

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

# Marx nel Seicento?

## Negri e il 'labirinto' della prima modernità

Elia Zaru

Che cosa se ne fa un marxista di Descartes? Perché Negri perde tempo su Descartes? Nel 1970, quando Negri pubblica *Descartes politico*, queste due domande vengono poste rispettivamente all'interno del mondo accademico e nell'ambiente politico del cosiddetto 'movimento'. Subito dopo il Sessantotto, sembrava strano che un professore schierato dalla parte del movimento studentesco, la cui produzione teorica era tutta improntata "all'analisi dei movimenti politici degli operai e all'approfondimento critici del marxismo" (Negri 2007a, 7), potesse interessarsi a Descartes. Le due domande poste sopra, in realtà, possono essere estese a tutto il secolo cartesiano. Che cosa se ne fa un marxista del XVII secolo, e perché mai Negri vi perde tempo? Il Seicento, infatti, veniva (e tuttora viene) spesso trascurato dal marxismo e, più in generale, dal pensiero rivoluzionario, dalla riflessione teorico-politica intenzionata a cogliere le trasformazioni radicali e le rotture storiche. In Negri, al contrario, il Seicento occupa un ruolo centrale. Di più, si può affermare che il significato che egli attribuisce all'intero concetto di 'modernità' muova da una certa interpretazione del Seicento e di alcuni suoi snodi fondamentali.

La modernità è, per Negri, uno scontro tra due diverse ontologie politiche: la prima (egemone) segnata dalla trascendenza del politico e dalla sua necessità di formalizzare dall'alto verso il basso il dominio capitalistico, la seconda contraddistinta dall'immanenza produttiva dei rapporti sociali. Il pensiero dei filosofi moderni (Descartes, Hobbes, Rousseau, Hegel) si presenta funzionale alla prima ontologia e interessato a mistificare la natura della seconda, ma dentro la modernità prende corpo un progetto filosofico alternativo (Machiavelli, Spinoza, Marx) il cui conflitto rompe l'immagine che la modernità ha dato di sé stessa, manifestandone la crisi. Dunque, cosa se ne fa un marxista del XVII secolo?

### **I. Cartesio: la ragionevole ideologia**

*Descartes politico* viene pubblicato nel 1970, "in occasione di una scadenza accademica e sottoposto al giudizio di una commissione di colleghi universitari" (Negri 2007a, 7). Negri individua in Descartes la crisi secentesca scaturita dalla mancata corrispondenza tra costituzione formale e costituzione materiale all'alba dell'epoca moderna e nel declino del Rinascimento:

Nella crisi economica del 1619-1622, soggiunge lo storico, si esauriscono le grandi speranze capitalistiche del sedicesimo secolo, giunge a conclusione e si ripiega quel lungo periodo che vide la crescita economica e civile del mercante rinascimentale. (...) La crisi si sviluppa dunque dentro la struttura e la continuità dell'umanesimo. (...) Ma quali sono le ragioni della crisi, - e partico-

larmente di questo suo radicale aprirsi nella congiuntura degli anni '20? Lo si è accennato: crisi del primo sviluppo capitalistico (di un capitalismo eminentemente mercantile, ovviamente), crisi di tutti gli elementi politici e culturali che a questo sviluppo erano legati. E cioè crisi della libertà borghese, in quanto essa era posta come ricostruttrice del mondo; di quello economico come di quello religioso e politico, tutti riportati alla dimensione dell'uomo, macrocosmi qualitativamente continui rispetto al microcosmo umano. Crisi della libertà individuale, della prima eroica e storicamente significativa emergenza dell'individualità (Negri 2007a, 83).

Negri evidenzia le oscillazioni e contraddizioni nel pensiero di Descartes leggendole in controtendenza rispetto alle trasformazioni dettate dallo sviluppo capitalistico tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del Seicento. In questo senso, il *Discorso sul metodo* è "opera di un'epoca" (Negri 2007a, 101), un "romanzo borghese" (Negri 2007a, 110). Nel complesso, tra il *Discorso* e le *Meditazioni* Descartes produce "una ragionevole ideologia che distende sullo spazio della crisi del mondo seicentesco, della sfiducia e dello squilibrio dell'epoca, una speranza di ricostruzione. Nostalgia umanistica che si ritrova operante" (Negri 2007a, 161). Si tratta, per Descartes, di trovare una risposta alla crisi tra costituzione formale e costituzione materiale. Ciò significa, secondo Negri, costruire una ideologia in grado non solo di preservare, ma di rilanciare gli interessi della borghesia in un momento di ritirata del suo progetto politico di fronte all'emergere della monarchia assoluta<sup>[1]</sup>. Nella lettura di Negri, Descartes fonda un'ontologia politica della mediazione, volta alla costruzione dell'egemonia di una classe sociale. In questo modo, egli si aggiunge a Hobbes nel pantheon fondamentale della teoria politica capitalistico-borghese. Mentre quest'ultimo elabora le ragioni costitutive del politico moderno nella figura dello Stato assoluto, il primo sviluppa un progetto egemonico evolutivo in cui mediazione e individuo risultano centrali. Con Descartes si afferma lo sviluppo della borghesia dentro la formazione dello Stato assoluto – qui risiede il cuore del suo "ragionevole progetto": Descartes "cerca di affermare una via che mantenga la libertà e l'autonomia della borghesia nascente e manifatturiera, ormai vicina a rappresentarsi come classe egemone, nel bel mezzo del processo di costituzione dello Stato moderno" (Negri 2007a, 17). Dentro questo progetto, Negri ritrova l'affermazione, da parte di Descartes, dell'autonomia di classe – della classe borghese:

Che cos'è la ragionevole ideologia? È certezza, essenza, riscoperta in se stessi, "sans rien emprunter d'autrui": accettazione quindi della separazione. (...) Quale immagine più adeguata al dramma della borghesia, costretta alla separazione, ma qui – dopo aver sofferto la crisi – capace di rinnovare in sé la pienezza di possesso del suo mondo separato? E in ciò di esprimere e godere di una completa autonomia come base di un rilancio di sé sul mondo, di una ricostruzione, in sé, del mondo? Perché, appunto, tale immagine non è meno aperta sul futuro. L'autonomia di classe, l'autonomia dell'io è produttiva, nostalgia utopica e progetto totalizzante. La nostra casa la ricostruiremo, questa nostra verità separata cresce in noi fino al punto che la progetteremo sull'universo. Il mondo ci ha rifiutato: ma qui, nell'io che si produce, il mondo viene pensato. Oggi pensato, domani ricostruito. La prima emergenza dell'uomo borghese: una casa mal costruita, dalle fondamenta non sicure. Si è dovuto distruggerla. La ricostruzione non mancherà. Questi i termini *a quo* e *ad quem* della ragionevole ideologia (Negri 2007a, 164).

