

CONTRADDIZIONE SI DICE IN MOLTI MODI RIFLESSIONI A PARTIRE DA *ARISTOTELE*, *MARX*, *LA CONTRADDIZIONE* DI CARLO NATALI¹

SEBASTIANO TACCOLA

1. Il volume di Carlo Natali *Aristotele, Marx, la contraddizione* è una raccolta di cinque saggi pubblicati in rivista tra il 1976 e il 1981. Come spiegato dall'autore nella *Premessa*, il nucleo tematico di questi saggi, esplicitato dal titolo del testo, è inquadrabile all'interno delle attività di un gruppo di ricerca organizzato e stimolato da Enrico Berti all'Università di Padova intorno alla metà degli anni Settanta. Il tema era quello del concetto di "contraddizione" nella storia della filosofia, a partire dagli studi condotti da Berti sul principio di non-contraddizione in Aristotele. Erano anni in cui il tema della contraddizione, che trovava in Aristotele la prima e fondamentale trattazione esplicita nella storia della filosofia occidentale, era al centro di una discussione allargata, che in Italia vedeva risonanze produttive tra gli studiosi di Hegel e Marx. A partire quanto meno dalla fine degli anni Sessanta, questi autori erano al centro di un vero e proprio processo di riscoperta orientato secondo coordinate ermeneutiche innovative, tese ad abbandonare il canone idealistico e storicistico che ne aveva condizionato la ricezione in Italia. Si trattava, in altre parole, di adottare una prospettiva sperimentale, la quale, distante da ogni forma di ortodossia o dalla vulgata della tradizione, fosse in grado di rileggere Hegel e Marx mettendoli all'altezza delle questioni del presente. Il che significava lavorare a un'interpretazione basata su una lettura: a) non viziata da pregiudizi e "immanente" dell'autore in questione (di Hegel secondo Hegel, di Marx secondo Marx); b) filologicamente aggiornata; c) focalizzata sugli aspetti logico-teorici e capace di far entrare questi autori, a buon diritto, nel ricco dibattito epistemologico sviluppatosi nel corso degli anni Sessanta².

Ecco, questi saggi di Natali rientrano in questa cornice generale. E, da questo punto di vista, possono produrre in chi li legga oggi un (positivo) senso di straniamento. Essi sono (sia detto nel senso più alto del termine) testimonianza di una fase del dibattito filosofico, in cui epistemologia, storia della filosofia e politica si intrecciavano virtuosamente sotto il segno dell'acribia filologica, senza identificarsi immediatamente o schiacciarsi supine l'una sull'altra sotto la pressione dell'ideologia.

1 Petite Plaisance, Pistoia 2024, 256 pp.

2 Per quel che riguarda Hegel, si vedano almeno gli studi di: Arturo Massolo, Biagio De Giovanni, Remo Bodei, Franco Chiereghin. Per quel che riguarda Marx, invece: Galvano Della Volpe, Lucio Colletti, Claudio Napoleoni, Rodolfo Banfi, Cesare Luporini, Lorenzo Calabi, Alessandro Mazzone, Guido Carandini, Gianfranco La Grassa.

2. Proverò adesso a fare una panoramica, generale ma spero non generica, dei contenuti del volume.

Nel primo saggio intitolato *Aristotele in Marx (1837-1846)*, Natali esamina la presenza e la funzione giocata da Aristotele negli anni giovanili di Marx. Come noto, questi anni trovarono il loro approdo nella dissertazione dottorale del 1841 dedicata alla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*, ma sin dal suo arrivo a Berlino (nel 1836) Marx combinò lo studio della filosofia hegeliana, la cui lettura era da lui condotta sotto l'influenza delle figure più importanti della cosiddetta "sinistra hegeliana", con lo studio dei classici della filosofia antica (è del 1837, ad esempio, lo studio, con traduzione parziale, della *Retorica* di Aristotele). Nell'esaminare il confronto di Marx con i classici della filosofia antica, Natali porta la nostra attenzione sui *Manoscritti del 1839*, dedicati in particolar modo a un confronto serrato tra Platone e Aristotele. Si tratta di note interessanti per i fini di una discussione che lega ontologia ed epistemologia. E, da questo punto di vista, possono risultare più interessanti della tesi dottorale. Se quest'ultima, infatti, è inquadrata in quella cornice *geschichtsphilosophische* tanto in voga nel post-hegelismo, gli appunti di questi *Manoscritti*, invece, paiono avere una maggiore profondità speculativa, giacché ritrovano nello snodo Platone-Aristotele un momento fondamentale, figurale e paradigmatico, del rapporto tra pensiero e realtà. Qui non solo Marx sembra condividere appieno la critica di indebita scissione ontologica della realtà rivolta da Aristotele a Platone, ma la fa propria e la attualizza rivolgendola ai Giovani hegeliani: questi ultimi, esattamente come Platone, elaborano un'ontologia puramente spirituale (non materialistica), che finisce per avere un ruolo normativo e teleologico nei confronti della realtà empirica. A questa filosofia del dover-essere, Marx sembra contrapporre il modello aristotelico di un'ontologia pluralista, articolata su più livelli di astrazione, e dunque in grado di fondare un'epistemologia della scoperta impermeabile al rischio della tautologia.

