



# Centro Studi e Iniziative

per la riduzione del tempo individuale di lavoro  
e redistribuzione del lavoro complessivo sociale

## formazione online

5 / 2017



Oltre il capitalismo  
per scelta o per  
necessità?

Seconda parte

**GIOVANNI MAZZETTI**

*Quaderni di formazione on-line* è una iniziativa a cura del Centro Studi e Iniziative per la riduzione del tempo individuale di lavoro e per la redistribuzione del lavoro sociale complessivo.

Il Centro Studi e Iniziative è l'organismo attraverso il quale l' "ASSOCIAZIONE PER LA REDISTRIBUZIONE DEL LAVORO A.RE.LA." svolge le attività di ricerca e studio, pubblica i risultati, sviluppa proposte incentrate sulla riduzione del tempo individuale di lavoro e sulla redistribuzione del lavoro complessivo sociale. L'Associazione opera su base volontaria da circa un ventennio. Ha svolto prevalentemente attività di studio, sviluppando un' articolata teoria della crisi sociale. Ha sin qui pubblicato molti testi, alcuni dei quali hanno avuto una larga diffusione. I tentativi di socializzare quei risultati attraverso le diverse vie istituzionali (partiti, sindacati, centri culturali, ecc.) hanno però prodotto solo risultati modesti. Si ritiene pertanto necessario tentare una esposizione sociale diretta.

I Quaderni sono dei saggi finalizzati all'attività di formazione on-line da parte del Centro Studi che in qualche modo inquadrino in modo semplice il problema della necessità di redistribuire il lavoro.

La pubblicazione avviene con cadenza almeno mensile.

Quanti sono interessati ad approfondire i problemi contenuti nei testi di volta in volta proposti possono farlo scrivendo a [bmazz@tin.it](mailto:bmazz@tin.it) – [www.redistribuireillavoro.it](http://www.redistribuireillavoro.it)

# Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra)

Seconda parte

Giovanni Mazzetti

Presentazione Quaderno Nr. 5/2017 di formazione on line	p. 3
L'alienazione e il metodo della scienza	p. 6
Scienza e critica: due forme opposte del sapere?	p. 6
Per una conoscenza coerente con la condizione umana - L'uomo come realtà in formazione	p. 24
Alienazione, utopia e feticismo	p. 51

## Presentazione quaderno n. 5/2017

Nel precedente quaderno abbiamo provato a dipanare la matassa del problema posto a suo tempo da Claudio Napoleoni sulla validità del ricorso alla categoria marxiana dell'alienazione in rapporto alla comprensione delle dinamiche proprie della società moderna. In questo secondo quaderno ci confrontiamo invece con la critica a Marx, ben più radicale, avanzata da Colletti. La tesi di Colletti è semplice: il metodo scientifico esclude la possibilità di ricorrere alla categoria della contraddizione. Poiché questa categoria nella teoria di Marx è centrale, la sua analisi andrebbe accantonata. Un passaggio che, dopo essere stato a lungo uno degli intellettuali di riferimento del pensiero marxiano, Colletti ha attuato negli anni settanta.

Nel testo si riprendono le argomentazioni che hanno giustificato questa sorta di abiura, per dimostrare la loro sostanziale erroneità. Perché è importante approfondire questa tematica? Perché se si rinuncia alla categoria della contraddizione si è completamente disarmati di fronte ai problemi che investono la nostra società. Ad esempio: la disoccupazione è una contraddizione, e il suo dilagare da oltre un quarantennio può essere spiegato solo per uno svolgimento contraddittorio della realtà sociale. Certo ci si può affidare, come fanno in molti, alla

---

banale spiegazione che la disoccupazione sia un qualcosa di *voluto* dal capitale, e cioè che sia la manifestazione di un suo potere negativo, al quale ricorre per dimostrare la sua forza. Ma come ha sottolineato più volte Marx, si tratta di un'argomentazione insostenibile e inaccettabile. A suo avviso, infatti, la riproduzione del capitale interviene sempre e soltanto attraverso l'accumulazione, cioè attraverso il reimpiego del lavoro su scala allargata. Certo nell'orizzonte capitalistico non c'è l'obiettivo del pieno impiego, che fa la sua comparsa solo con il moderno Welfare. Il pieno impiego stabile rappresenterebbe infatti una minaccia alla possibilità di estorcere il plusvalore, per l'inevitabile aumento dei salari. Ma la ricorrente astensione dall'investimento può avere solo natura ciclica, appunto perché altrimenti il capitale stesso non potrebbe garantire la riproduzione della società, facendo dissolvere la sua stessa egemonia.

Analogamente costituisce una contraddizione l'insieme dei fenomeni che stanno distruggendo l'equilibrio ambientale, ai quali il capitale stesso sta dimostrando di non sapere far fronte.

Un approfondimento del ruolo che le contraddizioni hanno nell'attuale situazione sociale seguirà nella terza parte del testo, pubblicata sul prossimo quaderno.

Quanti sono interessati ad approfondire i problemi contenuti nei testi di volta in volta proposti possono farlo scrivendo a [bmazz@tin.it](mailto:bmazz@tin.it).

# Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra)

Seconda parte

Giovanni Mazzetti

## L'alienazione e il metodo della scienza

*«Alla verità non appartiene solo il risultato, ma anche la via.  
La ricerca della verità deve essere essa stessa vera; la vera ricerca è la  
verità dispiegata, i cui membri dispersi si riuniscono nel risultato».*  
(Karl Marx, 1841)

### **Scienza e critica: due forme opposte del sapere?**

Ci sembra, nella prima parte di questa nostra riflessione (vedi quaderno n. 4/2017), di essere riusciti a risolvere il problema della coerenza tra la categoria

---

marxiana dell'alienazione e i *dati* sin qui acquisiti attraverso la ricerca scientifica. Dobbiamo però riconoscere che rimane in sospeso un altro problema, ripetutamente sollevato, nel corso degli anni '70, da Lucio Colletti: quello della coerenza formale, metodologica, tra l'analisi marxiana dell'alienazione e il metodo scientifico.

Secondo Colletti infatti, nonostante Marx fosse convinto di sviluppare un'analisi scientifica dei rapporti sociali nei quali era immerso, in realtà si sbagliava. La sua convinzione era il prodotto di un'autoillusione. Particolarmente inaccettabile, secondo Colletti, è il convincimento di Marx di riferirsi a qualcosa di concreto, di empiricamente constatabile, nel momento in cui ha fatto ruotare la sua analisi attorno al concetto di alienazione. È evidente che, in qualche modo, la critica di Colletti si intreccia con quella di Napoleoni, sulla quale ci siamo soffermati nel precedente quaderno, e anzi si spinge molto più alla radice di quella di quest'ultimo. Come sottolinea Napoleoni, «se l'argomentazione di Colletti fosse valida in tutti i suoi passaggi, il discorso di Marx dovrebbe essere messo da parte». Una verifica dei fondamenti razionali di una categoria come quella dell'alienazione non può dirsi pertanto soddisfacente se non è in grado di offrire una chiara risposta analitica anche alle obiezioni *metodologiche* che Colletti ha svolto contro Marx. Ed è quello che cercheremo ora di fare.

### **L'antinomia che colletti rileva in Marx**

In una intervista concessa nel 1977 a *Mondoperaio*, a Mughini che gli chiedeva «chi è oggi, culturalmente e teoricamente parlando Lucio Colletti? Cos'è rimasto dell'uomo che per alcuni anni è stato forse il massimo 'vescovo' del marxismo teorico italiano?», Colletti replicava: «ha mutato opinione in molte cose ... Se guardo indietro ho la coscienza di aver commesso molti errori (...) i miei guai sono cominciati quando

---

mi sono reso conto (e a dire il vero non ci voleva molto, ma il fatto è che per me ci è voluto) che la dialettica sta anche nel *Capitale*».

Questa scoperta, le cui avvisaglie si erano già presentate qualche tempo prima, aveva spinto Colletti a misurarsi con un interrogativo di grande portata, che egli aveva formulato nei seguenti termini: «può una teoria puramente scientifica contenere al suo interno (come accade per Marx) un discorso sull'alienazione?»

Per comprendere appieno che cosa un simile interrogativo implichi, è bene riportare qui le argomentazioni di Colletti che conducono alla sua formulazione. «Ci sono due possibili linee di sviluppo nel discorso di Marx, che si esprimono rispettivamente nel titolo e nel sottotitolo del *Capitale*. La prima è quella proposta dallo stesso Marx nella sua *Prefazione* alla prima edizione e nel *Poscritto* alla seconda edizione, in cui egli si presenta semplicemente come uno scienziato. Marx, stando alle sue stesse parole, starebbe compiendo qui, nel campo delle scienze sociali e storiche, ciò che era già stato realizzato in quello delle scienze naturali. È il titolo stesso del *Capitale* che indica questa strada. Esso promette che l'economia politica, che era iniziata con l'opera di Smith e di Ricardo, ma che era ancora rimasta contraddittoria ed incompleta, diventerà ora una scienza vera e propria nel pieno senso della parola. Il sottotitolo del libro, però, suggerisce un'altra prospettiva: una critica dell'economia politica. Il sottotitolo suggerisce che l'economia politica in quanto tale è borghese e va criticata *tout court*. Questa seconda dimensione dell'opera di Marx è esattamente quella che culmina nella sua teoria dell'alienazione e del feticismo. Il problema di fondo per noi è sapere se e come queste due diverse prospettive interne all'opera di Marx possano essere tenute insieme in un unico sistema».

---

Colletti definisce le due prospettive come «diverse» ma, come vedremo, non si limita affatto a porle come tali, bensì le tratta come se fossero inconciliabili, vale a dire che le pone in una opposizione reciproca. Il problema diventa allora quello di valutare se il sistema teorico di Marx sia un sistema coerente o contraddittorio. Infatti, se fosse vero che Marx, da un lato, avesse perseguito lo scopo di sviluppare l'economia politica come «pura scienza», fino a farla giungere al suo compimento e, dall'altro, si fosse assunto il compito di criticarla, cioè di andare al di là di quelli che considerava come limiti immanenti di quel corpo di conoscenze, ci troveremmo di fronte al coesistere di due motivazioni opposte e inconciliabili. L'influenza di queste due motivazioni sulla ricerca sarebbe stata inevitabilmente tale da produrre un'evoluzione contraddittoria del pensiero e da condurre ad un sistema teorico antinomico. Alcune delle parti di tale sistema, ed uno dei due approcci metodologici - critica e scienza dovrebbero in tal caso essere necessariamente abbandonati, se non si vuol far soccombere la teoria nella sua interezza. Ed è sulla base di questa scissione necessaria che Napoleoni e Colletti, che pure hanno fatto un lungo cammino affiancati, finiscono con lo schierarsi su due fronti opposti, affermando e negando valore euristico alla categoria dell'alienazione.

La questione viene ripresa e sviluppata in numerosi scritti successivi di Colletti: in pratica diventa il *leit-motiv* dominante della sua ricerca a partire dalla metà degli anni Settanta. Nel 1979, nel saggio *Kelsen e la critica del marxismo*, si trova una formulazione sintetica di essa nei seguenti termini: «se dei fatti storici si deve trattare in termini di scienza, è evidente che parlare di una società (e, per di più, di una società che deve ancora venire) come del luogo in cui si realizza l'emancipazione umana non ha alcun senso. Dal punto di vista scientifico, tutte le società stanno sullo stesso piano. Sono realtà da comprendere e spiegare. La scienza può indagare le loro

---

diverse proprietà oggettive, le loro differenze di struttura e di funzionamento. Non può stabilire tra di loro differenze di valore. Né può concepire l'una come un grado o uno stadio preparatorio dell'avvento dell'altra. Per la scienza tutte le forme e i modi di essere della realtà hanno eguale valore».

