



Munich Personal RePEc Archive

Three essays on Claudio Napoleoni

Bellanca, Nicolo'

University of Florence, Italy

19 April 2024

Online at <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/120760/>

MPRA Paper No. 120760, posted

Tre saggi su Claudio Napoleoni

Nicolò Bellanca – University of Florence♦

19 aprile 2024

Abstract

These writings examine Claudio Napoleoni's reflection on the problems of Marxist theory of value. While the first one focuses on the notion of economic exploitation, the second dwells on the concept of alienation. Both discuss how these explorations seek to delineate a horizon of human emancipation. The third essay finally argues that Napoleoni's Marxist contributions are not separate from those, more concrete, concerning the Italian economy. During the Sixties, his reassessment of the concepts of productive labor and rent allows him to argue that the social and political hegemony of redistributive coalitions constitutes Italy's major structural weakness and the most important cause of inequalities and lack of inclusion.

Riassunto

Questi scritti esaminano la riflessione di Claudio Napoleoni sui problemi della teoria marxista del valore. Mentre il primo mette a fuoco la nozione di sfruttamento economico, il secondo si sofferma sul concetto di alienazione. Entrambi discutono come quelle esplorazioni cerchino di delineare un orizzonte di emancipazione umana. Il terzo saggio sostiene infine che i contributi marxisti di Napoleoni non sono separati da quelli, più concreti, sull'economia italiana. Durante gli anni Sessanta, il suo riesame dei concetti di lavoro produttivo e di rendita gli permette di argomentare che l'egemonia sociale e politica delle coalizioni redistributive costituisce la maggiore debolezza strutturale dell'Italia e la più importante causa delle disuguaglianze e della mancanza di inclusione.

Keywords: Marxist theory of value; Claudio Napoleoni; Hanna Arendt; Alienation; Economic exploitation; Productive labour; Political economy; Italian economy;

JEL Classification: B24; D72; E11

♦ Department of Economics and Management, University of Florence, Italy, via Pandette 9, 50127, Firenze, Italia. E-mail: nicolo.bellanca@unifi.it

Prologo

In una vita professionale precedente, ebbi a dedicarmi alla storia del pensiero economico. La mia specializzazione riguardò le teorie economiche in Italia tra '800 e '900. Due tra gli autori che studiai a lungo furono Maffeo Pantaleoni e Claudio Napoleoni. Quest'anno cade il centenario della morte dell'uno e della nascita dell'altro. Con l'occasione, alcuni colleghi mi hanno sollecitato a tornare su quelle antiche indagini.

A Pantaleoni sarà dedicato il numero speciale di una rivista: per collaborare a quella iniziativa ho iniziato a rivisitare il suo tema – altamente originale, e più attuale oggi (se possibile) di allora – dei “prezzi politici”¹.

Riguardo a Napoleoni, ho deciso di rendere disponibili tre miei vecchi saggi, raccogliendoli in questa versione online a libero accesso. Il lavoro più recente – qui collocato per ultimo – è apparso nei volumi collettanei per i duecento anni della nascita di Marx, curati da Claudio Tuozzolo². Il secondo saggio risale al 1998 e non ha mai avuto una circolazione autonoma, essendo stato inserito in una mia raccolta del 2000³. Il terzo, infine, è del 1992 e ricevette, seppur inedito, una certa attenzione, testimoniata ad esempio dalla discussione critica di cui fu oggetto nella monografia di Duccio Cavalieri⁴. Qui è inserito all'inizio.

Il lettore noterà che la mia linea interpretativa cambia da un contributo all'altro. Fu questa la ragione per cui decisi di non pubblicare il testo più remoto, quando preparai il volume del 2000. Ma il lettore che abbia qualche dimestichezza con gli scritti di Napoleoni, sa bene che quell'autore ebbe una capacità fuori dal comune di rivisitare e modificare le proprie precedenti elaborazioni. Pertanto, inseguendo le sue argomentazioni, cercai anche io di non delinearle a tutti i costi dei percorsi sistematici e coerenti, favorendo piuttosto esplorazioni sfaccettate di temi che sono e rimangono “senza fondo”. Sta in ciò, se vi è, l'interesse delle pagine seguenti.

¹ Nicolò Bellanca, “Prezzi politici e ostacoli istituzionali in Maffeo Pantaleoni”, MPRA_paper_120671, 2024, <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/120671/>

² Claudio Tuozzolo, a cura di, *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, 2 volumi, Aracne editore, Roma, 2020, pp.909-925.

³ Nicolò Bellanca, *Dinamica economica e istituzioni. Aspetti dell'economia politica italiana tra Ottocento e Novecento*, Franco Angeli, Milano, 2000, pp.VII-412, Capitolo 14 (pp.359-382).

⁴ Duccio Cavalieri, *Scienza economica e umanesimo positivo. Claudio Napoleoni e la critica della ragione economica*, Franco Angeli, Milano, 2009.

Claudio Napoleoni e il capitalismo totale⁵

1. Le recenti iniziative intorno a Napoleoni

Negli ultimi mesi si sono svolti, in varie parti d'Italia, numerosi incontri di studio dedicati all'opera di Claudio Napoleoni, uno dei nostri maggiori economisti politici del dopoguerra, scomparso nel 1988. A queste iniziative si è aggiunta l'uscita di tre volumi: una biografia intellettuale, una raccolta di contributi critici e una scelta degli scritti più rappresentativi. È stato infine inaugurato il "Fondo Napoleoni" che, presso la Fondazione Gramsci di Torino, conserva molto materiale inedito. In queste brevi note ci occuperemo delle due ricostruzioni interpretative più compiute del pensiero napoleoniano che da questo fiorire di riflessioni sono emerse: quelle di Riccardo Bellofiore e di Gian Luigi Vaccarino. Allo scopo di motivare meglio alcuni appunti critici, introdurremo l'argomento con una rievocazione del percorso teorico di Napoleoni.

2. L'indimostrabilità dello sfruttamento

Il fulcro della riflessione di Napoleoni è costantemente stata l'esigenza – così intellettuale come politica – di comprendere la natura della società moderna: se, cioè, essa si riproduce attraverso forme diffuse di oppressione dell'uomo sull'uomo; come tali forme funzionano; se sono modificabili. L'analisi del carattere degli attuali nessi sociali non è stato in lui disgiunto dall'interrogarsi sul *destino* che possiamo sceglierci. Mentre però l'indagine sul "come stanno le cose" è scientifica, o almeno razionale, la considerazione sul nostro posto nel mondo si lega ad un progetto, che pur risultando magari legittimato dalla scienza, non è da essa deducibile.

Questa premessa ci consente di affermare che l'intera ricerca di Napoleoni si propone prioritariamente una rigorosa concettualizzazione dello sfruttamento. Con il termine, carico di veleni, di 'sfruttamento' si può intendere alternativamente uno dei seguenti fenomeni:

[1] una *generica* appropriazione indebita, tale che "A sfrutta B se si appropria, con la violenza o con l'inganno, di parte di ciò di cui B dispone";

⁵ Il testo a mia disposizione è privo di note. Lo lascio così, poiché ciò non ne riduce la leggibilità, e poiché i riferimenti bibliografici posti in fondo a questo fascicolo colmano abbondantemente la lacuna.

[2] un'appropriazione indebita che avviene *specificamente* nel processo di produzione, per cui "A sfrutta B se si appropria di parte del reddito prodotto da B, ovvero se lo consuma improduttivamente";

[3] l'assenza di controllo su parte del reddito sociale, ossia "A sfrutta B se decide come B produce il reddito, o almeno una sua parte, quanto ne produce, la sua composizione e la sua destinazione".

È facile argomentare – ma per il momento lo si segnala solamente – che l'ultimo significato porta lo sfruttamento ad essere coestensivo a fenomeni quali l'alienazione, la "sussunzione reale" e la *Trennung*. Di ciò si convincerà in effetti Napoleoni, dopo aver saggiato a fondo gli altri due sensi.

La nozione [1] non richiede una teoria. Per essa lo sfruttamento appare come un fatto autoevidente, ma solo in quanto è definito tautologicamente: se nel capitalismo agiscono due classi; se ognuna di esse riceve solo una parte del prodotto netto sociale (quale differenza tra quantità prodotte e quantità usate come mezzi di produzione); ne segue che, essendo ogni parte minore del tutto, anche il lavoro occorso a produrla è minore del lavoro totale; quindi nel reddito che va ai lavoratori è contenuto meno lavoro di quello totale, mentre il reddito che va ai capitalisti include un 'pluslavoro'.

Il problema posto dal passaggio dal concetto [1] al [2] è così sintetizzato da Bruno Jossa: «o lo sfruttamento è definito come la differenza tra il prodotto netto totale e ciò che di esso è attribuito al lavoro, e in tal caso non è altro che un diverso modo di esprimere il surplus fisico ed esiste quindi *per definizione*; oppure è definito come la differenza tra ciò che il lavoro produce e ciò che al lavoro viene attribuito, e in tal caso, se si vuol provarne l'esistenza, occorre dimostrare che ciò che il lavoro produce è l'intero prodotto netto sociale, cioè che solo il lavoro è produttivo».

Si tratta, in breve, del problema teorico dell'origine del sovrappiù sociale: per conferire senso rigoroso allo sfruttamento, si deve "dimostrare" che l'unica sorgente del plusprodotto è il pluslavoro, anzi in generale – quando vi sono merci eterogenee, e occorre ragionare in termini di valore – che il (plus)valore non è altro che il (plus)lavoro. Ma come può costruirsi una "dimostrazione" che espunga, una volta e per tutte, ogni capacità valorificante di numerose altre attività umane? Ha essa una rilevanza per l'analisi razionale del mondo moderno? La riflessione *originale* di Napoleoni inizia da questi interrogativi.

L'impostazione a cui egli resterà sempre fedele, viene esposta in uno scritto del 1957. L'"economia pura" definisce il valore in riferimento alla vita economica come tale, indipendentemente da ogni sua determinazione storico-sociale: esso indica quante unità di x

vale un'unità di y quando si operi una scelta diretta a utilizzare i mezzi scarsi per massimizzare la realizzazione dei fini. L'"economia politica", piuttosto, considera i rapporti economici tra gli uomini: ha un contenuto meno ampio, e basato su astrazioni determinate. L'oggetto che essa studia è la società borghese o moderna, *mediante* – e siamo per Napoleoni all'autentica peculiarità epistemologica del marxismo – il "capitalismo". Quest'ultimo rappresenta un modello nel quale – eliminando sia il costo del differimento del consumo, sia il costo delle scarsità naturali - «ogni risorsa è riconducibile a una risorsa unica e fondamentale, che è il *lavoro*».

Dunque Napoleoni ragiona così: per parlare rigorosamente di sfruttamento, si deve formulare una teoria del valore-lavoro quale spiegazione esauriente del sovrappiù sociale; ciò equivale ad analizzare una struttura complessa, la società moderna, grazie ad una essenziale, il "capitalismo", in cui il lavoro sia l'unico potere valorificante. Il punto cruciale sta tutto nel carattere *essenziale* del modello che viene astratto dal più vasto schema della società moderna. I maggiori critici di Marx, in Italia Benedetto Croce, avevano sostenuto che tale modello, raffigurando un consesso di puri lavoratori, non conteneva quello che s'impegnava a delucidare, il capitale, e che quindi amputava il reale per affermare un principio. Napoleoni difende invece l'idea, propugnata in Italia con acume già da Giulio Pietranera, che il modello legittimante l'identità valore-lavoro può non essere la "società mercantile semplice", o di soli lavoratori, bensì un "capitalismo" in cui le macchine e il denaro dispongono del tempo di lavoro e di vita dell'operaio.

Sviluppando queste considerazioni, Napoleoni ne coglie, già nei primi anni '60, due gravi conseguenze. La prima riguarda il cosiddetto problema della trasformazione dei valori-lavoro in un sistema di prezzi con saggio uniforme di profitto. Mentre nel modello della "società mercantile semplice" tale problema non si pone, poiché i rapporti di scambio effettivi coincidono coi valori, esso va affrontato nel "capitalismo", affinché l'unico elemento esaminato, il lavoro, sia configurato tanto come lavoro presente, quanto come lavoro passato incorporato negli strumenti. Ma è ben noto che la "trasformazione", correttamente svolta, rinvia anche alla distribuzione nel tempo delle quantità di lavoro; ossia evoca almeno un elemento estraneo al valore-lavoro. Per Napoleoni ciò ha un impatto devastante per l'edificazione di una teoria dello sfruttamento/origine del sovrappiù. Non si tratta della "superstizione aritmomorfica", per dirla con Nicholas Georgescu-Roegen, secondo cui è d'obbligo far "quadrare i conti"; bensì dell'acuta consapevolezza che se lo schema del "capitalismo" non riesce ad essere autoconsistente, lo sfruttamento nel significato [2] non riceve una fondazione scientifica.

La seconda implicazione completa e rafforza la prima: il “capitalismo”, proprio per come viene astrattizzato dalla società borghese, è «un’economia ordinata sistematicamente all’allargamento del capitale»: i lavoratori restano ancorati al consumo di sussistenza; i manager sono dei semplici “funzionari del capitale”, per il cui conto reinvestono l’intero sovrappiù. Manca dunque nel “capitalismo” il consumo improduttivo: nessuno mantiene sé stesso e qualcun altro. Il paradosso risulta lampante: il modello tramite cui Marx ambiva a fondare il concetto di sfruttamento, conclude per l’impossibilità dello sfruttamento stesso. Napoleoni coglie qui, in modo a nostro avviso inoppugnabile, un’aporia interna al marxismo della quale si era poco avvertita la presenza anche da parte dei suoi critici; e ciò era derivato dalla scarsa coscienza del processo di costruzione della teoria dello sfruttamento.

3. Dallo sfruttamento all’alienazione allo *Abschied*

Dopo aver stilizzato il “capitalismo” come un capitalismo laboristico – nel quale cioè anche il manager è un tipo di lavoratore, e non esistono figure estranee al processo di produzione –, Napoleoni lo ricolloca nella più variegata “società borghese” o moderna, in cui appare diffuso il consumo improduttivo. In essa lo sfruttamento è ancora individuabile nel senso [1], che ha natura tautologica, ma non più nel senso [2], che è sostanziale, a causa dell’inservibilità teorica del valore-lavoro. Ne discende che l’unico modo per recuperare la nozione di sfruttamento sta nel passare all’accezione [3], enfatizzata in quegli anni dai lettori “umanistici” del Marx scrittore dell’alienazione, ovvero dello spossessamento dell’essenza umana.

La difficoltà dell’intendere lo sfruttamento nel senso [3] non risiede tanto nel suo carattere meramente qualitativo, che sembra lasciare l’onere dell’indagine sulle sole spalle della filosofia, quanto nel suo porre in luce – trattando del generalizzarsi del “dominio reale” del capitale sugli individui – un’aporia decisiva all’interno dell’impostazione di Marx: il lavoro costituisce da una parte la sola fonte del valore delle merci, mentre d’altra parte viene ridotto, appunto con l’avvento del “dominio reale”, a un elemento del rapporto di capitale.

Questo inglobamento del lavoro nel capitale dà luogo alla figura del *capitale totale*: è il capitale che si antropomorfizza, incorporando la forza-lavoro. Ciò crea l’alienazione dei lavoratori quali soggetti; ma poiché tutto diventa capitale, l’alienazione risulta una condizione umana generale, riguardante anche i manager e i redditieri. Il modello puro di “capitalismo” *deve* quindi, nota Napoleoni, essere ridisegnato come un capitalismo che si autovalorizza, in cui

manca una ragione per cercare il pluslavoro e uno sfruttamento nel senso [2]. In breve, il “capitalismo” tende adesso a coincidere con l’intera società moderna.

Questa posizione sarà mantenuta, con piccole varianti, dal 1963 al 1976. In particolare, Napoleoni scandaglierà meglio la forma del capitalismo totale svolgendo un’importante disamina dei concetti marxiani della “sussunzione reale del lavoro al capitale” e della “separazione del lavoro dal lavoratore” (*Trennung*). Quest’ultimo scaturisce dal rovesciamento del rapporto lavoratore-strumento: è l’operaio a essere funzione del “mezzo” di produzione, che detiene il controllo sul come, che cosa e per chi produrre.

Nel volume *Valore* giungiamo alla penultima tappa della nostra breve ricostruzione. Napoleoni tenta di modellizzare un “capitalismo” in cui – se non lo sfruttamento nel senso [2] – almeno l’alienazione o la sussunzione o lo sfruttamento nel senso [3] riguardino non la genericità dei soggetti, bensì i soli lavoratori. Possiamo chiamarlo il *laborismo capitalistico*. Adesso infatti il peso della spiegazione dello sfruttamento/origine del sovrappiù viene fatto cadere interamente sul concetto di lavoro astratto. Esso, riletto alla Lucio Colletti, si forma mediante un processo di scissione reale del lavoro dal lavoratore, che lo rende direttamente lavoro *alienato*. Il lavoro astratto/alienato costituisce la “sostanza” del valore perché i prodotti diventano merci (capitalistiche) in quanto è tale forma storica di lavoro che li compone in un nesso sociale, seppur indiretto ed estraniato.

La tesi che l’alienazione coinvolga prioritariamente e in maggior grado i lavoratori si scontra peraltro, di nuovo, con la figura del *capitale totale*: «il lavoro comprende il valore (il capitale) perché lo produce, ma il valore comprende il lavoro perché lo riduce a sua parte come capitale variabile». A questo punto Napoleoni si persuade che la modalità del capitalismo totale non può non prevalere sui vari versanti con cui, a partire da Marx, si può studiare la natura della società moderna. A tale figura consacra dunque, senza residui, il suo ultimo libro del 1985. In esso viene ripresa la distinzione del 1957 tra l’“economia pura”, che formula categorie universali, e l’“economia politica”, che enuncia concetti storicamente determinati. Nei riguardi dello sfruttamento/alienazione, entrambi gli aspetti della disciplina economica possono offrire la propria delucidazione. Per l’“economia politica” lo sfruttamento appare «come sottomissione di tutti all’astrazione del valore e quindi al meccanismo oggettivo del mercato»; per l’“economia pura” esso deriva dalla natura indiretta o mediata della vita umana, che sottrae parte dei beni al godimento immediato, contrapponendo le pulsioni dell’essere alle leggi dell’esistere, ovvero sottomettendo in forma più generale l’uomo alla cosa.

L’estremo passaggio del lungo itinerario di Napoleoni concerne, nel suo più tipico e coerente stile intellettuale, una ulteriore questione “fondativa”: come dal 1957 al 1985 egli si è

principalmente interrogato sulla possibilità di fornire una spiegazione dello sfruttamento e quindi del plusprodotto – ove tanti deliberavano che al riguardo non vi era nulla da chiarire –, così nei suoi ultimi anni – dopo aver appurato che lo sfruttamento o è alienazione o non è – si preoccupa di offrire una genesi razionale dell’alienazione. Detto altrimenti, mentre una teoria dello sfruttamento nel senso [2] deve appoggiarsi ad una dell’origine del sovrappiù, una teoria dello sfruttamento nel senso [3] deve basarsi su una delucidazione delle radici dell’estraniamento umano. Tuttavia «in Marx non c’è l’indicazione del perché, o del come, la possibilità dell’alienazione si sia tramutata sistematicamente in realtà». Conviene volgersi ad Heidegger, che ci descrive «un Abscheid, che è una separazione, un distacco più fondamentale dall’Essere», dopo il quale «ciò che “sfrutta” (ma dunque in un senso completamente diverso da quello comunemente connesso a questa parola) è la cosa, proprio in quanto è resa capace di assorbire in sé e quindi annullare tutti i soggetti». Ovviamente, tuttavia, resta opportuno distinguere qui tra l’approdo nei confronti di Marx, e l’opzione – oltre Marx – di appoggiarsi ad Heidegger: l’uno si compie mediante una logica interpretativa serrata, l’altro appare un nuovo e *facoltativo* orizzonte. Si può accogliere il primo senza adottare il secondo.

