista. Pues bien, la primera denuncia es que el trabajo como tal – la medida de todas las cosas – no es más un medio eficaz ni válido para cuantificar la producción y la explotación. Y, por lo tanto, el ‘núcleo duro’ de la crítica marxista en relación con la economía política debiese transformarse radicalmente: pues, según Negri, es ya imposible “cuantificar la producción de base” como también la distinción de lo que es y no es socialmente productivo. Esta grande crisis, que sobre todo es una crisis con relación

a la ontología del tiempo (y su medida) y es de hecho una profecía que ya Marx, según Negri, anticipó con lucidez. Sin embargo, aunque el dispositivo de medición desaparezca no han desaparecido los antagonismos ni el sufrimiento de Job. Es entonces que el dolor y la injusticia, para Negri, se transforman en algo verdaderamente desmesurado (Negri 1990, 23-24).

Para Negri, el trabajo despojado de la racionalidad de la medida (es decir del dispositivo marxista del valor-trabajo) se convierte en el Mal. La denuncia de Negri, identifica a aquella sociedad que ha hecho del trabajo la vida misma y, a través de la forma – espantosa para Negri – de la nueva medida: el dinero, ha transformado todo en indiferente. Entonces ¿dónde encontrar nuevamente un dispositivo que nos ayude racionalmente a valorar el trabajo sin necesidad del dinero? Es entonces que la exclusión y no ya la explotación se transforma, para Negri, en el Mal originario. La exclusión que socialmente constituye todas las relaciones sociales. Es así como – sin medida ni finalidad – el trabajo se convierte en un mero mecanismo técnico; su lógica es destructiva e implacable, y – aquí una de las muchas menciones a Habermas (Habermas 1984) – la acción comunicativa, aquel tejido blando de la sociedad, en la perpetuación, la falsificación y la insensatez del trabajo alienado. Pues el mundo es trágico y – aquí una mención directa al Kant de la *Crítica de la Razón Práctica* – “heterónimo” (Kant 1788, I, 8) entonces ¿dónde encontrar la medida fuera de toda medida que pueda regir el mundo? Job, insiste Negri, no podría ser nunca Prometeo – siguiendo, de alguna forma la intuición de Ernst Bloch (Bloch 1968) – pues, solo queda un no ontológico, un rechazo ontológico que nace del dolor mismo. Es decir, de la fuerza inmanente que solo se hace presente en esta especie de segunda naturaleza: la creación continua del valor, el cual, no es más que – y en esto consiste el trabajo del Mesías – la liberación.

III

Ahora bien, la *Nota G* se encuentra dedicada al “continente ignoto” de la “teología negativa”, aquella que, según Negri, es totalmente ajena al mundo ontológico de Job (Negri 1990, 134). Sin embargo, así como en la mística aquel absoluto solo puede ser conjurado – en contra de la famosa recomendación de Leibniz – por todo lo que no es; en el caso de Negri, la negación de la “teología en sí” podría posibilitar la reapropiación de las diferentes virtudes ético-políticas que aquella “teología negativa” inspira. Aquí el interlocutor es evidentemente Heidegger, el cual, a través de la figura del Meister Eckhart y sus *Sermones Alemanes* comentados y editados por Reiner Schürmann (Schürmann 1972), es sutilmente impugnado. Pues bien, ya en la introducción de *Sermones Alemanes*, precisamente al defender la traducción de *sele* por *mente* y no por *alma*, Schürmann declara que el lenguaje de Meister Eckhart es perfectamente agustiniano y que, por esto mismo – aquí podemos intuir perfectamente la radical diferencia con la ontología de Negri – al menos que *sēle* sea utilizado por el Meister Eckhart específicamente como *anima* (“el principio animado del cuerpo”) lo usual en las traducciones de tenor agustiniano, sea preferir la traducción de *mens* o *animus* por *mente*. Este pequeño detalle filológico – como la transformación de *hyle* en *sylva* – es en realidad una sutil operación filosófica pues, como es evidente, no solo parece existir una primacía conceptual del principio intelectual sobre el gobierno del alma (de hecho, el alma se convierte precisamente

en este principio) sino y más importante, parece formularse una violenta separación entre el principio intelectual y el principio vegetativo (aquel “principio animado del cuerpo”) haciendo del cuerpo – que en Negri es siempre histórico – dentro de esta virtual tradición agustiniana, una especie de substrato inerme y espurio.