Ora, nel momento in cui Colletti pone questa antinomia tra l'obiettivo di sviluppare una libera ricerca scientifica e l'obiettivo di criticare la ricerca economica risolve in termini negativi quella «difficoltà» che ancora nel 1970 gli sembrava superabile. E, infatti, in quel periodo, nell'introduzione a *Il marxismo e il crollo del capitalismo*, scriveva: «tutta l'opera di Marx appare *insieme* progetto rivoluzionario e analisi scientifica. Essa è la ricostruzione di come il sistema funziona e si sviluppa e, al tempo stesso, è la coscienza che in questo modo di produzione tutto si presenta come 'rovesciato'. Nel primo caso, viene in primo piano il Marx economista, che continua l'opera di Smith e Ricardo. Nel secondo, il Marx che è critico dell'economia politica: e proprio nel senso per cui l'economia politica borghese è l'economia politica *tout court*. Sottoposta alla spinta contraria di queste due prospettive diverse, tutta l'opera di Marx sembra fendersi in una insanabile scissura, dal fondo della quale si vedono risorgere antiche antinomie. Senonché, prima di arrendersi alla scepsi filosofica, conviene spremere dalla mente tutto ciò che essa può dare. È vero che la legge del valore è sia il principio che regola l'equilibrio del sistema, sia il principio che ne esprime la contraddizione fondamentale. È vero che essa è tanto il principio che spiega l'esistenza del sistema, quanto quello che lo nega. Ma il punto è che, se il capitalismo è un modo di produzione minato da contraddizioni radicali e tuttavia è, al tempo stesso, un sistema che esiste e funziona, la teoria *deve parlarne simultaneamente in due modi*. Non si tratta, come potrebbe sembrare, di un vuoto sofisma. Il problema qui adombrato è un problema reale. Se, infatti, l'opera di Marx

---

non fosse simultaneamente una critica del capitalismo, cioè un'analisi delle contraddizioni interne che lo minano e, al tempo stesso, un'esposizione e ricostruzione del modo in cui, malgrado tutto, le contraddizioni sono superate e il sistema esiste e funziona, ad essa rimarrebbe la vuota semplicità di uno di questi due errori. È questa unità del resto, che più contribuisce, com'è noto, a quello straordinario effetto di corposità e di 'intierezza' che si sprigiona dal *Capitale* di Marx, soprattutto quando lo si ponga a confronto con la linearità scheletrica ed esangue di altre opere».

Qui, mentre da un lato Colletti «sa», sotto la sollecitazione della «scepti filosofica», che l'opera di Marx appare come sottoposta alla spinta di due forze che possono condurre ad una antinomia, dall'altro sperimenta anche che l'antinomia concretamente non si presenta, e che le due dimensioni del discorso marxiano stanno coerentemente insieme. Il modo in cui Colletti fonda la soprariportata «svolta» del 1974, che lo condurrà a vedere esplicitamente una contraddizione nell'insegnamento di Marx, là dove prima percepiva una coerenza, ci costringe ad una breve riflessione. Colletti sostiene ripetutamente, in quasi tutti i suoi scritti successivi al 1974, che ciò che egli definisce come «il progetto marxiano» di fare della pura scienza - della scienza senza critica - possa essere desunto «dalle stesse parole di Marx contenute nella *Prefazione* alla prima edizione del *Capitale* e nel *Poscritto* alla seconda edizione», mentre gli intenti critici potrebbero essere intuiti solo in riferimento al sottotitolo dell'opera, che li «suggerisce», senza enunciarli esplicitamente.

In realtà, però, che Marx prometta nella *Prefazione* al *Capitale* un «compimento» dell'economia politica, scevro da intenti critici, è una convinzione che può derivare più dallo stiracchiamento di una parte del testo che da un'interpretazione coerente con esso. Lo scritto si apre, infatti, con queste parole: «Quest' opera costituisce il

---

seguito del mio scritto *Per la critica dell'economia politica*, il contenuto di quello scritto è riassunto nel primo capitolo di questo volume». È vero che subito dopo, nel definire la propria indagine, Marx parla di «libera ricerca scientifica», ma è anche vero che egli sottolinea che questa ricerca, per il suo oggetto, «la critica dei rapporti tradizionali di proprietà», incontra più nemici di quanto non se ne incontrino negli altri campi di studio.

Ma se nella *Prefazione* è difficile trovare quella opposizione tra ricerca scientifica e critica, che Colletti pretende di leggervi, per trovarla nel *Poscritto* bisogna spingersi fino al punto di rovesciare il testo nel suo opposto. Lì Marx sostiene apertamente che «l'economia politica, in quanto è borghese, cioè in quanto concepisce l'ordinamento capitalistico, invece che come grado di svolgimento storicamente transitorio, come forma assoluta e definitiva della produzione sociale, può rimanere scienza soltanto finché la lotta delle classi rimane latente o si manifesta soltanto in fenomeni isolati».

Nell'esaminare, poi, il perché in Germania, a suo avviso, l'economia politica non aveva raggiunto, ai suoi tempi, né poteva ormai più raggiungere un livello di maturità scientifica, Marx applica immediatamente questa succinta teoria delle condizioni che sottostanno alla natura eventualmente scientifica di un corpo di conoscenze relative alla realtà sociale. Ma ciò che più conta è quanto Marx conclude in relazione a questo problema. Egli dice: se lo sviluppo storico «peculiare della società tedesca escludeva ogni continuazione originale dell'economia borghese, esso non escludeva la critica». Come la società stava cambiando, così la forma delle rappresentazioni che di essa gli uomini si davano doveva cambiare, e questo cambiamento non sarebbe stato possibile all'interno dell'orizzonte di esperienza dell'economia politica. Questa costituisce infatti una specifica forma di pensiero

---

coerente con i rapporti capitalistici, dei quali non sa cogliere i limiti e gli svolgimenti contraddittori.

Sembra dunque di poter concludere che nel testo marxiano, che Colletti richiama a sostegno del proprio argomento, non sia proprio data la possibilità di rilevare quella opposizione tra scienza e critica che egli crede invece di trovarvi. Colletti può certamente affermare che il sussistere di questa opposizione non dipende dalle convinzioni soggettive di Marx, e cioè che l'opposizione tra scienza e critica sarebbe un'opposizione oggettiva, alla quale, talvolta, Marx può anche aver ingenuamente pensato di poter sfuggire. E, tuttavia, lo stabilire se Marx avesse una rappresentazione illusoria delle proprie possibilità non è certamente la stessa cosa dello stabilire se egli sia addirittura entrato in contraddizione con i suoi stessi intenti. Si tratta, cioè, di decidere se Marx stesse portando avanti due obiettivi che Colletti o altri sperimentano come inconciliabili, o se egli abbia agito in modo da perseguire due obiettivi che egli stesso riteneva inconciliabili.

In verità, a noi sembra che non si possa contemporaneamente credere, come purtroppo fa Colletti, da un lato, che Marx volesse essere puro scienziato e desiderasse separare l'indagine scientifica dalla critica e, dall'altro, sostenere invece che egli «ha ignorato la distinzione fondamentale tra teoria normativa, specialmente etico-politica, e teoria basata sulla scienza causale». Infatti, questa seconda ipotesi esclude *logicamente* la possibilità della prima e se le si sostengono entrambe, come fa Colletti, si cade necessariamente in contraddizione.

In particolare, se si accetta la seconda ipotesi, si è costretti ad esplorare la possibilità che non si tratti affatto di una questione di ignoranza, ma che piuttosto Marx non ritenesse affatto che sussista necessariamente una opposizione tra scienza e

---

critica. In altri termini occorre verificare se non c'è un qualche valido motivo per presumere che talvolta la conoscenza non può essere altro che critica.

### **Le ragioni dell'antinomia secondo colletti**

Sul perché tra scienza e critica debba necessariamente sussistere un'opposizione Colletti ha un'opinione ben chiara. «Le proposizioni della scienza», sostiene, «sono all'indicativo. Esse non suggeriscono scelte o finalità. Dalle oggettive ed imparziali constatazioni della scienza è impossibile derivare imperativi. Se è una dottrina scientifica, il marxismo deve consistere fondamentalmente nella scoperta di nessi causali oggettivi». Un'analisi del genere, relativa ad «un corso storico oggettivo, causalmente regolato e quindi scevro da ogni finalismo», non potrebbe contenere una critica dei rapporti sociali che prende in esame. La critica, secondo Colletti, può infatti scaturire solo da preferenze soggettive, da giudizi di valore, i quali, proprio per la loro natura unilaterale, «inquinano» l'oggettività della conoscenza stessa e traspongono necessariamente il discorso dall'indicativo all'ottativo. Nella scienza, aggiunge, «il divenire economico-sociale è considerato come un processo che scorre dinanzi all'osservatore e allo scienziato, allo stesso modo del moto degli astri. Le leggi economiche sono leggi oggettive, esterne alle classi e indipendenti dalla nostra volontà come le leggi naturali». La critica, invece, mette in discussione questa realtà, presumendo che sia influenzabile, seppure non in maniera immediata, dal volere degli uomini. La considera, cioè, come in qualche modo interna al potere delle classi e dipendente, anche se indirettamente, dalla volontà degli individui. La critica è pertanto, secondo Colletti, una forma di pensiero necessariamente ideologica e, in quanto tale, priva di validità sociale generale, oggettiva.

---

Un simile modo di porre in relazione scienza e critica contiene già *in nuce* la *necessità* dell'opposizione tra le due. La convinzione di Marx è, però, come abbiamo già accennato, che la critica non implichi necessariamente la semplice espressione di una preferenza soggettiva, di un mero desiderio, di un aprioristico ideale, e che, semmai, un simile atteggiamento è proprio della critica prescientifica.

Questa ha una validità sociale molto relativa e, proprio perché non verifica l'esistenza o meno di un fondamento delle proprie anticipazioni nella dinamica sociale, viene considerata da Marx come una critica illusoria (utopistica). Secondo Colletti invece, il fatto è che non esiste e non può esistere una critica scientifica, una critica che trova un suo fondamento nella dinamica reale.

Già, ma che cosa è la critica di un insieme di conoscenze? La categoria, come vedremo, non è univoca. Tanto è vero che lo stesso Colletti, nel 1969, aveva esplicitamente riconosciuto la possibilità di una critica tale da non essere in opposizione alla scienza, ma, addirittura, sua parte integrante. «Un autore», aveva scritto allora, «critica un altro autore facendo appello alla realtà. Gli mostra che le cose stanno in modo diverso da come egli le ha rappresentate e descritte». «In breve, uno scienziato deve misurare le sue e le idee altrui con i fatti, controllare sperimentalmente le ipotesi con la realtà. Il criterio della sua critica, insomma, non può essere l'ideale, ma deve essere un criterio indotto e ricavato dalla realtà». È evidente che sulla base di una simile definizione l'opposizione tra scienza e critica non si presenta come qualcosa di inevitabile. Esiste cioè la possibilità di un'analisi critica che non rimandi ad un insieme di proposizioni ottative, che scaturiscono da una vuota soggettività, perché quest'ultima ha attinto all'esperienza in forma adeguata. Questa critica, d'altra parte, è scientifica, perché non rinuncia a porsi «in

---

un rapporto positivo con il suo oggetto», e a trattarlo coerentemente come una realtà sussistente anche in sé.