La lettura qui sinteticamente espressa scorge nella trentennale riflessione di Napoleoni due snodi concettuali costanti: l’uno afferma che l’oggetto della scienza economica viene ritagliato, in modi complementari, tanto dall’“economia pura” quanto dall’“economia politica”; l’altro si sofferma sull’esigenza di dare una teoria dello sfruttamento capitalistico, in base ad una teoria dell’origine del plusprodotto. Avanzando lungo queste tematiche, Napoleoni perviene ad esiti di grande rilevanza. Coglie l’insostituibile ruolo epistemologico di un “modello puro” di società per fondare una spiegazione del sovrappiù. Prova a concettualizzare dei “modelli puri” ben più pregnanti di quello, proprio del marxismo tradizionale, della “società mercantile semplice”. Si accorge peraltro che un primo schema, qui chiamato il “capitalismo laboristico”, conduce alla paradossale vanificazione dello sfruttamento. Elabora altri tentativi di soluzione, tra cui spicca lo schema detto del “laborismo capitalistico”, dovendo infine ammettere che tutti naufragano su un’ambivalenza di Marx: la produttività del valore spetta al lavoro vivo o al capitale che lo sussume? Se si accetta il secondo corno del dilemma, come la logica stessa del capitale quale valore autovalorizzantesi impone, lo schema diventa quello del “capitale totale”, nel quale il dominio della cosa sul lavoratore, ma anzi sull’uomo in genere, dà luogo alla sua alienazione, non più (nel senso [2]) al suo sfruttamento.

Qualora questo approdo appartenesse al solo peculiare tragitto di Claudio Napoleoni, non avrebbe che il valore di una testimonianza storica tra le tante, sebbene assai originale e compiuta. Viceversa esso ha una portata più generale, esplicitando con la massima

consapevolezza critica le potenzialità e i limiti dell'analisi razionale – economica e filosofica – dello sfruttamento, della sua natura e della sua genesi. Dopo Napoleoni, spetta a chi dissente dai suoi risultati di dimostrare che essi non si articolano con stringente necessità dai vari versanti, uno ad uno esperiti, del paradigma di Marx.

Napoleoni ci lascia delle salde ragioni per credere «che la storia non è retta più dal rapporto tra una classe sfruttatrice e una classe sfruttata». Esse vanno prese sul serio, nella scienza come nella politica. Anche grazie alla sua lezione, sappiamo qual è l'autentica posta in gioco per chi, oggi, persegue una prospettiva di cambiamento radicale: «non si tratta di uscire dal capitalismo per entrare in un'altra cosa, bensì di allargare nella massima misura possibile la differenza fra società e capitalismo, di allargare cioè la zona di non identificazione dell'uomo con la soggettività capovolta».

4. Napoleoni secondo Bellofiore

L'interpretazione di Riccardo Bellofiore procede da due espliciti giudizi personali. In primo luogo, se una via d'uscita dal "capitalismo totale" c'è, deve passare per soggetti interni al processo di produzione. In secondo luogo, «un'analisi teoricamente adeguata del capitalismo richiede la ripresa della teoria del valore-lavoro in una forma che non la riduca né all'armonia dell'equilibrio né alla dissoluzione della crisi»; e se per Napoleoni viviamo sotto il dominio totale del capitale, è perché egli ha scisso ciò che andava tenuto unito. Questi giudizi potrebbero apparire delle dogmatiche petizioni ideologiche, se Bellofiore non tentasse di comprovare almeno il secondo di essi. Non possiamo qui discutere la sua elaborazione, svolta in numerosi scritti e ampiamente richiamata nel volume in oggetto. Ci limitiamo a quattro osservazioni: a) Napoleoni la conosceva, e l'aveva criticata a fondo in uno dei suoi ultimi scritti; b) per ammissione dello stesso Bellofiore, non si tratta di una teoria compiuta, bensì di alcune «proposte di ricerca»; c) le quali comunque non restaurano affatto il senso pieno del valore-lavoro; d) mentre incidono notevolmente sulla lettura che dell'opera di Napoleoni viene dispiegata.

Che le idee di Bellofiore incidano sul modo con cui ripercorre il tragitto intellettuale di Napoleoni, parrebbe scontato: ogni interprete manovra una sua "chiave" per aprire, anche in parte forzandolo, il pensiero dell'autore esaminato. Ma sembra lecito pretendere da ogni "chiave" fabbricabile il duplice requisito della generosità e della sistematicità; ovvero, nel nostro caso, la lettura di Napoleoni dovrebbe confrontarsi con le vette, e non con gli

avvallamenti, della sua riflessione, tenendo inoltre conto del significato complessivo, o appunto sistematico, della sua ricerca. Al contrario Bellofiore conferisce un' enfasi sproporzionata ad una singola fase, e non certo la più felice o compiuta, del pensiero di Napoleoni, che andrebbe dal luglio '71 al '75, fino a smarrire il bandolo che unisce le difficoltà del Napoleoni anni '50 ai dilemmi dei suoi ultimi mesi. Si consideri infatti che il capitolo centrale del libro è la riscrittura di un saggio dal titolo "Un programma di ricerca incompiuto. La ripresa dell'economia politica critica in Napoleoni: 1970-76"; che il capitolo che lo precede rielabora un commento ad inediti soprattutto di quella "fase"; che i due capitoli che lo seguono criticano l'ultimo Napoleoni "in nome" del Napoleoni dei primi anni '70. Rimane estraneo a questa "chiave" il solo capitolo iniziale, che è un ottimo profilo dello studioso.

Cosa contraddistingue, secondo Bellofiore, la fase '71-'75 (o '72-'74, o '70-'76, come a volte scrive)? La circostanza che in essa Napoleoni riteneva che «si dovesse trovare il modo di risolvere le difficoltà del marxismo dall'interno», mantenendo «l'accezione marxiana di sfruttamento a condizione di tentare una nuova articolazione tra quantitativo e qualitativo». Ha tuttavia ragione Vaccarino quando nota che gli scritti brevi e frammentati di questo periodo contrastano con il senso profondo della riflessione precedente e successiva di Napoleoni, la quale argomenta instancabilmente l'impossibilità di recuperare la problematica di Marx entro il sistema marxiano. La pietra tombale sui tentennamenti di *questo* Napoleoni appare un duro articolo di Bruna Ingraio e Marco Lippi, in cui lo si invita a precisare le sue proposizioni analitiche. Ma c'è di più. La grandezza di Napoleoni sta proprio nel lucido e spietato rifiuto delle scorciatoie e delle soluzioni *ad hoc* nella teoria. Il suo modello di "capitalismo laboristico", ad esempio, stava così solidamente in piedi da essere ripreso, lungo linee analoghe, da Paul Samuelson alcuni anni dopo. Lo schema del "laborismo capitalistico", consentendo di differenziare l'alienazione del salariato da quella del capitalista, poteva essere stiracchiato così da "salvare" le istanze cruciali di Marx. Le tentazioni, nutrite dal Napoleoni caro a Bellofiore, di sostituire alle mediazioni logico-formali tra valori e prezzi delle mediazioni "reali", hanno dato luogo a una letteratura anche pregevole, e sbandierabile "a difesa" di Marx. Eppure, in definitiva, Napoleoni non ha abbracciato alcuno di questi *escamotages*: lasciandoci una lezione di rigore non solo scientifico.

5. Napoleoni secondo Vaccarino

L'interpretazione di Gian Luigi Vaccarino discende con naturalezza dall'idea di marxismo ch'egli recupera da Schumpeter: la peculiarità di Marx sta nell'aver eretto una costruzione economico-storico-filosofica entro cui tutto si tiene. Napoleoni si rende conto che questa imponente sintesi non è salvabile, tanto per le debolezze analitiche delle sue parti costituenti, quanto più in generale per il sincretismo tra una filosofia dialettica di stampo hegeliano ed una teoria economica di formazione ricardiana. Nondimeno per Napoleoni, afferma Vaccarino, il tentativo sintetico di Marx va ripreso, «rifondandolo in un quadro teoretico completamente nuovo». Con la *Rivista trimestrale*, Napoleoni e Rodano articolano un tale ambizioso proposito «su tutti i piani della “sintesi” marxiana, da quello analitico-economico a quello filosofico». Quando poi Napoleoni si distacca da quel progetto intellettuale, lo fa per difficoltà che «riguardano il lato filosofico della sua critica al marxismo, non quello economico-analitico». All'inizio degli anni '70, pertanto, Napoleoni «si trova a dover riprendere da capo la sua riflessione filosofico-economica», per accorgersi finalmente nel 1976, in *Valore*, che «il marxismo [è] irrimediabilmente attraversato fin dalle fondamenta da una scissione tra scienza e filosofia».

Questa ricostruzione non appare persuasiva. Essa attribuisce a Napoleoni un programma di ricerca consistente, né più né meno, nello scrivere un nuovo *Capitale*. Ciò è risibile e ingiusto. Napoleoni mostra invece, fin dagli anni '50, che una sintesi alla Marx fallisce proprio nella sua pretesa autosufficienza esplicativa: le sue astrazioni determinate non illuminano il mondo se non sono completate da categorie sovrastoriche o universali; la sua “economia politica” deve integrarsi con l’“economia pura”. Inoltre, non tutte le parti della sintesi marxiana sembrano a Napoleoni di pari rilievo. Così nei riguardi della crisi finale, o crollo, del capitalismo – tema a cui Vaccarino dà spazio eguale a quello dedicato al valore – l'atteggiamento di Napoleoni è di esclusiva critica: il nostro destino non è desumibile da un modello teorico. Della costruzione marxiana il solo aspetto che Napoleoni desidera recuperare, è quello concernente la natura (di sfruttamento) della società moderna. Le vicende dell'indagine trentennale di tale aspetto chiariscono come e perché egli perviene ad abbandonare le idee della *Trimestrale* prima, e della fase collettiana poi. Egli infatti va accertando che la concezione del plusprodotto come pluslavoro non è difendibile sul terreno dell'analisi di Marx, e che comunque, una volta resa rigorosa con l'impiego di schemi puri di “capitalismo”, non supporta lo stesso l'idea di sfruttamento. Diventa inevitabile il passaggio allo sfruttamento come alienazione o “sussunzione reale” che però, riguardando il complesso della condizione umana,

impedisce di differenziare le classi sociali, e che, essendo espressione del nesso di capitale, pone al centro la figura di un “capitale totale”, capace di autovalorizzarsi e autoriprodursi. In una frase, il percorso di Napoleoni è contraddistinto tutto dal tentativo di sfuggire allo spettro del “capitale totale”, ed alle sue conseguenze sul nostro destino. Purtroppo, questo spettro lo ha alla fine catturato. E purtroppo non pare per nulla facile argomentare ch’egli si è lasciato catturare.

Antropologia, lavoro e alienazione in Claudio Napoleoni⁶

1. La classicità di Napoleoni

A dieci anni dalla morte, possiamo cominciare a chiederci in che cosa risieda – ammesso che vi sia – la classicità di Claudio Napoleoni: il suo costituire uno studioso “esemplare”, con cui dobbiamo e dovremo confrontarci. Non nutro certamente la pretesa di rispondere io a questa domanda. Vorrei nondimeno proporre alcune considerazioni che da quell'interrogativo muovono.

Da parte sua, Napoleoni s'era edificato un proprio ristretto Pantheon di classici. Nell'ambito del discorso sull'economia politica, essi sono anzitutto Marx e Sraffa. Rappresentano l'orizzonte intellettuale entro cui ragiona, anche criticamente. Quando elabora una propria posizione, lo fa inevitabilmente *rispetto* a Marx e a Sraffa. Le sue letture di questa coppia di autori cambiano nel tempo. Ma non mutano unicamente per ragioni legate all'analisi testuale o alla coerenza logica o alla sistematicità interpretativa. Cambiano anche perché cambia l'*uso* che del loro pensiero egli propone. E, a sua volta, l'uso di Marx e Sraffa si modifica perché diverse sono o le urgenze politico-culturali che lo coinvolgono, o le coordinate filosofiche con le quali ad essi si accosta. *Tuttavia*, e sta qui per me il fascino che l'opera di Napoleoni esercita e continuerà ad esercitare, il trapasso dall'una all'altra lettura non è frutto di arbitrio o di capriccio. Sul piano ermeneutico egli offre sempre solidissime motivazioni, mostrando come la storia delle idee possa sopportare ricostruzioni molteplici – in conformità a criteri e scopi plurali – ma egualmente rigorose.

Applicando il suo insegnamento alla sua stessa opera, mi propongo qui di *usare* in funzione di un interrogativo preciso la riflessione di Napoleoni: la nozione hegel-marxiana di alienazione può aiutarci, oggi, a comprendere e modificare la nostra condizione umana? Calerò questa domanda in due snodi cruciali del percorso napoleoniano: l'elaborazione, lungo gli anni Sessanta, di un'antropologia filosofica; l'assimilazione, negli anni Settanta, del lavoro capitalistico al lavoro alienato. A carte scoperte, userò Napoleoni *rispetto* a tale problema, così come egli usava Marx e Sraffa rispetto ai suoi roveli. Ma tenterò, anche qui ispirandomi alla sua lezione, di mostrare che questo uso, oltreché interpretativamente giustificato, ha qualche rilevanza politico-culturale, qui ed ora.

⁶ Presentato alla giornata su C. Napoleoni, svoltasi alla Fondazione Einaudi di Torino il 16 ottobre 1998. Debbo molto alle tante conversazioni con Riccardo Bellofiore e con Marco Boccardi. È mia soltanto la responsabilità degli argomenti sostenuti.

2. Antropologie a confronto

Nel 1958 viene pubblicato *Vita activa* di Hannah Arendt: un'originale e meditata indagine sulla condizione dell'uomo contemporaneo, a cui spetta un posto tra i grandi testi filosofici del Novecento.⁷ Nel 1959 iniziano le riunioni settimanali in cui i futuri redattori della *Trimestrale* elaborano l'ossatura teorica della rivista. Nello stesso torno di tempo, la Arendt da una parte, e Rodano-Napoleoni-Tranquilli dall'altra,⁸ si misurano con gli stessi problemi e sperimentano un'analoga linea di risposta. Per esprimerci (rischiosamente) in una frase, riconducono i dilemmi dell'epoca ad una matrice antropologica (la quale plasma il modo con cui gli uomini si pensano nel mondo), e tentano di uscire da quei dilemmi nei termini di un'antropologia alternativa (riorientando cioè la maniera con la quale gli uomini concepiscono se stessi).⁹ Il loro percorso attraversa svariati saperi disciplinari: teologia, storia dei fatti e delle idee, filosofia politica, sociologia, economia. Tenta una diagnosi globale, all'altezza della globalità dei dilemmi.¹⁰ Ciò desta meraviglia, in anni che ci hanno abituato a pensieri deboli e locali. Desta anche un imbarazzo interpretativo: come giudicare oggi sforzi teorici così "distanti"? In base al grado del loro successo in qualche ambito (politico, intellettuale, accademico, o altro)? In base alle aporie interne che essi (forse) mostrano? In base al cosiddetto Tribunale dei fatti successivamente accaduti? Oppure in base alla semplice drammatica circostanza che i loro dilemmi epocali rimangono i nostri, e che appaiono globali adesso ancor più di quarant'anni fa? Procederò delineando a rapide pennellate questi due sforzi teorici. Per

⁷ Più esattamente, il titolo originario dell'opera è *The Human Condition*, tradotta e ampliata in tedesco nel 1960 col titolo *Vita activa*.

⁸ Non avendo conosciuto personalmente Napoleoni e Rodano, e non essendo dunque stato influenzato dal loro carisma, mi risulta forse più naturale porre Vittorio Tranquilli sul loro stesso piano nel progetto e nello svolgimento della *Trimestrale*. In effetti, nella prima serie della rivista i saggi di Tranquilli coprono – per visibilità, per numero e, a mio avviso, per qualità – un ruolo non inferiore agli scritti dei due direttori. Inoltre tali saggi assolvono una trasparente funzione di complementarità, teoricamente cruciale, rispetto alle analisi di Napoleoni e Rodano. Non giudicherei eccessivo affermare che, riguardo al suo nucleo teorico, la *Trimestrale* fu un'opera a tre teste, e che Tranquilli, pur con una personalità meno prorompente, fu la terza testa.

⁹ «Le due opere teoretiche fondamentali [di Hannah Arendt], *Vita activa* e l'incompiuta *La vita della mente*, possono essere agevolmente interpretate come un grande e unitario tentativo di formulare un'antropologia filosofica». Marco Cangiotti, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino, 1990, p.113.

¹⁰ «Napoleoni non ha mai ritenuto possibile "fare da solo". Sino dai primi tempi del suo lavoro, ha cercato di rivolgersi ad altri perché più competenti di lui in settori necessari a comporre quell'unità teoretico-pratica di cui si aveva bisogno. Fino dei tempi del suo lavoro nei consigli di gestione e più ancora ai tempi della sinistra cristiana. Questi alleati Napoleoni ha ritenuto di trovarli in due persone che gli sono state a fianco quasi tutta la vita l'uno, Franco Rodano, per troppo breve tempo l'altro, Felice Balbo». Michele Ranchetti, «Come stanno le cose. Un ricordo di Claudio Napoleoni», *Linea d'ombra*, IX, 58, marzo 1991, pp.38-40 (p.38). Negli anni Settanta è Lucio Colletti che dovrebbe, dopo la fine della prima serie della *Trimestrale*, rimpiazzare Rodano. Appare però improprio porre sullo stesso piano un autentico fecondo sodalizio progettuale – quale quello che lega Rodano, Napoleoni e Tranquilli – alla semplice "copertura" filosofica che Colletti assicura per qualche anno.

giustificare la decisione di presentarli l'uno accanto all'altro, enfatizzerò subito alcune affinità e divergenze.¹¹

Do per note le tesi della *Trimestrale*. Ne richiamo brevissimamente alcune, estraendole da un ordito di riflessioni ben più complesso, e attingendole dai contributi a firma di Franco Rodano, Claudio Napoleoni e Vittorio Tranquilli.

— Requisiti dell'antropologia

Ogni concezione antropologica non può che procedere su due livelli: il piano dell'esistenza *naturale* degli uomini, e il piano della loro esistenza *storica*. L'uno tenta di cogliere il carattere dell'uomo in quanto uomo. L'altro si chiede se tale essenza contrasti o no con le modalità contingenti che, qui ed ora, la vita umana assume.

Se tra essenza ed esistenza data corre contrasto, l'uomo è *alienus*, ossia "si fa estraneo alla propria stessa natura", ovvero "viene distolto dalla propria funzione naturale". Con l'alienazione l'uomo è ridotto entro un modello concettuale e pratico differente da quello che dovrebbe avere: non può dispiegare appieno le sue naturali potenzialità di sviluppo.

— L'antropologia greco-cristiana

Lungo duemilacinquecento anni, l'Occidente è stato permeato da un'unica fondamentale antropologia che, elaborata nella Grecia classica, è stata modificata ma non stravolta dal pensiero cristiano. Essa considera il lavoro come una pratica finalizzata alla soddisfazione di un bisogno di mera sussistenza fisica. Il lavoro è dunque rappresentato quale aspetto genericamente animale, e non specificamente umano.

La natura peculiarmente umana si esprime, secondo la concezione greco-cristiana, nella vita contemplativa. Il mondo è rappresentato, non trasformato. Colui che contempla non deve considerare vincoli, impedimenti e imperativi materiali; si eleva, con la propria capacità intellettuale, al di sopra della finitezza. Tende all'assoluto: il Bene di Platone, o la Verità di Aristotele, o la Grazia dei cristiani.

È il lavoro, secondo questa concezione, che genera l'alienazione dell'uomo da sé stesso. Se infatti il lavoro è semplice strumento per esaudire i bisogni della sussistenza fisica, l'*animal laborans* acquista un analogo carattere di mera strumentalità: anziché uomo (libero), è ridotto a servo (della necessità).