Qui, in questo “scavo nella realtà sociale del tempo”, si completa il progetto politico cartesiano: “il rovesciamento della percezione della crisi in nuovo consapevole proposito di ricostruzione è l’urgente necessità cui Descartes risponde. In ciò la ragionevole ideologia cartesiana scopre la sua importanza di ideologia politica dell’epoca” (Negri 2007a, 165-166). Quella borghese, tuttavia, è un’autonomia viziata, per così dire, dall’incapacità di autoaffermarsi senza gravare sulle classi lavoratrici[2]. È, al contrario dell’autonomia operaia di cui Negri parla negli anni Settanta, un’autonomia del politico. Trovandosi a riflettere, diversi decenni dopo, su questo passaggio, Negri afferma:

All’interno della crisi, Descartes mi appare come protagonista di quest’avventura politica: ideologo della proposta borghese di un compromesso segnato dalla centralità statale, nel quale la borghesia afferma la propria autonomia di fronte al sovrano, come l’Io si afferma davanti a Dio; ma nello stesso tempo se ne mette al servizio per garantire il proprio interesse all’accumulazione primitiva di capitale, quindi per tener soggette le classi laboriose (Negri 2015, 394).

In *Descartes politico* troviamo una delle prime manifestazioni sistematiche del problema a cui Negri dedicherà tutta la sua opera: la costruzione di un nesso tra critica dell’economia politica e critica della politica. Se, da un lato, il progetto di Descartes rappresenta la trascendenza e l’autonomia del politico (tanto che Negri definisce il Pci un “partito cartesiano” (Negri 2015, 395)[3], dall’altro lato la sua vicenda mostra la radicale connessione esistente tra pensiero e storia, tra l’astrazione delle idee e la materialità dei rapporti sociali esistenti[4]. In questo senso, *Descartes politico* è “un libro di metodo” (Negri 2007a, 22)[5]. Esso mostra che ogni metafisica è anche un’ontologia politica e ci offre così lenti analitiche preziose per guardare alla costituzione della modernità. Del resto, afferma Negri, “la continuità di un pensiero filosofico (e la fortuna di Descartes fu lunga) è essa stessa legata alla potenza del *dispositivo politico implicito* nell’ontologia dell’autore” (Negri 2007a, 7).

## II. Spinoza: democrazia e moltitudine

L’idea che ogni metafisica sia anche un’ontologia politica sta al centro de *L’anomalia selvaggia*, un’opera direttamente collegata, nella forma e nella sostanza, a *Descartes politico*. Da Descartes a Spinoza, Negri applica lo stesso metodo – una storia materialista della filosofia che si fa politica – rovesciando, tuttavia, il significato di ciò che ritrova. Se Descartes rappresenta infatti la cristallizzazione dei rapporti di classe, Spinoza incarna il portato conflittuale e antagonista di questi stessi rapporti. *L’anomalia selvaggia* è un’opera scritta in carcere dopo l’arresto il 7 aprile 1979. Il contesto non è secondario: riflettere su Spinoza è, per Negri, un modo per cercare risposte alla sconfitta del movimento operaio e alla crisi del marxismo (Morfino, Zaru 2018, 198). In questo quadro, i meriti che Negri attribuisce a Spinoza sono tre. In primo luogo, il filosofo olandese è considerato “il fondatore del materialismo moderno nella sua più alta figura” (Negri 2023, 28). In secondo luogo, la sua filosofia politica “fonda una forma non mistificata di democrazia” (Negri 2023, 29), mentre il terzo merito consiste nel fatto che la sua metafisica costituisce un’alternativa radicale a quella egemone nella modernità capitalistica (Negri 2023, 30). A metà del Seicento Spinoza è, insieme, l’opposto di Cartesio e “il primo anti-Hobbes che la storia del pensiero politico occidentale ci presen-

ta” (Negri 2023, 178)[6]. In sintesi, egli rappresenta un’anomalia. La sua filosofia esprime un “rapporto contraddittorio” con il nuovo ordine della produzione capitalistica, essa si manifesta come “l’espressione radicale di una trasgressione storica di ogni ordinamento che non sia liberamente costituito dalle masse, posizione di un orizzonte di libertà che è solo definibile come orizzonte di liberazione” (Negri 2023, 30). In questo senso, in Spinoza Negri trova una via ontologica alla lotta di classe in un momento in cui quest’ultima sembra sconfitta.

Sono in particolare due i concetti della metafisica spinoziana da cui Negri ricava un’ontologia politica che si può definire marxiana (più e prima che marxista), cioè costitutivamente centrata sulla lotta di classe. Il primo è il concetto di moltitudine (che deve la sua fortuna nella teoria politica contemporanea proprio a Negri[7]), mentre il secondo è il concetto di democrazia.

La moltitudine gioca un ruolo centrale nell’opposizione tra Spinoza e Hobbes (e, nella misura in cui si oppone all’individualismo del *cogito*, Cartesio). In Hobbes, infatti, la moltitudine è opposta al popolo. Mentre la prima rappresenta la conflittualità, la divisione e la minaccia proprie dello stato di natura, il secondo è espressione di una volontà unica che si coagula nel passaggio all’ordine civile e alla formazione dello Stato per via contrattualistica. Nello Stato la moltitudine cessa di operare o, se si presenta, lo fa con una funzione disgregatrice, antipopolare e infine addirittura eversiva. Spinoza, al contrario, pensa la moltitudine anche dentro lo Stato, facendone anzi il fondamento della libertà e della democrazia proprio alla luce della sua pluralità, di contro all’omogeneità del popolo.