El materialismo de Negri encuentra aquí un terreno de verdadero antagonismo. Pues bien, en la *Nota G*, Negri afirma que no es precisamente en la libertad negativa (ya sea en su forma de *Abgeschiedenheit* o de renuncia) que se puede descubrir una libertad interior más grande, y con ella, una participación pasiva en la “naturaleza divina” (Negri 1990, 135); pues aquella “alegría «errante»” carece de “consistencia”, es decir, de una forma histórica precisa que la encarne: carece de *anima*. Schürmann explica en sus comentarios a dichos *Sermones* – libro que Negri ha leído con mucha atención – que aquella *Abgeschiedenheit* en el lenguaje del Meister Eckhart representa – alusivamente – la “desposesión de toda exterioridad” – de todo elemento histórico diríamos – que perturbe la conseguida serenidad (*Gelassenheit*). Más adelante, casi descuidadamente Schürmann nos hace saber específicamente en la nota 119 (Schürmann 1972) que *Abgeschiedenheit* es un concepto central en Heidegger, el cual, en un principio, al comentar un poema de Georg Trakl, utiliza este término para indicar el inicio de un nuevo amanecer, es decir, nos indica el evento en el cual – cual Juicio Final – todas las cosas serán llamadas a comparecer: es el momento precisamente escatológico – y oculto – de la ontología heideggeriana (O’Meara 1986; Rey 1956). Momento que, compresiblemente, Negri rechaza.

Pues para Negri aquella serenidad (*Gelassenheit*) es ajena a Job o, mejor dicho, cualquier búsqueda de aquella resultaría absurda; ya que, incluso lo no racional, al menos en Job, es siempre positivo; la negación radical de la racionalidad divina – de aquella participación pasiva en la “naturaleza divina” que se encuentra en toda “teología negativa” – no puede anular la consistencia ontológica del *anima*: “la solidez ontológica de la existencia” (Negri 1990, 134). O, en palabras más claras, puede que el mal – como teorizado por san Agustín que ha leído a Plotino – sea la privación del ser, pero incluso esa carencia: o perversión del bien (Illich, Milana 2012) que es vivida por nosotros a través del sufrimiento, es siempre, al menos en Job, positiva. Y es que toda teología negativa que reclama la pasividad del sujeto es, para Negri, así escribe en la *Nota G*, una forma de liberación que niega aquello liberado; pues la teología negativa no es más que una forma de dialéctica inconclusa, la cual, como un acorde de dominante en plena tensión activa parece pedir enfáticamente a nuestro oído – acostumbrado a las trampas metafísicas – una resolución tónica.

Asimismo, podríamos afirmar que Negri trata de leer Spinoza a través de una larga y meditada exposición del *Libro de Job*. Estas operaciones, aunque superficialmente antitéticas, nos muestran un centro común, el cual hace de la experiencia histórica de la postguerra, pero, sobre todo, de la clausura de la metafísica heideggeriana el punto decisivo de toda ontología futura – pues, en el caso de Negri la recuperación de Spinoza se hace en términos de encontrar una ontología que responda precisamente a la escatología negativa de *Sein und Zeit*.

Reiner Schürmann es uno de los pocos filósofos contemporáneos que, al igual que Negri, reconoce la natural heterogeneidad epistemológica de Marx (Schürmann 1978). Negri, que ha leído con atención a Schürmann, recoge las virtudes homiléticas – Boer llama a este libro de Negri una “homilía radical” (Boer 2011) – quizás, aunque no solo, gracias a la lectura atenta de aquel lejano “abuelo del idealismo alemán”. Y es que para Negri – en un movimiento que lo une y lo separa de Schürmann – el obrar no tiene ningún τέλος – o, mejor dicho, todo τέλος es inmanente a sí mismo – para Schürmann, como en un espejo, oscuramente, el obrar no tiene verdaderamente un ἀρχή (Schürmann 1987). Sin puntos de fuga ambas ontologías – solidarias y enemigas – desean pensar la política más allá de un trascendente (ya sea el *origen* o el *fin*); más bien solo a través de τὸ πρῶγμα αὐτὸ de la política.