¹¹ Già Reale aveva suggerito di discutere congiuntamente delle riflessioni di Hannah Arendt e della *Trimestrale*. Vedi Mario Reale, "Continuità e frattura nella riflessione di Claudio Napoleoni. Il caso della Rivista Trimestrale", *Il pensiero economico italiano*, I, 2, 1993, pp.153-186 (p.164 nota).

Per riscattare la propria dignità, l'uomo deve emanciparsi dal lavoro. Per una lunga epoca storica, questa liberazione appare possibile ad alcuni (i signori), purché molti altri (i servi) siano obbligati a lavorare. La cattura del lavoro altrui allo scopo di sottrarsi al lavoro è lo sfruttamento.

Nella sua forma “pura”, il capitalismo apre una fase storica di poderoso sviluppo delle forze produttive. Mettendo *tutti* al lavoro, rende tutti servi, generalizza l'alienazione, ma elimina lo sfruttamento.

Quando infine la tecnologia rende trascurabile per ciascuno il lavoro occorrente alla produzione della sussistenza, può nascere una società in cui tutti sono signori. Il trionfo del “tempo libero” equivale, per l'antropologia classica, alla vittoria della vita contemplativa sulla vita attiva: alla realizzazione umana.¹²

— L'antropologia di Marx

Marx esercita la riflessione critica più rilevante nei confronti dell'antropologia greco-cristiana. L'essenza umana non risiede più nella contemplazione, bensì nell'«attività razionale avente per oggetto la trasformazione del mondo sensibile».¹³ Diversamente dall'*animal laborans*, sottoposto ai fini obbligati della sussistenza, l'*homo faber* di Marx progetta liberamente la propria pratica e trova il senso e la soddisfazione dell'azione nell'azione medesima.

Anche per Marx, tuttavia, il lavoro – quale prassi orientata da uno scopo necessario e condizionata naturalisticamente da esso – è un'espressione animale, non-umana. L'uomo che lavora è alienato dalla sua autentica natura. Rimane decisivo liberare l'umanità *dal* lavoro. Ciò mediante un evento rivoluzionario quale “salto nell'assoluto”, cioè quale salto in una situazione

¹² Si legga in proposito il filosofo cattolico Augusto Del Noce, interlocutore privilegiato della *Trimestrale*: «La correlazione della tecnica col cristianesimo è visibile nel fatto che essa sola permette l'attribuzione a ognuno degli stessi diritti e degli stessi poteri sulle cose, ponendo gli individui umani, gli uni accanto agli altri, come uguali. In una formula complessiva, possiamo dire che *la tecnica è sostituzione dello sfruttamento delle cose allo sfruttamento degli uomini*, e in ciò, restituzione all'uomo della sua attività specificamente umana, nella situazione stabilita dalla Bibbia, per cui Dio creò l'uomo a sua immagine, conferendogli la signoria sopra tutta la terra. È l'abolizione reale della distinzione fra liberi e schiavi a esigere l'attività tecnica; ed è la piena realizzazione degli automatismi che permette di applicare l'attenzione dell'uomo a quel che è veramente umano, liberandolo dall'impegno nelle attività servili». Augusto Del Noce, “La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici”, *La Rivista Trimestrale*, n°21, primavera 1967, pp.3-24 (p.10, corsivo aggiunto). Com'è noto, nei suoi ultimi scritti Napoleoni giungerà a capovolgere la posizione cristiana qui espressa. Egli guarda ad Heidegger, che ci descrive «un Abscheid, che è una separazione, un distacco più fondamentale dall'Essere» (Claudio Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino, 1985, p.120), dopo il quale «ciò che “sfrutta” (ma dunque in un senso completamente diverso da quello comunemente connesso a questa parola) è la cosa, proprio in quanto è resa capace di assorbire in sé e quindi annullare tutti i soggetti» (*Ivi*, p.225). Già ai tempi della *Trimestrale*, comunque, Napoleoni condivide ben poco l'ottimismo tecnocratico di Del Noce o di gran parte del marxismo coevo.

¹³ Claudio Napoleoni e Franco Rodano, “Sul pensiero di Marx”, *La Rivista Trimestrale*, IV, n°15-16, settembre-dicembre, pp.387-422 (p.388).

in cui l'attività pratico-sensibile si svolge senza limitazioni. L'alienazione e lo sfruttamento svaporeranno di conseguenza.¹⁴

— L'antropologia alternativa

La *Trimestrale* intende gettare le premesse teoriche di una nuova antropologia, critica tanto di quella greco-cristiana, quanto di quella marxiana. L'idea da sovvertire con forza è quella della negatività del finito: soltanto un'attività incondizionata può tendere all'assoluto e dunque al positivo (al Bene, al Vero, alla Grazia).¹⁵ Al contrario va affermato che il concreto, la materialità, l'empiria – storicamente determinati – costituiscono l'ambito in cui si esprime *tutto* l'uomo. Sono il limite che può tradursi in ulteriore possibilità.

Secondo questa concezione il lavoro non è più un disvalore. L'*animal laborans* non appare più un uomo alienato: la sua attività volta a un fine necessario e condizionante può anzi esprimere la piena realizzazione dell'umanità, purché superi via via ogni determinatezza data.¹⁶

Rimane l'altro significato dell'aggettivo latino *alienus*: "appartenente ad altri". Il lavoro è reso alienato innanzitutto perché appropriato da altri; ossia in quanto è sfruttato. Nello sfruttamento il lavoro – ridotto a strumento servile dei fini dei signori – perde ogni possibilità di rispondere all'universalità degli interessi umani. Diventa così alienato *anche* nel senso che tradisce l'essenza umana.

¹⁴ «Se, per la posizione cattolica, lo sfruttamento diviene una *nota* della natura umana, per il marxismo esso si configura come una *nota* della vicenda storica; e quindi, mentre nel primo caso l'uscita dallo stato alienato si profila come un'assunzione dell'uomo allo *status gloriae*, nel secondo caso assume la forma della *libertà assoluta*, del comunismo. Vi è dunque un'analogia fra le due impostazioni, una comune radice teorica. E ciò deriva, in ultima istanza, dall'aver accolto il medesimo concetto di lavoro, come attività pratica esclusivamente diretta alla produzione di beni per i bisogni materiali. Onde risulta evidente che, una volta ridotto a ciò il lavoro, la liberazione dallo sfruttamento non può che coincidere con una negazione del lavoro medesimo, e quindi dell'uomo e della sua storia». Marcello Mustè, *Franco Rodano. Critica delle ideologie e ricerca della laicità*, Il Mulino, Bologna, 1993, pp.128-129.

¹⁵ Nella lettura della *Trimestrale*, il finito appare un disvalore (rispetto all'incondizionato e all'assoluto) in Aristotele come in Agostino, in Tommaso come in Lutero come in Calvino. Soltanto la teologia gesuitica della Controriforma – di Molina e Suarez – gli conferisce positività: per essa, finalmente, si dà un'autosufficienza della natura rispetto alla sovrannatura. Nel pensiero marxista, poi, troviamo «l'accettazione indiscriminata, e dunque acritica e persino passiva, di un ben preciso *giudizio di valore* sulla stessa realtà in quanto tale: quello, per l'appunto, secondo cui il *finito*, ossia *ogni* aspetto limitato e circoscritto nello spazio e nel tempo, si configura nei termini di un vincolo deformante e intollerabile, di un *male*, definendosi, così, come qualcosa di essenzialmente antitetico a ciò che appartiene in senso proprio all'uomo, alla sua dignità e al suo destino». Franco Rodano, "Note sul concetto di rivoluzione. I – Aspetti sociologici e filosofici nel discorso rivoluzionario", *La Rivista Trimestrale*, n°5-6, marzo-giugno 1963, pp.77-107 (p.98).

¹⁶ «I fini che l'uomo può proporsi sono potenzialmente infiniti, ma l'uomo, come essere finito, li può perseguire e raggiungere solo in un *processo*, passando da ogni determinato ordine di fini ad altri ordini superiori, e in tanto questo processo è pienamente umano in quanto ogni suo momento è una tappa per il passaggio ai momenti successivi, e mai un punto d'arrivo definitivo. Corrispondentemente il lavoro, in condizioni naturali, realizza la sua natura di strumento universale solo passando sistematicamente attraverso una successione di determinazioni particolari, senza mai fissarsi in alcuna, ma anzi stando in ciascuna solo per conseguire fini che, una volta raggiunti, lo metteranno in grado di acquisire una maggiore efficacia come strumento e quindi di servire per fini superiori. In questo processo naturale di sviluppo, c'è dunque un rapporto di azione reciproca tra i fini e il lavoro: è il raggiungimento del fine che arricchisce il lavoro, ed è il lavoro arricchito che consente fini più alti». Claudio Napoleoni, "Sfruttamento, alienazione e capitalismo", *La Rivista Trimestrale*, n°7-8, settembre-dicembre 1963, pp.400-429 (p.402).

Il capitalismo attuale dà luogo alla “società opulenta”, la quale non libera né il lavoro né dal lavoro. Non libera il lavoro, dato che i bisogni restano qualitativamente quelli dell'*animal laborans*, e che l'opulenza si limita ad affiancare loro «obiettivi non primari, artificiosi e superflui». ¹⁷ Non libera dal lavoro, poiché l'economia è ordinata al consumo di merci: occorre dunque lavorare di più, per guadagnare di più, per consumare più merci. In questo quadro permangono sia lo sfruttamento (almeno in forma indiretta: il lavoratore è ancora “servo” dei “signori”, che però si collocano fuori della produzione come rentiers o consumatori puri) che l'alienazione (il lavoratore/consumatore opulento è ancora servo di fini estranei).

Do per note anche le tesi di Hannah Arendt. Ne evoco succintamente alcune, onde facilitare il raffronto con quelle della Trimestrale.

— Requisiti dell'antropologia

L'antropologia analizza la condizione umana nella storia (“ciò che facciamo”), non la natura umana in sé (“ciò che siamo”). Indaga cioè quelle attività e capacità che, nel mondo, costruiscono la condizione umana. Senza la pretesa che tali attività e capacità «costituisc[a]no caratteristiche essenziali dell'esistenza umana nel senso che, se non ci fossero, quest'esistenza non sarebbe più umana». ¹⁸

Anche la Arendt discorre di “alienazione”. Manca però ogni contrapposizione tra *essentia* ed *existentia*. Il contrasto – ci torneremo sopra – è tra la condizione umana nell'insieme delle sue articolazioni storiche, e l'amputazione di talune fra queste articolazioni in fasi storiche delimitate.

— L'antropologia greco-cristiana

È decisivo, per comprendere la nostra condizione presente, mettere a fuoco le coordinate antropologiche di una tradizione plurimillenaria, che fra l'altro include i filosofi greci, il pensiero cristiano e il marxismo. Tali coordinate poggiano «da un lato sulla distinzione tra sfera pubblica e sfera privata (plasmata sulla contrapposizione greca di *polis* e *oikos*), dall'altro sulla partizione delle forme di *vita activa*: il lavoro, la fabbricazione e l'azione, rispettivamente dominio dell'*animal laborans*, dell'*homo faber* e di quello che, con un termine analogico estraneo al lessico arendtiano, potremmo definire *homo politicus*». ¹⁹ Queste tre forme

¹⁷ Franco Rodano, “Società opulenta e politica rivoluzionaria”, *La Rivista Trimestrale*, VI, n°22-23, estate-autunno 1967, pp.231-282 (p.240).

¹⁸ Hanna Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano, 1997, p.9.

¹⁹ Pier Paolo Portinaro, “La politica come cominciamento e la fine della politica”, in ESPOSITO R., a cura di, *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, QuattroVenti, Urbino, 1987, p.36.

raffigurano lati dell'esistenza che esprimono, rispettivamente, la necessità, la strumentalità e la libertà. Vediamo meglio.

“Libertà”, fin dalla Grecia classica, è anzitutto la piena indipendenza dalle necessità biologiche. Poiché il lavoro è visto come il complesso di operazioni legate alla conservazione della vita, esso costituisce, per definizione, la condizione umana non-libera. È l'organizzazione domestica privata (l'*oikos*) – retta dal *paterfamilias* o dal *dominus* – a procurare e amministrare i mezzi coi quali viene fronteggiata la necessità. Il nesso signore-servo appartiene quindi ad una sfera privata e prepolitica.²⁰

Il lavoro dà luogo a beni di consumo che scompaiono non appena esaudiscono la propria funzione di mezzi di sopravvivenza. L'opera produce invece oggetti di consumo, che durano costituendo il mondo umano artificiale. L'*homo faber* progetta e trasforma la materia. Resta però sottomesso alle leggi della natura, prima nella pratica artigianale e in seguito nella pratica della scienza. Resta imbrigliato nel rapporto strumentale mezzo-fine.

Infine, l'azione o *praxis* ha sé stessa quale mezzo e quale fine. Il mezzo consiste nella messa in comune di parole e di gesti: nell'interlocuzione e nell'interazione. Il fine sta non più nel produrre cose, bensì nell'acquisire un'identità personale dentro relazioni tra uomini. La *praxis* è dunque un agire pubblico nel corso del quale una collettività (*polis*) genera potere, se definiamo il potere (in quanto distinto dal dominio) come la capacità umana di comunicare e agire di concerto.

La facoltà umana di agire ha una qualità preziosa: può iniziare processi senza precedenti, il cui sbocco rimane incerto e imprevedibile. Poiché infatti nella vita pubblica gli uomini costruiscono reciprocamente le proprie identità, è lì che creano e valorizzano le differenze: spezzando così le uniformità e generando il nuovo.²¹

— L'antropologia di Marx

²⁰ «L'opinione che il lavoro e l'opera degli artigiani fossero disprezzati nell'antichità perché solo gli schiavi vi erano impegnati, è un pregiudizio degli storici moderni. Gli antichi ragionavano in modo opposto e ritenevano necessario possedere schiavi a causa della natura servile di tutte le occupazioni che provvedevano ai bisogni relativi alla conservazione della vita». Arendt, *op.cit.*, p.60.

²¹ La *Trimestrale* appare più impegnata nel recupero della “positività” del lavoro, che non nell'articolare gli aspetti (e le diverse potenzialità) della *vita activa*. Nondimeno, qui e là, affiora anche a quest'ultimo riguardo un'elaborazione della rivista che converge verso quella della Arendt. Criticando le posizioni del teologo Joseph Pieper, scrive ad esempio Vittorio Tranquilli (“L'alienazione moderna (e antica) del lavoro e della festa”, *La Rivista Trimestrale*, I, n°2, giugno 1962, pp.230-254; p.247): «Bisogna riconoscere che il Pieper, nel basare il suo discorso su una sola antitesi fondamentale – quella fra servo e signore, fra *vita attiva* e *vita contemplativa* od *otium* – elimina un aspetto contraddittorio del pensiero antico e riporta questo a compiuta coerenza. Egli elimina, precisamente, l'altra distinzione giustapposta, e insostenibile in linea di principio, fra la vera e propria “opera del servo” sociologicamente tale, e l'*attività* del libero, e attribuisce all'insieme della *vita attiva* anche tutti i caratteri più esplicitamente servili che gli antichi davano al lavoro dello schiavo, cosicché si può dire che, sul terreno della *pratica*, non è il libero a emancipare il servo, bensì è quest'ultimo ad assorbire e a divorare il libero».

Il dilemma della nostra epoca è di stare in «una società di lavoratori senza lavoro, privati cioè della sola attività rimasta loro». ²² L'antropologia di Marx si dibatte dentro questo dilemma: «in tutte le fasi della sua opera definisce l'uomo come *animal laborans* e poi lo conduce in una società in cui la più grande delle sue facoltà non è più necessaria». ²³

— L'antropologia alternativa

La triade lavoro-opera-azione viene concepita in vari modi nel corso della storia. Per i greci è l'azione la forma più alta di attività; per i cristiani lo è la fabbricazione; nell'epoca moderna lo è il lavoro. Questi mutamenti stanno in connessione con il ruolo delle sfere pubblica e privata. Mentre i greci e i romani distinguono nettamente fra dominio pubblico e privato, nella contemporaneità fra quelle sfere prospera un ambito ibrido, il “sociale”, nel quale gli interessi privati assumono significato pubblico. ²⁴

Secondo la Arendt, è l'offuscamento della *praxis* che conduce al dominio gerarchico della vita contemplativa. Quando cioè la *praxis* perde il suo significato specificamente politico, per indicare ogni genere di partecipazione attiva al mondo, l'intera *vita activa* viene iscritta fra le necessità umane, lasciando alla contemplazione lo status di unica modalità libera della vita.

Nell'odierna società di lavoratori senza lavoro, «il tempo libero dell'*animal laborans* non è mai speso altrimenti che nel consumo, e più tempo gli rimane, più rapaci e insaziabili sono i suoi appetiti. Che questi appetiti divengano più raffinati – così che il consumo non è più limitato alle cose necessarie, ma si estende soprattutto a quelle superflue – non muta il carattere di questa società, ma nasconde il grave pericolo che nessun oggetto del mondo sia protetto dal consumo e dall'annullamento attraverso il consumo». ²⁵

²² Arendt, *op.cit.*, p.5.

²³ Arendt, *op.cit.*, p.74. «Coerentemente con la sua concezione dell'uomo come *animal laborans*, [Marx] prevedeva che gli “uomini socializzati” avrebbero impiegato la loro libertà dal lavoro in quelle attività strettamente private ed essenzialmente estranee al mondo che ora chiamiamo *hobbies*» (*Ivi*, p.83). Ma così, aveva già spiegato Adorno, Marx riafferma la divisione della *vita activa* «in funzioni reciprocamente indipendenti, [tali] che a nessuna di esse sia più possibile sconfinare nell'altra e ricordare l'uomo». Una simile divisione, anziché risultare rivoluzionaria, già si compie dentro la società capitalistica: «è altrettanto impossibile immaginare Nietzsche seduto alla scrivania del suo ufficio fino alle cinque, con la segretaria che riceve le telefonate in anticamera, quanto pensare che, a lavoro ultimato, vada a giocare a golf. [...] Nessuna soddisfazione può associarsi al lavoro, che altrimenti perderebbe la sua precisa, modesta funzionalità nella totalità degli scopi, nessuna scintilla di riflessione può cadere nel tempo libero, perché potrebbe rimbalzare sul mondo del lavoro e metterlo in fiamme. Mentre, dal punto di vista della struttura, lavoro e svago diventano sempre più simili, si provvede a separarli sempre più rigidamente con invisibili linee di demarcazione». Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), Einaudi, Torino, 1979, pp.151-152.

²⁴ «Il sociale è uno spazio che richiama quello della cerchia domestica, ma così enormemente ampliato da abbracciare intere nazioni: queste vengono allora amministrate come se fossero colossali ambienti domestici riuniti in un'unica gigantesca famiglia, il popolo nazionale. Le faccende economiche e sociali, che una volta venivano sbrigate da piccoli gruppi familiari, sono passate nelle mani delle burocrazie nazionali. Ma questa estensione del nucleo domestico ha significato una diminuzione del dominio pubblico, cioè della sfera della libertà; e tutto ciò che propriamente parlando è “privato” ha finito per risiedere nell'individuo come esperienza soggettiva (ciò che la Arendt chiama “intimità”)». Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo (1906-1975)* (1982), Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p.366.

²⁵ Arendt, *op.cit.*, p.94.

Ogni antropologia alternativa deve prendere le mosse da una discussione critica dei nessi interni storicamente affermati alla *vita activa* e tra questa e la *vita contemplativa*.

Introduciamo qualche prima considerazione critica sul progetto teorico della *Trimestrale*, ispirata al confronto col progetto coevo di Hannah Arendt.

Concepire l'uomo non come un puro e semplice dato empirico fra gli altri, ma come esistente in conformità a una determinata *essenza*, significa considerarlo nel quadro di un certo tipo di partecipazione all'*Essere*.²⁶ Interpretare l'empiria nei termini di un «arbitrario e funesto capovolgimento del retto ordine delle cose, per cui lo sviluppo umano è stato posto per gran parte fuori e in antitesi con una sua essenziale condizione di natura»,²⁷ è opporre quel che dovrebbe accadere a ciò che accade; è formulare un *wishful thinking*.