Il recupero negriano del concetto di moltitudine si articola su due piani sovrapposti. A livello teorico-politico, Negri situa al cuore della sua riflessione l’opposizione tra moltitudine e popolo e ne fa uno dei cardini della sua critica alla sovranità moderna. Il nesso popolo-sovranià-rappresentanza delineato nella filosofia hobbesiana viene qui considerato come manifestazione di un processo di trascendentalizzazione del potere che chiude le possibilità espresse dalla “potenza multitudinaria” nel corpo sociale. Si ritrova, a quest’altezza, l’opposizione, su cui torneremo in modo approfondito, tra politica e società che accompagna, non senza alcuni problemi, il pensiero di Negri. Poiché resiste alla *reductio ad unum* operata nella costruzione del popolo, la moltitudine si presenta, in Spinoza, come “costituzione del collettivo come prassi” (Negri 2023, 55). Si tratta, per Negri, di una prassi immanente alla società, la cui produttività viene negata o espropriata dal potere trascendente dello Stato moderno, fondato e legittimato a partire dall’unità e unitarietà del popolo[8].

Sul piano della critica dell’economia politica, moltitudine è il nome con cui Negri identifica l’insieme del lavoro vivo assoggettato allo sfruttamento da parte del capitale. Se, da una parte, il popolo hobbesiano traduce nella tradizione contrattualistica “la forma immediatamente politica dell’istanza di appropriazione capitalistica” (Negri 2023, 128), dall’altra la moltitudine spinoziana si presenta, agli occhi di Negri, come irriducibile a questo assoggettamento. Nel pensiero politico negriano, essa assume quindi i caratteri del soggetto rivoluzionario. In questo quadro, a partire dagli anni Ottanta la moltitudine occupa, nel marxismo di Negri, il posto che nell’operaiismo degli anni Sessanta e Settanta avevano ricoperto l’operaio massa prima

e l'operaio sociale poi. Nel primo caso, a un capitale centralizzato nella fabbrica fordista si contrapponeva una figura operaia priva di competenze particolari, che lavorava all'interno di processi produttivi sempre più automatizzati e spersonalizzanti, tali da impedire l'identificazione tra l'operaio e il suo lavoro. Nel secondo, l'antagonismo tra capitale e lavoro non è più ricondotto unicamente alla fabbrica, ma all'intera società e, in particolare, alla forma della metropoli che si andava delineando in seguito alla crisi del fordismo. Ora la moltitudine seguiva – in senso cronologico e geografico: fino al mondo globale questa estensione. Al netto delle differenze esistenti tra queste tre figure, Negri stesso ha rivendicato la loro continuità (Negri 2017a). Nel passaggio da una categoria all'altra muta il contesto (i processi produttivi: dal fordismo al post-fordismo), ma rimane ferma la volontà, metodologica e politica, di individuare il soggetto politico antagonista rispetto al capitale.

Qualcosa di analogo si verifica con il concetto di democrazia che Negri ricava da Spinoza. Come nel caso della moltitudine, la lettura negriana del filosofo olandese è particolarmente originale. Negri lo interpreta infatti alla luce di Marx e in particolare della marxiana *Critica del diritto statale hegeliano* (Morfinò 2019). Per Negri, Spinoza fonda una forma non mistificata di democrazia nel senso che “pone il problema della democrazia sul terreno del materialismo e quindi come critica di ogni mistificazione giuridica dello Stato” (Negri 2023, 29). Agli occhi di Negri il merito di Spinoza è duplice. In primo luogo, egli coglie il nesso tra produzione sociale e costituzione politica nel contesto del nascente capitalismo europeo. In secondo luogo, indagando tale nesso Spinoza è in grado di smascherare le implicazioni filosofiche e politiche della prospettiva hobbesiana. Nello Spinoza di Negri, il nesso produzione-costituzione è analizzato alla luce di una ontologia della potenza che intende opporsi alla “metafisica del potere”. Quest'ultima è rappresentata dal modo in cui Hobbes (e la metafisica cartesiana) legittima la formazione dello Stato tramite l'alienazione del potere insita nel meccanismo contrattuale. Il passaggio dallo stato di natura allo Stato civile implica la sottomissione al sovrano di un corpo collettivo (moltitudine) che, nel momento stesso in cui si fa unitario (popolo), perde non solo la sua eterogeneità, ma anche la sua capacità di azione e decisione: tutto è demandato al sovrano che rappresenta il popolo. In questo modo, osserva Negri, si produce una metafisica dello Stato e del potere che elude scientemente il nesso tra produzione e costituzione. Questo al fine di rimuovere le opposizioni e gli antagonismi materiali che, invece, costituiscono ontologicamente per Negri la società capitalistica. Al contrario, l'opposizione spinoziana tra *potentia* e *potestas* appare a Negri come fondamento di un'ontologia in grado di rivendicare la libertà ed eterogeneità della moltitudine smascherando l'artificio e l'astrattezza della fondazione contrattualistica dello Stato moderno. “Potenza come inerenza, dinamica e costitutiva, dell'uno e delle molteplicità, dell'intelligenza e del corpo, della libertà e della necessità potenza contro potere laddove il potere si progetta come subordinazione delle molteplicità, dell'intelligenza, della libertà, della potenza” (Negri 2023, 281).

Negri presenta Spinoza come un autore estraneo alla tradizione giusnaturalistica<sup>[9]</sup> poiché la sua filosofia politica non prevede il trasferimento dei diritti naturali nello Stato civile e impedisce in questo modo la chiusura di un processo sempre aperto, dinamico e conflittuale. Di

questa tradizione Spinoza, secondo Negri, rifiuta il fondamento individualistico e il meccanismo dialettico che prevede la neutralizzazione della dimensione conflittuale (naturale) entro la dimensione statale (artificiale). Dal momento in cui mantiene il suo diritto alla libertà e la sua potenza ontologica, la moltitudine non solo non scompare nello Stato civile, ma rende manifesto lo scarto esistente in questo tra costituzione formale (uguaglianza dal punto di vista del diritto) e materiale (disuguaglianza dal punto di vista del potere).