Si tratta di un'ontologia che, secondo Natali, persiste al di là del progressivo venire meno di uno studio di prima mano di Aristotele (che sarà ripreso solo nel 1857) e che lascia un segno profondo nella formazione di Marx, tanto da ricomparire non solo nella critica alla filosofia del diritto di Hegel del 1843, ma anche nella più tarda *Einleitung* del 1857 (una sorta di "discorso sul metodo" della critica dell'economia politica).

E proprio dai *Grundrisse* prende le mosse il secondo saggio della raccolta, intitolato *Marx lettore della "Politica" e dell'"Etica Nicomachea" (1857-1867)*. Qui ci muoviamo all'interno del dominio della critica dell'economia politica, il grande (e incompiuto) progetto scientifico su cui Marx lavorò continuativamente dal 1857 alla sua morte. Nel corso della stesura e dell'elaborazione di questo progetto Marx tornò spesso a rivolgersi alle fonti antiche. In questo saggio, caratterizzato da grande acume filologico, Natali prende in esame l'uso marxiano di Aristotele negli anni che vanno dalla stesura dei *Grundrisse* alla pubblicazione della prima edizione del primo libro del *Capitale*. In Marx è presente un certo citazionismo di Aristotele: perché? Non si tratta, nota Natali, di un citazionismo fine a sé stesso – l'uso che Marx fa di Aristotele non è strumentale, ma teoricamente rilevante. In Aristotele, Marx ritrova: a) una fonte storica, che gli permette di sviluppare considerazioni storiograficamente interessanti sulla natura sociale dell'essere umano, la divisione del lavoro, la schiavitù e la comunità antica; b) un'analisi dello scambio e dell'oggettivazione sociale del denaro.

Se il primo elemento è ben presente soprattutto nei *Grundrisse*, il secondo è maggiormente sviluppato nei manoscritti e nei testi editi successivi (*Urtext*, *Per la critica*

dell'economia politica, *Il capitale*). In questi lavori Marx appare convinto che l'analisi del denaro e dello scambio svolta dagli antichi, e in particolare da Aristotele, contenga una prospettiva logico-speculativa molto più ricca rispetto a quella naturalizzante adottata dagli economisti politici moderni.

Con grande acume filologico, Natali fa notare che la ricezione marxiana di Aristotele in questi anni è discontinua: a una consultazione di prima mano del testo greco del primo libro della *Politica* e del quinto dell'*Etica Nicomachea* si accompagna un confronto di seconda mano dipendente da fonti pesantemente influenzate dal retaggio di un certo hegelismo di maniera (nello specifico: la traduzione di Stahr della *Politica* e il saggio sulla filosofia di Aristotele di Biese).

È nota la pagina del *Capitale*, in cui Marx, dopo aver lodato il grande acume di Aristotele per aver decodificato nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* il problema della commensurabilità di beni qualitativamente eterogenei, nota la sua incapacità di dare una risposta adeguata; un'incapacità tutta dovuta ai limiti storici della società in cui è vissuto Aristotele.

Questa considerazione marxiana ha dato origine a un dibattito relativo al rapporto tra Aristotele e la teoria economica, nel quale si sono delineate delle posizioni che, però, secondo Natali sono viziate da un presupposto errato, che agisce anche nell'interpretazione marxiana: il fatto che Aristotele nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* stia parlando dello scambio in una prospettiva economica nel senso moderno del termine. In realtà, secondo Natali, la prospettiva aristotelica è orientata in una direzione etica: "Aristotele pone il denaro come *mésos*, giusto mezzo, tra pretese opposte" (p. 96).

La lettura marxiana di Aristotele, nota Natali, è tutta giocata su una duplicità di fondo: da un lato Marx riconosce il genio di Aristotele, dall'altro ne evidenzia dei limiti di ideologicità. In questo senso, secondo Natali, il trattamento che Marx riserva ad Aristotele non è molto diverso da quello che egli riserva ad Adam Smith: sotto la scorza dura dell'ideologia, si nasconde un nocciolo scientifico che trascende la consapevolezza dell'autore.