Di più. Una posizione della *Trimestrale* che appare ancor oggi illuminante, colloca la genesi dello sfruttamento nella concezione antropologica greco-cristiana. La vita dell'uomo è dilacerata in due piani separati e contrapposti: anima e corpo, razionalità e animalità, mente e materia. La realizzazione umana avviene affermando la dimensione "intellettuale" sopra e contro quella naturale-corporea. Poiché l'operazione umana legata alla soddisfazione dei bisogni corporei è il lavoro, diventa cruciale affrancarsi dall'obbligo di lavorare, mediante la cattura di lavoro altrui.²⁸

Questa posizione, se accolta, appare tuttavia incompatibile con l'impiego del concetto di alienazione. L'intera vicenda di tale concetto si colloca infatti all'interno dell'opposizione tra spirito e materia.²⁹ In altri termini, per un verso la *Trimestrale* sostiene – come s'è visto nel §2

²⁶ «Gli storici delle idee comunemente considerano "la natura del soggetto umano" il tema che gradualmente ha sostituito Dio nel corso della secolarizzazione della cultura europea. Questo è stato il tema centrale della metafisica e dell'epistemologia dal XVII secolo ad oggi e, nel bene e nel male, si sono considerate la metafisica e l'epistemologia il "nucleo" della filosofia. Finché si ritiene che le conclusioni politiche richiedano una fondazione extrapolitica [...] si vorrà che venga dato conto dell'"autorità" di questi principi generali. Se si sente il bisogno di una simile legittimazione, si richiederà una premessa filosofica o religiosa alla politica». RORTY (1988), p.245.

²⁷ Vittorio Tranquilli, "La condizione servile nel pensiero tomista", *La Rivista Trimestrale*, II, n°5-6, marzo-giugno 1963, pp.108-153 (p.111).

²⁸ «Al termine di questo nostro lungo cammino, lo sfruttamento, origine prima e norma condizionatrice dell'intero processo storico-sociale quale si è svolto sino a oggi, ci appare – in linea di principio – come la conseguenza diretta dell'esaltazione *spiritualistica* dell'uomo, che ha comportato necessariamente il misconoscimento della sua dimensione materiale come puramente disumana». Franco Rodano, "La formazione della 'società opulenta'", *La Rivista Trimestrale*, I, n°2, giugno 1962, pp.255-326 (p.325). Il testo in cui questa genesi dello sfruttamento è più incisivamente esposta è Vittorio Tranquilli, "La crisi dell'ideale tomista del 'bene comune'", *La Rivista Trimestrale*, n°7-8, settembre-dicembre 1963, pp.339-399; specie alle pp.342-346.

²⁹ «In linea generale, il significato filosofico-teologico del termine alienazione è quello di una opposizione tra spirito e materia. *Alienatio* o *alotríos* indicano nella tradizione platonica lo stato dell'anima prigioniera del corpo, o, in quella neotestamentaria, l'allontanamento da Dio. Nell'ambito di questa tendenza, però, si registrano due importanti varianti. Per la gnosi, sia pagana che cristiana, la materia è il prodotto di un dio malvagio, al quale, in Marcione o nei manichei, viene contrapposto un dio buono, "alieno" dalla materia. Ci troviamo di fronte ad una opposizione assoluta, eterna, dualistica tra bene e male, quindi di fronte ad una alienazione "assoluta". Nel neoplatonismo e in Hegel, invece, l'alienazione appare come qualcosa di momentaneo, perché l'opposizione viene prodotta da un unico principio all'interno di sé stesso. Come suona l'efficace formula hegeliana, "lo spirito è sdoppiamento, estraniamento, ma soltanto per poter trovare sé stesso, per venire a sé stesso". Questo punto di vista si identifica sostanzialmente con quello biblico, secondo il quale la materia è stata creata da Dio, e Dio, anzi, ha spinto la propria

– che occorre dare un fondamento storicamente determinato al fenomeno dell'alienazione, e che esso discende dallo sfruttamento. Per l'altro verso rinviene la genesi dello sfruttamento proprio nella concezione antropologica che presiede ad ogni concettualizzazione tradizionale dell'alienazione.

Non basta ancora. Che la *vita activa* umana non sia riducibile al lavoro per la sopravvivenza della specie, e che quindi non ogni attività trasformatrice del mondo debba essere senza residui alienante, è forse il risultato più importante della *Trimestrale*. Un risultato analogo a quello raggiunto, come s'è visto, dalla Arendt. Ma uno snodo delicato e non sciolto riguarda proprio l'appena menzionata connessione fra alienazione e sfruttamento. Al riguardo – in Napoleoni, Rodano e Tranquilli – il passaggio concettuale logicamente poco stringente, e ancor meno teoricamente necessario, è quello in cui: a) dopo aver recuperato la positività del finito e dunque del lavoro; b) e dopo aver rilevato come in tale accezione il lavoro è *alienus* in quanto eventualmente dominato e appropriato, cioè in quanto sfruttato da altri uomini; c) si ritiene di dover/poter reintrodurre altresì l'altro significato, secondo cui il lavoro è alienato dall'essenza umana. La tesi (c) non discende dalle proposizioni (a) e (b), che stanno per conto loro e che appaiono ancor oggi di grande rilievo.

Le tre precedenti osservazioni, sebbene per nulla esaurienti, mi sembrano adeguate per suscitare l'esigenza di esperire una strada diversa: nella quale o la nozione filosofica di alienazione manchi del tutto, o sia ridefinita al di fuori dell'approccio greco-cristiano. Hannah Arendt coltiva quest'ultima prospettiva. «Alienazione significa, nella Arendt, privazione tangibile di una dimensione che compete all'uomo, quella della comunicazione, del potere condiviso. Quando il mondo della politica diviene *altro* non già perché separato e parziale (tale anzi deve essere), ma perché *negato* all'individuo, sottratto al suo concreto operare, stemperato nell'universo (che deve sussistere, ma distinto) della società civile, dei traffici, della strumentalità tecnica. All'*esserci* non è più dato, in tal modo, di *inter hominem esse*. Alienazione è il nome che qui viene assegnato a un fenomeno empiricamente rilevabile: il venir meno del confine tra pubblico e privato, tra politica e società civile. Il ridursi della politica a traffico, epperò l'eclissi dello spazio pubblico, del potere condiviso, della libera opinione. Dell'uomo come differenza».³⁰

alienazione fino al punto di prendere forma umana e morire crocefisso. L'alienazione, quindi, potrebbe essere definita una teoria non dualistica dell'esistenza della materia e del male». Luciano Albanese, *Il concetto di alienazione. Origini e sviluppi*, Bulzoni, Roma, 1984, pp.7-8.

³⁰ Paolo Flores D'Arcais, *Hannah Arendt, esistenza e libertà*, Donzelli, Roma, 1985, p.36. Assai efficace, per intendere la posizione della nostra autrice, è il seguente brano: «La grandezza della scoperta di Max Weber sulle origini del capitalismo risiede precisamente nella sua dimostrazione che un'attività enorme, strettamente mondana, è possibile senza che ci si curi affatto o si goda del mondo, un'attività la cui profonda motivazione, al contrario, è la preoccupazione e l'interesse per se stessi. L'alienazione del mondo, quindi, e non l'alienazione di sé, come pensava Marx, è stata la caratteristica distintiva dell'età

3. Il lavoro astratto è “alienato”?

Il modo con cui ho presentato la *Trimestrale* e la Arendt, ha marcato la crucialità, in entrambe le riflessioni, del concetto di alienazione. Su questo concetto debbo ancora insistere, prima di tirare le fila. Dedico perciò un paragrafo al ruolo che esso assolve nella riflessione di Napoleoni *dopo* la rottura del sodalizio con Rodano.

Qui la prospettiva cambia. Napoleoni non nutre più, almeno in forma esplicita, l'ambizione di approntare un'antropologia all'altezza dei dilemmi del capitalismo opulento. Discute a fondo la *possibilità* di un'analisi economica che s'interroghi non solo su come il capitale produce, ma altresì sul perché si produce capitale. A suo parere questa possibilità scaturisce dalle fondamenta dialettiche proprio della nozione marxiana di alienazione. Il compito ch'egli si pone, lungo gli anni Settanta, sta nell'appurare il carattere dell'analisi che l'alienazione consente: è scienza, filosofia o che cosa?

Il percorso napoleoniano verrà da me riconsiderato nella sua stessa premessa: è davvero indispensabile una dialettica dell'alienazione per indagare, nell'ambito delle categorie di Marx, le contraddizioni del capitalismo?³¹

Nella seconda parte de *Il marxismo e Hegel*, scritta nel 1968, Colletti giunge alla conclusione che in Marx

si parla dell'*astrazione* in duplice modo: come totalità o *generalizzazione* mentale e come *un* aspetto o un tratto analitico dell'oggetto *particolare* in esame; come astrazione dal punto di vista logico e come astrazione dal punto di vista reale.³²

Sembrerebbe che questa proposizione stia tracciando la differenza tra concetti che non significano nulla in quanto troppo generali – più aumenta la loro estensione, più diminuisce il loro contenuto – e concetti che, separando da un oggetto concreto e sfaccettato uno specifico attributo, ci offrono una relazione unilaterale ma semanticamente piena. Ossia, tra nozioni che

moderna». Arendt, *op.cit.*, p.187. L'eclissi della vita pubblica, insomma, si traduce in una distanza che l'uomo pone tra sé e il mondo: è questa l'alienazione, quale fenomeno storicamente determinato. Un'accezione, come si constata, totalmente estranea all'impostazione hegel-marxiana.

³¹ Altri aspetti del percorso di Napoleoni – specialmente riferentisi all'uso (scientifico e/o filosofico) della teoria marxiana del valore – sono stati da me esaminati in Nicolò Bellanca, *Economia politica e marxismo in Italia, 1880-1960*, Edizioni Unicopli, Milano, 1997.

³² Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, 2 voll., Laterza, Bari, 1969, II, p.284.

si arrestano a fenomeni inessenziali o generici e nozioni che si addentrano, appunto in forza di una migliore astrazione, nelle note fondamentali o specifiche, risalendo dagli effetti alle cause.³³

Questa lettura, pur corretta, non coglie il punto. Colletti sta svolgendo una variante della concezione empirista della conoscenza, secondo cui il soggetto astrae dall'oggetto reale la forma o l'essenza, scindendola dall'inessenziale. L'oggetto della conoscenza altro non è che il nucleo interno e occulto dell'oggetto reale, che spetta all'astrazione di trarre alla luce. La «differenza tra due oggetti, l'oggetto della conoscenza e l'oggetto reale, [viene così ridotta] a una semplice distinzione delle parti di un solo oggetto: l'oggetto reale».³⁴

Lo stesso anno, Lucio Colletti pubblica una ventina di pagine nelle quali la bipartizione tra astrazioni mentali e “reali” riceve la sua applicazione più nota.³⁵ L'obiettivo del filosofo romano consiste nell'argomentare che il lavoro astratto coincide con il lavoro alienato, ovvero che teoria del valore e teoria dell'alienazione s'identificano. Inizia rievocando la critica di Böhm-Bawerk e altri a quel processo di successiva eliminazione di varie caratteristiche delle merci – compiuto da Marx all'inizio de *Il Capitale* –, che lascia in ultimo il solo loro connotato di essere prodotti di lavoro. Sostengono i critici: se definiamo il valore (o il lavoro astratto) cogliendo l'elemento comune di molteplici valori d'uso (o di lavori utili), trascuriamo i caratteri che differenziano tra loro le merci (o le attività lavorative), ma non perciò eliminiamo la circostanza che quel da cui si astraie sono i vari beni (o lavori) concreti.

Questa obiezione vale, risponde Colletti, per un'astrazione *mentale* del ricercatore. Se invece l'astrazione messa all'opera «si compie ogni giorno nella realtà stessa dello scambio», ecco che il valore (o il lavoro astratto) non è più il valor d'uso (o il lavoro utile) “in generale”, bensì «un'entità qualitativamente diversa da esso».³⁶ Il passaggio che l'autore ci sta suggerendo è un autentico salto mortale, e rimane incomprensibile fuori da una visione empirista della conoscenza. Egli sostiene che si può analizzare un oggetto non già limitandosi a fissare l'attenzione su una caratteristica che è comune ad esso e ad altri; bensì che si può selezionare un tratto che corrispondendo alla natura intima – alla forma o essenza – dell'oggetto dato, ne esaurisce la conoscenza, rendendo obliterabili i restanti aspetti. Napoleoni sottolinea con grande vigore questo snodo:

³³ Colletti, *op.cit.*, p.288.

³⁴ Louis Althusser, “Dal Capitale alla Filosofia di Marx”, in AA.VV., *Leggere il Capitale* (1965), Feltrinelli, Milano, 1980, p.41. «Che cosa significa infatti astrazione *reale*? Essa rende conto di ciò che viene dichiarato fatto reale: l'essenza è astratta dagli oggetti reali nel senso reale di una *estrazione*, così come si può dire che l'oro viene *estratto* (o astratto, dunque separato) dalla ganga di terra e di sabbia in cui è racchiuso e contenuto. Come l'oro, prima dell'estrazione, esiste in quanto oro non separato dalla ganga nella ganga stessa, così l'essenza del reale esiste, come essenza reale, *nel* reale che la contiene» (*Ivi*, p.37).

³⁵ Lucio Colletti, “Bernstein e il marxismo della seconda Internazionale” (1968), in *Id.*, *Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1975, pp.103-122.

³⁶ Colletti, *op.cit.*, rispettivamente alle pp.113 e 109.

Il problema di Marx non è quello di individuare una nota che tutte le merci abbiano in comune, e di astrarre poi da tutte le altre; non si tratta, insomma, di fissare un attributo a preferenza di tutti gli altri; si tratta invece di determinare la “sostanza” del prodotto in quanto merce: la determinazione del lavoro astratto in quanto “sostanza” comporta non l'indicazione di una qualità del prodotto, ma l'identificazione di ciò che il prodotto è in una funzione sociale storicamente determinata.³⁷

Quindi l'astrazione trae da un oggetto complesso un suo requisito che, pur unilaterale, ne raffigura l'intera identità. È un metodo della *pars pro toto*, in cui in nulla la totalità può arricchire quel che ci dice l'elemento “essenziale” da essa estratto. Ed è in base a tale metodo che per Colletti l'astrattificarsi del lavoro nella società capitalistica è la ragione necessaria e sufficiente del suo essere valore per Marx. Infatti i prodotti utili, in una società mercantile, devono venire comparati al fine dello scambio. Il confronto richiede un preliminare uguagliamento, che sorvoli sulla diversità del bisogno che l'uno o l'altro bene soddisfa. L'uguagliamento, peraltro, se si svolgesse in base ad una qualsiasi unità di misura – ad esempio, quella monetaria – sarebbe arbitrario. Esso risulta socialmente oggettivo soltanto se avviene in riferimento ad un *tratto che in sé contenga il tutto*. Questo tratto è l'attività umana, che crea i prodotti e che viene pareggiata sul mercato, ove il lavoro appare del tutto intercambiabile ed è quindi valutato secondo un suo grado di efficienza media sociale.³⁸

Insistiamo sul senso dell'interpretazione collettiana. Se la si esamina sul piano strettamente logico, essa ci dice che in Marx il lavoro è valore solo *quando* produce merci, e dunque è lavoro astratto; non spiega tuttavia *perché* il valore non può essere altro che lavoro astratto.³⁹ Piuttosto, si può ritenere che affronti anche il problema del “perché” *solo se*, come fa Napoleoni nel passo prima menzionato, si prende così sul serio la sua forma empiristica dell'astrazione da concludere che essa ha identificato «ciò che il prodotto è».

³⁷ Claudio Napoleoni, *Valore*, Isedi, Milano, 1976, p.55; si veda anche Id, *Smith, Ricardo, Marx*, II ed., Boringhieri, Torino, 1973, pp.186-187; Id., “Su alcuni problemi del marxismo”, Introduzione a SWEETZ P.M., *Teoria dello sviluppo capitalistico*, Boringhieri, Torino, 1970, pp.XXXI-XXXII

³⁸ In altri termini, l'astrazione-alienazione del lavoro nasce dalla circolazione mercantile generalizzata, che collega *ex post* molteplici processi produttivi autonomi e separati. In questo quadro, l'erogazione di lavoro da parte del singolo produttore perde ogni carattere immediato di socialità, poiché può far valere la sua natura di quota parte del complessivo lavoro sociale soltanto tramite la vendita del prodotto (in questo senso, dunque, i rapporti tra uomini sono rovesciati in rapporti tra cose); inoltre la qualità di tale lavoro viene livellata, o ridotta a uno standard, dal mercato quale nesso sociale.

³⁹ Colletti «tratta come identiche due proposizioni assai diverse tra loro: che ciò che si presenta come valore delle merci non è altro che il lavoro speso nella loro produzione; e che il lavoro che si presenta come valore delle merci è lavoro astratto. Colletti mostra come la seconda proposizione (che presuppone la prima) faccia parte dell'insegnamento di Marx, e in che senso vada intesa. Così facendo, egli ritiene di stare, al tempo stesso, consolidando le fondamenta della teoria del valore-lavoro». Fernando Vianello, “La critica dell'economia politica: ieri e oggi”, in AA.VV., *Marx e il mondo contemporaneo*, 2 voll., Editori Riuniti, Roma, 1986, p.169 nota. Insomma, quella di Colletti «non costituisce in alcun modo una risposta a Böhm-Bawerk. Il problema che questi pone riguarda la identificazione del valore con il lavoro, e l'obiezione non può essere superata chiarendo cosa esattamente sia il lavoro che Marx identifica con il valore». Marco Lippi, *Marx, il valore come costo sociale reale*, Etas, Milano, 1976, p.55.

Ma non basta. Colletti calca la mano su veri e propri slittamenti di significato per sostenere che il processo di astrazione del lavoro coincide con quello della sua alienazione. Si consideri il seguente passaggio:

Nella realtà del mondo delle merci, le forze lavorative sono eguagliate le une alle altre, proprio in quanto sono prese astrattamente o *separatamente* dagli individui empirico-reali cui di fatto appartengono: proprio in quanto, cioè, sono trattate come una “forza” o una entità “a sé”, a prescindere dagli individui stessi di cui sono le forze. Il che si riduce a dire, in conclusione, che il “lavoro astratto” è il lavoro *alienato*, cioè separato o *estraniato* rispetto all'uomo stesso.⁴⁰

Si osservi come qui vengono sovrapposti e confusi due piani di ragionamento. Un *primo livello* – tanto accettabile, quanto già ovvio agli studiosi di Marx – sottolinea che la separazione del lavoro dal lavoratore è, al tempo stesso, l'inversione nel rapporto tra i due: ossia che, essendo il prodotto a comandare il produttore, si determina un rovesciamento feticistico, che conferisce alle relazioni tra cose degli attributi tipici delle relazioni tra persone. Un *secondo livello* scivola tra i quattro termini di “astrazione”, “separazione”, “estraniamento” ed “alienazione” equiparandoli.

Prima di valutare questa equiparazione, dobbiamo osservare che la concezione che Colletti, e con lui Napoleoni, hanno dell’“estraneazione” si rivela inadeguata. La teoria marxiana dell'estraniamento economica si basa infatti su una coppia simmetrica di figure: la «personificazione delle cose», o feticismo, e la «cosificazione delle persone», o reificazione. Entrambe danno luogo all'opacità della struttura economica, cioè all'impossibilità di prendere coscienza *immediatamente* del suo modo di essere. Ne *Il Capitale* l'estraniamento economico è indagata in due forme: 1) un rapporto sociale si manifesta come un nesso tra cose;⁴¹ 2) le forze produttive sociali del lavoro si presentano come forze produttive del capitale.⁴²

Per Marx la forma [2] è la fondamentale, poiché il suo disvelamento conduce alla spiegazione dell'origine del sovrappiù sociale. Mentre inoltre la forma [1] attiene alla sfera della circolazione, derivando dalla circostanza che i lavori erogati privatamente si socializzano in modo indiretto attraverso il mercato, la forma [1] si riferisce alla sfera della produzione

⁴⁰ Colletti, *op.cit.*, p.114.