La riflessione negriana sulla democrazia in Spinoza si fonda sul confronto tra *Trattato teologico-politico* (1670) e *Trattato politico* (1677). Come noto, la seconda opera si interrompe con la morte dell'autore precisamente quando Spinoza inizia ad affrontare il tema della democrazia. La maggior parte delle interpretazioni ricava quindi la definizione di democrazia da altre opere spinoziane, soprattutto il *Trattato teologico-politico*. Al contrario, per Negri il *Trattato politico* rappresenta "un progetto filosofico più maturo, comunque diverso, nella storia del pensiero spinoziano" (Negri 2023, 362). Le differenze tra le due opere su tutte, l'assenza nel secondo trattato del tema del contratto sociale, presente invece nel primo, che Negri traduce come rifiuto del contrattualismo e adesione di Spinoza a posizioni repubblicane non impediscono una loro lettura complementare proprio in merito al tema della democrazia. Il percorso interpretativo delineato da Negri, tuttavia, procede al contrario rispetto alle interpretazioni più comuni degli anni Ottanta e Novanta. Per il filosofo padovano, infatti, non si tratta di andare dal primo (*Trattato teologico-politico*) al secondo (*Trattato politico*), ma viceversa. Le riflessioni dell'ultimo Spinoza ("più maturo e diverso" così Negri) sulla monarchia, sull'aristocrazia e, almeno in parte, sulla democrazia spiegano retrospettivamente il significato della democrazia spinoziana tout court alla luce di quanto Spinoza effettivamente dice nel *Trattato teologico-politico*. Quest'ultimo, quindi, si presenta agli occhi di Negri non solo come premessa del *Trattato politico*, ma sua conclusione in grado di integrarne la parte mancante quella, appunto, dedicata alla democrazia.

Quali sono, dunque, i tratti della democrazia spinoziana? Essa, per Negri, si presenta come assoluta, poiché titolarità ed esercizio del potere coincidono nella potenza multitudinaria (Negri 2023, 370); immediata, poiché non prevede il trasferimento del potere a una sovranità trascendente rispetto al corpo sociale (Negri 2007a, 342); universale, nel senso della "forma più alta nella quale la società si esprime" (Negri 2023, 371). Si misura qui la distanza tra Spinoza e la democrazia degli antichi: mentre in questi la libertà è attribuibile solo entro i confini della polis, nel primo l'idea di democrazia e la *multitudo* trovano come base specifica e immediata l'universalità umana. La democrazia spinoziana, afferma Negri, "è sviluppo di quel diritto naturale che pertiene a ogni individuo come espressione della propria potenza e che non può in nessun caso essere alienato, ed è costruzione di una comunità di uomini liberi, non solo formata per eliminare la paura ma per costruire una superiore libertà" (Negri 2023, 357). Dal punto di vista quantitativo, democrazia indica la totalità dei cittadini riuniti in assemblea, mentre sul piano qualitativo essa è "il processo di socializzazione stesso, la metamorfosi degli individui in comunità, metamorfosi tanto potente, quanto perfettamente naturale" (Negri 2023, 453). La democrazia, dunque, si presenta intrinsecamente legata alla moltitudine, co-

me suo presupposto e risultato, “pratica sociale di singolarità che si incrociano in un processo di massa, come pietas che forma e costituisce i singoli reciproci rapporti che si stendono fra la molteplicità dei soggetti che costituiscono la *multitudo*” (Negri 2023, 381). Queste sue caratteristiche la collocano, secondo Negri, all’esterno del perimetro tracciato dalla semplice democrazia costituzionale (Negri 2023, 371) e, soprattutto, fuori dalla teoria tradizionale delle forme di governo, poiché qui “la democrazia non si definisce più solo come una delle forme di governo possibili, ma, ben più radicalmente, come schema di legittimazione di tutte le forme possibili dell’organizzazione politica del sociale” (Negri 2023, 453). Di nuovo, l’enigma risolto di tutte le costituzioni, “la fondazione del politico” (Negri 2023, 348).

Per quanto opinabile sul piano storico-filologico, la lettura di Spinoza proposta da Negri è coerente se collocata nella sua operazione teorica complessiva: “congetturare il concetto di democrazia, liberamente, a partire dalla dinamica della metafisica spinoziana” (Negri 2023, 363). In questo senso, l’analisi spinoziana delle istituzioni politiche e dei meccanismi di funzionamento delle forme di governo è secondaria, poiché la vera politica di Spinoza è contenuta interamente nella sua ontologia<sup>[10]</sup>. Si tratta, per Negri, di partire da Spinoza per andare oltre Spinoza. Del resto, egli considera il *Trattato politico* come l’opera “che fonda teoricamente il pensiero politico democratico in Europa”(Negri 2023, 342) nel senso di una democrazia “che nello sviluppo delle potenze individuali fonda un fare collettivo e, da questo fare collettivo, costruisce rapporti politici e immediatamente libera dalla schiavitù dei rapporti di produzione” (Negri 2023, 347). Ecco perché, nella sua lettura, Negri insiste molto sul nesso tra produzione e costituzione e conclude l’*Anomalia selvaggia* sull’attualità di Spinoza (un punto, questo, che continuerà ad accompagnare la sua riflessione spinoziana):

Spinoza, spingendo all’identità produzione e costituzione, rompe all’origine della *Civilisation* capitalistica la possibilità di una dialettica del potere e apre la prospettiva della potenza. Scientificamente, questa rottura esprime la necessità e mostra la forma di una fenomenologia della prassi collettiva. Oggi, in un’epoca caratterizzata dalla crisi del capitalismo, questa rottura fra rapporto di produzione (capitalistico) e forza produttiva (proletaria) è giunta di nuovo a un punto di massima tensione. Potere e potenza si presentano come antagonismo assoluto. L’indipendenza della forza produttiva può dunque trovare in Spinoza una fonte importante cui riferirsi, può trovare nello sviluppo della sua ipotesi una linea sulla quale storicamente organizzarsi (Negri 2023, 327).

Considerare in questo modo Spinoza, la democrazia e la moltitudine significa ritrovare la lotta di classe sul piano dell’ontologia, cioè nella costituzione stessa dell’essere sociale. In qualità di “politica della moltitudine organizzata nella produzione” (Negri 2007a, 29), la democrazia si trasforma da ideale normativo in “forza attuale che distrugge lo stato delle cose presenti” (Negri 2007a, 454), cioè in comunismo<sup>[11]</sup>.