La critica entra invece in opposizione alla scienza, secondo Colletti, quando rinuncia al suo atteggiamento teoretico, quando non si limita più ad opporre fatti a fatti, bensì quando pretende di introdurre fini. Quando essa cerca di divenire un elemento che guida la pratica, la separazione dalla realtà è inevitabile. Qualsiasi proposizione enunciata nell'ambito di questo approccio si fonda necessariamente su una semplice proiezione all'esterno, nella realtà, di ciò che è interno al soggetto, le sue preferenze. La conoscenza perde così la sua natura euristica; diventa ideologica, vale a dire prodotto unilaterale e arbitrario della soggettività. Citando Kelsen, Colletti sostiene infatti, in termini perentori, che «se Marx pretende di far scaturire il fine del comunismo dall'analisi scientifica dello sviluppo storico in quanto corso causale oggettivo, questa scoperta scientifica è possibile solo perché il valore che si pretende scoperto è stato precedentemente proiettato nella realtà».

### **Il paradigma che fonda la critica alla critica marxiana**

Per sostenere coerentemente che l'introduzione dei fini inquina necessariamente la scientificità dell'analisi occorre, però, implicitamente credere non già che l'oggetto al quale l'analisi si riferisce sia positivo, bensì che sia *solo* positivo, e che la realtà data non solo sussista in sé, bensì sussista *solo* in sé. Pertanto, anche nel momento in cui si dovesse giungere a riconoscere che l'organismo sociale «non è un solido cristallo, ma un organismo capace di trasformarsi ed in costante processo di trasformazione», si dovrebbe, tuttavia, rinunciare a cercare l'esistenza o meno di un legame pratico tra i bisogni e gli scopi umani, che pure esistono e giocano un ruolo attivo, e questo processo di trasformazione.

---

Anche su questo terreno, però, Colletti ha le idee molto chiare e non si lascia fuorviare dal dubbio. La scienza ha una sua particolare concezione del processo di trasformazione, che non può non condizionare l'analisi. «La meccanica moderna», e con essa il discorso scientifico, «nasce con la formulazione del principio di inerzia. Il movimento, per essa è uno stato tanto quanto la quiete». Per questo le affermazioni scientifiche possono essere non contraddittoriamente solo all'indicativo. «Il moto non è più, come da Aristotele in avanti si era creduto, un processo di mutamento, opposto a quello di status, vale a dire qualcosa che, come la quiete, non implica mutamento».

I processi dinamici che vengono presi in considerazione, lascia dunque intendere Colletti, sono processi nei quali l'evolvere degli eventi è conoscibile a priori, perché questi ultimi sono tutti posti in una concatenazione oggettiva, assolutamente indipendente dal volere degli uomini, che possono al massimo conoscerla, ma non influenzarla positivamente.

Fintanto che ci si muove in questo ambito non ha però senso cercare di fare una critica, almeno in termini marxiani, di una qualsiasi rappresentazione. Al massimo, una rappresentazione può essere negata, cioè può essere dichiarata errata. E, nel proporre qualcosa di positivo, lo si può solo aggiungere alle conoscenze esatte già acquisite. Per fare la critica di una rappresentazione bisogna riconoscere che si ha di fronte una dinamica, nella quale il movimento implica mutamento e, proprio perché il movimento è mutamento, la conoscenza stessa può essere prodotta non una volta per tutte, ma solo attraverso un rapporto continuo, esso stesso mutevole, con l'evoluzione della realtà. Bisogna cioè prendere atto che ci sono alcuni elementi della

---

realtà che non sono noti, ne sono conoscibili a priori, perché rimandano a sviluppi non ancora maturi della realtà stessa.

Può esserci qui di grande aiuto, per cogliere praticamente questo concetto, la rilevazione di Marx del perché Aristotele «non poteva» risolvere l'arcano dell'espressione di valore di una merce. Dato che lo sviluppo della forma di valore della ricchezza era nel mondo antico solo nella sua fase embrionale e, quindi, la realtà sociale non conteneva ancora in forma matura questo «fatto», la sua stessa comprensione poteva essere solo embrionale anch'essa. Bisogna giungere a Smith, che finalmente si trova davanti una realtà sociale come quella inglese della fine del '700, nella quale il rapporto di valore ha avuto un sostanziale sviluppo, per avere una soluzione efficace dell'arcano.

Per concepire la possibilità di una critica si deve, dunque, riconoscere che la società è una struttura che è caratterizzata da un grado maggiore o minore di apertura, e che il cammino che viene percorso non è necessariamente predeterminato (il che non implica il cadere nell'errore opposto di concludere che esso sia arbitrariamente determinabile).

Ciò comporta che il movimento della società si manifesta sia attraverso una continua riproduzione del dato, sia attraverso un ricorrente «trapasso dell'ordinamento *da una forma ad un'altra nuova*». In questo contesto, una rappresentazione può essere coerentemente criticata perché, ad esempio, pretende di afferrare la realtà nuova con forme di esperienza e di pensiero che erano adeguate per la realtà preesistente (e in ciò consiste la forma negativa dell'alienazione), il rapporto con essa può, cioè, essere analogo all'atteggiamento che si assumerebbe di fronte a chi pretendesse di volare limitandosi a sbattere le braccia.

---

Implicita nella critica è, pertanto, la pretesa di svelare la natura illusoria di una data rappresentazione e, soprattutto, della pratica che ad essa si accompagna. Così, ad esempio, costituisce una critica il chiamare gli individui a non dare ascolto alle autorità quando queste, di fronte ad un'epidemia di colera, si limitano a sollecitare alla preghiera, al pentimento, alle offerte ai santi e ad organizzare processioni, e indicare che, in base alle acquisizioni della scienza, rese possibili, tra l'altro, dall'uso del microscopio, il colera non è in alcun modo rappresentabile come punizione divina.

Analogamente, costituisce una critica il chiamare gli individui a riconoscere che il mercato lasciato a se stesso non è in alcun modo un perfetto regolatore sociale, capace di assicurare la più efficiente e soddisfacente utilizzazione delle risorse. Ma queste non sono solo critiche a delle rappresentazioni illusorie, quanto piuttosto critiche delle forme dell'esistenza materiale e dei rapporti di potere sui quali esse si fondano.

Colletti sente giustamente il bisogno di rifuggire dalle rappresentazioni illusorie, perché «non sono conoscenze, ma (semplici) appagamenti di desideri, risarcimenti, gratificazioni». Altrettanto giustamente è spinto a rifuggire dalla critica, quando essa è illusoria; ma il timore di cadere nelle illusioni lo spinge a tracciare il limite di demarcazione tra scienza e critica troppo indietro, escludendo del tutto la critica dalle forme del sapere. Per negare il bisogno di cambiamento che poggia su argomentazioni arbitrarie, e che quindi non ha raggiunto una sua forma matura, egli nega l'esistenza stessa del cambiamento, e fa quindi scomparire un elemento essenziale della realtà umana: la storia.

## Le forme della conoscenza scientifica

Sarebbe da sciocchi credere che, nello sviluppo della sua riflessione, Colletti non si sia, ad un certo punto, trovato di fronte al problema che abbiamo appena sollevato. Ci si è trovato. Ma là dove a noi è sembrato di poter vedere una soluzione egli ha visto un problema. Poiché quest'ultimo è rimasto insoluto, gli è stato impossibile imboccare la strada che a noi è sembrato giusto intraprendere.

Se la scienza delle scienze naturali rifugge dalla rappresentazione del moto come mutamento, mentre invece la critica si fonda necessariamente sul riconoscimento che il movimento implica mutamento, ci troviamo di fronte a un dilemma che Colletti riassume nei seguenti termini: «o esiste un'unica forma di conoscenza, fornita dalla scienza (ed è questa la posizione che egli vorrebbe sostenere) - ma allora dovrebbe essere possibile costruire le scienze sociali su basi analoghe a quelle delle scienze naturali; oppure le scienze sociali sono effettivamente diverse dalle scienze naturali, ed esistono due tipi di conoscenza - ma dato che è impossibile che esistano due forme di conoscenza, le scienze sociali diventerebbero allora una pseudo conoscenza.

Posto in questi termini, il dilemma diventa ovviamente irrisolvibile. Però, al quesito se sia possibile che esistano delle conoscenze che, riferendosi a due oggetti diversi, si sviluppano secondo modalità relativamente diverse, Marx aveva già dato una risposta, che a noi sembra convincente, nella sua critica a Feuerbach. Riassumiamola brevemente.

Che ci sia una realtà obiettiva, che noi chiamiamo naturale, in quanto esiste indipendentemente dall'azione degli uomini, e che tale realtà si sia mossa e si muova sulla base di leggi sue proprie, è un fatto sul quale la maggior parte degli studiosi ormai concorda. Che le scienze naturali abbiano studiato e stiano studiando questa

---

realtà in una forma che si sforza di essere relativamente coerente con questa indipendenza è fuori di dubbio. Ma da ciò non consegue affatto che non esista una realtà materiale nella quale l'uomo agisce, e che può quindi essere adeguatamente conosciuta solo conoscendo simultaneamente l'azione che l'ha prodotta. Ed è a questo punto che non possiamo ignorare che, nel caso dell'uomo, c'è anche «un'intenzione che precede l'azione» e cerca di guidarla.

Ora, è proprio quando questo elemento della realtà fa la sua comparsa che ha in genere luogo - e Colletti non fa eccezione - un corto circuito nella comprensione dell'analisi di Marx. Se si riconosce che nel mondo umano c'è un'intenzione che media l'azione, si riconosce anche necessariamente che «gli uomini fanno la loro storia», vale a dire che essi producono la loro vita materiale e le sue forme sociali. Questo elemento non viene mai misconosciuto da Marx che però - e ciò può spiegare i frequenti fraintendimenti - mette in guardia dal rappresentarselo in maniera distorta, attribuendo, di conseguenza, agli uomini un potere che non hanno: quello di fare la storia *immediatamente come la vogliono*. Egli sottolinea infatti ripetutamente che «le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze» e che, quindi, nell'esaminare l'evolversi e gli effetti di una qualsiasi azione diretta ad ottenere dei risultati, si deve tener conto dei due momenti costitutivi della dinamica sociale.

Colletti, che pure nel 1969 si era spinto fino al punto di riconoscere con grande lucidità questo elemento della realtà umana, cade ora proprio sul terreno della comprensione del modo in cui esso si presenta. E, tuttavia, dobbiamo riconoscere che ciò anche accade perché la rappresentazione alla quale era giunto nel 1969 conteneva *in nuce* un elemento contraddittorio. Vediamolo.