⁴¹ Ciò può presentarsi, a sua volta, o come rapporto tra due cose (la relazione tra due lavori concreti appare come nesso tra due merci), o come rapporto tra una cosa e sé stessa (il denaro che fa denaro), o infine come una norma sociale che sembra essere naturale o eterna. Sto seguendo la ricostruzione interpretativa di Alessandro Vercelli, *Teoria della struttura economica capitalistica*, Fondazione L. Einaudi, Torino, 1973, capitolo terzo.

⁴² «Siccome la forza produttiva sociale del lavoro non costa nulla al capitale, perché d'altra parte non viene sviluppata dall'operaio prima che il suo stesso lavoro appartenga al capitale, essa si presenta come forza produttiva posseduta dal capitale per natura, come sua forza produttiva immanente». Karl Marx, *Il Capitale*, Libro primo (1867), Einaudi, Torino, 1975, p.407.

immediata, scaturendo dalla divisione tecnica (o specificamente capitalistica) del lavoro. Essa cioè, scrive Vercelli,

dipende dal fatto che il nesso tra le singole operazioni lavorative espletate immediatamente dai singoli lavoratori è costituito da un piano di natura tecnico-organizzativa che si contrappone ad essi come una volontà estranea cioè come piano del capitale.⁴³

Colletti, e sulla sua scia Napoleoni, trascurano del tutto questa forma [2]. Ancor prima della pubblicazione di *Valore* di Napoleoni, Gianfranco La Grassa aveva piuttosto argomentato che il processo di astrazione del lavoro si verifica anzitutto entro la divisione tecnica del lavoro:

Le forze lavorative degli operai vengono *concretamente eguagliate, livellate* non soltanto nello scambio dei prodotti del lavoro (come era stato messo in luce dal Colletti), ma *all'interno dello stesso processo produttivo*, del processo di fabbricazione dei prodotti e, quindi, di erogazione del lavoro produttivo.⁴⁴

Le conseguenze dell'arrestarsi alla forma [1] del feticismo sono gravi. Poiché infatti solo la forma [2] è del tutto peculiare del capitalismo, quest'ultimo viene assimilato ad una società mercantile sviluppata, in cui lo scambio è generalizzato. Soprattutto, però, si rimane disarmati nei confronti della più potente delle immagini "rovesciate" che l'odierna struttura economica proietta: quella del *capitale totale* che si autovalorizza, ed entro cui il lavoro umano gioca lo stesso ruolo del combustibile o del foraggio per il bestiame. A mio avviso si costituisce *qui* – in questa subalternità ai limiti dell'analisi di Colletti – lo stallo teorico da cui muoverà la riflessione degli ultimi anni di Napoleoni.⁴⁵

⁴³ Vercelli, *op.cit.*, p.76. «Che cos'è che caratterizza la divisione del lavoro di tipo manifatturiero? Che l'operaio parziale non produce alcuna merce. È solo il prodotto comune degli operai parziali che si trasforma in merce. [...] La divisione del lavoro di tipo manifatturiero presuppone la concentrazione dei mezzi di produzione in mano ad un solo capitalista [...]». Marx, *op.cit.*, pp.434-35. Quindi è la parcellizzazione delle mansioni, propria della divisione tecnica del lavoro, che genera il fenomeno illustrato da Marx nel brano della nota precedente.

⁴⁴ Gianfranco La Grassa, *Valore e formazione sociale*, Editori Riuniti, Roma, 1975, p.32. «Se il lavoro venisse "livellato", "eguagliato" soltanto nello scambio, il "centro di gravità" della ricerca scientifica marxista diventerebbe il mercato capitalistico ed i fenomeni (scambi, prezzi, concorrenza, ecc.) che ivi si verificano». *Ivi*, p.56. Per un esplicito rifiuto di argomenti come quello di La Grassa, si veda anche Napoleoni, *Discorso*, *op.cit.*, p.46.

⁴⁵ Questa conclusione interpretativa non cambia in considerazione della maggiore complessità dell'impianto di Napoleoni rispetto a quello di Colletti. In particolare, relativamente alla categoria del lavoro astratto, Napoleoni «distingue tre significati: 1) astrazione legata alla generalizzazione degli scambi; 2) astrazione derivante dall'estensione della forma merce alla forza-lavoro; 3) astrazione del lavoro nella sua sottomissione reale al capitale (si veda Napoleoni, *Valore*, *op.cit.*, pp.53, 62-63, 76-77). Anche in questo caso, tuttavia, non sembra arbitrario assimilare le posizioni di Napoleoni a quelle di Colletti, in quanto il secondo e il terzo significato del concetto di lavoro astratto sono visti come derivanti dal primo, cioè dall'astrazione della circolazione mercantile generalizzata, considerata come "originaria" e determinante rispetto a tutti gli altri caratteri del modo di produzione capitalistico». Maria Turchetto, "Riproduzione del capitale e 'livelli' dell'analisi marxiana", in AA.VV., *Circolazione e forme del politico*, Angeli, Milano, 1980, p.52 nota.

Concluso questo necessario *detour*, torniamo agli slittamenti di significato proposti da Colletti. [a] Quando accosta il termine di “alienazione” a quelli di “separazione” e di “astrazione” (del lavoro), sta intendendo per alienazione il processo di espropriazione delle condizioni oggettive di lavoro e il loro contrapporsi/dominare il lavoratore. [b] Quando avvicina il termine “alienazione” ai termini “estraniazione” e “feticismo”, sta riferendosi (in un modo che si è visto assai manchevole) alla problematica così perspicuamente tratteggiata da Vercelli. Già queste due prime assimilazioni andrebbero meglio distinte. Esse, comunque, non costituiscono alcuna insidia per lo statuto di scientificità dell'impostazione marxiana; anzi, ne mettono in evidenza taluni cruciali pregi.

[c] Quando invece Colletti evoca altresì l'alienazione come *autoscissione dell'unità*, sta compiendo un passaggio che non è contenuto nei precedenti, e che, mentre non sembra aggiungere nulla alla nostra comprensione del capitalismo, giunge ad identificare il dominio dell'astrazione del lavoro sugli operai concreti con il dominio delle astrazioni come lo intende Hegel. È ben noto che la dialettica hegeliana trascende l'empirico nella sua specificità materiale per concepirlo come manifestazione dell'universale astratto. Marx si accorge, secondo Colletti, che la struttura dei processi d'ipostatizzazione della logica di Hegel riflette la struttura dei processi d'ipostatizzazione reali della società moderna. “Mistica” o a “testa in giù” non è solo la rappresentazione alla Hegel del rapporto di capitale; capovolta è la realtà stessa, in cui ciò che è primo (il lavoro concreto) diventa predicato o articolazione di un soggetto astratto (il lavoro astratto, appunto).

Ma non finisce qui. Un'applicazione di questo “misticismo logico” è proprio la dottrina dell'alienazione, nell'accezione [c], in cui la scissione di un'unità originaria si ricompono in una sintesi più alta (il socialismo). A Marx, afferma Colletti, non basta mostrare che il capitalismo è «un'oggettività falsa», in quanto rovesciata; vuole svelare come quel capovolgimento si traduca in alienazione. Il compito ricade sulla teoria del valore, la quale consente di sostenere che il capitale è prodotto dal lavoro, cioè che il lavoro vivo costituisce l'unità originaria. Quando tale unità si autoscinde in lavoro concreto e lavoro astratto, ecco che il capitale o lavoro morto sembra diventare, esso, l'unità: «il “tutto” è diventato la “parte”, e la parte il tutto».⁴⁶

Gli esiti ulteriori del percorso interpretativo collettiano non fanno che ratificare l'aporia da lui stesso formulata. Per un verso egli è critico acerrimo della dialettica, per la quale varrebbero simultaneamente affermazione e negazione di un medesimo predicato. Per un altro verso, «cancella[ndo] d'un colpo tutta la critica marxiana all'idealismo»,⁴⁷ ritiene che Marx

⁴⁶ Colletti, *Il marxismo e Hegel*, op.cit., rispettivamente alle pp.308 e 313.

⁴⁷ Massimo Mugnai, *Il mondo rovesciato. Contraddizione e “valore” in Marx*, Il Mulino, Bologna, 1984, p.243 nota.

abbia trasposto all'oggetto reale una logica "viziosa" già svolta per l'oggetto-del-pensiero. La conclusione consiste nell'accorgersi che, venendo il capitalismo studiato da Marx come una "realtà autocontraddittoria" o alienata, si tratta di un'indagine non-scientifica.⁴⁸

Da parte sua Napoleoni accetta, fino al *Discorso*, di condividere questi esiti. Non soltanto afferma, nel brano prima riportato, che l'astrazione "reale" disvela integralmente «ciò che il prodotto è»; ma si spinge poi a notare che l'origine del potere valorificante del lavoro vivo risiede tutta nella condizione umana alienata:

il concetto di valore-lavoro è strettamente dipendente dal concetto che Marx fornisce dello scambio: siccome il valore è il nesso sociale tra individui alienati dalla loro natura, appunto perciò il valore è lavoro oggettivato e i rapporti tra i valori, cioè i valori di scambio, sono i rapporti tra le quantità di lavoro contenute nelle merci: al di fuori del rapporto con il concetto di società mercantile come società alienata, il nesso tra valore e lavoro non avrebbe alcun senso.⁴⁹

Giunto a simili tesi, non gli rimangono che, per dirla con Bellofiore, "le avventure dell'alienazione", nelle quali all'analisi dell'origine del sovrappiù sociale e dello sfruttamento capitalistico subentra la meditazione sull'origine del distacco dall'Essere-qualè-unità-degli-opposti.⁵⁰ Eppure, proprio inseguendo queste "avventure", il Nostro si accorge *implicitamente*, nei suoi ultimi scritti, della natura per nulla necessaria dell'identità tra lavoro astratto e lavoro alienato.

Nella Parte Terza del *Discorso*, Napoleoni ripete che il modo in cui Marx configura il carattere contraddittorio del capitalismo sta nel rivelarne la struttura dialettica. Secondo Colletti la dialettica viola il principio di non contraddizione. Secondo altri, tra cui il filosofo Emanuele Severino, no.⁵¹ Napoleoni si schiera, stavolta, contro Colletti. Ma non si accorge subito della portata della sua nuova posizione. Continua infatti a dichiarare,⁵² come se nulla fosse, che

⁴⁸ «Che l'alienazione sia un momento del processo dialettico, questo lo capisce anche un bambino. Per molti anni, invece, io non l'ho capito. Nemico da sempre della dialettica (per il semplice ma decisivo argomento, che non si fa scienza con la dialettica), ho mantenuto a lungo, tranquillamente, la teoria dell'alienazione e del feticismo». Lucio Colletti, "Valore e dialettica in Marx" (1978), in *Id.*, *Tra marxismo e no*, Laterza, Bari, 1979, p.124.

⁴⁹ Napoleoni, *Valore*, *op.cit.*, p.56.

⁵⁰ Si veda al riguardo Riccardo Bellofiore, *La passione della ragione. Scienza economica e teoria critica in Claudio Napoleoni*, Edizioni Unicopli, Milano, 1991, capitoli IV e V; Gian Luigi Vaccarino, "Alla ricerca della marxiana 'critica dell'economia politica'", in *Id.*, a cura di, *La critica in economia. Su Claudio Napoleoni*, Editori Riuniti, Roma, 1992, specie alle pp.48-50.

⁵¹ Per Colletti la contraddizione si presenta in Marx non come un'opposizione reale, ma come un'opposizione logica per la quale, contro il principio di non contraddizione, un predicato viene affermato e negato allo stesso tempo. Napoleoni, appoggiandosi alla lettura che di Hegel offre Severino, sostiene invece che la dialettica rappresenta addirittura la fondazione della logica formale. La contraddizione dialettica, in effetti, non appartiene alla realtà. È l'Intelletto che separa e fissa le determinazioni, così che ciascuna cessa di essere sé e diventa il suo opposto, contraddicendosi. Ma la Ragione può sopprimere la contraddizione, ricostituendo l'unitaria relazione degli opposti e facendo sì che ognuno, all'interno di tale unità, sia il *non* dell'altro e dunque solo il sé.

⁵² Napoleoni, *Discorso*, *op.cit.*, p.100.

l'oggetto studiato da Marx o lo s'indaga dialetticamente, o non lo si coglie. Tuttavia, come egli stesso rileverà più tardi, se si segue Severino «contraddizione non vuol dire dialettica». Mentre la dialettica esprime contraddizioni che si autoinverano, «la contraddizione può anche essere pensata come una cosa non tolta».⁵³ Pertanto l'analisi critica può trarre alla luce le contraddizioni del capitalismo senza ricorrere alla dialettica. Certo, Napoleoni aggiunge (in ciò restando fedele a Colletti) che Marx adottò la dialettica hegeliana.⁵⁴ Ma qui non è in gioco quel che Marx ha “veramente” detto, quanto ciò che entro la sua impostazione è consentito affermare: e, da questo punto di vista, che il lavoro sia astratto se e solo se è alienato, appare una proposizione definitivamente opinabile.

Riepilogando, gli aspetti in cui l'elaborazione di Napoleoni (dopo la *Trimestrale*) viene determinata da quella di Colletti sono cruciali. Egli è portato a credere che una dottrina dialettica dell'alienazione permetta e qualifichi un'analisi della specificità storica del capitalismo. Invece essa non è necessaria, tanto perché le accezioni [a] e [b] del lavoro astratto sono indipendenti dalla [c] (quella dialettica), quanto perché le contraddizioni sono esaminabili senza di essa.

Crede inoltre che, derivando l'astrazione del lavoro dallo scambio mercantile generalizzato, si possa delucidare come ciò di cui il lavoro è parte (il capitale), sia a sua volta una parte del valore che quel lavoro eroga. Invece, trascurando la critica del peculiare feticismo che nasce dalla divisione tecnica del lavoro, resta disarmato di fronte all'idea del capitale *totale* o autovalorizzantesi.

Infine, ritiene di aver risposto al problema dell'identità valore-lavoro. Invece ha soltanto invocato una concezione “essenzialistica” del processo di astrazione. Il debito intellettuale ch'egli, dagli inizi degli anni '70, accetta di contrarre verso Colletti non sembra insomma particolarmente fecondo.

4. Solo un dio ci può salvare?

Il fulcro della breve ricostruzione fin qui tracciata dell'itinerario teorico di Claudio Napoleoni è stato il ricorso costante – dagli anni Sessanta alla morte – ad un concetto di

⁵³ Claudio Napoleoni, “Il Discorso sull'economia politica di Claudio Napoleoni: un dibattito con l'autore”, *Quaderni di storia dell'economia politica*, IV, 1-2, 1986, p.300; ma pure Id., “Critica ai critici” (1986), poi in Id., *Dalla scienza all'utopia. Saggi scelti 1961-1988*, a cura di G.L. Vaccarino, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p.208.

⁵⁴ Claudio Napoleoni, “Il Discorso sull'economia politica di Claudio Napoleoni: un dibattito con l'autore”, *Quaderni di storia dell'economia politica*, IV, 1-2, 1986, p.300.

alienazione che, pur variamente definito, mantiene sempre una lampante derivazione hegelomarxiana.

Ho richiamato anzitutto il progetto teorico della *Trimestrale*. Ho provato a mostrare come fosse possibile – dentro il medesimo orizzonte storico della rivista – l'elaborazione di un'antropologia critica che prescindesse del tutto dal concetto tradizionale di alienazione. E ho avanzato alcune ragioni per le quali quest'ultimo approccio, rinunciando ad “autofondarsi” filosoficamente, guadagna molto sul terreno di un'analisi integralmente laica della condizione umana in generale e del capitalismo in particolare.⁵⁵

Ho poi tentato di documentare come l'interpretazione dell'identità tra lavoro capitalistico e lavoro alienato che Napoleoni accolse e sviluppò non regga ad un'indagine ravvicinata. E come sia possibile studiare l'opacità e la contraddittorietà dei rapporti sociali coevi senza basarsi su quella presunta identità.

I due passaggi appena menzionati mi servono per compiere l'ultimo: un riesame delle riflessioni di Claudio Napoleoni sul nostro *destino* di uomini. Anche qui userò Hannah Arendt quale pietra teorica di paragone, e terrò distinto il Napoleoni “rodaniano” da quello successivo.

Comincio col rimarcare un tratto di affinità tra la Arendt e la *Trimestrale*. Entrambi respingono alla radice l'impostazione marxiana del comunismo come liberazione dal lavoro e dalla politica. «Se Marx vedeva nella società priva di organizzazione statale (apolitica), e anche libera dal lavoro manuale, l'espressione più vera di un ideale umanistico, era proprio in virtù del concetto tradizionale del tempo libero come *σχολη* e *otium*, come vita rivolta a fini più alti del lavoro o della politica».⁵⁶ Si tratta invece – per Napoleoni, Rodano e Tranquilli – di approntare un'antropologia al cui centro stia «un concetto nuovo di *lavoro*, in virtù del quale si superi la separazione fra il “lavoro” stesso e le attività ritenute più conformi alla “dignità” dell'uomo».⁵⁷ Secondo la Arendt occorrerebbe piuttosto rinnovare la dimensione della politica come *praxis* e modificare la gerarchia in cui la *praxis* è subalterna al lavoro per un verso, e alla contemplazione per l'altro.

⁵⁵ Le mie considerazioni sono in sintonia con Riccardo Bellofiore, “Pensare il proprio tempo. Il dilemma della laicità in Claudio Napoleoni e Franco Rodano”, in L. Capucelli, a cura di, *Per un nuovo vocabolario della politica*, Editori Riuniti, Roma, 1992, p.148: «un compito che a me pare irrinunciabile è la *critica dell'ontologia*, e della conseguente visione della filosofia come *fondazione* della scienza, che trapassa in Napoleoni, in forme certo mutate, dall'esperienza con Rodano (e con Felice Balbo). Il giudizio marxiano sul capitalismo come realtà rovesciata è per il Napoleoni tanto degli anni settanta come degli anni ottanta il portato di una *definizione filosofica dell'essenza dell'uomo*, che viene ritenuta capovolta nel capitalismo, e che dovrebbe trovare una conferma scientifica che invece fallisce: e di fronte a questo esito Napoleoni mantiene il Marx filosofo e abbandona il Marx scienziato. Ma questa dicotomia non è necessaria fuori di un punto di vista ontologico. [...] L'inversione che caratterizza il capitalismo non avviene tra una essenza naturale-astorica e una esistenza storico-alienata, ma tra due polarità *entrambe* costituite come *storiche*». Bellofiore attribuisce le sue tesi a Marx. Al riguardo nutro molti più dubbi di lui. Ma *qui* questo punto appare secondario.

⁵⁶ Hanna Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991, pp.45-46.

⁵⁷ Napoleoni, “Sfruttamento, alienazione e capitalismo”, *op.cit.*, p.429.

L'affinità fra le due posizioni s'arresta qui. La *Trimestrale* sostiene che la propria indicazione «in tanto riesce a fornire una chiave per “risolvere l'enigma della storia”, in quanto si costituisce preliminarmente, e in linea essenziale, come un giudizio in termini di valore sulla *realtà*, e anzi come un aspetto necessario [...] di una determinata *visione del mondo*».58 Ciò poiché ogni riflessione sul destino umano «discende *soltanto* da una determinata scelta metafisica».59 La filosofia infatti «inevitabilmente si riafferma nell'atto stesso in cui la si nega, essendo la stessa negazione una proposizione necessariamente filosofica».60 Hannah Arendt, al contrario, ritiene di non proporre alcuna ennesima fondazione metafisica. L'analisi fenomenologica della condizione umana nella storia, a suo avviso, è non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* ampliamo l'arco delle alternative pensabili e possiamo eventualmente renderci accessibili sentieri fin lì inesplorati. Una tale analisi ci spinge cioè a riorientare le schematizzazioni categoriali acquisite, a collocarci diversamente nel mondo e, forse, ad agire in modi nuovi.