Con *L’anomalia selvaggia* Negri partecipa alla *Spinoza renaissance* che investe il marxismo, soprattutto francese e italiano, a partire dalla fine degli anni Sessanta. Nel 1968 Gilles Deleuze pubblica, infatti, il suo *Spinoza et le problème de l’expression*, un anno dopo è la volta di *Individu et communeauté chez Spinoza* di Alexandre Matheron mentre nel 1979 viene pubbli-

cato *Hegel ou Spinoza* di Pierre Macherey<sup>[12]</sup>. Si tratta di lavori importanti per Negri, il quale tuttavia vi riconosce, più che una vera e propria influenza sulla sua opera, una comunanza di interessi, teorici e politici<sup>[13]</sup>: in Spinoza, la critica allo strutturalismo operata dai francesi e la volontà di Negri di ritrovare la lotta di classe sul terreno ontologico della moltitudine convergono sul primato della soggettività una postura operaista, che colloca Negri in una posizione differente e originale rispetto, per esempio, al marxismo di Althusser, nonostante il comune recupero spinoziano<sup>[14]</sup>.

*L'Anomalia selvaggia*, dunque, è legata a doppio filo a *Descartes politico* dal punto di vista del metodo, ma si trova radicalmente connessa anche a *Marx oltre Marx* sul terreno della teoria politica. “Lo Spinoza di Negri”, come è stato osservato, “completa e illustra il Marx di Negri” nella misura in cui la democrazia spinoziana una pratica continua e continuamente rinnovata dall'esercizio collettivo del potere assume caratteristiche analoghe alla transizione e al comunismo esposti in *Marx oltre Marx*<sup>[15]</sup>. La transizione non appartiene a un momento successivo alla sconfitta del modo di produzione capitalistico, ma è l'entità stessa di ciò che è prodotto dalla lotta di classe comunista; allo stesso modo la democrazia non è altro che l'esercizio collettivo da parte della moltitudine del potere democratico. Come (con Marx) il comunismo è, per Negri, affermazione autonoma del soggetto rivoluzionario in una lotta contro il capitale, così la democrazia è (con Spinoza) affermazione autonoma della libertà multitudinaria in una lotta contro il potere sovrano. Spinoza si incontra, sul terreno del materialismo e della lotta di classe, con Marx.

### **III. Harrington: Il potere costituente**

Nel linguaggio di Negri democrazia e moltitudine rimano con potere costituente (Negri 1992, 7). La giunzione dei tre elementi istituisce una potenza sociale in grado di resistere alla costituzionalizzazione cioè a quel processo di formalizzazione giuridica e politica che, attraverso la mediazione, pretende di neutralizzare l'antagonismo. Tale formalizzazione è insieme presupposto e risultato di tutte le interpretazioni giuridiche e politiche che scindono il potere costituente e la democrazia, vanificando la potenza trasformatrice di entrambi gli elementi. Alla base di questa neutralizzazione stanno il soggetto individuale (Descartes), il meccanismo della rappresentanza (Hobbes) e l'idea di sovranità popolare (Rousseau), che chiudono il potere costituente in un potere costituito senza prevederne nuove insorgenze, e la democrazia in un costituzionalismo dove il bilanciamento dei poteri ne ammette e legittima la disuguaglianza e gerarchia. Questo meccanismo funziona nella misura in cui espelle la moltitudine. Se, invece, essa viene tenuta al centro del discorso, potere costituente e democrazia assumono un carattere diverso. Il primo, infatti, viene pensato da Negri come “segno di un'espressione radicale della volontà democratica”, nella misura in cui la sua prassi “è stata la porta attraverso la quale la volontà democratica della *multitudo* (e conseguentemente la questione sociale) è entrata nel sistema politico distruggendo o comunque indebolendo alla maniera forte il costituzionalismo” (Negri 1992, 18).

In questo senso, è l'assolutezza della democrazia a sovrapporre quest'ultima e il potere costituente: la coincidenza di titolarità ed esercizio del potere da parte della moltitudine si esprime nel suo essere potenza costituente come "forza irruente ed espansiva" (Negri 1992, 18) in grado di trasformare continuamente l'ordine politico per piegarlo alla sua prassi sociale cooperativa. Dunque, per Negri, tanto il potere costituente quanto la democrazia sono legati al concetto di "rivoluzione" (Negri 1992, 19) e opposti a quelli di "sovranità" e "costituzionalismo" (Negri 1992, 22). Potere costituente, democrazia, moltitudine e rivoluzione formano, per Negri, la trama stessa dell'ontologia dell'essere sociale, che egli ritrova all'opera nella modernità fin dal XVI e XVII secolo. La storia e la teoria della modernità politica sono segnate, per Negri, dall'antagonismo tra la potenza immanente della moltitudine e il potere trascendente dello Stato e del comando capitalistico. Il Seicento è, in questo scontro, un secolo decisivo. Qui, nel contesto della rivoluzione inglese, emerge con James Harrington la prima formulazione realmente matura del potere costituente.

Dal punto di vista teorico-politico, il pensiero di Harrington è stato pressoché trascurato dal marxismo. La storiografia marxista interessata alla guerra civile e alla rivoluzione inglese lo ha considerato, ma senza attribuire alla sua riflessione lo spessore teorico che, invece, essa possiede. Una timida eccezione si trova in Eduard Bernstein, che nel 1895 in *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen* affermava di considerare Harrington un autore materialista, capace di compiere uno step fondamentale nella costruzione del materialismo storico (e del socialismo) e finanche di "rappresentare una anticipazione notevole della concezione materialista della storia elaborata da Marx ed Engels" (Bernstein [1859] 1963, 199); un'idea poi approfondita da Achille Loria tra *La teoria economica della costituzione politica* (1886) e *Le basi economiche della costituzione sociale* (1902, versione rivista e aggiornata del primo).

Anche Negri attribuisce a Harrington la formulazione di una "formidabile anticipazione della scienza politica del materialismo moderno" (Negri 1992, 133), senza tuttavia farne (come Bernstein e Loria) un precursore del determinismo e dell'economicismo<sup>[16]</sup>. Al contrario, Harrington è considerato da Negri un teorico del potere costituente, cioè un autore capace di sviluppare una concezione polemica della politica. Il potere costituente è, per Negri, insieme la fonte e il residuo costante e conflittuale dell'ordine costituito, la potenza ontologica in grado di mettere continuamente in discussione l'ordinamento. In breve, si tratta di un contropotere sempre presente e attivo che si manifesta attraverso la resistenza e la rivoluzione. Negri indaga la genealogia del potere costituente in una traiettoria che va da Machiavelli a Marx passando per Spinoza, e include Harrington in questo quadro per l'importanza che l'autore di *The Commonwealth of Oceana* attribuisce al popolo in armi:

Il popolo fonda il potere e costituisce la sovranità: esso rompe l'*anakyclosis* e sovradetermina il governo misto. Una democrazia assoluta, una repubblica radicale sono qui descritte, sulla base di un solo principio: quello del potere popolare, quindi dell'impossibilità di trasferire la base della sovranità verso qualsiasi altro luogo dal popolo (Negri 1992, 145)<sup>[17]</sup>.