I saggi centrali del volume – *L'uso del termine "contraddizione" nel I libro del "Capitale"* e *L'uso del termine "opposizione" nel I libro del "Capitale"* – ci portano nel nucleo tematico principale del volume. Già a partire dai primi anni Sessanta tra i marxisti italiani si era avviato un dibattito sulla realtà oggettiva della contraddizione in Marx. Si erano delineati sostanzialmente due fronti: da un lato, l'approccio storicista che ritrovava in Marx la lezione hegeliana della contraddizione come motore oggettivo del reale; dall'altro lato, la posizione afferente alla scuola dell'avolpiana (che sarebbe poi stata sviluppata appieno da Lucio Colletti nel corso degli anni Settanta), per cui Marx avrebbe considerato la realtà esclusivamente soggettiva della contraddizione, ma per quel che riguarda l'oggettività egli si sarebbe distaccato da Hegel e, in linea con l'insegnamento di Aristotele e, in particolare, di Kant, avrebbe sostenuto lo statuto di realtà solamente alla figura logica dell'opposizione (la realtà, sosteneva Colletti, ontologicamente, rifiuta la contraddizione, ma è ricca di opposizioni). Il dibattito si arenò presto in una sorta di dialogo tra sordi: prevaleva la volontà di elaborare una lettura sistematica totale della critica dell'economia politica di Marx e di individuare una sola figura logica (*aut* contraddizione *aut* opposizione) quale unico motore della sua esposizione scientifica. In questa cornice proliferarono approcci ermeneutici totalizzanti, che spesso forzarono la stessa lettera di Marx, rischiando di trascurarne le discontinuità interne.

Il principale merito di questi studi di Natali è proprio quello di evitare l'ipostatizzazione di una interpretazione totale e univoca del *Capitale* di Marx. In Marx incontriamo diverse configurazioni e accezioni della contraddizione e dell'opposizione. Natali cerca di metterle a fuoco e di enuclearne la funzione nell'esposizione marxiana.

Innanzitutto, nel *Capitale* non troviamo mai una critica del principio di non-contraddizione; anzi, Natali nota come questo principio giochi una funzione ermeneutica fondamentale per la critica dell'economia politica: Marx lo usa per criticare gli economisti e smascherare il carattere ideologico della loro ricerca³. Ma, accanto a questa configurazione aristotelica della contraddizione, in Marx ne compaiono altre più dipendenti dall'arsenale teorico della logica hegeliana.

Nelle sezioni centrali del primo libro del *Capitale* Marx definisce le contraddizioni nei termini di antagonismi immanenti alle leggi tendenziali di sviluppo del capitale, che mostrano un'incidenza variabile nel determinare le forme fenomeniche dei rapporti sociali. In questo quadro, nota a ragione Natali, l'interesse di Marx non è tanto quello di mettere a fuoco la contraddizione del rapporto di unità e distinzione tra lavoratori e capitale, quanto quello di individuare la configurazione antagonistica assunta dalle forme capitalistiche di sfruttamento della forza-lavoro nel corso del loro sviluppo. Così dunque, il capitale, al suo più alto livello di astrazione, si mostra come una totalità scissa, una composizione di antagonismi, una contraddizione automoventesi, che, per riprodursi, necessita di porre i propri limiti come ostacoli da superare⁴. Su questo fronte, secondo Natali, simili antagonismi non possono essere intesi come contraddizioni reali, quanto, piuttosto, come contraddizioni immanenti, ostacoli o confini potenziali della riproduzione capitalistica.

Più complicata si mostra la questione dell'uso di *Widerspruch* nella prima sezione del primo libro del *Capitale*. Anche perché è qui, nella dialettica della forma-merce, che la maggior parte del lavoro dell'ermeneutica marxista si era concentrato. Prevalenti risultavano le interpretazioni che, anche sulla base di specifiche indicazioni marxiane, vedevano in queste pagine la più stretta dipendenza tra critica dell'economia politica e *Scienza della logica*. Natali considera rappresentativo un breve saggio di Alfred Schmidt (risalente al 1968 e oggi fortunatamente esistente anche in traduzione italiana) intitolato *Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica*⁵. Questo saggio – elaborato in ambito francofortese e fortemente intrecciato con quanto anche altri allievi di Adorno e Horkheimer, come Helmut Reichelt e Hans-Georg Backhaus, svilupperanno negli anni a venire dando vita alla cosiddetta *Neue Marx-Lektüre* – sostiene che Marx ritrova nella logica hegeliana la logica reificata e rovesciata assunta dai rapporti capitalistici. In questo senso, la *Scienza della logica* sarebbe non la logica del *Capitale*, ma la logica del capitale. Sembra che Natali consideri molto importante questo saggio di Schmidt, proprio perché in esso troviamo una prospettiva interpretativa interessante, distante da quella scolastica hegelo-marxista tesa a dimostrare una omologia strutturale tra la logica hegeliana e *Il capitale*. Eppure, secondo Natali, anche il tentativo di Schmidt e

3 Questa funzione ermeneutica del principio di non-contraddizione io credo sia più da ascrivere alla fase del "modo della ricerca" più che a quello del "modo di esposizione". Cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di R. Fineschi, Einaudi, Torino 2024, p. 17.

4 L. Calabi, *Su "barriera" e "limite" nel concetto del capitale*, in "Critica marxista", vol. 14, n. 2-3, 1975, pp. 55-69.