---

In *Bernstein e il marxismo delta Seconda Internazionale* aveva scritto: «prodotto dalla causazione materiale oggettiva, l'uomo è al tempo stesso anche l'inizio di un processo causale nuovo, che è l'opposto del primo e nel quale il punto di partenza non è più l'ambiente naturale ma il concetto, l'idea dell'uomo, il suo progetto mentale. Questo secondo processo, che ha come *prius* l'idea e in cui la causa non è quindi un oggetto ma un concetto, rispetto al quale anzi l'oggetto è posto come scopo e punto di arrivo, è la cosiddetta causalità finale, il finalismo o processo teleologico, in opposizione alla causalità efficiente o materiale del primo caso. Il finalismo, dunque, inverte e capovolge l'ordine della causalità efficiente, nel senso che, mentre secondo quest'ultimo noi diciamo che la causa precede l'effetto e lo determina, quando l'effetto è un fine, cioè una meta intenzionale, allora è proprio esso che determina la causa efficiente, la quale diviene un semplice mezzo al suo servizio».

Se la meccanica astratta delle relazioni tra i due momenti della realtà umana viene qui rappresentata correttamente, non altrettanto si può dire di quello che è il suo sviluppo concreto. Infatti, se si afferma che «l'effetto è un fine», si suppone anche implicitamente che l'azione umana sia sempre coerente ed adeguata allo scopo e che, quindi, il prodotto sia sempre coerente con l'intenzione. Pertanto, «la storia successiva viene (arbitrariamente) interpretata come se fosse stata effettivamente lo scopo della storia precedente». In questo quadro delle soggettività esisterebbero, ma in una forma che non implica che esse possano entrare in contraddizione con la stessa realtà che producono. È questa la ragione per cui, secondo Colletti, la conoscenza dovrebbe essere di un unico tipo.

Nell'ambito di questo quadro di riferimento, essa si presenta infatti come parte di un processo nel quale la comparsa del nuovo è *meccanicamente legata alla mediazione*

---

della coscienza, la quale è poi, a sua volta, sempre *prodotto coerente delle circostanze* e mediatrice causale altrettanto coerente nella produzione delle nuove circostanze.

Ora, noi sappiamo bene che le cose, purtroppo, non stanno affatto così, che tutta l'opposizione storica tra materialismo e idealismo, tra critica e scienza è scaturita dal fatto che soggettività e oggettività, pur esistendo entrambe, hanno solo a tratti trovato una corrispondenza coerente, e che i bisogni degli esseri umani hanno solo a tratti fatto scaturire delle circostanze e un'attività effettivamente capaci di soddisfarli. E sappiamo anche che l'analisi di Marx ha preso le mosse proprio dalla rilevazione storica di questo fatto e delle forme di coscienza che esso ha prodotto. Che egli ha ripetutamente sottolineato l'esistenza di un «conflitto tra oggettivazione ed affermazione soggettiva», intendendo con ciò che solo sporadicamente l'uomo è stato effettivamente capace di sapere ciò che voleva e, anche quando lo sapeva, di fare qualcosa che corrispondesse adeguatamente ai suoi intenti.

D'altra parte, se la concatenazione tra idea ed effetto dell'azione fosse quella indicata da Colletti, il valore della seconda tesi di Marx su Feuerbach, che a noi sembra preziosa, sarebbe praticamente nullo. Infatti, se il rapporto tra intenzione e risultato fosse un rapporto sempre e necessariamente non contraddittorio, da dove potrebbe mai emergere il bisogno per l'uomo «di *provare* la verità, cioè la realtà ed il potere, il carattere immanente del suo pensiero, nella prassi?» Poiché questa conterrebbe già quello in forma adeguata per necessità, l'individuazione di un simile bisogno potrebbe essere dovuta solo ad un fraintendimento.

Ecco, dunque, che i diversi fili del discorso si riannodano tutti attorno a questo problema, che è lo stesso con il quale ci si deve confrontare nel momento in cui si va

---

a verificare se esista o meno una antinomia tra scienza e critica: possono la realtà umana ed il suo sviluppo essere veramente compresi senza la dialettica?

La risposta che Colletti ha dato a questo interrogativo, negli anni intercorsi dal momento in cui se lo è formalmente posto, è positiva. Anzi, egli si è spinto fino al punto di affermare l'esistenza di un'opposizione tra scienza e dialettica. La conseguenza inevitabile è che il bisogno di una forma di socialità superiore rispetto a quella che domina i nostri attuali rapporti sociali ha cominciato ad essere da lui percepito come un bisogno illusorio, e il marxismo ha cominciato ad essere trattato come un ferro vecchio con scarse possibilità di impiego. A noi, allora, l'onere di verificare criticamente se le sue conclusioni siano scientificamente giustificate, o non siano invece il risultato di una qualche contraddizione nella quale egli è involontariamente caduto.

### **Per una conoscenza coerente con la condizione umana**

Cerchiamo di avvicinarci al problema tenendo conto delle sue diverse implicazioni. Colletti dichiara di essere entrato in crisi quando non ha più potuto contrapporre, come aveva fatto sulla scia di Della Volpe, la libera ricerca scientifica di Marx alla dialettica del materialismo dialettico di derivazione Engelsiana. Come abbiamo visto, egli sostiene che i suoi guai sono cominciati quando ha dovuto riconoscere che anche nel *Capitale* c'è la dialettica, e che questa gioca un ruolo profondamente diverso da quello creduto a suo tempo da Schumpeter. Che non si tratta, cioè, di una questione di stile espositivo, bensì di una questione di metodo, cioè di sostanza. «Leggendo e rileggendo il *Capitale*», scrive in *Marxismo e dialettica*, «e soprattutto le prime sezioni che, per ammissione stessa di Marx, sono le più difficili,

---

mi parve di capire che la teoria del valore era tutt'uno con la teoria dell'alienazione e del feticismo. Riprendeva così forza ciò che avevo intuito molti anni prima cioè che i processi di ipostatizzazione, la sostantificazione dell'astratto, l'inversione di soggetto e predicato, ecc. lungi dall'essere per Marx soltanto modi difettosi della logica di Hegel di riflettere la realtà, erano processi che egli ritrovava nella struttura e nel modo di funzionare della società capitalistica». Ora, «poiché la scienza non solo ignora la dialettica, ma si tiene alla larga da essa come il diavolo dall'acqua santa» e, d'altra parte, Colletti propende «a rifuggire dai pericoli di un idealismo spiritualista» come quello in cui cadono necessariamente tutti coloro che credono di imbattersi in un fenomeno come l'alienazione, e poiché considera, infine, «la scienza come il solo modo di apprendere la realtà è il solo modo di conoscere il mondo», si è sentito costretto ad intraprendere una verifica della validità della propria precedente adesione al pensiero di Marx.

## **Dialettica e scienza**

Ma qual è l'elemento distintivo tra dialettica e scienza? «Il principio fondamentale del materialismo e della scienza è», afferma Colletti, «il principio di non contraddizione. Poiché la realtà non sopporta contraddizioni dialettiche, ma solo opposizioni reali, conflitti di forze, rapporti di contrarietà. E, queste, sono opposizioni senza contraddizioni, cioè non contraddizioni, anziché contraddizioni dialettiche». «Il marxismo», invece, «parla continuamente di contraddizioni», come se queste fossero dei fenomeni concreti, reali. E quindi, secondo Colletti, rileva illusoriamente come elemento della realtà qualcosa che non c'è e che viene invece proiettato in essa dal soggetto che l'esamina. Oppure si confonde, chiamando contraddizioni fenomeni che tali non sono. Per questo egli sente il bisogno di avviare

---

la sua revisione critica cercando di mettere ordine nella testa dei marxisti sulla questione delle contraddizioni. Seguiamolo nella sua esposizione.

## **Contraddizioni e opposizioni**

Il problema centrale è dunque il seguente: nonostante i marxisti si confondano in merito, c'è differenza tra opposizione reale e contraddizione dialettica. «Si tratta in entrambi i casi di due tipi di opposizione. Ma sono opposizioni radicalmente diverse. L'opposizione reale (o contrarietà di opposti incompatibili) è un'opposizione senza contraddizione. Non viola il principio di identità e di non contraddizione ed è quindi compatibile con la logica formale. Il secondo tipo di opposizione, invece, è per contraddizione e dà luogo ad un'opposizione dialettica». È tradizionalmente espressa dalla formula «A e non A». È il caso in cui un opposto non può stare senza l'altro e viceversa». I due termini dell'opposizione proprio perché «sono A e non A risultano uno positivo e uno negativo». «Nell'opposizione reale viceversa, sono positivi entrambi gli opposti anche se uno dei due, di volta in volta, venga chiamato negativo». «L'opposizione reale è di solito rappresentata con la formula 'A e B', proprio perché entrambi gli opposti sono reali, positivi. Ciascuno, infatti, sussiste per sé. E, poiché per essere sé non ha bisogno di riferirsi all'altro, qui abbiamo una reciproca repulsione alla relazione.»

Dopo questa introduzione astratta al problema, Colletti cerca di spiegare con un esempio la differenza esistente tra la contraddizione logica e l'opposizione reale. «La contraddizione logica», afferma richiamando Kant, «consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa. La conseguenza di tale nesso logico è nulla. Un corpo in moto è qualcosa; un corpo che non sia in movimento è anche qualcosa. Ma un corpo, che sia in moto e contemporaneamente non sia in moto è

---

nulla». «L'opposizione reale, viceversa, è quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è qualcosa». E qui Colletti richiama un esempio di Kant: «una forza che imprime un moto ad un corpo di una direzione, e una forza eguale in direzione contraria non si contraddicono, e sono possibili come predicati di un sol corpo. Conseguenza ne è la quiete. Si tratta di un'opposizione vera. Infatti, ciò che è posto da una delle due tendenze se essa fosse sola, è annullato dall'altra, ed ambedue queste tendenze, sono predicati veri di una sola cosa e le appartengono contemporaneamente. Anche qui la conseguenza è nulla, ma in un significato diverso che nella contraddizione». Colletti specifica poi meglio il significato di queste conclusioni richiamando Kant, il quale sosteneva che, nel caso dell'opposizione reale, «il nulla è un *nihil privativum repraesentabile*: cioè qualcosa, come ad esempio la 'quiete' in meccanica e lo 'zero' in matematica. Nel primo caso, viceversa, il nulla è un *nihil negativum irrepraesentabile*: cioè un nulla assoluto, che è impossibile pensare».

A questo punto emerge però un primo problema, interno alla stessa esposizione di Colletti, del quale egli sembra non accorgersi. La convinzione che egli mutua da Kant è, come abbiamo visto, che si possa instaurare una contraddizione logica solo là dove uno dei due termini si presenta esclusivamente come il negativo dell'altro. Come precisa Colletti in maniera perentoria: «Non A è un nulla in sé e per sé» proprio perché è nient'altro che il negativo di A. Nel caso dell'opposizione reale entrambi gli opposti sono predicati affermativi, positivi, pur essendo ciascuno il negativo dell'altro. La negazione che essi esercitano l'uno sull'altro non produce dunque il nulla in sé e per sé, bensì solo «un annullamento a vicenda dei propri reciproci effetti», e questo perché nessuno dei due è il nulla in sé e per sé. In breve,

---

«nell'opposizione reale gli estremi sono entrambi positivi, anche quando l'uno venga indicato come il contrario negativo dell'altro».