Questo riferimento al popolo e alla sua sovranità non deve trarre in inganno. Nell'interpretazione di Negri, Harrington si pone contro Hobbes e oltre Machiavelli. Contro Hobbes perché egli elabora una teoria politica segnata dal dinamismo della *renovatio*, che si presenta lontano dall'idea di stabilità insita nel patto hobbesiano. Oltre Machiavelli, perché la teoria di Harrington supera la semplice scoperta ed enunciazione del potere costituente, per indirizzarsi verso la costruzione di un'architettura in grado di garantire la sua espressione continua. Nel tentativo di transizione dal principio alla struttura costituzionale del potere costituente senza che quest'ultimo perda la sua dinamica polemica (senza, cioè, che venga annichilito nel potere costituito e nel suo ordinamento) si trova, per Negri, il grande merito del pensiero di Harrington. "Harrington dunque vuol fissare il principio costituente come forma formante dell'ordinamento costituzionale, vuol costruire una macchina che garantisca continuamente, e a tutti i livelli, la riproduzione del potere costituente" (Negri 1992, 153).

La principale innovazione di Harrington consiste, quindi, nella volontà di muovere dal principio alla struttura. Qui la costituzione è pensata come un organo della continua riproduzione del potere costituente, piuttosto che come un ostacolo per l'esercizio di questo stesso potere. Harrington mette "per la prima volta il materialismo a servizio della libertà della moltitudine" (Negri 1992, 163) poiché dall'analisi delle relazioni sociali ed economiche trae una teoria politica di segno rivoluzionario.

Secondo Negri, il potere costituente di Harrington si esprime attraverso tre operazioni: la fissazione della *balance* della proprietà, la costruzione di sovrastrutture adeguate al mantenimento di tale equilibrio e un potere continuo di ristrutturazione sociale:

dopo essere stato costruito nel sociale, il politico costruisce il sociale. Il politico costruisce il sociale attraverso la definizione degli ordini della società e soprattutto attraverso l'organizzazione della militia. Il potere costituente va in profondità, formando soggetti e associazioni, funzioni ordinarie e popolo in armi. È una vera e propria funzione ontologica quella che qui è toccata (Negri 1992, 157-158).

Certo, Negri riconosce dei limiti nella teoria di Harrington: è consapevole della presenza ingombrante del 'modello veneziano' e del rischio di formalismo costituzionale e di neutralizzazione del potere costituente che questo reca con sé (Negri 1992, 152)[18]. Tuttavia, non ritiene che questi limiti soffochino il principio rivoluzionario insito nel pensiero harringtoniano, ma piuttosto che rivelino le difficoltà che esso incontra quando agisce all'interno della costituzione come suo motore e non solo come suo fondamento (Negri 1992, 153). Secondo Negri, gli ostacoli che impediscono a Harrington di realizzare il suo modello si trovano al di fuori del pensiero. Perché la struttura politica pensata da Harrington non riesce a diventare realtà? In primo luogo, perché viene sconfitto il processo rivoluzionario dentro cui Harrington vive e pensa. In secondo luogo, perché mentre Harrington compone la sua opera, inizia la rivoluzione industriale: con il trasferimento del capitale dalla campagna alla città viene meno il fondamento materiale la base agraria del modello di Harrington. Ciononostante, lo spirito di Harrington permane e si radicalizza ulteriormente nel pensiero politico successivo: il "principio costituen-

te” agisce come motore rivoluzionario nel contesto delle Rivoluzioni atlantiche, in particolare in quella americana: “qui il principio costituente si rivela come motore non di costituzione ma di rivoluzione, latenza di un potenziale fortissimo di distruzione e insieme di trasformazione dello stato di cose presente. Questo è il potere costituente, il lascito harringtoniano, che già in questi anni traverserà l’Atlantico, impiantandosi negli spazi vergini dell’America coloniale” (Negri 1992, 161).

Da qui alla Francia rivoluzionaria, a Marx, Lenin fino alla moltitudine il soggetto del lavoro vivo dentro e contro l’“impero”, come nel pensiero negriano degli anni Duemila. Così Negri conclude *Il potere costituente*:

Fra il 1968 e il 1989 le nostre generazioni hanno ben visto l’amore per il tempo opporsi a ogni e a tutte le manifestazioni dell’essere per la morte. Il movimento della moltitudine ha ovunque espresso la sua potenza, con quella straordinaria massiccia forza che non ne indica un’eventuale eccezionalità, ma l’ontologica necessità. Una storia della libertà, quella che ci attende? Sarebbe stolto affermarlo, di fronte alle orrende mutilazioni che il potere costituito continua a infliggere al corpo ontologico della libertà degli uomini, e di fronte alla perpetua negazione che la serie infrangibile della libertà, dell’eguaglianza e della potenza della moltitudine si trova a contrastare. Ma una storia di liberazione, questa sì ci attende, disutopia in atto, inarrestabile, dolorosa quanto costruttiva. La costituzione della potenza è la vicenda stessa della liberazione di una *multitudo*. Che in questa forma e con questa forza il potere costituente non possa non riapparire è indiscutibile; che esso non possa che imporsi come egemonia nel mondo della vita sempre rinnovato, è necessario. A noi accelerare questa potenza, nell’amore del tempo interpretare la sua necessità (Negri 1992, 384).

Ecco, dunque, cosa se ne fa un marxista del XVII secolo: ricerca, all’origine della modernità, le tracce di quel processo costituente di liberazione che, mentre contrasta la coazione al salario imposta dallo sviluppo capitalistico, produce un antagonismo in grado di attraversare un’intera epoca caratterizzandone il passato, il presente e anche il futuro.