5 Cfr. A. Schmidt, *Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica*, in *Il concetto di natura in Marx*, a cura di S. Breda, Punto Rosso, Milano 2018, pp. 276-296.

della *Neue Marx-Lektüre* risulta insoddisfacente, almeno per tre motivi: a) non ci sono prove filologiche a sostegno di questa tesi; b) la dimostrazione di questa tesi fa riferimento solo ed esclusivamente alla prima sezione del *Capitale* e si concentra in particolar modo sulla deduzione marxiana della forma-denaro; c) facendo riferimento alle *Glosse a Wagner*, Natali sostiene che per Marx la merce non è un concetto, ma una forma, cioè una figura sociale.

In questo modo verrebbe meno qualsiasi omologia di genere tra gli elementi logici presenti, rispettivamente, nell'esposizione di Marx e di Hegel: le categorie hegeliane non sono le forme sociali di cui parla Marx. Diverso è il loro *status* ontologico, così come diversa è la logica genetica che sta alle loro spalle. E qui ritorna la questione della contraddizione. La contraddizione hegeliana si svolge sullo stesso livello di astrazione e prevede sempre la stessa scansione: differenza, diversità, opposizione, contraddizione, sparire degli opposti l'uno nell'altro, passaggio a una nuova categoria, e così via. In Marx, invece, la contraddizione si svolge su molteplici livelli di astrazione e l'opposizione cui dà luogo non è mai bilanciata o polare; non c'è coincidenza immediata degli opposti, ma approfondirsi delle differenze, che portano alla genesi di nuove forme o figure sociali entro le quali le contraddizioni si possono muovere. In altre parole, in Marx è presente un'articolazione pluralistica della contraddizione, in base alla quale le contraddizioni si mettono in serie e non si possono ridurre a uno schema unitario. Molte contraddizioni, infatti, a partire ad esempio da quella tra valore e valore d'uso, non si risolvono sempre alla maniera hegeliana, ma persistono nella forma di un antagonismo od opposizione potenziale.

Lasciando da parte ogni opposizione esclusiva tra logica formale e logica dialettica, Natali sottolinea come l'analisi della contraddizione nella critica dell'economia politica debba comprendere il ruolo specifico che le sue diverse figurazioni giocano in determinati punti dell'esposizione scientifica.

La stessa cosa vale per quel che riguarda l'uso marxiano del concetto di "opposizione", che a Natali – che in questo sembra muoversi nello stesso orizzonte di Della Volpe e Colletti – pare il punto essenziale della differenza specifica tra la dialettica di Marx e quella di Hegel. *Gegensatz* è termine concettualmente saliente già nella critica a Hegel del 1843: la dialettica hegeliana riconduce tutte le contraddizioni sullo stesso piano d'essenza e in questo modo perde la determinatezza specifica, la logica peculiare dell'oggetto peculiare. L'analisi di Natali, però, si concentra sul primo libro del *Capitale* e anche in questo caso delinea un uso molteplice del termine "opposizione": dalla sezione terza in poi, questo termine è usato con un'accezione prevalentemente politica (l'opposizione è antagonismo tra soggettività: le classi); nelle prime due sezioni, e in particolar modo nella prima, l'opposizione è usata, da un lato, come momento che precede il maturare di una contraddizione e, dall'altro lato, come il movimento di scissione di un'unità originaria.

In entrambi i casi, ribadisce Natali, siamo comunque in un territorio distinto rispetto a quello della contraddizione hegeliana: nella deduzione marxiana delle categorie non c'è simmetria degli opposti; l'opposizione o la contraddizione sono sempre in qualche modo sbilanciate e gli opposti non scivolano mai l'uno nell'altro. Questo è vero in particolar modo per l'opposizione che determina tutto il movimento della prima sezione: quella tra valore e valore d'uso. Tra queste due determinazioni non c'è alcuna antitesi logica, ma solo un rapporto di opposizione tra due distinti livelli di genericità ed estensione (l'universale del valore e il particolare del valore d'uso). Pertanto, non solo il principio di non-contraddizione non è violato, ma esso risulta fondamentale per la codificazione di questa

opposizione nel rapporto di reciproca esclusione tra forma relativa e forma di equivalente assunta dalle merci nello scambio e per la conseguente deduzione della forma-denaro.

L'ultimo saggio della raccolta è intitolato *Galvano Della Volpe e il principio di non contraddizione* e prende in considerazione il ruolo svolto dal principio aristotelico nell'itinerario filosofico di questo importante marxista italiano.

L'incontro di Della Volpe con Aristotele precede quello con la filosofia di Marx. È del 1938, infatti, *Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele. Contributo a una critica dei pensieri logici*, testo nel quale Della Volpe ritrova nella filosofia aristotelica una lezione sull'ineliminabilità e irriducibilità logica degli enti individuali. Si tratta di una lezione che verrà sviluppata negli studi marxisti di Della Volpe e che avrà un suo ruolo nella maturazione della sua interpretazione di Marx. Per il Della Volpe marxista, infatti, il principio di non-contraddizione esprime un'istanza materialistica del pensiero in quanto identificazione razionale della determinatezza, e non semplice principio di coerenza della ragione con sé stessa. Ed è in *Logica come scienza positiva* (per volontà dell'autore ristampato nel 1969 con il titolo di *Logica come scienza storica*) che il principio di non-contraddizione incontra il metodo marxiano quale antidoto al panlogicismo hegeliano e al regno della totalità indifferenziata. In Marx il principio di non-contraddizione incarna un'istanza logica e dialettica in grado di portare alla fondazione di un'epistemologia materialistica dell'astrazione determinata. Nella critica marxiana il principio diviene, scrive Natali, "principio materiale e condizione della determinazione scientifica delle teorie" (p. 227). Il Marx di Della Volpe è, dunque, non solo galileiano, ma anche aristotelico.