IV

Si existe una especie de ontología que se opone a aquella de Negri no es, como comúnmente se cree, solo aquella de raigambre heideggeriana o incluso hegeliana, sino, el sutil mesianismo de Benjamin del “Fragmento Teológico-Político”; el cual, por decirlo así, lleva al extremo la sugerencia de Bloch de negar la significación política de la teocracia. Pues para Benjamin: “El orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea de Reino divino” sino, sobre la idea de felicidad (Benjamin [1920] 1955). Negri por el contrario no solo rastrea un vínculo – un hilo rojo – entre Machiavelli, Spinoza y Marx, sino que, gran parte de su tarea exegética tiene, al menos en este libro, la función de recordarnos la tradición materialista de la cual Marx es quizá un apéndice ilustre (Marx 1841). Ahora bien, el Marx de Negri se sostiene sobre una operación sutilísima, aunque peligrosa, pues, desembarazarse de la influencia hegeliana en Marx, como mucho críticos han visto (Bartonek, Burman 2016), parece una tarea quizás imposible: la sombra de Hegel pareciese estar contenida en tanto que el proceso dialéctico no encuentre nunca un fin, es decir, que su movilidad se convierta en contingencia absoluta: un proceso material que no niega o mejor dicho disipa y antecede, así como en Spinoza, todo movimiento trascendente. Por esto mismo, el marxismo de Negri – su mesianismo – poco tiene que ver con la dialéctica histórica y el comunismo como fase final de la revolución; su profundo anti-trascendentalismo, en contra de toda gracia atendible, hace – al contrario de Benjamin – de lo profano la imagen de lo verdaderamente celestial: el reino es potencia concreta del orden profano: potencia material y formal de lo político.

Sin embargo, la insistencia de identificar mesianismo (o soteriología) y escatología se convierte en el rasgo característico de la ontología de Negri. La soteriología, que en la teología cristiana tiene que ver con la “economía de la salvación” presupone no solo la participación de la Trinidad, sino que asigna, la tarea expiatoria y salvadora (es decir, sacerdotal) a la Segunda Persona de la Trinidad (Levering 2010; Mason 2008). De esto podemos concluir la vital diferencia entre Creación y Salvación; aunque ambos hechos son realizados a través del *Logos* constituyen, no obstante, dos momentos diferentes. Pero no solo, aquí que el sentido histórico pleno y teleológico – que era propiamente extraño al mundo heleno (Holborn 1949) – emerja con toda su fuerza: la historia no es más que el transcurso misterioso entre el alfa y el omega (Bloch 1949). Para Negri, es central la negación de un Mesías sacerdotal: pues no

existe gracia que no podamos alcanzar en mérito de nuestro trabajo – la potencia concreta – que vive en todo orden profano, exige de la unificación teórica de la Creación y la Salvación. Y es que la “economía salvífica” propia del cristianismo despoja dramáticamente la praxis divina de su esencia (Coccia 2006): este viejo problema, declinado en la versión marxista, es aquel de la división entre la teoría y la praxis y la dialéctica interna que la rige (Wainwright 2022). Sin embargo, este problema es resuelto por Negri a través de una unificación – ultra monoteísta diríamos – de teoría y praxis: el trabajo del Mesías – la liberación prometida, o la revolución – no es más que la verdadera Creación, es decir, la esencia solo puede ser praxis o, mejor dicho, toda praxis es en sí misma la totalidad de la esencia. Aquí, el peligro de un movimiento, aunque sutilmente dialéctico, es evitado por completo: la contingencia absoluta – que puede entenderse como una cosmogonía que preside de un orden superior – se convierte en la única realidad histórica. El ultra monoteísmo de Negri deviene, por decirlo así, en panteísmo.