Ora, se questa posizione fosse coerentemente mantenuta nel discorso esemplificativo teso ad evidenziare le differenze concrete tra opposizione e contraddizione, si potrebbe obiettare solo con delle critiche di contenuto. Ma c'è un problema di coerenza logica del discorso, che precede qualsiasi critica di contenuto, e su di esso dobbiamo preliminarmente soffermarci. Sembra infatti a noi che l'argomentazione sfugga di mano a Colletti, ingarbugliandosi e facendolo cadere in contraddizione. Tra la prima stesura delle sue argomentazioni, contenuta nell'appendice all'*Intervista politico-filosofica*, e l'ultima, contenuta nel *Tramonto dell'ideologia*, Colletti arricchisce con una esemplificazione concreta lo svolgimento dell'argomentazione astratta. Nel concreto, il «non A» della contraddizione logica non si presenta affatto, come invece dovrebbe, come «il nulla in sé e per sé», bensì come «un qualcosa», capace di una determinazione autonoma positiva né più e né meno di A. E infatti, per specificare la contraddizione logica Colletti ricorre all'esempio di un corpo che può essere in moto – ciò che corrisponderebbe alla determinazione «A» - o non in moto - che corrisponderebbe alla determinazione «non A». Nei confronti di quest'ultimo Colletti sostiene inspiegabilmente che esso «è anche qualcosa. Ma un corpo che "non" è in movimento può essere considerato come un qualcosa proprio perché, attraverso il riferimento empirico al corpo, si rifugge dal rappresentarlo come «il nulla in sé e per sé». Un corpo che è «non in moto» è veramente un «qualcosa» solo in quanto è fermo. Solo nel caso alternativo in cui esso non è questa realtà, e cioè non è un corpo in moto e *non si sa che cosa possa mai essere*, può essere coerentemente descritto come «il rifiuto opposto dal pensiero a ciò che si è affermato in A». «Fermo» è, infatti, un predicato positivo, pieno di concretezza, a

---

differenza del semplice «non-corpo in movimento», che non mi dice nulla di positivo su ciò che «non A» è.

Potrebbe sembrare, a questo punto, che Colletti sia semplicemente incorso in una svista espositiva e che tutto possa essere risolto eliminando il suo riferimento a «non A» come ad un «qualcosa». Ma non è così. Se in rapporto ad un corpo, invece di accostare al fatto che è in moto un predicato che costituisce la mera negazione di questo fatto (non in moto), accostiamo, come suo altro predicato, l'opposto positivo che lo determina come «fermo», ci accorgiamo subito che la contraddizione *non scomparire*, come invece dovrebbe accadere sulla base dell'ipotesi di Colletti. E, infatti, un corpo che è contemporaneamente «in moto» e «fermo» è irrepresentabile, né più e né meno di come non può essere rappresentato un corpo che «è in moto» congiuntamente al suo essere un «non corpo in moto». Ciò che fa emergere la contraddizione logica, dunque, non è, come sostiene Colletti, il fatto che uno dei due termini sia negativo in sé per sé, quanto piuttosto che esso è il negativo dell'altro. Così, se si sostiene che in un luogo è buio e c'è luce, si cade evidentemente in una contraddizione logica, poiché se è buio non c'è luce, e se c'è luce non è buio.

Affinché la contraddizione logica si presenti non occorre dunque che intervenga questo contorcimento, attraverso il quale il pensiero nega astrattamente ciò che ha appena enunciato, ma basta che vengano accostati due predicati che si escludono a vicenda, in quanto, pur potendo essere ciascuno preso a sé positivo, essi sono in rapporto tale da costituire ciascuno necessariamente il negativo dell'altro. E se sosteniamo di trovarci di fronte a una realtà che è insieme negativa e positiva entriamo evidentemente in contraddizione. La condizione che ci consente di individuare l'esistenza o meno di una contraddizione logica non è pertanto quella

---

indicata da Colletti. Possiamo infatti trovarci di fronte a dei predicati, ciascuno dei quali preso in sé è positivo, e, ciononostante, dal loro accostamento - dall'accostamento di «A» e di «B» - proprio perché «B» è «Non A» e «A» è «Non B», scaturisce una contraddizione logica.

D'altra parte, anche nella spiegazione di ciò che costituisce un'opposizione reale, l'argomentazione di Colletti contiene un'imprecisione significativa. «Una forza che imprime un moto ad un corpo in una direzione, ed una forza eguale in direzione contraria», sostiene, «non si contraddicono e sono possibili come predicati di un sol corpo». Ma il fatto è che quelle forze non sono affatto «predicati» del corpo bensì sono realtà *esterne ed estranee* al corpo. Appena dovessero essere effettivamente poste come «predicati del corpo», e si provasse a rappresentarsele in una opposizione immediata, ci si troverebbe di fronte a determinazioni che si escludono a vicenda, e quindi si cadrebbe necessariamente in una contraddizione logica. Infatti, la rappresentazione di un corpo che si muove in una direzione e che si muove contemporaneamente in una direzione opposta è una rappresentazione contraddittoria, e quindi impossibile.

Colletti riesce a rappresentare le forze in una opposizione, senza cadere in una contraddizione logica, proprio perché non le pone come predicati del corpo, bensì come realtà esterne che agiscono su di esso. Esse non sono cioè *intrinsecamente* l'una il negativo dell'altra, perché non sono parte di quella totalità che è *l'essere del corpo*. Esse sono poste in opposizione tra loro come realtà esterne al corpo, e si presentano in quel rapporto reciproco per mero accidente, non per una necessità interiore. Tra loro non c'è un rapporto di interdipendenza o di autoesclusione, come invece inevitabilmente accade per i predicati del corpo.

---

Pertanto, se non si può non essere d'accordo con Colletti nel riconoscere che non si debbano confondere contraddizioni e opposizioni pure e semplici, né si debbano vedere ovunque delle contraddizioni - ma questo è uno dei suggerimenti fondamentali di Marx - bisogna però anche sottolineare che, purtroppo, Colletti suggerisce una distinzione di tipo contraddittorio.

L'imprecisione dei criteri distintivi fatti propri da Colletti risulta ancora più marcata se prendiamo in considerazione un altro tipo di contraddizione: quella che non rimanda all'accostamento immediato di due opposti relativi ad un medesimo genere, bensì all'accostamento di due generi diversi i quali, però, nella realtà pratica, si escludono a vicenda. Di un individuo non si può, ad esempio, dire che è deceduto e che sta parlando, senza fornire con ciò un'informazione contraddittoria. Qui, pur non essendo ciascuna delle due asserzioni il negativo dell'altra, essa presuppone, tuttavia, il non esserci simultaneo dell'altra.

Appartengono, cioè, a sfere della realtà che si escludono reciprocamente. Ed è per questo che dal loro accostamento nasce un'opposizione logica che è di tipo contraddittorio.

D'altra parte, la forma normale del presentarsi di una contraddizione nel campo della ricerca scientifica non è certamente quella dell'apparire dell'opposto immediato della teoria che fonda l'insieme delle indagini concrete che si vanno svolgendo, quanto piuttosto quella dell'apparire di un elemento della realtà che è incompatibile con i presupposti della teoria, in quanto coerente solo con il non esserci di quelli e dell'insieme delle prime osservazioni che sembrano confermarla. Se vogliamo definire le condizioni dell'apparire della contraddizione in termini generali possiamo ora farlo: la contraddizione (ci riferiamo qui alla contraddizione nel pensiero e nella

---

comunicazione) compare quando nella rappresentazione si suppone come unito ciò che nella realtà è diviso e come diviso ciò che nella realtà è unito. Dire di un uomo che è deceduto e che sta parlando implica supporre che il parlare, che è parte integrante di ciò che noi individuiamo come vita, possa essere disgiunto da questa ed essere unito a ciò che noi chiamiamo morte, nella quale, per quanto ne sappiamo ora, la capacità di parola è invece assente.

Ma perché di una proposizione o di una rappresentazione come quella di un «morto che parla» possiamo dire che è contraddittoria, e non puramente e semplicemente falsa? Sostenere che un uomo è morto, se l'espressione non è metaforica, può essere semplicemente vero o falso, e per accertare la verità occorre fare riferimento all'oggetto di cui si parla. Così sostenere che un individuo parla può essere semplicemente vero o falso, e il riscontro può aver luogo solo facendo riferimento all'oggetto al centro dell'asserzione. Ma se si sostiene che un individuo «è deceduto e parla» si formula una proposizione nella quale un termine parla contro l'altro, vale a dire che esprime un significato che non è compatibile con l'altro, infatti, dire di un uomo che parla, anche se non implica il dire immediatamente ed esplicitamente che è vivo, e cioè che non è morto, implica però il dirlo implicitamente. Analogamente, il dire che un uomo è deceduto, anche se non corrisponde immediatamente al sostenere che non parla, corrisponde al sostenere che non è vivo e, quindi, implicitamente che non può parlare.

Come vedremo più avanti, il fatto che l'informazione contraddittoria non sia un'informazione puramente e semplicemente falsa ha un grande rilievo per consentirci di comprendere la natura della contraddizione ed il ruolo che essa praticamente svolge nella realtà umana.

## PENSIERO ED ESSERE

Tiriamo momentaneamente le fila del nostro discorso. Nel definire l'apparire di una contraddizione (nel pensiero) non ci siamo limitati a rilevare se il pensiero si contraddica formalmente, attraverso la pura e semplice negazione letterale di ciò che ha preliminarmente affermato, bensì ci siamo spinti fino al punto di riconoscere come contraddittorio anche un pensiero che nega praticamente (e quindi inintenzionalmente) ciò che ha inizialmente affermato.

La contraddizione fa cioè la sua comparsa mediante l'attribuzione di un predicato che, pur essendo in sé positivo, costituisce, per riferimento al contenuto concreto del quale si fa veicolo, il negativo (indiretto) dell'affermativo precedentemente avanzato. (Non entreremo qui nell'importante questione affrontata da Freud relativa a quelle contraddizioni che possono essere risolte mediante l'introduzione di elementi assenti alla mente e alla memoria del soggetto che entra in contraddizione).

Che un simile modo di procedere sia sensato e, a noi sembra, involontariamente confermato dallo stesso Colletti. Infatti, nel momento in cui fornisce esempi concreti di contraddizioni logiche, Colletti procede proprio all'operazione che abbiamo appena concettualizzato, e che ha ben poco a vedere con la sua formulazione astratta della contraddizione. Così, il sostenere che un triangolo quadrato è impensabile e, quindi, che l'asserire che un triangolo è quadrato comporta il cadere in una contraddizione logica - e questo è ciò che Colletti afferma! - equivale a sostenere che la contraddizione logica può presentarsi non solo sulla base di ragioni formali di coerenza nominalistica dell'enunciato, ma anche per ragioni concrete, di una sua coerenza sostanziale con la nostra preesistente esperienza della realtà.