La figura della contraddizione ricompare anche nell'ultimo testo di Della Volpe⁶, dove si incontrano i concetti di "contraddizione problematica" (cioè, la contraddizione immanente ai dati storico-sociali, che viola immediatamente il principio di non-contraddizione) e la "contraddizione risolutiva" (cioè, la contraddizione che risolve quella problematica secondo la dialettica della negazione della negazione). Seguendo quanto scritto da Natali, potremmo dire che questo ultimo testo di Della Volpe rappresenta una duplice testimonianza: a) di una traccia di ricerca che, anche in forza delle sue parziali incoerenze con quanto già sostenuto negli scritti precedenti, avrebbe senza dubbio portato a ulteriori approfondimenti; b) di quanto importante e costante sia stata la presenza di Aristotele, e nello specifico della sua logica, nella parabola intellettuale di Della Volpe.

3. Provo, in conclusione, a proporre qualche stimolo di discussione nella maniera più puntuale possibile.

3.1. Su *Aristotele in Marx (1837-1856)*: dopo la tesi dottorale, come scrive Natali, Marx abbandona lo studio approfondito della filosofia classica. Mi viene da chiedere a questo punto se nella critica a Hegel del 1843 non sia tanto il retaggio aristotelico, quanto piuttosto quello feuerbachiano o, più in generale, della sinistra hegeliana a farsi sentire. Alcuni contributi, infatti, hanno messo in rilievo come la ricezione marxiana di Hegel sia stata mediata in quegli anni da simili fonti (Feuerbach e Ruge, su tutti)⁷.

6 *Critica dell'ideologia contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1967.

7 Cfr.: R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006. Finelli è ritornato sul rapporto Marx-Hegel in una prospettiva che potrebbe trovare interessanti margini di comparabilità con il volume qui commentato. In particolare, Finelli, analizzando la critica dell'e-

3.2. Su Marx lettore della “Politica” e dell’“Etica Nicomachea” (1857-1867): Natali nota che l’uso che Marx fa del concetto di *zoon politikon* nei *Grundrisse* e nel *Capitale* non è coerente con la configurazione aristotelica di questo concetto. Marx intenderebbe la definizione dell’essere umano come animale politico “in senso naturalistico e non in senso teleologico-valutativo [...]”. Per Aristotele, al contrario, l’uomo è *zoon politikon* solo nella sua entelecheia, come uomo completamente sviluppato, tanto è vero che moltissimi non lo sono” (p. 101). Marx, dunque, naturalizzerebbe la posizione aristotelica. Sono d’accordo con Natali nel dire che l’uso marxiano dello *zoon politikon* non sia coerente con quello di Aristotele, ma non sono d’accordo nel momento in cui sostiene che Marx andrebbe verso una naturalizzazione di questo concetto. Non è Marx a naturalizzare la supposta natura sociale dell’essere umano, ma è la società capitalistica a farlo: per Marx è la società capitalistica stessa a presentarsi *fenomenicamente* in forma naturalistica. Si tratta di un aspetto sul quale Marx lavora dai *Grundrisse* e che finirà per mettere a fuoco appieno solo con l’esposizione del carattere di feticcio della merce presente nella seconda edizione del primo libro del *Capitale*.

E, sempre a proposito di feticismo, credo che questa categoria sia utile per relativizzare quanto sostenuto da Natali quando scrive che l’accusa di ideologicità mossa da Marx ad Aristotele sia assimilabile a quella mossa ad Adam Smith. I limiti dell’uno e dell’altro, infatti, sono ben distinti: i limiti di Aristotele sono i limiti della sua epoca (Aristotele intravede ciò che non è strutturalmente visibile); i limiti di Adam Smith, invece, sono i limiti del sapere dell’economia politica e del carattere feticistico assunto dal suo oggetto (gli economisti registrano il visibile, ma non lo comprendono in quanto parvenza dal carattere necessario e unilaterale). L’esposizione di Aristotele non è feticistica, quella di Smith sì. Diversi i loro limiti perché diverso è il loro oggetto: il feticismo dell’economia politica, in particolare, è da ricondurre al carattere di feticcio assunto dal suo oggetto, la forma-merce e il rapporto capitalistico.