Es por esto que en Negri la soteriología se confunde con la escatología. Pues, al no existir verdaderamente un *téλος*, una Jerusalén Celeste a la cual regresar, el proceso de salvación se convierte en un proceso puramente colectivo, pues, históricamente ninguna persona puede salvarse sino solo la Multitud que, en cada momento donde emerge la potencia revolucionaria – y en este sentido hace saltar de la oscuridad de la historia el reino de la libertad escondida – todo lo personal (las innumerables vidas de los que han sufrido y han sido explotados) solo puede salvarse a través de aquella precisa obra colectiva: toda lucha, por esto mismo, representa todas y cada una de las luchas pasadas y futuras. Y es que la formulación de esta *salvación* toma la forma, irónicamente, del pecado *original*, eso sí, a través de una inversión estratégica: pues si por la culpa de uno todos hemos sido condenados, en la soteriología de Negri – y en el marxismo en general – solo a través de la salvación colectiva lo personal puede salvarse. Y es que en ambos casos – en la soteriología y la escatología – es el Mesías quien actúa de manera activa, ya sea como Rey y Sacerdote, ya sea como Juez Supremo. Por esto mismo, aunque podríamos detenernos más sobre este punto, no existe – no podría existir – algo así como una “teología política” cristiana (Peterson 1935), sin que esta, en su realización, renegase no solo de la soberanía del Mesías sobre la totalidad del universo, sino, especialmente, de su misión como Sacerdote ante Dios Padre. Lo que aquí está en juego es, de hecho, comprendido perfectamente por Negri que – en su fiel y coherente visión de la salvación profana e immanente – niega de muchas formas la necesidad de gracia y expiación. Por esto mismo, la escatología se convierte, en Negri, como en la “Teología de la Liberación”, en la única expresión histórica del mesianismo: pues, al prescindir del Mesías como Rey y Sacerdote, solo queda esperar al Mesías como Juez y justiciero. Y es que, en un paso más extremo, aunque verdaderamente coherente – a diferencia de la “Teología de la Liberación” – Negri niega rotundamente toda dialéctica interna dentro de su particular ontología: es decir, de cualquier imagen – por lejana que sea – de la Trinidad.

En Negri, a diferencia de Heidegger, el *téλος* es lo impensable, por el contrario, es la continuidad histórica de un *ἀρχή* que no deja de manifestarse, lo que captura finalmente su

imaginación filosófica. Y es que lo soteriológico se presenta como un movimiento hacia el origen (pues representa nuestra reconciliación y la vuelta a la creación primera), lo escatológico es, por el contrario, un movimiento que se presenta como un movimiento hacia el fin (busca nuestra conformidad completa y acelera nuestra unión total con Dios). La ontología de Negri, que desconoce propiamente la autoridad de un τέλος – pues la salvación es inmanente – ha perdido, por esto mismo, cualquier posibilidad de un nuevo ἀρχή. Pero ¿qué o quién es esta fuerza que se identifica con la desmesura y, al mismo tiempo, reclama para sí la salvación de la humanidad? O mejor dicho ¿qué o quién es esta fuerza que se pone, con todas las paradojas expuestas, como τέλος y ἀρχή de la humanidad redimida y del hombre nuevo?