---

Ciò fa emergere un interrogativo dirimente. Sembra a noi che Colletti, proprio perché, da un lato, prende spunto da Kant per definire la contraddizione e distinguerla dall'opposizione reale e, dall'altro, sottopone successivamente a critica la convinzione di Kant, che il pensiero possa avere «una coerenza logico formale anche in assenza di qualsiasi contenuto», entri decisamente in contraddizione con se stesso. Infatti, la riduzione della contraddizione a contraddizione logica, e della contraddizione logica a mero accostamento di un predicato e del suo «rifiuto» («A» e «Non A»), operata da Kant, è coerente soltanto con l'assunto della possibilità di un pensiero che rimane coerente pur essendo «vuoto». Il negativo, cioè «Non A», fa la sua comparsa concreta solo come negazione di una proposizione positiva prima pensata, perché il pensiero con essa non rimanda in generale a nulla di concreto. Si pensa non pensando alcunché oltre all'eliminazione di «A». Il pensiero non è cioè fondato su qualcosa che si trasformerebbe altrimenti, di conseguenza, nel suo «criterio di verità». Non appena però si crede, come fa Colletti, «che il pensiero coerente con sé è solo il pensiero che è congruente con le cose», occorre necessariamente riconoscere che la contraddizione può fare la sua comparsa (nel pensiero) anche attraverso l'accostamento di determinazioni che, pur essendo ciascuna presa in sé positiva, sono in rapporto tale che, nella realtà, ciascuna è il negativo dell'altra. La contraddizione fa la sua comparsa attraverso l'accostamento, nel pensiero, di due predicati positivi che diventano l'uno il contrario contraddittorio dell'altro.

È bene, forse, spendere ancora qualche parola sull'argomento, per non lasciare dubbi residui. Ha ragione Colletti nel momento in cui sostiene che «la distinzione kantiana tra opposizione logica e opposizione reale ne presuppone e implica un'altra, più generale: quella tra 'pensiero' ed 'essere'». Ma, nel giusto tentativo di negare

---

l'identità di pensiero ed essere, Kant si spinge fino al punto di rovesciarla nel suo opposto. Così, invece di sostenere che il pensiero non è immediatamente l'essere, sostiene che il pensiero è il non essere, un qualcosa che «vive» di vita propria, in una sfera opposta a quella della realtà. Solo in questo modo l'idea kantiana che il pensiero possa essere vuoto senza divenire, per questo, contraddittorio diventa a sua volta non logicamente contraddittoria. Pertanto, alla convinzione leibniziana che le idee sono innate, Kant oppone la convinzione che siano «prodotte», ma con un moto interiore, cioè a prescindere da rapporti pratici che il soggetto, al quale le idee appartengono, ha con la realtà che le alimenta.

Pensiero ed essere non si presentano così quali sono nella nostra esperienza contemporanea, e cioè opposti di una medesima natura, che hanno bisogno continuo di una mediazione reciproca, bensì come estremi di opposta natura, che implicano una repulsione reciproca. Non ci si accorge, a questo punto, che in tal modo si presuppone non solo che il pensiero non sia l'essere, bensì che il pensiero puramente e semplicemente non sia, negando così a priori la possibilità stessa della comunicazione razionale tra gli uomini.

Ora, se però, come a noi sembra e come anche Colletti esplicitamente sostiene, pensiero ed essere - almeno quella parte dell'essere prodotta sin qui dall'uomo - non sono opposti che implicano una repulsione reciproca, ma piuttosto opposti che partecipano di una medesima totalità nelle differenze reciproche, dobbiamo riconoscere che se il pensiero non è l'essere, esso purtuttavia è, e se l'essere non è il pensiero, può tuttavia esserci un pensiero che è dell'essere. Come si esprime sinteticamente Marx: «pensiero ed essere sono certamente distinti, ma ad un tempo in unità l'uno con l'altro».

---

Per concludere: se il presupposto logico della distinzione tra contraddizione ed opposizione reale, alla quale fa riferimento Colletti, è la particolare rappresentazione del rapporto tra pensiero ed essere che è propria di Kant, dobbiamo desumere che Colletti, rifiutando la congruenza di un pensiero vuoto, debba necessariamente rifiutare la specifica distinzione tra contraddizione ed opposizione reale dalla quale parte. Il fatto che non lo faccia fa emergere la possibilità che la sua stessa argomentazione sia, alla fine, contraddittoria.

### **La questione dell'esistenza o meno delle contraddizioni**

Sin qui abbiamo dimostrato che la categoria della contraddizione del pensiero contiene in sé un insieme di fenomeni ben più esteso di quello al quale Colletti fa riferimento. Ma, con ciò, siamo ancora lontani dall'aver fondato anche solo l'inizio di una dimostrazione che le contraddizioni effettivamente si presentino nella realtà. Non possiamo cioè concludere che Colletti, per il solo fatto di aver avanzato delle mediazioni analitiche non coerenti con il proprio assunto, non possa aver comunque ragione, su altre basi, nel sostenere che, nella realtà, nella vita pratica degli uomini, non si danno contraddizioni.

Per svolgere questa parte della nostra critica, abbiamo però preliminarmente bisogno di definire in termini più estesi in che cosa una contraddizione concretamente consista. Poiché abbiamo sin qui mostrato che nel pensiero, e nel discorso, possono emergere delle contraddizioni, è forse opportuno prendere le mosse proprio dalla contraddizione di questo tipo.

Intervenendo in difesa della sua distinzione tra contraddizione ed opposizione reale in un articolo del 1978, Colletti lamenta che «il marxismo parla continuamente

---

di 'contraddizioni', contraddizioni nella natura e nella società. Per la scienza, invece, le contraddizioni sono sempre e soltanto 'errori soggettivi' da eliminare. La scienza presuppone ed implica il principio di non contraddizione. Per essa non esistono contraddizioni oggettive, contraddizioni nella realtà. Le sole contraddizioni che la scienza riconosce sono quelle in cui possono incorrere le 'teorie'. Ma, quando una teoria si contraddice, per la scienza è subito condannata come falsa». Nonostante il discorso contenga alcune semplificazioni arbitrarie, dobbiamo riconoscere che la tesi di fondo, quella conclusiva è sostanzialmente vera: di fronte ad una teoria che si dimostra contraddittoria, gli scienziati pretendono che qualcosa sia accantonato.

Va precisato, per dare la giusta profondità all'osservazione di Colletti, che l'incapacità di fare immediatamente propria una rappresentazione o una comunicazione contraddittoria non è limitata alla sola indagine scientifica. Il blocco di fronte ad una rappresentazione o ad una comunicazione evidentemente contraddittorie è intrinseco di qualsiasi rapporto tra gli uomini. Da ciò consegue che gli scienziati fanno, in rapporto al loro lavoro, ciò che tutti quanti normalmente facciamo nella vita quotidiana.

L'indagine scientifica, però, anche se non sempre ha una chiara coscienza concettuale della propria azione, attribuisce formalmente alla contraddizione il ruolo che abbiamo appena descritto. Lo scienziato, dinanzi all'apparire della contraddizione, non si comporta affatto come sostiene Colletti. Egli torna, innanzi tutto, a verificare se le osservazioni *sono corrette*. Vale a dire che valuta se si trova di fronte ad un *mero errore* o, piuttosto, ad una vera e propria *contraddizione*, cioè a qualcosa che è effettivamente *in contrasto con il risultato implicito della sua ricerca*. Una volta accertato che di contraddizione si tratta, lungi dallo sbarazzarsi dei dati

---

acquisiti o della teoria, riconosce positivamente di *essersi perso*. Se vuol veramente portare avanti la sua ricerca, dovrà riesaminare la propria pratica, per verificare quali siano le condizioni delle quali non ha tenuto conto formulando il problema che sta cercando di risolvere. Dovrà cioè percorrere il cammino a ritroso e trasformare la sua stessa azione e i risultati contraddittori che ha prodotto in un oggetto di riflessione. L'esistenza di condizioni delle quali non ha tenuto conto, o ha tenuto conto in maniera non coerente con la loro natura, viene resa evidente dal presentarsi della contraddizione. Ma la loro natura non diviene per questo evidente, e può essere conosciuta solo facendosi *guidare* dalla contraddizione che è inaspettatamente emersa. Infatti, se le osservazioni sono corrette, è nel modo di impostarle o nel modo di porre in rapporto reciproco i risultati che si sta sbagliando. In altri termini, è nella costruzione della totalità della quale esse sono parte che il soggetto mostra i propri limiti, dei quali non era a conoscenza prima che la contraddizione si presentasse. E cioè, quest'ultima rende evidente che nella ricostruzione dell'insieme dei momenti che costituiscono il processo che si sta cercando di rappresentare, è intervenuto un elemento di incoerenza, individuabile in un'assenza, in una ridondanza o in uno stravolgimento, che mina la rappresentazione stessa e che il soggetto dapprima ignora. Poiché il modo dell'accostamento produce la contraddizione, la contraddizione produce a sua volta il bisogno di un modo diverso di interrogare la realtà. *Senza la contraddizione, pertanto, la conoscenza non potrebbe spingersi avanti, perché verrebbe a mancare la base del suo stesso sviluppo.*

### **La contraddizione come base positiva dello sviluppo della conoscenza**

È bene spendere qualche parola in più su questo punto essenziale. È possibile rilevare che, nel momento in cui sostiene che la comparsa di una contraddizione

---

conduce solo a scartare la teoria contraddittoria, Colletti asserisce qualcosa di molto simile a quanto Popper ha affermato nel suo articolo *Che cosa è la dialettica*, tanto è vero che Colletti lo richiama esplicitamente a sostegno delle sue tesi.

Che cosa sostiene Popper in quella sede? Criticando coloro che ritengono che la dialettica sia indispensabile per comprendere la realtà sociale, dice: «dopo aver opportunamente rilevato che le contraddizioni sono estremamente fertili, e costituiscono effettivamente le forze responsabili di qualsiasi progresso del pensiero, i dialettici concludono - erroneamente come vedremo - che non vi è alcun bisogno di evitare queste fertili contraddizioni. E affermano addirittura che esse non possono essere evitate». «Una tale affermazione», prosegue, «equivale ad un attacco al cosiddetto principio di non contraddizione della logica tradizionale: principio secondo cui due asserzioni contraddittorie non possono mai essere entrambe vere, ovvero un'asserzione consistente nella congiunzione di due asserzioni contraddittorie, deve sempre essere respinta come falsa sul piano puramente logico [...]. Si tratta di pretese straordinarie, ma prive del minimo fondamento. In realtà, si basano unicamente su un modo di parlare impreciso e confuso. I dialettici affermano che le contraddizioni sono prolifiche, fertili, portatrici di progresso [...] ma ciò è vero solo nella misura in cui siamo decisi a non rassegnarci di fronte ad esse, e a cambiare qualsiasi teoria ne comporti; in altre parole, se non accettiamo mai una contraddizione [...]».