3.3. A tal proposito, vorrei aggiungere qualcosa riguardo al ruolo giocato da Aristotele nella prima sezione del primo libro del *Capitale*. Marx è perfettamente consapevole dei limiti strutturali immanenti all’indagine aristotelica dello scambio. Egli suggerisce che Aristotele sia stato in grado di mettere a fuoco il duplice carattere della merce, ma allo stesso tempo chiarisce la forma logica specificamente capitalistica della merce: la merce è la forma sociale specifica che il prodotto del lavoro assume nella società capitalistica, e cioè nella società in cui esiste la libera forza-lavoro⁸. Marx, dunque, sa che Aristotele non viveva in una società capitalistica e, possiamo affermare con un certo grado di

conomia politica di Marx, ha contrapposto un Marx della contraddizione a un Marx dell’astrazione, sostenendo che è proprio su questo secondo fronte che il filosofo di Treviri avrebbe portato a fondo e superato la lezione hegeliana nel segno di una scienza materialistica del presente. Cfr. R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.

8 Interessante, a tal proposito, questa considerazione logico-storica di Guido Carandini: “Marx dice chiaramente: quando noi abbiamo il rapporto merce-denaro-merce si scambiano cose qualitativamente diverse, ma lo scambio è quantitativamente uguale. Quando invece si scambiano denaro-merce-denaro, abbiamo all’inizio del termine il denaro, poi come punto mediano la merce, e come punto finale il denaro, e dunque abbiamo già implicitamente lo scopo di valorizzazione. Non ha senso di scambiare denaro contro denaro se non perché produca altro denaro. Richiamo alla vostra attenzione queste cose banalissime che voi ben conoscete per rilevare ciò che differenzia questo stesso tipo di rapporto valore di scambio-valore d’uso nella forma dell’epoca precapitalistica e capitalistica. Quell’M che è termine medio, nell’epoca precapitalistica non è la forza-lavoro umana. Questo è il punto

certezza, non crede nei profeti. E dunque perché cita Aristotele? Io credo che in queste pagine egli, per Marx, non svolga la semplice funzione di fonte storica; Aristotele svolge una più specifica funzione logica all'interno dell'esposizione: quella di denaturalizzare lo scambio, di indirizzare la domanda sul perché dello scambio; una cosa che l'economia politica, la scienza che ha come oggetto la società borghese, non riesce a fare. Marx non vede il lato etico dell'esposizione aristotelica, e questo può essere vero; ma non credo che l'operazione marxiana consista in una mera proiezione anacronistica, che tradisce la lettera e lo spirito di Aristotele. Una simile prospettiva ci impedirebbe di vedere il senso, il carattere essenziale del ruolo attribuito da Marx ad Aristotele. Azzardando, mi verrebbe da sostenere che l'operazione marxiana è molto simile a quella svolta da Aristotele nel primo libro della *Metafisica*. Laddove Aristotele va alla ricerca dei *topoi* filosofici in una prospettiva teorica anti-cronologica, Marx indaga posizioni del pensiero rispetto all'oggetto (lo scambio) alternative rispetto a quelle dicotomiche adottate dall'economia politica. Così come ha poco senso accusare Aristotele di anacronismo, lo stesso vale per Marx. L'obiettivo di Aristotele nel primo libro della *Metafisica* non è quello di fare una storia della filosofia nel senso moderno del termine, ma di definire il campo e i confini del pensiero filosofico (operazione preliminare per qualsiasi analisi di taglio storico)⁹. Analogamente, l'obiettivo di Marx non è quello di fare storia delle teorie economiche, ma di giustificare la propria esposizione attraverso una dislocazione topica in grado di mettere in questione l'economia politica e di produrne una critica immanente.

In tal senso, trovo interessante, anche se non completamente condivisibile, la tesi sostenuta da Scott Meikle, il quale in molti studi ha tentato di mostrare che la metafisica di Aristotele rappresenterebbe la base ontologica dell'esposizione marxiana della forma-valore¹⁰. Interessante, in prima battuta, perché tale tesi accentua la funzione denaturalizzante che la filosofia aristotelica svolge per Marx. Poco condivisibile, in seconda battuta, perché non credo si possa dare una sovrapposizione perfetta tra le due. Il ruolo giocato da Aristotele in Marx è, come ci mostra molto bene Natali in questo volume, discontinuo, differenziato e, per quanto spesso cruciale, assai rapsodico. A tal proposito, qui compaiono solo marginalmente i *Manoscritti del 1861-1863*, in cui credo che la teoria aristotelica del rapporto potenza-atto abbia svolto un ruolo fondamentale per la messa a fuoco del concetto di forza-lavoro¹¹.

centrale" (G. Carandini, *[Intervento]*, in Istituto Gramsci, *Analisi marxista e società antiche*, a cura di L. Capogrossi, A. Giardina, A. Schiavone, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1978, p. 203).

9 Cfr. M.M. Sassi, *La storia del pensiero*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. I, *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, pp. 743-769.