V

Muchos puntos importantes no han sido mencionados: lo que nos queda, sin embargo, ya sea para la tradición interesada en el materialismo o, en todo caso, para los diferentes marxismos, es realizar una especie de revisión cuidadosa de una de las ontologías contemporáneas más interesantes – la de Negri – y que, por su vocación poética y erudita, ha buscado siempre el diálogo con la tradición. O más precisamente, como buen poeta ha sabido buscarse una genealogía particular: que va desde Job hasta Lucrecio, de Spinoza hacia Marx. Negri resuena en la historia de la ontología marxista porque, de hecho, como muy pocos (Lukács o Benjamin entre aquellos) percibe y enfrenta las aporías que presenta su pensamiento. Y, en todo caso, ha sabido beber del cáliz amargo de sus propias palabras. El libro sobre Job se muestra el umbral que divide en dos la obra de Negri, y a su vez su libro más cristalino. Ya que, aunque de modo alegórico ensaya, en cada una de las interpretaciones sobre Job, en medio de la espesura, que como toda espesura es siempre erudita, una respuesta finalmente – secretamente – íntima y personal. Pues, aquel que ha escrito sobre la imposibilidad de un Mesías personal, sin embargo, ha compuesto un libro que dentro de su propia “anécdota sagrada” – de su propia biografía – parece revelarnos abierta y orgullosamente la realidad de un hecho que menciona, pero no nombra. Es decir, para volver con el Platón de la *Carta VII* (Pasquali 1938) de algo que parece ser conjurado en el discurso pero que su nombre, aquella categoría del ser, no puede revelar ni contener. Y, sin embargo, como ejercicio homilético, Negri es cristalino en sus objetivos. En ese sentido, lo político se convierte, para Negri, en la declinación histórica de lo ontológico; y por lo tanto, el fuera de la ley – aquí pensamos en el *Ausnahmezustand* de Carl Schmitt (Schmitt 1970) o el príncipe de Maquiavelo (Vatter 2013) – es análogo precisamente a aquella “desmesura” que Negri rechaza y reclama firmemente: el fundamento de lo político se encuentra entonces más allá de cualquier forma jurídica u ontológica (nomos/medida) y, sin embargo, este más allá, para Negri, solo puede realizarse a través de la mutación histórica continua: haciendo de lo histórico inmanente – lo puramente material – la única forma de redención atendible. Quizás, el único problema verdadero que presenta su colosal “dispositivo mesiánico” o, mejor dicho, el único problema que verdaderamente no puede formularse dentro de su ontología es el problema del *Sabbat* (Schwarte 1966). El trabajo continuo que exige este Mesías impersonal, la reinención del valor que constantemente debe encontrarse, la desmesura que no parece conocer – como el infierno

cristiano – un fin verdadero, sino un constante devenir, nada tiene que ver con la interrupción – esencialmente mesiánica – de todas las obras. Y es que quizás la mejor forma de leer la desmesura – la categoría por excelencia del dispositivo mesiánico en Negri – sea a través de la descripción de san Pablo del ἄνομος precisamente de aquel o aquello que se encuentra más allá de toda medida: se encuentra fuera de la ley (2Tess 2, 1-12). Y es que el trabajo, cualquier tipo de trabajo, es una condena y se contrapone con el espíritu lúdico, el cual, al menos para la tradición cristiana o platónica, es el fin y el refugio de la humanidad redimida. No el trabajo sino la gracia, no la obra sino su armoniosa suspensión.

Referencias bibliográficas

Agamben 2006

G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Milano 2006.

Bartonek, Burman 2018

A. Bartonek, A. Burman, *Hegelian Marxism: The Uses of Hegel's Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj Žižek*, Huddinge 2018.

Benjamin [1920] 1955

W. Benjamin, *Schriften*, hrsgg. von Th.W. Adorno, G. Adorno, Frankfurt-am-Mein 1955.

Benveniste 1951

É. Benveniste, *La notion de "rythme" dans son expression linguistique*, "Journal de Psychologie normale et pathologique" 3 (1951), 401-410.

Bloch 1968

E. Bloch, *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968.

Bloch 1949

M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris 1949.

Boer 2011

R. Boer, *The Radical Homiletics of Antonio Negri*, in Id. *Criticism of Theology*, Leiden 2011, 271-310.

Coccia 2006

E. Coccia, *Il bene e le sue aporie in un trattato anonimo della fine del XIII secolo*, in I. Zavattero (a cura di) *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, Arezzo 2006, 36-49.

Coccia 2012

E. Coccia, *El mito de la biografía, o sobre la imposibilidad de toda teología política*, "Pléyade" 8 (2012), 137-152.

Foucault 1976

M. Foucault, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris 1976.

Girard 1985

R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris 1985.

Habermas 1984

J. Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Boston 1984.

Hardt, Negri 2005

M. Hardt, A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, London 2005.

Holborn 1949

H. Holborn, *Greek and modern concepts of History*, "Journal of the History of Ideas" 10/1 (1949), 3-13.

Illich, Milana 2012

I. Illich, F. Milana, *Pervertimento del cristianesimo*, Macerata 2012.

Kant 1788

I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788.

Kripke 1982

S.A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge 1982.