---

## Note

[1] Si tratta di un punto bene evidenziato nella prefazione di Matteo Mandarini e Alberto Toscano all'edizione inglese di *Descartes politico* (Negri 2007b). Tra le altre cose, gli autori della prefazione sottolineano, la ripresa, nel testo, di una serie di lavori storiografici sull'origine dello Stato moderno compiuti da Negri negli anni immediatamente precedenti a *Descartes politico*, lavori che costituiscono il fondamento storiografico dell'interpretazione teorica di Descartes e della crisi secentesca contenuta nell'opera e che permettono di attribuire a Negri una posizione originale nel dibattito marxista circa la natura della classe borghese e il ruolo della sua ideologia tra Seicento e Settecento: "The debate, which has been central in Marxist discourse since the work of Marx himself, is that surrounding the notion of the *bourgeois revolution*: the supposed progressive function of the bourgeoisie. This debate has been particularly lively amongst Anglophone Marxists over the last thirty years, with historians such as Robert Brenner, Ellen Meiksins Wood and George Cominel among others questioning its validity on a variety of grounds. Negri is already questioning this idea in the late Sixties, but from a very different perspective. Whereas Brenner, Meiksins Wood and others are led by the lack of any bourgeois class autonomy on the Continent to question the very existence of capitalism outside England prior to the nineteenth century, Negri argues that it is only the notion of bourgeois class unity that becomes suspect not capitalism itself" (Negri 2007b, 5-10).

[2] Si veda, su questo, la prefazione di Mandarini e Toscano all'edizione inglese di *Descartes politico*, (Negri 2007b, 10): "Negri reasserts his belief that the bourgeoisie never had a progressive function. At best, it engaged in a perpetual negotiation, mediation, between the state, the subaltern classes and the proletariat. Since the time of primitive accumulation, the bourgeois class was always merely the "result of the dialectical process of class struggle". Its existence was derivative from the struggle between the other great social actors".

[3] Alla pubblicazione di *Descartes politico* seguì un dibattito che opponeva Negri a Tronti e ai fautori dell'autonomia del politico dopo la rottura interna a "classe operaia". Emblematica, a questo proposito, la recensione al libro di Negri scritta da Massimo Cacciari (Negri 2007, 5-21 e Murphy 2012, 37-38).

[4] Un tratto, questo, di forte originalità nell'interpretazione di Negri. Come osserva Murphy (Murphy 2012, 28), "unlike most critical interpreters of Descartes' thought, who treat it as separable from the specifics of its historical context, Negri sees Descartes as passionately involved in the great debates of his day, especially the political ones".

[5] Continua Negri: "Proseguendo su questa strada e approfondendo questo metodo, nella mia esperienza di ricercatore, vennero poi Spinoza, Il potere costituente, Empire e Multitude. In questi lavori spero di aver dato dimostrazione dell'efficacia di questo approccio. In effetti, mordere l'ontologia politica con i denti dell'antropologia filosofica e della storiografia sembra ancora l'unico metodo genealogico che ci permette di debellare ogni archeologia reazionaria".

[6] Spinoza è anche l'opposto della dialettica hegeliana (sul punto si veda Del Lucchese 2023) e il capovolgimento di Heidegger, nel senso della potenza affermativa contro il negativo (sul punto Nigro 2024, 94-97).

[7] Come afferma Vittorio Morfino (Morfino 2023, 121), prima de *L'Anomalia selvaggia* nella letteratura spinozista non c'erano riferimenti alla moltitudine come concetto fondamentale della teoria politica spinoziana. A partire da questo studio la moltitudine diventa un concetto centrale nel pensiero politico di Negri (e nella filosofia politica spinozista) e assumerà una valenza fondamentale nella sua elaborazione teorica e nei movimenti sociali del XXI secolo.

[8] In questo senso, la collettività propria del concetto di moltitudine non nega (anzi, valorizza) la sua natura eterogenea, come Negri sviluppa nei lavori con Michael Hardt (Hardt, Negri [2000] 2002; Hardt, Negri 2005).

[9] “La difficoltà – nota alla storiografia filosofica – di classificare il giusnaturalismo di Spinoza fra le varie specie di giusnaturalismo deriva dunque da un’unica radicale ragione: il pensiero sociale, giuridico e politico di Spinoza non è giusnaturalistico” (Negri 2023, 175).

[10] Da questo punto di vista, la critica mossa a Negri da Sandra Leonie Field (Field 2020) perde di vista il quadro generale del pensiero di Negri. Non a caso, Leonie Field insiste molto sulla filologia e sul capitolo mancante dedicato alla democrazia nel *Tractatus politicus* e contesta l’intera interpretazione di Spinoza offerta da Negri, concentrandosi soprattutto sulla moltitudine e sulla democrazia radicale. Nel caso della moltitudine, viene rilevato un eccesso di “romanticismo” in Negri. Leonie Field coglie un punto (già sollevato, tra gli altri, da Balibar), che possiamo definire come problema di sovrapposizione tra ontologia e politica (la bontà della politica multitudinaria ricavata, quasi senza scarti, dalla sua ontologia costituente e rivoluzionaria), ma inquadra questo problema all’interno della filosofia spinoziana senza considerare il salto (o, se si preferisce, l’interpretazione strumentale) che, invece, Negri intende fare. Allo stesso modo, Leonie Field contesta l’idea di democrazia radicale in Spinoza poiché ritiene che in esso il rapporto tra istituzioni e moltitudine sia rovesciato rispetto a come lo pensa Negri, poiché nella moltitudine spinoziana permangono rapporti gerarchici e, in fondo, l’intera filosofia politica di Spinoza non permette di sostenere una tesi come quella avanzata da Negri. Leonie Field avanza dunque una sua teoria spinozista della democrazia, ma lo fa su basi radicalmente diverse da quelle di Negri, più vicine all’impianto liberale. Quella di Negri, tuttavia, non pretende di essere la interpretazione di Spinoza, ma una interpretazione - marxista, certo - funzionale alla riattivazione del meccanismo della lotta di classe in un momento storico caratterizzato dalla sconfitta del movimento operaio. Ciò che va considerato, allora, è la coerenza interna rispetto al pensiero di Negri, vale a dire se e come questa interpretazione di Spinoza abbia prodotto degli effetti (teorici e concreti) nel mondo. Da questo punto di vista, si può affermare senza paura di smentite che lo Spinoza di Negri ha rappresentato uno snodo fondamentale nella storia e nella teoria politica contemporanea. Altre critiche di natura filologica all’interpretazione di Negri sono raccolte in Murphy 2012, 120-121.