10 Cfr.: S. Meikle, *Aristotle on equality and market exchange*, in "Journal of Hellenic Studies", vol. 111, n. 1, 1991, pp. 193-196; Id., *Aristotle on money*, in "Phronesis", vol. XXXIX, n. 1, 1994, pp. 26-44; Id., *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996; Id., *Aristotle on business*, in "Classical Quarterly", vol. 156, 1996, pp. 138-151; Id., *Quality and quantity in economics: The metaphysical construction of the economic realm*, in "New Literary History", vol. 31, n. 1, 2000, pp. 247-268. Ad *Aristotle on money* Natali ha mosso critiche di merito e di metodo in *Aristotele o Marx? A proposito di "Aristotle on money" di S. Meikle*, in "Phronesis", vol. 41, n. 2, 1996, pp. 189-196.

11 Nei *Manoscritti del 1861-1863* compare per la prima volta la categoria di *Arbeitsvermögen*, "capacità di lavoro". Il lavoro è, dunque, "effettiva realizzazione della [...] capacità di lavoro" (K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, a cura di L. Calabi, PGreco, Milano 2022, p. 53). Il rapporto che Marx costruisce in queste pagine tra *Arbeitsvermögen* e *Arbeit* sembra ricalcare da vicino la teoria aristotelica della relazione tra potenza e atto. Si tratta di una questione rilevante che emerge in maniera chiara in alcuni passi in cui Marx ricorre esplicitamente a formule di ascendenza ari-

3.4. Infine, più volte nel testo si profila la questione del rapporto Marx-Hegel. Credo che nella modalità in cui gli studi marxisti più recenti configurano il rapporto tra la logica hegeliana e la logica del *Capitale* la questione della contraddizione giochi un ruolo marginale. Altri sono i nuclei tematici che oggi vengono considerati cruciali per l'esame di questo rapporto: il problema del cominciamento e il rapporto tra modo dell'esposizione e modo della ricerca; la relazione strutturale tra essenza e parvenza, differenza e identità; la costituzione del soggetto quale rapporto dialettico-speculativo tra identità e alterità; il rapporto presupposto-posto quale dispositivo logico essenziale per rispettivamente: la deduzione della determinazione formale delle categorie; la loro dinamica processuale; l'esposizione circolare del sistema della critica dell'economia politica.

Su questi punti l'influenza hegeliana su Marx è evidente.

Si può convenire con quanto sostenuto da Fineschi, che in *Marx e Hegel* ha messo a fuoco una serie di questioni che permettono di fornire una cornice interpretativa produttiva e non dogmatica del rapporto tra questi due autori:

a) La ricezione marxiana di Hegel è viziata da alcuni pregiudizi anti-idealistici acquisiti da Marx nel corso della sua formazione. In particolare, Marx rimane sempre convinto che l'esposizione hegeliana sia aprioristica. Se vogliamo, Marx dipinge Hegel come una sorta di idealista radicale, che ritiene che la realtà si generi dal movimento dell'idea. Direi che almeno nell'ultimo cinquantennio la critica hegeliana ha dimostrato come una simile rappresentazione di Hegel sia semplicistica e caricaturale. Probabilmente l'influenza della logica hegeliana sulla logica marxiana è molto più profonda di quanto Marx stesso fosse consapevole.

b) Ciò non significa che sia possibile sostenere una omologia strutturale totale tra le due. Il livello di astrazione a cui si muove la logica hegeliana è molto più alto rispetto a quello che guida l'esposizione del *Capitale*. Quella del *Capitale* è una logica specifica, e non una logica in quanto tale.

c) Inoltre Marx non ricalca l'intera esposizione della logica hegeliana (dall'essere al concetto), ma si limita (consapevolmente o meno) a incorporarne alcune parti: la questione del cominciamento, l'idea del conoscere (in funzione di una epistemologia denaturalizzante) e, soprattutto, la logica dell'essenza e del concetto.

E credo che proprio nella cornice relazionale inquadrata dalla logica dell'essenza sia possibile ricavare qualche considerazione riguardante, in ultima istanza, anche la questione della contraddizione.

Ritengo che la lezione più generale che Marx ricava da Hegel sia quella di considerare ogni immediato come un risultato mediato da una specifica processualità morfologica prodotta dalla relazione che si instaura tra le forme. In questo modo Marx è in grado, da un lato, di rimuovere il velo feticistico in cui rimane intrappolata l'economia politica, dall'altro lato, di comprendere la stessa genesi necessaria della parvenza feticistica. Il dato è un risultato, un effetto di struttura. Ed è su questo fronte che Marx è in grado di individuare la contraddizione necessaria che costituisce la determinazione formale del capitale: quella di un rapporto strutturale che si presenti alla maniera di una cosa. Così il capitale si pone come soggetto processuale nel suo costituirsi come un universale che si

stotelica – come quando scrive, ad esempio, che il lavoratore entra nel processo lavorativo “come attivazione, energia [e cioè, come appunta Marx, *energeia*] della sua capacità di lavoro” (ivi, p. 136), oppure quando, parlando del lavoro come fonte del valore, lo definisce quale “effettualità [o *entelecheia*] della ricchezza generale, come la sua possibilità generale, che si comprova nell'azione” (ivi, p. 173).