Levering 2010

M. Levering, *Christ and the Catholic Priesthood: Ecclesial Hierarchy and the Pattern of the Trinity*, Chicago 2010.

Mason 2008

E.F. Mason, "You are a Priest Forever": *Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*, Leiden 2008.

Marx [1841] 2022

K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* a cura di P. Barbieri [*Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie Epicuro*, Jena 1841], Milano 2022.

Matheron 1969

A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1969.

Negri 1990

A. Negri, *Il lavoro di Giobbe*, Milano 1990.

Negri 1992

A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano 1992.

Negri 2015

A. Negri, *Storia di un comunista*, a cura di G. Di Michele, Milano 2015.

O'Meara 1986

T.F. O'Meara, *Heidegger and his origins: theological perspectives*, "Theological Studies" 47/2 (1986), 205-226.

Pasquali 1938

G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Milano 1938.

Peterson 1935

E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935; consultato nell'edizione *Il monoteismo come problema politico*, a cura di G. Ruggieri, traduzione di H. Ulianich, F. Della Salda Melloni, Brescia 1983.

Rey 1956

W.H. Rey, *Heidegger-Trakt: Einstimmiges Zwiegespräch*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 30 (1956), 89-136.

Schmitt 1970

C. Schmitt, *Politische Theologie II die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970.

Schürmann 1972

R. Schürmann, *Maître Eckhart Sermons allemands ou la joie errante*, Paris 1972.

Schürmann 1987

R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington 1987.

Schürmann [1978] 2021

R. Schürmann, *Reading Marx: On Transcendental Materialism*; consultato nell'edizione a cura di M.F. Rauch e N. Schneider, Berlin 2021.

Schwärte 1966

K. Schwärte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966.

Vatter 2013

M. Vatter, *Between Form and Event*, Dordrecht 2013.

Wainwright 2022

J. Wainwright, *Praxis*, "Rethinking Marxism" 34/1 (2022), 41-62.

English abstract

This essay examines Antonio Negri's *Il Lavoro di Giobbe* (1990) and analyses his materialist reinterpretation of the *Book of Job*. Negri rejects Augustinian theology and transcendence and aligns Job with Spinoza to emphasise collective subjectivity and historical materialism. He critiques Marx's labour theory of value, arguing that labour functions beyond economic quantification as an ontological force. The essay also examines Negri's concept of the "messianic device", which recasts eschatology as an immanent revolutionary process distinct from theological salvation. Drawing on Heidegger, Benjamin and negative theology, Negri opposes transcendental philosophy and advocates historical transformation as the true site of liberation. By situating *Il Lavoro di Giobbe* within Negri's broader philosophical trajectory, this essay highlights his synthesis of ontology and politics, his critique of ontological and theological paradigms, and his contribution to contemporary Marxian thought.

keywords | Antonio Negri; Book of Job; Ontology; Messianism; Eschatology.



la rivista di **engramma**

febbraio **2025**

221 • Antonio Negri e i classici

Editoriale

Marco Assennato, Monica Centanni, Roberto Masiero

Lo squarcio dei classici

Giacomo Marramao

Due contributi su Antonio Negri filosofo

Massimo Cacciari

Vita Cartesii est simplicissima

Massimo Cacciari

[da "Contropiano" 2/1970, 375-399]

È morto un filosofo. Il pensiero rivoluzionario non può finire

Massimo Cacciari

[da "La Stampa" del 17 dicembre 2023]

"Contropiano"

a cura della Redazione di Engramma

Un saggio di Realpolitik materialista

Marco Assennato

Marx nel Seicento?

Elia Zaru

Antonio Negri e Machiavelli

Tania Rispoli

Niccolò Machiavelli e Antonio Negri. Vite parallele?

Peppe Nanni

Poesia, o la seconda natura

Giorgiomaria Cornelio

La forma dell'irrazionale

Mario Farina

Estrapolazioni selvagge

Matteo Polleri

Antonio Negri lee Job

Bernardo Prieto

La bellezza del comune

Nicolas Martino

La rinascita del costituzionalismo europeo

Giacomo Marramao, Antonio Negri