Dopo la rottura del sodalizio con Rodano, Napoleoni s'allontana dall'impostazione della *Trimestrale*.61 In apparenza rifiuta di continuare a ragionare entro le coordinate della «scelta metafisica». Basta leggere come, alla vigilia della morte,62 enuncia il problema del nostro destino: «posto che la storia contemporanea culmina nella “società opulenta” (anche, e forse meglio detta, dopo, società tecnologica), e dato il carattere distruttivo per l'uomo di tale punto d'approdo, è possibile un'uscita da essa per via puramente politica? Intendendo per “puramente politica” una via in cui non si diano altre ragioni dell'operazione politica se non quelle interne alla politica stessa, non sorrette da altro che dal riferimento a una morale strettamente naturale, che metta in evidenza i valori dell'eguaglianza e della libertà». Qui la possibilità di una “via d'uscita” viene fatta interamente ricadere sulla dimensione laica della politica. L'indagine delle basi metafisiche di tale possibilità pare priva d'interesse, rendendo compiuto il distacco dalla *Trimestrale*. E tuttavia, s'accorge subito Napoleoni, la riflessione laica

58 Franco Rodano, “Note sul concetto di rivoluzione. III – Ragione storica e ragione metafisica del 'salto' rivoluzionario”, *La Rivista Trimestrale*, III, n°9, marzo 1964, pp.3-47 (p.45).

59 *Ivi*, p.46.

60 Napoleoni e Rodano, “Sul pensiero di Marx”, *op.cit.*, p.422

61 Peraltro, è controverso il carattere e la misura di questo allontanamento. Il quale a me appare, ad un esame dettagliato, più soggettivo che non intrinsecamente teorico. (La centralità che il concetto tradizionale di alienazione conserva – come mostro nel presente scritto –, rappresenta già un forte argomento a favore della continuità teorica del Nostro). Si potrebbe ad esempio documentare punto per punto come il suo articolo di autocritica verso l'esperienza della *Trimestrale* (Napoleoni, “Quale funzione ha avuto la *Rivista Trimestrale*?”, in *Id.*, *Dalla scienza all'utopia. Saggi scelti 1961-1988*, a cura di G.L. Vaccarino, Bollati Boringhieri, Torino, 1992) esprima, nelle obiezioni sollevate, se non altro una scarsa generosità interpretativa verso le *proprie* stesse pagine degli anni Sessanta. Parecchi spunti acutissimi in una simile direzione sono offerti da Reale, “Continuità e frattura”, *op.cit.*, pp.160-174.

62 Claudio Napoleoni, “Saggio su Rodano” (1988), in *Id.*, *Cercate ancora*, a cura di R. La Valle, Editori Riuniti, Roma, 1990, p.19.

non basta. Né apre sentieri concettuali fecondi, né suscita linee di condotta adeguate. E allora la metafisica rientra drammaticamente dalla finestra: è solo un dio che può salvarci.⁶³

Nel considerare questa opzione, occorre anzitutto chiedersi che cosa per Napoleoni significhi “politica”. Essa, a mio avviso, rappresenta per lui ancora e soltanto un impasto di capacità di dominio e di capacità di gestione. Occorre cioè battersi per conquistare, col consenso ma pure talvolta con la forza, almeno alcune posizioni di dominio; e quindi amministrare la società tecnologica, o sue sottoparti cruciali, così da ridurne sempre più la distruttività. Un presupposto implicito in quest’accezione di “politica” consiste nell’attribuire unicamente all’*homo faber* la facoltà di creare le novità: basti pensare alle figure canoniche dell’artigiano (e poi dello scienziato) inventore e dell’imprenditore innovatore. È il mercato (delle idee o dei prodotti) a sconvolgere lo *status quo*. La politica governa questi cambiamenti, non li genera: ora prova a dominarli, ora si limita ad amministrarli, ora e più spesso miscela variamente i due approcci. Hannah Arendt ci aiuta a spezzare questo presupposto. Mostra che la politicità è *anche* l’appartenenza attiva a una comunità di uomini liberi, è la presenza efficace degli uomini in un mondo comune, è la costruzione collettiva delle identità personali. Nella *vita activa* degli uomini esiste pertanto un’altra sfera – quella della *praxis* – in cui possono scaturire novità: sta in ciò il riorientamento concettuale che questa studiosa indica.⁶⁴ Gli *homines politici* sono una fonte potenziale di innovazioni collettive: «il greco *archein* significa cominciare e governare, dunque essere liberi, e il latino *agere* significa avviare qualcosa, dunque scatenare un processo. Quindi se aspettarsi miracoli è conforme al vicolo cieco in cui è incappato il nostro mondo, tale attesa non ci pone affatto al di fuori della sfera politica originaria».⁶⁵ In *questi* termini, un’uscita “puramente politica” dalla società tecnologica può forse cominciare a venire concettualizzata, *al di qua* di qualsiasi dilemma intorno alla sua fondazione metafisica.

In controluce è facile osservare che questa uscita, se avverrà, comporterà un sovvertimento gerarchico ed una riarmonizzazione differente tra lavoro, opera, azione e contemplazione: cambierà i nessi interni alla *vita activa* e quelli tra essa e la *vita contemplativa*. È facile fissare queste coordinate. Infatti «non le facoltà umane, bensì la disposizione che ne

⁶³ «L’assolutizzazione del lavoro e la perdita della *σχολη* [o contemplazione] sono due facce della stessa medaglia; nessuno dei due problemi si risolve senza risolvere l’altro. La questione, secondo me gravissima, che ci sta davanti, di fronte alla quale mi sto rompendo la testa, è che un compito di questo tipo io non riesco a vedere come si possa pensarlo in termini di laicità, ossia come operazione puramente naturale, che non abbia riferimento alla dimensione religiosa». Napoleoni, “Nella storia c’è salvezza?” (1988), in Id., *Cercate ancora*, *op.cit.*, p.114, parentesi quadra aggiunta.

⁶⁴ A me sembra che di fronte alla portata di questo riorientamento, siano accademici parecchi quesiti intorno ai quali dibatte la letteratura sulla Arendt: la triade lavoro-opera-azione è logicamente esauriente e storicamente pregnante? La sua nozione di politica dà conto dei comportamenti strategici, violenti e burocratizzati? Il suo disseppellimento della *polis* è un esercizio controfattuale o un nostalgico anacronismo? E così via.

⁶⁵ Hanna Arendt, *Che cos’è la politica?* (1950-59), Edizioni di Comunità, Milano, 1995, p.26.

precisa il reciproco rapporto può cambiare, e di fatto cambia nel corso della storia». ⁶⁶ Si tratta di una mutazione nei *rapporti* tra termini *costanti*. Il cambiamento si presenta dunque ambivalente: è un fatto nuovo che genera una tradizione, è una rottura che si connette ad un fondamento comune. ⁶⁷

Nel suo avvento questa uscita è incerta, e nelle sue specifiche fattezze è imprevedibile. Ciò non perché possieda una probabilità iniziale zero, bensì, più radicalmente, in quanto si colloca fra gli eventi non immaginati, e dunque non valutati come possibili o impossibili. ⁶⁸ «Con questo mistero dell'“evento” che rende conto di tutto senza che niente ne renda conto, tocchiamo uno dei limiti estremi della riflessione della Arendt: ecco il *nihil ulterius* del suo pensiero storico, e noi dobbiamo cercare non di spiegare, ma di circoscrivere questo limite ultimo come nodo di domande, incrocio di enigmi e arcata di senso». ⁶⁹

Non occorre alcun dio che ci salvi. L'unica decisiva speranza è riposta nell'azione come *inter homines esse*: «Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare». ⁷⁰

⁶⁶ Hanna Arendt, *Tra passato e futuro* (1961), Garzanti, Milano, 1991, p.96.

⁶⁷ I movimenti rivoluzionari «costituiscono l'inizio di una tradizione, uno spazio di *presenza* e di *presente*. Il loro senso non è dunque nella riaffermazione di un ordine ciclico (come nell'antica nozione storico-astronomica di *revolutio orbium caelestium*) o nel nuovo avvio di una processualità imprevedibile (come nelle nozioni otto-novecentesche di rivoluzione), ma nella rifondazione del nuovo, nella permanenza attribuita al *pathos* della novità. Essi fanno *nascere* un evento e, con ciò, l'hanno *deciso*, portando nel presente una possibilità che poteva non essere. Come un nuovo nato è tratto nella comunità dei viventi, e dunque nella catena delle generazioni, così un evento rivoluzionario riconnette la novità politica al fondamento comune». Alessandro Dal Lago, “La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt”, Introduzione a Hanna Arendt, *La vita della mente* (1978), Il Mulino, Bologna, 1987, p.36.

⁶⁸ Soltanto una simile definizione dà conto appieno della libertà e quindi del sorgere di fatti autenticamente nuovi. Il punto può essere colto proprio con riferimento a Napoleoni. Questi, in uno dei suoi ultimi scritti, rispone la lettura che Rodano e Tranquilli offrono di Tommaso d'Aquino. Osserva che essa individua una presunta contraddittorietà dell'edificio teologico tommasiano, il quale sarebbe inadeguato a conferire «all'uomo autonomia e dignità sul piano della natura» (Claudio Napoleoni, “Saggio su Rodano”, op.cit., p.23). Obietta che per Tommaso la natura umana «comporta una costitutiva *indeterminazione*. L'uomo è, appunto per natura, determinato ma non mai legato a una determinazione particolare [...]. Il fine *naturale* dell'uomo è la visione di Dio; ciò che appunto implica che la natura si determina *solo* in riferimento a ciò che la supera» (*Ivi*, pp.24-25). Ora, l'interpretazione proposta da Napoleoni non risolve affatto il problema della libertà umana: Dio è l'Ente necessario verso cui l'Uomo, necessariamente, tende. Hannah Arendt recupera piuttosto, contro Tommaso, l'altro grande scolastico Duns Scoto, per il quale Dio è l'Ente della contingenza. Duns Scoto distingue due tipi di volontà. «La volontà naturale agisce come “la gravità nei corpi” e si denomina *affectio commodi*, il nostro essere affetti da ciò che è conveniente e vantaggioso. Se l'uomo avesse solo la sua volontà naturale sarebbe tutt'al più un *bonum animal* [o un *homo oeconomicus*], una specie di bruto illuminato, aiutato dalla sua stessa razionalità a scegliere i mezzi appropriati pei fini assegnati dalla natura umana. La volontà libera – diversamente dal *liberum arbitrium*, che è libero solo di selezionare i mezzi in vista d'un fine prestabilito – concepisce liberamente fini che sono perseguiti *per se stessi*» (Arendt, *La vita della mente*, op.cit., p.454, parentesi quadra aggiunta). La “volontà libera” di Duns Scoto altro non è che la radicale incertezza e imprevedibilità della definizione data nel testo.

⁶⁹ André Enégren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt* (1984), Edizioni il Lavoro, Roma, 1987, p.162.

⁷⁰ Arendt, *Vita activa*, op.cit., p.182.

Le rendite improduttive e parassitarie: Claudio Napoleoni sul capitalismo italiano

1. Introduzione

La storia del marxismo italiano è un reticolo di sentieri interrotti. Fu questa la chiave interpretativa di una mia lontana monografia, ed è ancora la chiave dell'imponente ricostruzione da parte di Cristina Corradi.⁷¹ Senza discutere qui le ragioni di tale fenomeno, intendo esaminare uno di quei sentieri: le acute e preveggenti riflessioni di Claudio Napoleoni sul capitalismo italiano nel corso degli anni Sessanta.

Nei §§ 2 e 3 introdurrò l'argomento, richiamando due posizioni di Napoleoni sulla teoria economica marxiana e marxista.⁷² A suo parere, il principale motivo per cui si è verificato il divorzio tra versante quantitativo e qualitativo della teoria, tra analisi economica rigorosa e discorso critico sul capitalismo, non risiede nella irrisolvibilità della "trasformazione dei valori-lavoro in prezzi di produzione", che pure egli sempre ribadisce, bensì nell'impossibilità di dimostrare che l'unica fonte del valore economico è, nel capitalismo, il lavoro vivo. L'altra sua tesi riguarda la definizione delle attività produttive. Napoleoni è consapevole che, proprio per le difficoltà nell'accertare la fonte del valore, una funzione produttiva vada riconosciuta anche al capitale; e che occorra adottare un criterio in grado di delimitare con precisione le attività produttive (del lavoro, ma anche del capitale), per evitare che la teoria perda significatività. La convinzione di Napoleoni sulla centralità di questa coppia di problemi – la fonte del valore e le attività produttive – rimane inalterata dal 1960 (data di pubblicazione del libro di Piero Sraffa) alla morte, malgrado cambino i suoi modi di affrontarli.

2. L'identità tra valore e lavoro vivo

⁷¹ Nicolò Bellanca, *Economia politica e marxismo in Italia. Problemi teorici e nodi storiografici: 1880-1960*, Edizioni Unicopli, Milano, 1997; Cristina Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma, 2005.

⁷² Con la doppia espressione – marxiana e marxista – intendo rilevare l'impossibilità, nel fluire storico delle idee, di tenere distinto il pensiero "autentico" di Karl Marx dalla miriade di pensieri che il suo pensiero ha suscitato e continua a suscitare. È impossibile "leggere *Il capitale*" con occhi vergini. Ogni rigo di Marx arriva a noi attraverso le tante righe che su di esso sono state scritte. Gli studi marxiani e quelli marxisti sono inestricabili.

Inizio con il tema dell'identità valore-lavoro, ossia con la proposizione che il valore *non è altro che* lavoro vivo astrattificato nel rapporto capitalistico di produzione. Qual è l'esatta natura di questa proposizione? È la *premessa* ipotetica di una (più o meno rigorosa) dimostrazione scientifica, oppure è un'*assunzione* ermeneutica? Se la consideriamo una premessa, *l'unica* strategia in grado di provarne scientificamente la validità, consiste ovviamente nel ricondurre l'altro fondamentale fattore di produzione, il capitale, al lavoro vivo.⁷³ Tuttavia, dopo Sraffa, Napoleoni considera definitivamente fallito questo approccio. Basta ricordare, al riguardo, il procedimento di "riduzione dei prezzi a quantità di lavoro distinte per epoca di prestazione", per cui il prezzo delle merci dipende non soltanto dalle quantità di lavoro vivo in esse contenuto, ma anche dal variare del saggio del profitto, ossia anche dal capitale.⁷⁴ Il valore richiede dunque l'impiego contemporaneo di L quantità di lavoro e di C "quantità" di mezzi di produzione. Ne segue che

«si può affermare indifferentemente: α] che per produrre la parte di [valore] che va ai lavoratori sarebbe sufficiente che questi erogassero L' quantità di lavoro; la quantità (L - L') di lavoro erogato *in più* è necessaria per produrre la parte che va ai capitalisti; β] per produrre la parte che va ai capitalisti sarebbe sufficiente che questi anticipassero (C - C') "quantità" di mezzi di produzione; la "quantità" C' di mezzi di produzione anticipata in più è necessaria per produrre la parte che va ai lavoratori; γ] per produrre la parte che va ai lavoratori sono state impiegate L' quantità di lavoro in più e C' "quantità" di mezzi di produzione in più di quelle che sarebbero state necessarie per produrre solo la parte che va ai capitalisti; δ] per produrre la parte che va ai capitalisti sono state impiegate (L-L') quantità di lavoro in più e (C-C') "quantità" di mezzi di produzione in più di quelle che sarebbero state necessarie per produrre solo la parte che va ai lavoratori. Proseguendo su questo tono, ha forse senso concludere che il profitto è dovuto a un pluslavoro, più di quanto ne abbia il concludere che il salario è dovuto a un pluscapitale?». ⁷⁵

⁷³ In effetti, esiste una strategia alternativa. Aniché dimostrare l'identità valore-lavoro mediante la riconduzione degli altri fattori, in particolare del capitale, al lavoro, possiamo procedere *rigettando* la funzione degli altri fattori in un modello coerente di determinazione dei prezzi. Se *ogni* candidato, tranne il lavoro vivo, venisse confutato, la dimostrazione, seppur "in negativo", apparirebbe solida. Questa strategia ha avuto in Italia il maggior esponente in Pierangelo Garegnani, *Marx e gli economisti classici*, Einaudi, Torino, 1981. Per una feroce, ma non immotivata, critica, vedi Michele Boldrin, "Come misurare il capitale, e tante altre cose", 22-10-2008, all'indirizzo <http://noisefromamerika.org/articolo/come-misurare-capitale-tante-altre-cose#comment-15872>

⁷⁴ Napoleoni, *Smith Ricardo Marx*, Boringhieri, Torino, 1970, pp.104-107; Id., *Valore*, ISEDI, Milano, 1976, pp.167-169.

⁷⁵ Silvano Vicarelli, "Il 'problema della trasformazione': fine di una controversia?" (1975), poi in R. Panizza & S. Vicarelli, a cura di, *Valori e prezzi nella teoria di Marx*, Einaudi, Torino, 1981, p.136, parentesi quadra mia. La stessa argomentazione, sebbene espressa in termini meno generali, è in Napoleoni, *Lezioni sul Capitolo sesto inedito di Marx*, Boringhieri, Torino, 1972, pp.181-183. Per un approfondimento, vedi Nicolò Bellanca, "Comunismo, contratto di lavoro, sfruttamento: per un ripensamento della teoria economica marxista", *Critica marxista*, 2, 2003, pp.68-78.

Tolto di mezzo l'approccio per il quale l'identificazione tra valore e lavoro vivo è una premessa da *dimostrare*, resta sul campo l'impostazione secondo cui quell'identità costituisce un'assunzione da *giustificare*. Anche quando appaiono solide e illuminanti, le argomentazioni di giustificazione possono elaborare soltanto framework concettuali con cui comprendere il capitalismo, concezioni filosofiche delle sue caratteristiche, ragioni metodologiche in forza delle quali privilegiare determinati elementi e ignorarne altri. Siamo sempre e comunque nell'ambito di *interpretazioni*, non più di indagini stringenti. È qui che, nella teoria marxiana e marxista, si apre la spaccatura tra analisi economiche rigorose e discussioni ermeneutiche.⁷⁶ Su quest'ultimo versante, senza alcuna pretesa di esaustività, richiamo due tra le posizioni storicamente più diffuse. La prima ricorre al metodo comparativo o ragionamento controfattuale: immagina una società in cui i lavoratori si appropriano dell'intero prodotto netto; confronta tale società con quella attuale, a parità delle tecniche impiegate, per mostrare che i lavoratori subiscono l'ingiustizia di ottenere un reddito netto minore e sono quindi sfruttati.⁷⁷ Per comprendere la natura del capitalismo, questa impostazione lo compara a un idealtipo talvolta collocato nella pura astrazione ("la produzione mercantile semplice"), talvolta che stilizza le economie precapitaliste o postcapitaliste, talvolta infine che enfatizza aspetti interni allo stesso capitalismo.⁷⁸ Piuttosto, l'altra posizione cerca di cogliere una funzione essenziale del lavoro vivo che lo qualifichi quale unica sostanza del valore. È l'impostazione che, a metà degli anni Settanta, Napoleoni tenta di difendere, per abbandonarla poco dopo: l'identità valore-lavoro rileva in quanto il capitalismo, per riprodursi, deve rendere sociali individui asociali; l'astrazione reale del lavoro vivo dalla concretezza dei lavori utili, è il processo che annulla le particolarità degli individui privati per stabilire tra loro un nesso sociale indiretto, mediato dallo scambio mercantile. In altri termini, il lavoro vivo propriamente capitalista è il

⁷⁶ Una conferma che il tema della fonte del valore sia preliminare al tema della trasformazione dei valori in prezzi, si ha, a mio avviso, guardando ai dibattiti recenti sulla trasformazione. La *Nuova Interpretazione* poggia su eguaglianze ex-post, vere per definizione, tra le quali spicca il postulato secondo cui il reddito nazionale esprime, in moneta, unicamente il lavoro diretto. Anche nella *Temporal Single System Interpretation* i risultati sono ottenuti tautologicamente, «(i) by constructing a money costs theory of value, where by assumption values are equal to market prices, apart possibly from short-run deviations; and (ii) by arbitrarily assuming that the undefined monetary expression of labour time is positive» (Roberto Veneziani, "The Temporal Single-System Interpretation of Marx's Economics: A Critical Evaluation", *Metroeconomica*, 55(1), 2004, pp. 96-114). Quelle postulazioni non sarebbero "metafisiche" se l'identità tra valore e lavoro vivo fosse dimostrabile. Come annota Riccardo Bellofiore, «tutto si regge, ancora una volta, sulla pura e semplice cancellazione dell'unico, vero problema della teoria marxiana: la giustificazione della riconduzione del valore al lavoro» ("Quelli del lavoro vivo", in Id., a cura di, *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Manifestolibri, Roma, 2007, p.236).