Il rapporto pratico con la contraddizione è qui rappresentato in maniera diversa da come esso ha effettivamente luogo, e la funzione euristica svolta dalla contraddizione è sperimentata in maniera idealistica. Infatti, se «non si accettasse» la contraddizione quando si presenta, accadrebbe proprio l'opposto di ciò che Popper

---

sostiene, vale a dire che ci troveremmo del tutto incapaci di spingere la nostra conoscenza più avanti. L'errore sta nel credere che la contraddizione debba essere accettata, *non per quello che concretamente ed effettivamente è, bensì per il suo opposto*, cioè come una conferma, come se ci si trovasse di fronte ad una rispondenza. Ma «accettare una contraddizione» può solo voler dire accettarla per quello che è. Se si «rifiutasse» la contraddizione - ed una simile pratica è purtroppo ben frequente, sia nella vita dei singoli che nella ricerca scientifica - e cioè se continuassimo a pensare e ad agire come se essa non si fosse presentata o non avesse alcun rilievo, lo sviluppo della nostra conoscenza ne risulterebbe bloccato. *Continueremmo a credere indefinitamente in cose che sono in totale contrasto con la realtà.*

Solo nel momento in cui accettiamo la contraddizione come un elemento che nega il valore di coerenza di un insieme di proposizioni che stiamo cercando di verificare, essa ha il valore euristico che pure Popper le riconosce, ma in maniera capovolta. Ciò che spinge Popper a rovesciare, nella rappresentazione, la pratica concreta che cerca di descrivere è la convinzione che «la sola forza che spinge innanzi lo sviluppo dialettico è la nostra determinazione di non ammettere le contraddizioni». Ma la «forza» che qui viene rappresentata come unico elemento produttivo, è in realtà del tutto inutile, o addirittura distruttiva, senza la mediazione di un adeguato conduttore. E l'elemento che consente un attacco a tale conduttore può essere solo la contraddizione. Come giustamente rileva lo stesso Popper - pur rinunciando a trarne la necessaria conclusione - «se cerchiamo una teoria migliore (di quella che è caduta in contraddizione), lo facciamo perché giudichiamo scorretta quella teoria, a causa delle contraddizioni che comporta». Alla base della ricerca c'è, dunque, il giudizio, ma alla base del giudizio c'è la comparsa della contraddizione. Cadendo nell'errore di rappresentare lo studioso come un soggetto puro, che non

---

può essere fatto dall'oggetto al quale si rapporta, Popper giunge al punto di negare sul piano concettuale ciò che invece empiricamente descrive.

È bene, a questo punto, sottolineare in che cosa una contraddizione *differisce* da un errore, perché è evidente che sia Popper che Colletti tendono a trattare la contraddizione come se fosse puramente e semplicemente un errore. Possiamo dire di trovarci di fronte a una contraddizione quando, nel rispondere ad un interrogativo o nel cercare di risolvere praticamente un problema, pur non avendo commesso errori, giungiamo ad un risultato che è diverso da quello atteso, e inconciliabile con esso. Se, viceversa, nello svolgimento di una ricerca o nel tentativo di risolvere praticamente un problema, giungiamo ad un risultato inatteso, ma, tornando indietro e riesaminando la procedura seguita, scopriamo di aver posto in essere qualche operazione in forma impropria, ed emendando questa operazione arriviamo al risultato atteso, allora ci troviamo di fronte ad un puro e semplice errore.

La questione rimanda, evidentemente, al legame intrinseco che esiste tra il modo di formulare un problema e la sua soluzione. L'errore, quando viene riconosciuto come tale, può effettivamente essere puramente e semplicemente accantonato. Il problema rimane lo stesso e la soluzione può essere ancora coerentemente cercata *sulla sua stessa base*. La totalità della quale l'osservazione costituiva un momento non ne risulta intaccata. La contraddizione, quando viene accertata come tale, costringe invece a riconoscere che la soluzione è diversa da quella attesa ma, soprattutto, che è *diverso anche il problema dal quale bisogna partire per coglierla*. La realtà dell'errore lascia intatta la teoria, la realtà della contraddizione *costringe* a riformularla.

Se Colletti e Popper sostengono che le contraddizioni debbono essere puramente e semplicemente negate, mentre è invece evidente che il loro valore negativo deve

---

essere positivamente riconosciuto, è pertanto, perché *confondono* la contraddizione con l'errore.

Ciò che più conta, però, è che questa confusione non è qualcosa di a sé stante, bensì è la spia dell'esistenza di una confusione più profonda, che investe la dinamica stessa della ricerca scientifica nella sua generalità. Quando Popper «spiega» la dialettica, sostenendo che costituisce solo un modo improprio di prendere atto di quella che chiama la ricerca di soluzioni per «prova ed errore», egli accantona proprio *il problema della interazione reciproca tra la formulazione del problema e la sua soluzione*. Rileggiamo un attimo il modo in cui Popper prende chiaramente atto di come i dialettici si oppongono alla riduzione del metodo dialettico al metodo per «prova ed errore»: «il dialettico pone l'accento su un altro punto in cui la dialettica può differire leggermente (?) dalla teoria generale per prova ed errore. Questa si contenta di dire che un'opinione insoddisfacente sarà confutata o eliminata. Il dialettico insiste che si deve dire di più. Egli sottolinea che, sebbene l'opinione o la teoria in esame siano state confutate, vi sia molto probabilmente qualche suo tratto per cui merita di essere conservata, altrimenti non è verosimile che sarebbe stata avanzata e considerata seriamente». La conclusione, con le parole già citate, è che «i dialettici concludono erroneamente che le contraddizioni non possono essere evitate».

In *Verità, razionalità ed accrescersi della ricerca scientifica*, tuttavia, Popper aveva sviluppato argomentazioni ben diverse, riconoscendo esplicitamente che «la scienza prende avvio soltanto dai problemi. Questi si presentano soprattutto quando restiamo delusi nelle nostre aspettative, o quando le teorie ci coinvolgono in difficoltà o *in contraddizioni*». In quest'ottica, la condizione per l'emergere del bisogno di

---

approfondimento della ricerca, che conduca ad una nuova formulazione della teoria, è proprio l'apparire della contraddizione. La spinta all'accrescersi della conoscenza, che ha luogo con «il progredire da problemi ad altri problemi di profondità sempre crescente», non è qualcosa che si alimenta da sé, bensì poggia sull'esperienza che l'azione o la verifica, condotte sulla base del sapere pregresso, ci conducono a risultati che deludono le nostre aspettative, e cioè che contraddicono le nostre anticipazioni implicite o esplicite. La spinta ad andare «avanti» nell'approfondimento, che pure è del soggetto, coerentemente con l'analisi svolta nella prima parte di questa ricerca, è la risultante della frustrazione subita, e cioè è «fatta» dall'evolversi contraddittorio della realtà circostante.

L'esperienza che una teoria, che ci ha consentito di rapportarci al mondo in maniera efficace per un periodo di tempo, sta perdendo il suo valore di verità, produce il bisogno della produzione di una nuova teoria. Ed è qui che il legame tra soluzione ed interrogativo gioca un ruolo essenziale, grazie proprio alla mediazione della contraddizione. Quando la contraddizione fa la sua comparsa, ci troviamo nelle mani un risultato che non è quello implicito nella nostra ricerca. Se di contraddizione si tratta, l'abbiamo visto sopra, è un risultato del quale *non possiamo sbarazzarci* perché, a differenza dell'errore, esso regge alla verifica reiterata. Se vogliamo andare avanti, e riconoscere quella parte della realtà con la quale siamo *inintenzionalmente entrati in contatto*, dobbiamo riconoscere - come giustamente sottolinea Popper nel secondo testo in contrasto con il primo - che il nostro problema di partenza deve essere formulato in maniera diversa. Ora, l'unico modo razionale di procedere in questo cammino a ritroso, dalle osservazioni inattese al problema, è proprio quello di tenere ben presenti, oltre alla teoria di partenza, che ha certamente

---

un valore perché ha prima guidato in maniera efficace la nostra azione, anche quei risultati che stanno contraddicendo i nostri presupposti e le nostre attese.

Proprio perché in tal modo riusciamo a tener fermi gli unici due punti certi in un cammino che abbiamo percorso, ma del quale non siamo pienamente consapevoli, possiamo cercare di esplorare a posteriori la strada fatta, per cogliere con maggiore consapevolezza la sua natura e darcene una rappresentazione migliore di quella di cui disponevamo. Se ci sbarazziamo di questi punti fermi siamo completamente persi, perché agli esseri umani non è mai dato ricominciare da zero. È in questo senso che la dialettica razionale sostiene di non poter evitare le contraddizioni nel processo di produzione della conoscenza.

Popper confuta questa realtà, forse tratto in inganno dalla formulazione mistica che alcuni dialettici idealisti hanno dato e danno della natura della contraddizione, e non si accorge che essa è condizione indispensabile per assicurare concretezza a quel processo che, nella sua stessa teoria della crescita della conoscenza scientifica così famosa nel mondo, ha descritto astrattamente.

Per negare il valore euristico delle contraddizioni bisogna supporre che le teorie accettate, invece di essere il prodotto di uno sviluppo intenzionale della conoscenza, nel quale la conoscenza stessa si presenta come totalità, con sue proprie condizioni di evoluzione, rappresentino l'addensarsi casuale di un insieme di proposizioni, che non sono «legate» nella forma della totalità, bensì si presentano in una forma elementare, ciascuna a se stante. Dopo essere state generate da un moto interiore degli scienziati, più che dalla vita pratica degli uomini, queste proposizioni verrebbero, altrettanto casualmente, sottoposte ciascuna a verifica.

---

A smentire quest'ipotesi alla radice c'è il fatto che non si dà teoria, anche la più elementare, senza segni adeguati e senza linguaggio, cioè senza qualcosa che è stato socialmente prodotto e che orienta in forma necessaria l'esperienza e la stessa ricerca.

### **L'uomo come realtà' in formazione**

Sin qui abbiamo seguito Colletti passo passo sul terreno della sua critica a Marx in rapporto al metodo generale di analisi di quest'ultimo. È però giunto il momento di entrare più specificamente nell'aspetto concreto del suo discorso che rimanda al problema al centro della nostra attenzione: la teoria dell'alienazione.

Il motivo del distacco di Colletti dal marxismo viene da lui esposto nel modo seguente: «leggendo e rileggendo il *Capitale* e, soprattutto, le prime sezioni che, per ammissione stessa di Marx, sono le più difficili, mi parve di capire che la teoria del valore era tutt'uno con la teoria dell'alienazione e del feticismo. Il 'lavoro astratto', o 'creatore di 'valore', era il lavoro alienato stesso». È questo evento, questa «scoperta» che spinge Colletti a riconoscere che «l'inversione di soggetto e predicato, la sostantificazione dell'astratto, ecc. lungi dall'essere per Marx soltanto modi difettosi della logica di Hegel di riflettere la realtà, erano processi che egli ritrovava nella struttura e nel modo di funzionare della società capitalistica stessa».

Ecco, dunque, che l'analisi di Colletti mostra di essere ancora più unilaterale di quella di Napoleoni. Mentre quest'ultimo riconosce, infatti, la possibilità di un capovolgimento tra soggetto ed oggetto e accetta, pur rappresentandosi questo fenomeno come uno stravolgimento, che il soggetto possa essere «fatto» dal suo oggetto, Colletti nega a priori che un evento del genere possa consumarsi. Egli, ovviamente, non si rende conto che un'ipotesi di questo tipo comporta

---

necessariamente che all'uomo venga attribuita una natura divina, e quindi non sperimenta la contraddizione nella quale la sua analisi incorre. Egli, infatti, da un lato, riconosce astrattamente che l'uomo è un essere naturale, ed imposta tutto il suo argomentare su questa base, ma, dall'altro lato, attribuisce all'uomo un predicato che non è proprio degli esseri naturali, quello di non essere «fatto» dalle circostanze, bensì di essere ciò che è per propria immediata determinazione.

Il problema dell'inversione soggetto-predicato è un problema che, in qualche modo, Colletti aveva già sollevato nelle ultime battute del suo *Il marxismo e Hegel*, ma che aveva allora lasciato irrisolto. E, quando ora si presenta nuovamente alla sua riflessione in maniera ineludibile, produce tutti i suoi inevitabili effetti. Infatti, nel momento in cui deve riconoscere esplicitamente ciò che prima aleggiava nella sua analisi, ma non veniva saldamente sperimentato, Colletti si piega finalmente al fatto che la teoria del valore, proprio perché si fonda su una teoria dell'alienazione, «è una teoria della contraddizione dialettica» e abbandona definitivamente la carovana marxista.