particolarizza. Marx parla a tal proposito di *übergreifendes Subjekt*. L'utilizzo marxiano del verbo tedesco *übergreifen* ha ascendenze hegeliane. In Hegel il movimento dello *übergreifen* è riconducibile a quello del concetto universale, il quale è presso di sé nel suo altro, è appunto “un rapporto di sé al *differente* solo come a *se stesso*”¹². Nel suo farsi altro il concetto universale non esaurisce se stesso; l'altro è soltanto un suo particolare modo di esistenza; esso è se stesso proprio in questo suo farsi altro, in questo suo particolarizzarsi. Il verbo *übergreifen*, che Moni nella *Scienza della logica* traduce con “invadere” e Verra nell'*Enciclopedia* con “sormontare”, indica dunque l'essere presso di sé, l'essere se stessi, proprio nel farsi altro da sé; esso è, in sostanza, il movimento dello sviluppo, proprio della logica del concetto, che si distingue dal semplice passare in altro, che troviamo invece nella sfera della logica dell'essere, e da quello dell'apparire in altro, che caratterizza la sfera della logica dell'essenza.

Se adesso torniamo al concetto di “capitale” e al movimento dello *übergreifen* che lo caratterizza, comprendiamo meglio che cosa significhi per esso essere il soggetto del processo. Quando Marx parla di capitale come soggetto, egli ha in mente un rapporto che struttura e informa l'altro da sé; qualcosa che ha dei caratteri comuni con l'attività che contraddistingue il soggetto umano quale io, ma che non è in alcun modo a esso riducibile¹³. Il capitale è soggetto perché è appunto autoriferimento, è il riferire a sé l'altro, è il non esaurirsi nelle determinazioni che di volta in volta assume, è il conservare e confermare sé nell'altro.

Credo che in un simile orizzonte concettuale sia possibile capire il *kokettieren* marxiano con il lessico della contraddizione di ascendenza hegeliana. A mio parere, nella prospettiva hegeliana il principio di non-contraddizione si limita a vietare la predicazione di contrari di una sostanza che si presenta come *tode ti*, un “questo qui”. Ma per Hegel – secondo il quale “filosofare è spinozare” – la sostanza è da intendersi anche come rete di rapporti necessari, che si costituisce in forza delle contraddizioni immanenti, che ne strutturano la specifica forma del divenire. In questo senso, Hegel è convinto che la definizione della sostanza presupponga una prospettiva logico-genetica ravvicinabile alla definizione aristotelica del *to ti en einai*, ciò che era essere (dove si può cogliere una prospettiva temporale non cronologica del nesso genetico tra essenza e parvenza, in cui l'essenza è proprio questo “era”, l'imperfetto che permane nel corso del processo genetico). Si tratta di un punto sottolineato da Hegel nell'apertura della logica dell'essenza nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*¹⁴. Se il principio di non-contraddizione è fondamentale per parlare di una sostanza che si presenta alla maniera

12 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1999, vol. II, p. 683.

13 In relazione al concetto di “soggettività come autoriferimento”, si legga quanto afferma Alfredo Ferrarin: “ci sono attività soggettive non umane, e non riconducibili a un io. La soggettività cioè vale tanto per forme animali di movimento e vita, quanto per forme umane inferiori, precedenti l'insorgere dell'io cosciente (ad esempio: il desiderio, il sentimento di sé). In altre parole si ha una soggettività o un sé (*Selbst*) quando un movimento o un processo ha luogo mantenendo un centro e un autoriferimento attivo attraverso il processo di negazione dell'alterità (viceversa, l'assenza di soggettività è esemplificata da un'interazione meccanica tra forze reciprocamente esterne)” (A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, p. 21). Attraverso Marx potremmo aggiungere al catalogo di forme di soggettività non umane quella del capitale, quale rapporto di produzione che riduce a sé e alle proprie esigenze di sviluppo tutto ciò che si trova di fronte.

14 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2004, aggiunta al §112, pp. 307-309.

di una cosa particolare, esso risulta, invece, obsoleto e piatto per comprendere la costituzione di una sostanza che si pone come rapporto processuale¹⁵. Ritengo che lungo questo itinerario Marx abbia ripreso e fatto propria la questione della contraddizione, mettendo a fuoco i diversi livelli di astrazione a cui si presenta nella costituzione del capitale insieme come soggetto processuale e come cosa. Alla luce degli studi più recenti, forse questo rimane uno degli orizzonti possibili per continuare a parlare di contraddizione e della triangolazione Aristotele-Hegel-Marx.

15 Si tratta di un'esigenza che affiora in Hegel durante gli anni jenesi in relazione al problema dell'identità nel giudizio speculativo: cfr. F. Chiereghin, *Gli anni di Jena e la "Fenomenologia"*, in C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 13. Per una disamina approfondita del concetto di "contraddizione" in Hegel e dei dibattiti che ne sono nati cfr. M. Bordinon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa 2015.