⁷⁷ Vedi Bellanca, *Economia politica e marxismo in Italia*, op.cit., capitolo II. Uno dei migliori contributi, lungo questo filone, è Ernesto Screpanti, "Valore e sfruttamento: un approccio controfattuale", *Proteo*, 3, 2001.

⁷⁸ È, quest'ultima, la posizione, ad esempio, di Riccardo Bellofiore, "Capitale, teoria del valore e teoria della crisi", in Stefano Petrucciani, a cura di, *Storia del marxismo*, III, Carocci, Roma, 2015, p.23. All'origine dell'impostazione comparativa, basata sulla individuazione di un idealtipo, vi è la lettura crociana di Marx: vedi Claudio Tuozzolo, "Marx possibile". *Benedetto Croce teorico marxista, 1896-97*, FrancoAngeli, Milano, 2008.

modo con cui si costruisce la società nella nostra epoca; ed è ciò che giustifica l'attribuzione esclusiva ad esso della funzione valorificante.⁷⁹

3. Lavoro produttivo e capitale produttivo

L'altra aporia di fondo della teoria marxiana e marxista che qui evoco, attiene alla definizione del lavoro produttivo. Nei termini più semplici, per Marx è produttivo il lavoro che, essendo pagato dal capitale, genera prodotto netto nella forma specifica del plusvalore. Al contrario, è improduttivo il lavoro che, pagato dalla spesa del reddito, non genera plusvalore *perché* non è inserito in un rapporto capitalistico.⁸⁰ Le due maggiori difficoltà in cui s'imbatte questa posizione teorica, possono così essere riassunte. In primo luogo, come abbiamo visto nel §2, essendo caduta la dimostrazione analitica dell'identità tra valore e lavoro vivo, occorre riconoscere che anche nell'odierna economia i processi economici sono animati congiuntamente dal lavoro e dal capitale. Ciò implica che non ha senso discorrere della produttività del lavoro senza trattare anche di quella del capitale. Napoleoni è ben consapevole di questo nodo e su di esso si arrovela fino agli scritti più tardi.⁸¹

In secondo luogo, «ormai per lavorare produttivamente non è più necessario por mano personalmente al lavoro, è sufficiente essere organo del lavoratore complessivo e compiere una qualsiasi delle sue funzioni subordinate».⁸² Lo stesso capitalista, «come direttore del processo lavorativo [...], può eseguire del lavoro produttivo nel senso che il suo lavoro è incluso nel processo lavorativo totale incorporandosi nel prodotto».⁸³ Questo non vale soltanto nell'ambito della fabbrica, bensì pure a livello dell'economia: «le candele del motore sono inutili senza automobili, e le automobili vogliono strade, che non possono essere costruite senza speciali attrezzature, comprese le stesse automobili, e così via. Per l'interdipendenza della produzione moderna, non è quindi possibile parlare del plusvalore di un singolo lavoratore o di un gruppo di lavoratori, ma solo del plusvalore della classe lavoratrice nel suo complesso».⁸⁴ Tuttavia, una

⁷⁹ Napoleoni, *Valore*, cit., pp.55-56. Riferendosi alle famose pagine di Lucio Colletti sul lavoro astratto, che nel libro appena citato Napoleoni riprende, Marco Lippi (*Marx, il valore come costo sociale reale*, Etas, Milano, 1976, p.55) osserva che il problema dell'identificazione del valore con il lavoro «non può essere superato chiarendo cosa esattamente sia il lavoro che Marx identifica con il valore». Tuttavia, nei termini da me espressi nel testo, Napoleoni non si limita a spiegare perché il lavoro astratto-alienato è valore; ma anche perché (interpretativamente) il valore non può che essere lavoro. Per un approfondimento di questi aspetti, vedi Nicolò Bellanca, "Antropologia, lavoro e alienazione in Claudio Napoleoni", in Id., *Dinamica economica e istituzioni*, FrancoAngeli editore, Milano, 2000, pp.359-382.

⁸⁰ Vedi, ad esempio, Napoleoni, *Lezioni*, op.cit., capitoli 9 e 10.

⁸¹ Il testo più rappresentativo è, al riguardo, Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino, 1985, pp.65-72.

⁸² Karl Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1970, I, 2, pp.221-222.

⁸³ Karl Marx, *Capitolo sesto inedito*, La Nuova Italia, Firenze, 1969, p.84.

⁸⁴ James O' Connor, *Le grandi imprese e lo Stato* (1974), Liguori, Napoli, 1976, p.57.

volta che attribuiamo la generazione del plusvalore prima all'intera fabbrica e poi alle interdipendenze dell'intero sistema economico, allarghiamo il concetto di lavoro produttivo fino a coprire l'intero perimetro delle merci che entrano direttamente o indirettamente in tutte le produzioni (le merci-base). Simmetricamente, il lavoro improduttivo si estende ai «lavoratori occupati in attività che producono merci che non sono necessarie per la ripetizione, né, tanto meno, per l'allargamento del processo produttivo sociale; si tratta di produzioni fini a sé stesse, che entrano né direttamente né indirettamente in tutte le produzioni».⁸⁵ Così tutti i lavori, tranne quelli coinvolti nelle poche e marginali merci non-base, sono produttivi. Ma un concetto che copre (quasi) tutto, serve a poco.

4. La teoria delle “rendite” di Napoleoni

Come ho suggerito nel §1, davanti alle aporie della teoria marxiana e marxista, sulla cui messa a fuoco è coerente nel tempo, Napoleoni interviene a più riprese in vari modi. Sulla *Rivista trimestrale*, nei primi anni Sessanta, egli introduce una qualificazione decisiva.⁸⁶ Accanto a lavori pagati dal capitale, che generano plusvalore, e a lavori pagati dalla spesa del reddito, che non generano nemmeno prodotto netto, vi sono lavori che, a differenza dei primi, non producono plusvalore, e che, diversamente dai secondi, producono prodotto netto. Questa “terza specie” è composta dai lavori autonomi (come può essere l'artigiano, il commerciante o il contabile), da quelli che si svolgono all'interno di rapporti sociali pre-capitalistici (come il mezzadro o la lavoratrice di cura, la quale stipula contratti d'opera) o non-capitalistici (come la lavoratrice domestica, il lavoratore informale, ma anche il socio di una cooperativa di produzione). Il tratto comune ai lavori della “terza specie” consiste nel non essere inseriti nel rapporto capitalistico puro. Ciò implica che non soltanto i lavori in senso stretto, ma tutte le attività collocate in quel rapporto sociale, pure quelle del capitalista, hanno natura produttiva (di plusvalore). Ne segue altresì che nel capitalismo puro nessun non-produttore estrae valore dai produttori.⁸⁷

⁸⁵ Paolo Sylos-Labini, “Le classi sociali”, *Rinascita*, 26, 1975, p.18.

⁸⁶ A conferma che il marxismo italiano è stato (anche) un reticolo di sentieri teorici interrotti, come rimarcato nel §1, Napoleoni “dimenticherà” nei suoi scritti successivi il criterio aggiuntivo che sto presentando. Tale criterio rimarrà relegato ad articoli sull'economia italiana scritti negli anni Sessanta, ma anche a testi “trascurabili” come il meraviglioso manuale *scolastico* (nemmeno universitario! Davvero altri tempi...) (*Elementi di economia politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1967), e quindi sarà considerato secondario e provvisorio. Nella mia lettura, concentrata sull'applicazione empirica di tale criterio all'Italia, esso costituisce invece la sua sistemazione più incisiva e originale del tema.

⁸⁷ Dunque, nel capitalismo puro manca lo sfruttamento, inteso come l'appropriazione di una parte del reddito prodotto da persone o gruppi sociali estranei al processo produttivo; vi è invece sfruttamento, inteso «come quella situazione in cui la

Napoleoni compie quindi un'operazione non banale: assume un sistema-tipo capitalista, rispetto al quale – usando il metodo comparativo o controfattuale, menzionato nel §2 – stabilisce la produttività delle attività economiche. Essendo il capitalismo puro un'economia permanentemente finalizzata al proprio accrescimento massimo, tutte le attività che in esso si esercitano sono strettamente funzionali allo scopo, ossia generano plusvalore. Ma non tutte le attività estranee al sistema-tipo moderno sono uguali. Alcune generano prodotto netto e sono dunque produttive *fuori* dal capitalismo e, allo stesso tempo, improduttive *nel* capitalismo. Altre, che si limitano a consumare valore, sono improduttive *sia* dentro, *sia* fuori il sistema-tipo, e possiamo etichettarle come “parassitarie”. È qui che entra il concetto di “rendita”, per come Napoleoni lo rivisita. Egli chiama “rendita” *qualsiasi* reddito che non sia salario o profitto, ossia che emerga al di fuori del rapporto sociale di produzione tra lavoro e capitale.⁸⁸ Si tratta di una definizione precisa, sebbene lontana da quella dei Dizionari.⁸⁹ Tutte le attività capitalistiche pure sono remunerate con salari o con profitti e sono produttive. Tutte le attività esterne al sistema-tipo capitalista sono remunerate con “rendite”, le quali possono ricevere le più svariate aggettivazioni (rendite urbane, agrarie, commerciali, professionali, e così via). Ma, di nuovo, dobbiamo distinguere: alcune rendite derivano da attività “produttive (di solo prodotto netto)”, altre da attività “parassitarie”.

I cinque modi tramite cui si formano le “rendite”, corrispondono ai percorsi di allontanamento del capitalismo reale dal sistema-tipo o capitalismo puro: 1) l'intervento pubblico nell'economia; 2) l'azione politica e sindacale dei salariati; 3) la presenza di classi pre- o non-capitaliste;⁹⁰ 4) la tendenza, da parte dei capitalisti, «a distogliere determinate frazioni del sovrappiù sociale dal processo di formazione del capitale, per usarle come base per un comportamento di tipo signorile e quindi destinandole a scopi di consumo»;⁹¹ 5) infine, ma non ultima, la propensione di *qualsunque* soggetto economico, inclusi i salariati, a trarsi fuori dalla competizione mercantile, per acquisire posizioni di monopolio o comunque di privilegio, grazie alle quali godere di qualche extra-retribuzione (ossia di rendite in un'accezione usuale).

totalità o una parte dei beni prodotti dalla collettività finisce sotto l'*esclusivo controllo* di una classe, qualunque sia la natura e l'entità del contributo utile che tale classe fornisce al processo produttivo» (Vicarelli, cit., p.126).

⁸⁸ Napoleoni, “Programmazione economica e azione sindacale in Italia” (1965), ora in Id., *Lotta alle rendite. Teoria e proposte di politica economica*, a cura di M. Messori, Rocco Carabba, Lanciano, 2013, p.436.

⁸⁹ Nondimeno, proprio in un Dizionario, fin dal 1956 il nostro autore apre alla definizione degli anni Sessanta. «La distinzione tra profitto e rendita può farsi, con rigore, solo in sede di teoria dinamica. [...] Il profitto] è un reddito tipico dello sviluppo [capitalista]. Un reddito aziendale è invece una rendita [...] quando è identificabile con una delle forme di reddito caratteristiche dello stato stazionario [ossia del “rovescio” del sistema-tipo capitalista, centrato sullo sviluppo]». Napoleoni, “Rendita”, in Id., a cura di, *Dizionario di economia politica*, Comunità, Milano, 1956, p.1304, parentesi quadre mie.

⁹⁰ Napoleoni, “Considerazioni sui concetti di ‘valore economico’ e di ‘valore-lavoro’” (1957), ora in Id., *Lotta alle rendite*, cit., p.171.

⁹¹ Napoleoni, “Mercato, pianificazione e imprenditorialità” (1962), ora in Id., *Dalla scienza all'utopia*, a cura di Gian Luigi Vaccarino, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p.65.

Siamo all'ultimo passaggio. Le "rendite" non costituiscono soltanto una zavorra per il capitalismo puro. Esse sono redditi che nel sistema-tipo mancherebbero; ma, soprattutto, sono redditi orientati alla spesa per consumo. Infatti nel modello puro, completamente finalizzato all'accumulazione, i capitalisti risparmiano soltanto per investire e i lavoratori guadagnano soltanto per continuare a lavorare. La crescita della produzione è vincolata dai limiti del consumo. Tuttavia, «lo "schema" capitalistico non si è mai realizzato nella sua purezza. [...] Nella vita storica ha avuto un'importanza decisiva il consumo improduttivo».⁹² È dunque grazie alle "rendite" che si forma una domanda di beni di consumo rivolta alla soddisfazione dei bisogni, necessari oppure opulenti, sedimentati dalla storia sociale oppure indotti. Insomma, mentre il capitalismo puro massimizza la propria crescita, nulla concedendo al piacere del consumo, il capitalismo reale tanto più intensifica la propria crescita, quanto più concede a quel piacere. Le "rendite" sono, contraddittoriamente, croce e delizia dello sviluppo capitalista. Sulla base di queste riflessioni, Napoleoni si volge al caso italiano.⁹³

5. "Rendite" improduttive e parassitarie

Non ricostruirò in dettaglio le argomentazioni di Napoleoni. In particolare, sorvolerò sui riferimenti congiunturali alla crisi del 1963-64, all'andamento della bilancia dei pagamenti o alle prospettive dell'inflazione. Mi interessa la sua logica di fondo. Nel capitalismo puro, i risparmi sono strumentali ai nuovi investimenti. Nel capitalismo storico italiano, invece, si risparmia poco e male, in conseguenza del dilatarsi e moltiplicarsi delle "rendite".

«L'elencazione delle molteplici aree di rendita (e quindi di consumo improduttivo) sono: i proventi delle speculazioni, le rendite derivanti da attività produttive arretrate (come la piccola proprietà contadina ed il settore commerciale), i profitti che possono dar luogo a consumi di lusso, la rendita fondiaria ed edilizia, le rendite delle attività professionali non salariate, le rendite nei servizi e nell'apparato distributivo, le rendite nei trasporti e nel settore medico-sanitario, le rendite della burocrazia, degli enti inutili e, in generale, le rendite pubbliche nei campi dell'istruzione, della giustizia, degli enti previdenziali e della pubblica amministrazione».⁹⁴

⁹² Napoleoni, "Introduzione" a *Il futuro del capitalismo: crollo e sviluppo*, 1970, ora in Id., *Lotta alle rendite*, cit., pp.246-247.

⁹³ I principali suoi contributi sull'economia italiana apparsi sulla *Rivista Trimestrale* sono: "Squilibri economici e programmazione in Italia", I, n. 2, giugno 1962, pp.199-216; "Il problema della programmazione in Italia", I(4), 1962, pp.701-720; "Salari e politica sindacale nella relazione Carli", II(5-6), 1963, pp.157-173; "Politica dei redditi e programmazione", V(17-18), 1966, pp.179-195.

⁹⁴ Giancarlo Beltrame, "Claudio Napoleoni", in *Fondo Napoleoni. Catalogo degli scritti*, Torino, 2002, p.xiii.

Questo proliferare delle “rendite” crea le condizioni per consumi svincolati dalle esigenze dell’accumulazione capitalista e avviene nei cinque modi ricordati nel §4: gli interventi pubblici hanno ridotto la competizione in molti mercati e favorito le clientele politiche; i salariati hanno contrattato retribuzioni superiori agli aumenti della produttività del lavoro; l’incompiuta modernizzazione della nostra economia ha lasciato grande spazio a classi pre-capitaliste; la debolezza della borghesia ne ha accentuato la propensione verso strategie non-imprenditoriali. Ma soprattutto, in forza del quadro complessivo appena delineato, *tutti* gli attori collettivi si agitano per incassare posizioni di monopolio o di privilegio, generalizzando quello che oggi chiameremmo *rent-seeking* (comportamenti finalizzati alle rendite). La loro «unica attività, a parte il loro consumo, è quella di negoziare il loro reddito». ⁹⁵

«Nei due decenni successivi le rendite, invece di restringersi, si estesero all’interno dei settori produttivi, dove già si erano formate, conquistando una parte crescente delle attività delle imprese e del lavoro dipendente, creando debito pubblico e inflazione, che a loro volta alimentarono altre rendite. I governi, piuttosto che combattere la battaglia – ormai largamente impopolare – contro le rendite, preferirono usare l’aumento delle rendite per dilatare la domanda e i consumi, i quali tendevano a restringersi a causa dell’aumento del debito e del ridursi della produttività. [...] Le partecipazioni statali diventarono la ciambella di salvataggio delle grandi imprese private, disabitate alla concorrenza internazionale, e favorirono le collusioni illecite tra politica ed economia. Alcune grandi imprese furono protette e foraggiate, e ciò facilitò gli intrecci societari opachi. Crebbero il lavoro non protetto, l’elusione e l’evasione fiscale. I servizi più arretrati, pubblici e privati, vennero protetti, e i loro addetti accrebbero le loro remunerazioni senza alcun controllo di produttività. Infine si creò una serie di processi di “privatizzazione senza liberalizzazione”, che trasformò i vecchi monopoli pubblici in quasi monopoli privati». ⁹⁶

In linea di principio, le classi che dovrebbero contrastare le “rendite” sono quelle presenti nel sistema-tipo capitalista: imprenditori borghesi e lavoratori salariati. Da ciò la tesi di Napoleoni, per cui il compito della politica economica consiste, per ridurre il peso della rendita, nell’avvicinare il capitalismo concreto al capitalismo puro, nel quale appunto la struttura di classe si esaurisce nelle due classi fondamentali, capitalisti e salariati. Da ciò anche la sua proposta di una strategia politica basata sul “blocco dei produttori”, ossia su una possibile alleanza tra salariati e borghesi contro i percettori di “rendite”. ⁹⁷ Tuttavia il sistema-tipo è,

⁹⁵ Napoleoni, *Elementi*, cit., p.217.

⁹⁶ Cosimo Perrotta, “Napoleoni e Messori: sviluppo o rendite”, 9-2-2015, all’indirizzo <https://sviluppoefelice.wordpress.com/2015/02/09/napoleoni-e-messori-sviluppo-o-rendite-i-lanalisi/>

⁹⁷ Data questa implicazione, secondo alcuni interpreti l’analisi di Napoleoni costituì il fondamento intellettuale per le strategie enunciate da alcune forze politiche e sociali negli anni Settanta, tra cui la più famosa è il “compromesso storico” promosso dal

ovviamente, una finzione metodologica. I capitalismi reali non possono che essere imperfetti, specialmente considerando che le “rendite” sono anche un indispensabile volano della domanda solvibile (vedi §4). Casomai, dopo avere appurato che le classi “produttive” tendono esse pure ad accaparrarsi “rendite”, la distinzione che rimane in piedi è quella tra “rendite improduttive” e “parassitarie”. I discostamenti dal capitalismo puro non sono tutti uguali, e «la patologia comincia quando il lavoro improduttivo diventa anche socialmente inutile», ossia quando, tra le “rendite”, quelle parassitarie prevalgono su quelle improduttive.⁹⁸ È questa una linea di riflessione che, a mia conoscenza, Napoleoni non approfondisce e con la quale vado a concludere.