[11] Come afferma Filippo Del Lucchese (Del Lucchese 2023, 113), Spinoza è la “spina dorsale” del comunismo di Negri.

[12] Matheron, Deleuze e Macherey nel 1982 firmeranno tre diverse prefazioni alla pubblicazione dell’edizione francese de *L’anomalia selvaggia*, sottolineandone l’originalità e la radicalità teorica. Per Deleuze, in particolare, attraverso la rivalutazione del *Tractatus Politicus* Negri ha fatto con Spinoza ciò che prima - in *Marx oltre Marx* - aveva fatto con Marx e i *Grundrisse*.

[13] Negri 2017b, 41: “It is not off the mark to assume a theoretical convergence of the thinking of Deleuze and Foucault in my work and in my use of the Spinoza corpus (although I would like to point out that, as Deleuze himself recognized, this convergence was a concomitance and not an influence)”.

[14] Lo nota Katja Diefenbach (Diefenbach 2018), secondo cui la ricerca costante del soggetto rivoluzionario da parte di Negri è antitetica rispetto al processo senza soggetto di cui parla Althusser. Si tratta di una distanza che Negri palesa ne *Il potere costituente* (Negri 1992). Qui, riferendosi al pensiero di Spinoza Negri parla di un “tutto senza chiusura”, di un potere costituente senza limitazioni. Come osserva Vittorio Morfino (Morfino 2023, 128), “il tutto senza chiusura non è in Negri una struttura, o meglio, una struttura di strutture, un complesso tessuto di relazioni, come in Althusser, ma un soggetto. Un soggetto che, in quanto totalità senza chiusura, non può essere identificato né con la nazione, né con il popolo. Il soggetto del potere costituente, o meglio il soggetto che il potere costituente è, è la moltitudine spinoziana”.

[15] Cfr. il capitolo “comunismo” di Zaru 2024.

[16] Loria sviluppa una lettura di Harrington opposta rispetto a quella di Negri. Non è possibile approfondire la questione in questa sede. Si veda Del Lucchese, Zaru 2024.

[17] Negri sottovaluta, tuttavia, il fatto che Harrington considera la categoria di ‘popolo’ in modo casuale e talvolta ambiguo, come già sottolineato in Polin 1952.

[18] Si veda anche Del Lucchese 2017.

---

## Riferimenti bibliografici

Bernstein [1859] 1963

E. Bernstein, *Cromwell & Communism. Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, New York [1859] 1963.

Del Lucchese 2017

F. Del Lucchese, *Machiavelli and Constituent Power: the Revolutionary Foundation of Modern Political Thought*, "European Journal of Political Theory" 16 (2017), 3-23.

Del Lucchese 2023

F. Del Lucchese, *Sullo Spinoza di Negri. Autonomia e comunismo*, "Quaderni Materialisti" 22 (2023), 111-120.

Del Lucchese, Zaru 2024

F. Del Lucchese, E. Zaru, *Marxist interpretations of James Harrington: early modern economics and politics*, in "Rethinking Marxism" 36/4 (2024), 524-537.

Diefenbach 2018

K. Diefenbach, *Spekulativer Materialismus: Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*, Wien 2018.

Field 2020

S. L. Field, *Potentia. Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*, Oxford 2020.

Hardt, Negri [2000] 2002

M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* [Empire, Cambridge (MA) 2000], Milano 2002.

Hardt, Negri 2004

M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Londra 2004.

Morfino, Zaru 2018

V. Morfino, E. Zaru, *Storia, politica, filosofia. Intervista ad Antonio Negri*, "Etica&Politica" XX/1 (2018), 187-204.

Morfino 2019

V. Morfino, *Democrazia: politica dell'immanenza. Machiavelli, Spinoza, Marx*, in R. Ronchi, A. Panattoni (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Milano-Udine 2019, 93-110.

Morfino 2023

V. Morfino, *La «scoperta» negriana del concetto di multitude*, "Quaderni Materialisti" 22 (2023), 121-134.

Murphy 2012

T. S. Murphy, *Antonio Negri*, Cambridge 2012.

Negri 1992

A. Negri, *Il potere costituente*, Carnago 1992.

Negri 2007a

A. Negri, *Descartes politico, o della ragionevole ideologia*, Roma 2007.

Negri 2007b

A. Negri, *The Political Descartes*, London 2007.

Negri 2015

A. Negri, *Storia di un comunista*, a cura di G. De Michele, Roma 2015.

Negri 2017a

A. Negri, *Post-operaismo? No, operaismo*, "Euronomade" (29 aprile 2017).

Negri 2017b

A. Negri, *Spinoza. Another power of action*, in A. Negri, *Spinoza: then and now*, Cambridge 2017, 35-46.

Negri 2023

A. Negri, *Spinoza*, Bologna 2023.

Nigro 2024

R. Nigro, *Dal rifiuto del lavoro alla moltitudine*, Roma 2024.

Polin 1952

R. Polin, *Economique et politique au XXII siècle; L'Océana de James Harrington*, "Revue française de Science Politique" 2/1 (1952), 24-41.

Zaru 2024

E. Zaru, *Antonio Negri*, Bologna 2024.

---

## English abstract

The essay analyses Antonio Negri's reflection on early modernity, focusing in particular on his interpretation of Descartes, Spinoza and Harrington. Negri regards the 17th century as a pivotal era in comprehending the political and social transformations that culminated in modernity. In *Descartes politico*, Negri undertakes a detailed analysis of how Descartes played a pivotal role in the conceptualisation of a bourgeois ideology that serves as a mediating entity between the concept of individual freedom and the emergence of an absolute state. In *The Savage Anomaly*, Negri juxtaposes Spinoza with Hobbes and Descartes, perceiving the former as a philosopher who established an unmystified democracy and a productive and antagonistic multitude. In *Insurgencies*, Negri examines Harrington, crediting him with developing a theory of constituent power that resists legal and political formalisation, promoting a radical and continuous democracy. Through these philosophers' works, Negri constructs a genealogy of modernity that underscores the antagonism between the immanent power of the multitude and the transcendent power of the state and capitalism.

---

*keywords* | Antonio Negri; Cartesio; Spinoza.



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