6. Nella palude delle rendite: una diagnosi del declino italiano

Sul declino dell’Italia sono state formulate molte diagnosi. In continuità con la riflessione di Napoleoni, ma parlando adesso in prima persona, mi concentro su un’unica chiave di lettura: quella che, a mio avviso, più efficacemente cattura la causa profonda della palude in cui siamo immersi. Questa tesi suggerisce che nel nostro Paese si è creato un “blocco sociale” egemone intorno alla spartizione delle rendite non-economiche. Torno, seppur con estrema schematicità, sul concetto di rendita, distinguendo tra le rendite economiche (che qui non importano) da quelle non-economiche. Le prime si formano quando una risorsa è scarsa e non sostituibile: uno chef stellato o un Nobel per la fisica, rappresentano risorse che ottengono retribuzioni superiori a quelle di colleghi provvisti di pari titoli, essendo in grado di apportare talenti fuori dal comune; oppure si formano quando un’attività economica, essendo innovativa, guadagna un vantaggio competitivo, e durano finché tale attività non viene imitata da altri imprenditori. Piuttosto, le rendite non-economiche (quelle che ci premono) derivano dal potere *nei* mercati, oppure dal potere *sui* mercati. Nel primo caso abbiamo imprese che – diventando cartelli, oligopoli o monopoli – possono in larga misura imporre prezzi o quantità ad altre imprese, ai consumatori e perfino alle autorità pubbliche. Nel secondo caso abbiamo soggetti della sfera pubblica – membri del ceto politico, burocrati, sindacalisti – che chiedono per sé stessi risorse alle imprese, in cambio di interventi a loro favore. Il tratto comune alle rendite non-economiche è che costituiscono azioni puramente redistributive: rispetto ad un reddito già prodotto, vari

PCI di Enrico Berlinguer. Vedi, ad esempio, Vittorio Valli, *Politica economica. Teoria e politica dello sviluppo: il caso italiano*, Carocci, Roma, 1986, pp.275-279.

⁹⁸ Napoleoni, “Regole storte del paese di Cuccagna” (1976), poi in Augusto Graziani, a cura di, *L’economia italiana dal 1945 a oggi*, II ed., Il Mulino, Bologna, 1979, p.417.

soggetti litigano su come spartirselo. Poiché alla fine del litigio soltanto alcuni saranno riusciti ad accaparrarsi una fetta della torta, l'impegno degli sconfitti – in termini di tempo e risorse usate – sarà uno spreco sociale, che difficilmente porterà benessere collettivo e/o maggiore reddito. Inoltre, il prelievo predatorio sul reddito dato ne altera la distribuzione, rendendola più favorevole alle coalizioni a fini redistributivi, e esclude dalla vita economica i soggetti che non partecipano al sistema spartitorio. L'esito è una società più disuguale e meno inclusiva, chiamata Italia.⁹⁹

La ramificazione delle azioni dedicate alla ricerca delle posizioni di rendita non-economica, è ormai talmente vasta da avere una propria peculiare radice giustificatoria. Questa radice può essere raccontata tramite il gioco al ribasso (*Low-Low Game*).¹⁰⁰ Se tu fai il furbo, evitando di pagare le tasse, ti conviene che l'altro sia onesto, in quanto, grazie alle tasse che lui versa, i beni pubblici saranno finanziati e anche tu potrai goderne.¹⁰¹ Immagina piuttosto una strana situazione, nella quale tu evadi le tasse ma preferisci che anche l'altro le evada. In apparenza, la tua scelta è irrazionale: se le casse dell'erario resteranno vuote, i beni pubblici non saranno offerti. Ma, a ben vedere, la tua preferenza può avere un senso. Anzitutto, tu e l'altro potete decidere di finanziare i beni pubblici con i debiti, scaricandone l'onere su soggetti esterni al rapporto, in particolare su quelli che verranno. Inoltre, se tu prediligi che l'altro evada le tasse, sei autorizzato ad aspettarti che lui faccia altrettanto verso di te: puoi evadere senza intralci e preoccupazioni. Così, tu e lui vi adagate in un gioco sociale in cui condividete norme che aboliscono la cooperazione. Ecco un esempio "politicamente poco corretto", tra mille: il docente di liceo italiano è pagato molto meno del collega francese o tedesco; ma l'accordo implicito è che *può* non studiare-aggiornarsi, fare tre mesi di vacanze, limitarsi a un orario di 18-22 ore effettive, e così via. Dunque lo Stato e gli insegnanti giocano (reciprocamente) al ribasso: tu Stato mi togli soldi e prestigio; io docente *posso* lavorare poco e male; io non chiedo nulla a te, purché tu non chieda nulla a me. Il *Low-Low Game* modifica la natura del rapporto tra le persone: essendo ciascuno interessato esclusivamente a farsi gli affari suoi, svanisce l'esigenza di qualcosa che chiamiamo "patto sociale". Lo spiega Altan in una vignetta con i muratori. Uno dice: "Gli italiani sono troppo individualisti, Gaetà". L'altro replica: "E chi se ne frega? Cazzi loro". Anziché discutere quanto la società è dotata di spirito collaborativo, e quanto

⁹⁹ Tra gli allievi, in senso lato, di Napoleoni, Lapo Berti è colui che più da vicino ha sviluppato l'impostazione che sto qui delineando. Vedi ad esempio il suo "Nella palude delle rendite", 23-7-2014, all'indirizzo <http://www.lib21.org/nella-palude-delle-rendite-2/>. Da questo articolo ho tratto il titolo del §6.

¹⁰⁰ Diego Gambetta e Gloria Origgi, "The LL game: the curious preference for low quality and its norms", *Politics, philosophy & economics*, 12(1), 2013, pp.3-23.

¹⁰¹ È questa la logica rappresentata dal celebre Gioco del Dilemma del Prigioniero.

invece è opportunistica, stiamo, più drasticamente, dentro uno scenario nel quale la società non c'è più.

Dunque, l'Italia è paralizzata dalle coalizioni redistributive e dal connesso gioco al ribasso. La centralità di queste coalizioni comporta un paradosso: malgrado la gravità delle disuguaglianze, la dimensione dell'inclusione è oggi ancora più decisiva di quella della disuguaglianza. Infatti lo *status quo* nazionale dura non tanto per la distanza (pur crescente e severa) tra ricchi e poveri – la disuguaglianza verticale – e nemmeno tanto per gli scarti socio-economici (pur crescenti e severi) tra certe aree geografiche ed altre – la disuguaglianza orizzontale. Piuttosto, esso persiste perché soltanto alcuni individui accedono a determinati gruppi, indipendentemente dal loro impegno e dalla loro motivazione.¹⁰² Un facile esperimento mentale, che ognuno può effettuare mentre legge, consiste nell'elencare i gruppi ai quali può appartenere (talvolta, suo malgrado, ovvero che non sceglierebbe volontariamente); e, viceversa, i gruppi che gli sono preclusi (nonostante, in alcuni casi, egli reputi di avere maggiori requisiti di gran parte dei loro membri). Un simile esercizio delinea il perimetro della sua inclusione nella società italiana, e, con esso, le limitate opportunità di cambiamento a sua disposizione. È su quel perimetro – il suo, il tuo, il mio – che occorre intervenire, per riattivare i percorsi di cambiamento.¹⁰³

¹⁰² Vedi Nicolò Bellanca, *Dall'eguaglianza all'inclusione*, Manifestolibri, Roma, 2018.

¹⁰³ «Oggi, dopo la più prolungata e severa crisi della nostra economia nella storia contemporanea, il costo sociale delle rendite e il soffocante coacervo di legami consociativi, che ne è il corollario, non sono più compatibili con l'appartenenza dell'Italia all'UEM e allo stesso novero dei Paesi economicamente avanzati». Marcello Messori, "Introduzione" a Napoleoni, *Lotta alle rendite*, cit., p.39.

Bibliografia

- ADORNO T.W. (1951), *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino, 1979.
- ALBANESE L. (1984), *Il concetto di alienazione. Origini e sviluppi*, Bulzoni, Roma.
- ALTHUSSER L. (1965), "Dal Capitale alla Filosofia di Marx", in AA.VV., *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- ARENDT H. (1950-59), *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.
- ARENDT H. (1958), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1997.
- ARENDT H. (1961), *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991.
- ARENDT H. (1978), *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- BELLANCA N. (1997), *Economia politica e marxismo in Italia, 1880-1960*, Edizioni Unicopli, Milano.
- BELLANCA N. (2000), *Dinamica economica e istituzioni. Aspetti dell'economia politica italiana tra Ottocento e Novecento*, Franco Angeli, Milano, 2000.
- BELLANCA N. (2003), "Comunismo, contratto di lavoro, sfruttamento: per un ripensamento della teoria economica marxista", *Critica marxista*, 2, 2003, pp.68-78.
- BELLANCA N. (2018), *Dall'eguaglianza all'inclusione*, Manifestolibri, Roma, 2018.
- BELLANCA N. (2024), "Prezzi politici e ostacoli istituzionali in Maffeo Pantaleoni", MPRA_paper_120671, <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/120671/>
- BELLOFIORE R. (1991), *La passione della ragione. Scienza economica e teoria critica in Claudio Napoleoni*, Edizioni Unicopli, Milano.
- BELLOFIORE R. (1992), "Pensare il proprio tempo. Il dilemma della laicità in Claudio Napoleoni e Franco Rodano", in CAPUCELLI L., a cura di, *Per un nuovo vocabolario della politica*, Editori Riuniti, Roma.
- BELLOFIORE R. (2007), "Quelli del lavoro vivo", in Id., a cura di, *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Manifestolibri, Roma.
- BELLOFIORE R. (2015), "Capitale, teoria del valore e teoria della crisi", in Stefano Petrucciani, a cura di, *Storia del marxismo*, III, Carocci, Roma.
- BELTRAME G. (2002), "Claudio Napoleoni", in *Fondo Napoleoni. Catalogo degli scritti*, Torino.
- CANGIOTTI M. (1990), *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino.
- CAVALIERI D. (2009), *Scienza economica e umanesimo positivo. Claudio Napoleoni e la critica della ragione economica*, Franco Angeli, Milano.
- COLLETTI L. (1968), "Bernstein e il marxismo della seconda Internazionale", in Id., *Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1975.

- COLLETTI L. (1969), *Il marxismo e Hegel*, 2 voll., Laterza, Bari, 1976.
- COLLETTI L. (1978), "Valore e dialettica in Marx", in ID., *Tra marxismo e no*, Laterza, Bari, 1979.
- CORRADI C. (2005), *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma, 2005.
- DAL LAGO A. (1987), "La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt", Introduzione a ARENDT H. (1978).
- DEL NOCE A. (1967), "La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici", *La Rivista Trimestrale*, n°21, primavera, pp.3-24.
- ENÉGREM A. (1984), *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni il Lavoro, Roma, 1987.
- FLORES D'ARCAIS P. (1985), *Hannah Arendt, esistenza e libertà*, Donzelli, Roma, 1995.
- GAMBETTA D. E G. ORIGGI (2013), "The LL game: the curious preference for low quality and its norms", *Politics, philosophy & economics*, 12(1), pp.3-23.
- GAREGNANI P. (1981), *Marx e gli economisti classici*, Einaudi, Torino.
- INGRAO, B. e M. LIPPI (1974), "Il mistero del lavoro socialmente necessario", in *Marxismo ed economia. Un dibattito di 'Rinascita'*, Marsilio, Venezia.
- LA GRASSA G. (1975), *Valore e formazione sociale*, Editori Riuniti, Roma.
- LIPPI M. (1976), *Marx, il valore come costo sociale reale*, Etas, Milano.
- MARX K. (1863-64), *Capitolo sesto inedito*, La Nuova Italia, Firenze, 1969.
- MARX K. (1867), *Il Capitale*, Libro primo, Einaudi, Torino, 1975.
- MESSORI M. (2013), "Introduzione" a NAPOLEONI, C., *Lotta alle rendite. Teoria e proposte di politica economica*, a cura di M. Messori, Rocco Carabba, Lanciano, 2013.
- MUGNAI M. (1984), *Il mondo rovesciato. Contraddizione e "valore" in Marx*, Il Mulino, Bologna.
- MUSTÈ M. (1993), *Franco Rodano. Critica delle ideologie e ricerca della laicità*, Il Mulino, Bologna.
- NAPOLEONI C. (1956), "Rendita", in ID., a cura di, *Dizionario di economia politica*, Comunità, Milano.
- NAPOLEONI C. (1957), "Considerazioni sui concetti di 'valore economico' e di 'valore-lavoro'", ora in ID., *Lotta alle rendite. Teoria e proposte di politica economica*, a cura di M. Messori, Rocco Carabba, Lanciano, 2013.
- NAPOLEONI C. (1962), "Squilibri economici e programmazione in Italia", *Rivista Trimestrale*, I, n. 2, giugno, pp.199-216.
- NAPOLEONI C. (1962b), "Il problema della programmazione in Italia", *Rivista Trimestrale*, I(4), pp.701-720.
- NAPOLEONI C. (1962c), "Mercato, pianificazione e imprenditività", ora in ID., *Dalla scienza all'utopia*, a cura di Gian Luigi Vaccarino, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

- NAPOLEONI C. (1963), "Sfruttamento, alienazione e capitalismo", *La Rivista Trimestrale*, n°7-8, settembre-dicembre, pp.400-429.
- NAPOLEONI C. (1963b), "Salari e politica sindacale nella relazione Carli", *Rivista Trimestrale*, II(5-6), pp.157-173.
- NAPOLEONI C. E RODANO F. (1965), "Sul pensiero di Marx", *La Rivista Trimestrale*, IV, n°15-16, settembre-dicembre, pp.387-422.
- NAPOLEONI C. (1965b), "Programmazione economica e azione sindacale in Italia", ora in Id., *Lotta alle rendite. Teoria e proposte di politica economica*, a cura di M. Messori, Rocco Carabba, Lanciano, 2013.
- NAPOLEONI C. (1966), "Politica dei redditi e programmazione", *Rivista Trimestrale*, V(17-18), pp.179-195.
- NAPOLEONI C. (1967), Napoleoni, *Elementi di economia politica*, La Nuova Italia, Firenze.
- NAPOLEONI (1970), *Smith, Ricardo, Marx*, II ed., Boringhieri, Torino, 1973.
- NAPOLEONI C. (1970b), "Su alcuni problemi del marxismo", Introduzione a SWEEZY P.M., *Teoria dello sviluppo capitalistico*, Boringhieri, Torino.
- NAPOLEONI C. (1970c), Napoleoni, "Introduzione" a *Il futuro del capitalismo: crollo e sviluppo*, ora in Id., *Lotta alle rendite. Teoria e proposte di politica economica*, a cura di M. Messori, Rocco Carabba, Lanciano, 2013.
- NAPOLEONI C. (1972), *Lezioni sul Capitolo sesto inedito di Marx*, Boringhieri, Torino.
- NAPOLEONI C. (1972b), "Quale funzione ha avuto la *Rivista Trimestrale*?", in Id., *Dalla scienza all'utopia*, a cura di Gian Luigi Vaccarino, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- NAPOLEONI C. (1976), *Valore*, Isedi, Milano.
- NAPOLEONI C. (1976b), "Regole storte del paese di Cuccagna", poi in A. GRAZIANI, a cura di, *L'economia italiana dal 1945 a oggi*, II ed., Il Mulino, Bologna, 1979.
- NAPOLEONI C. (1985), *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino.
- NAPOLEONI C. (1986a), "Critica ai critici", in Id., *Dalla scienza all'utopia*, a cura di Gian Luigi Vaccarino, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- NAPOLEONI C. (1986b), "Il *Discorso sull'economia politica* di Claudio Napoleoni: un dibattito con l'autore", *Quaderni di storia dell'economia politica*, IV, 1-2.
- NAPOLEONI C. (1988), "Saggio su Rodano", in Id., *Cercate ancora*, a cura di LA VALLE R., Editori Riuniti, Roma. (1990).
- NAPOLEONI C. (1988a), "Nella storia c'è salvezza?", in Id., *Cercate ancora*, a cura di LA VALLE R., Editori Riuniti, Roma.
- O' CONNOR J. (1974), *Le grandi imprese e lo Stato*, Liguori, Napoli, 1976.
- PORTINARO P.P. (1987), "La politica come cominciamento e la fine della politica", in ESPOSITO R., a cura di, *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, QuattroVenti, Urbino.
- RANCHETTI M. (1991), "Come stanno le cose. Un ricordo di Claudio Napoleoni", *Linea d'ombra*, IX, 58, marzo, pp.38-40.

- REALE M. (1993), "Continuità e frattura nella riflessione di Claudio Napoleoni. Il caso della Rivista Trimestrale", *Il pensiero economico italiano*, I, 2, pp.153-186.
- RODANO F. (1962), "La formazione della 'società opulenta'", *La Rivista Trimestrale*, I, n°2, giugno, pp.255-326.
- RODANO F. (1963), "Note sul concetto di rivoluzione. I – Aspetti sociologici e filosofici nel discorso rivoluzionario", *La Rivista Trimestrale*, n°5-6, marzo-giugno, pp.77-107.
- RODANO F. (1964), "Note sul concetto di rivoluzione. III – Ragione storica e ragione metafisica del 'salto' rivoluzionario", *La Rivista Trimestrale*, III, n°9, marzo, pp.3-47.
- RODANO F. (1967), "Società opulenta e politica rivoluzionaria", *La Rivista Trimestrale*, VI, n°22-23, estate-autunno, pp.231-282.
- SCREPANTI E. (2001), "Valore e sfruttamento: un approccio controfattuale", *Proteo*, 3.
- TRANQUILLI V. (1962), "L'alienazione moderna (e antica) del lavoro e della festa", *La Rivista Trimestrale*, I, n°2, giugno, pp.230-254.
- TRANQUILLI V. (1963), "La condizione servile nel pensiero tomista", *La Rivista Trimestrale*, II, n°5-6, marzo-giugno, pp.108-153.
- TRANQUILLI V. (1963a), "La crisi dell'ideale tomista del 'bene comune'", *La Rivista Trimestrale*, n°7-8, settembre-dicembre, pp.339-399.
- TUOZZOLO C. (2008), "*Marx possibile*". *Benedetto Croce teorico marxista, 1896-97*, FrancoAngeli, Milano.
- TUOZZOLO C. (2020), a cura di, *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, 2 volumi, Aracne editore, Roma.
- TURCHETTO M. (1980), "Riproduzione del capitale e 'livelli' dell'analisi marxiana", in AA.VV., *Circolazione e forme del politico*, Angeli, Milano.
- VACCARINO G.L. (1992), "Alla ricerca della marxiana 'critica dell'economia politica'", in ID., a cura di, *La critica in economia. Su Claudio Napoleoni*, Editori Riuniti, Roma.
- VALLI V. (1986), *Politica economica. Teoria e politica dello sviluppo: il caso italiano*, Carocci, Roma.
- VENEZIANI R. (2004), "The Temporal Single-System Interpretation of Marx's Economics: A Critical Evaluation", *Metroeconomica*, 55(1), pp. 96-114.
- VERCELLI A. (1973), *Teoria della struttura economica capitalistica*, Fondazione L. Einaudi, Torino.
- VIANELLO F. (1986), "La critica dell'economia politica: ieri e oggi", in AA.VV., *Marx e il mondo contemporaneo*, 2 voll., Editori Riuniti, Roma.
- VICARELLI S. (1975), "Il 'problema della trasformazione': fine di una controversia?", poi in R. Panizza & S. Vicarelli, a cura di, *Valori e prezzi nella teoria di Marx*, Einaudi, Torino, 1981.
- YOUNG-BRUEHL E. (1982), *Hannah Arendt. Per amore del mondo (1906-1975)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.