Va dato atto a Colletti che l'acquisizione di questa consapevolezza non lo ha spinto ad imboccare una strada intrapresa da molti, consistente nell'estrarre dal sistema teorico marxiano un aspetto per rivolgerlo contro l'intera sua struttura o contro gli elementi settoriali che ne estraggono gli altri, avanzando contemporaneamente la pretesa di essere gli unici interpreti autentici. Va cioè a merito di Colletti il non aver contribuito ad aggiungere insignificanti mattoni a quella che è ormai divenuta una vera e propria babele marxista.

Ciononostante, questa sua svolta ha comportato, con il definitivo abbandono del marxismo, l'impossibilità di continuare a sviluppare quegli elementi analitici preziosi

---

individuati, ad esempio, in *Bernstein e il marxismo della Seconda Internazionale*. Infatti, la conclusione alla quale Colletti è finalmente approdato, senza più titubanze e tentennamenti, e forse con una certezza di troppo, è che la teoria del valore-lavoro, che rappresenta l'impalcatura dell'intero sistema teorico marxiano «non regge», e che, in conseguenza, l'analisi di Marx è un'analisi contraddittoria, da abbandonare al suo destino.

È qui opportuno ricordare che, prima di giungere a questa conclusione, Colletti aveva ripetutamente cercato una mediazione contorta che gli consentisse di conservare, da un lato, la sua opposizione alla dialettica in generale e, dall'altro, la sua più o meno vaga esperienza della validità delle fondamenta del sistema di Marx. Infatti, quando nel 1975 stava ormai giungendo a riconoscere in forma matura che «teoria dell'alienazione e teoria della contraddizione sono una sola e identica teoria - la quale abbraccia e ricomprende in sé la teoria stessa del valore» - invece di buttare immediatamente a mare la teoria marxiana, si era sforzato di elaborare una contorta via d'uscita, sostenendo che «il capitalismo sarebbe per Marx contraddittorio non perché è una realtà, e non perché tutte le realtà sono contraddittorie, bensì perché è una realtà sottosopra, capovolta». In altri termini, Colletti aveva, inspiegabilmente, creduto di poter sostenere che «per Marx la contraddizione è il tratto specifico del capitalismo, la caratteristica o la qualità che lo individua e particularizza, non solo rispetto a tutte le forme di società, ma rispetto a *tutti* i fenomeni del cosmo». Ora, una simile ardita conclusione, che gli consentiva, ancora nel 1975, di sospendere il giudizio sul valore euristico o meno del sistema marxiano, nel 1978 gli si ritorce contro e lo costringe, a causa della sua evidente insensatezza, a compiere il salto definitivo. Vale a dire che la convinzione del tutto infondata che Marx si rappresentasse «il modo di produzione capitalistico in opposizione alla produzione

---

in generale» e a qualsiasi altro fenomeno diventa, con il tempo, un elemento che gli impone di rinunciare definitivamente a Marx.

Come giustifica Colletti la sua critica a Marx? Quale prova definitiva adduce per sbarazzarsi del suo insegnamento? A suo avviso, la rappresentazione della natura eccezionalmente contraddittoria del capitalismo, in Marx, si fonderebbe su un'ipotesi arbitraria. Sulla convinzione che il rapporto essenziale che caratterizza questo modo di produzione comporterebbe una scissione, una rottura, che sarebbe però pura espressione della fantasia di Marx. Secondo la descrizione che ne fa: «Marx assume un'unità originaria (uomo/uomo - uomo/natura) che preesiste alla storia e non va dimostrata [si noti qui la forte similitudine con le parole di Napoleoni]. Considera poi la storia come la progressiva scissione di questa unità. La scissione culmina, nel capitalismo, nel rapporto tra capitale e lavoro salariato. Il capitalismo è per lui il regno dell'alienazione, perché è la separazione di ciò che era - e dovrà tornare ad essere - unito. Questa divisione o scissione di elementi (originariamente in via di principio inseparabili) è ciò che produce la contraddizione, la crisi». In tal modo, conclude Colletti, riaffiora lo schema della filosofia della storia di Hegel, e Marx si dà la zappa sui piedi, pretendendo di fare scienza nel momento stesso in cui si abbandona al misticismo idealistico.

Questa interpretazione che Colletti avanza degli argomenti di Marx va, però, riletta criticamente, come abbiamo già fatto con Napoleoni. È allora possibile rilevare che l'elemento idealistico è qualcosa che lo stesso Colletti ha attribuito a Marx a causa di un involontario fraintendimento del testo, letto con gli occhiali del filosofo. Che cosa sostiene infatti Marx ?

---

L'abbiamo visto. Che «non è l'unità degli uomini viventi ed attivi con le condizioni naturali inorganiche del loro ricambio materiale con la natura, e per conseguenza l'appropriazione da parte loro della natura, che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico». Che, semmai, è «il processo storico, che è consistito nella separazione di elementi finora uniti», ad aver bisogno di un approfondimento analitico e di una spiegazione. Colletti attribuisce a queste parole, che cita, un significato mistico. L'esperienza di questa unità originaria sarebbe, secondo lui, il frutto di una proiezione fantastica, operata da Marx, dei propri desideri di un superamento del proprio (e di quello dei lavoratori) disagio nel capitalismo. Questa proiezione gli avrebbe consentito di definire illusoriamente la condizione di esistenza alla quale aspirava non come da produrre, ma solo come da recuperare.

Ma, come abbiamo già ampiamente visto nella prima parte di questo scritto, le cose non stanno affatto in questo modo. Il misticismo che Colletti sperimenta nella lettura è piuttosto il frutto di un suo particolare modo di accostarsi a Marx, che non trova una giustificazione per il solo fatto di essere molto diffuso tra gli studiosi di scienze sociali. Invece di riconoscere la grandezza di Marx, la sua capacità di padroneggiare simultaneamente i diversi filoni della conoscenza del suo tempo, e di farli confluire in un tutto organico, ci si accosta a lui con una forte carica di narcisismo che impedisce di rilevare l'unilateralità della propria conoscenza, attraverso la quale non si è ancora in grado di operare la sintesi che egli ha operato.

Avvicinandosi all'ipotesi dell'unità originaria uomo-natura con gli occhiali del filosofo - Marx non parla mai di un'unità originaria uomo-uomo, se non per definire le prime forme *naturali* del gregarismo! - Colletti non riesce a vedere come essa

---

costituisca la pura e semplice applicazione concreta del fatto scientificamente rilevato che l'uomo originario *non è altro che un animale*. Se Colletti, per comprendere la categoria di questa unità ha bisogno di idealizzarla, ciò non accade affatto a Marx, tanto è vero che, per rappresentare concretamente la realtà della quale parla, fa esplicito riferimento ad una similitudine tra i primi ominidi e l'orangutan.

L'errore di Colletti consiste nel ritenere che, quando Marx si riferisce all'unità originaria, non stia parlando di questo stadio animalesco e istintivo della realtà dell'uomo, ma parli invece di un uomo che è già pienamente e sostanzialmente tale fin dall'origine, domini la natura in tutta la sua estensione, e perda questa caratteristica con lo sviluppo dei rapporti borghesi. Ma l'ipotesi di Marx, che è stata ampiamente confermata dall'indagine scientifica contemporanea e successiva, è che la facoltà umana che ha progressivamente posto in opposizione gli uomini agli animali, la capacità di produrre, ha dovuto a sua volta essere «prodotta» e, ciò che più conta, è tuttora in corso di produzione. Ciò comporta che, se animali e uomini sono opposti, cioè poli di una medesima totalità, si deve però anche riconoscere che uno dei due poli è ancora *in corso di formazione*, il risultato di un processo di differenziazione *che non si è ancora pienamente compiuto*. La conseguenza è che, quanto più si risale indietro nella storia, tanto più l'attività dell'uomo manifesta una contiguità a quella unità originaria che è propria dell'attività animale, cioè tanto più essa si presenta come istintivamente data, come *non libera*.

Senza tornare sugli argomenti già sviluppati nella prima parte, ci preme tuttavia ricordare che, ancora nell'epoca recente della fanciullezza dell'umanità, là dove gli esseri umani hanno trovato le più significative forme di espressione del loro divenire, hanno sperimentato, del tutto coerentemente con la loro condizione, una tale

---

contiguità tra se stessi e la natura immediatamente circostante da ritenere che i loro simili potessero essere trasformati in diomedee o in porci, che esistessero esseri metà uomini e metà animali come le sirene, i centauri e i minotauri. E le prime teorie «scientifiche» del mondo spesso rappresentavano gli animali come uomini decaduti.

Ora, Colletti può considerare tutto ciò come un fatto insignificante, e ritenere che queste forme dell'esperienza costituissero solo delle illusioni, mentre l'uomo reale era un altro, e del tutto simile a noi. Ma, così facendo, egli metterebbe in atto proprio quel processo di proiezione fantastica che imputa a Marx. Invece di rilevare empiricamente le differenze che ci separano dai nostri antenati, egli si limiterebbe «a sostituire l'individuo medio del periodo posteriore a quelli del periodo precedente e la coscienza posteriore a quella degli individui precedenti». Un errore, questo, che si ritrova sistematicamente nella storia dell'umanità. Ma le conquiste degli ultimi secoli non lo rendono forse un po' meno necessario?

### **Alienazione, utopia e feticismo**

Ciò che abbiamo sin qui rilevato ci ha consentito di riconoscere che la capacità di comprendere il significato della rottura dell'unità originaria fa tutt'uno con la capacità di afferrare il fenomeno dell'alienazione. Se manca la prima, non è neanche possibile impostare la soluzione di una questione sulla quale filosofi e sociologi hanno speso tante energie. D'altra parte, risulta anche chiaro che, nel momento in cui si fraintende il legame esistente tra il recedere della naturalità e il particolare andamento che esso necessariamente imprime allo sviluppo dell'uomo, l'ipotesi della realtà dell'alienazione viene scartata attraverso un *a priori* e non mediante una vera e propria confutazione analitico-fattuale.

---

Per comprendere meglio uno dei punti deboli della costruzione di Colletti, e i risvolti che esso ha nel dibattito sulle trasformazioni sociali in atto, dobbiamo fare un ultimo passo decisivo e soffermarci su un'articolazione del discorso di Marx che, probabilmente, gli è sfuggita. Questo passaggio ci consentirà, poi, di tornare con maggior precisione sulle questioni dalle quali ha preso avvio la nostra riflessione critica.

Leggendo gli scritti di Colletti ci si accorge che, nonostante egli non li identifichi mai immediatamente, usa tuttavia i termini di alienazione e feticismo come se fossero intercambiabili. Ora, a noi sembra però che la categoria marxiana del feticismo non sia affatto un semplice sinonimo di quella dell'alienazione, bensì definisca una delle *particolari* forme nelle quali l'alienazione si presenta. Per dirla brevemente: nel feticismo il ruolo positivo svolto dal processo di oggettivazione delle facoltà umane in formazione è ormai scomparso, e predomina invece il ruolo negativo, attraverso il quale la realtà precedentemente prodotta viene contrapposta allo sviluppo delle capacità emergenti. Cerchiamo di spiegarci più chiaramente.

Come abbiamo visto nella prima parte, il processo di «produzione» e riproduzione della vita sociale comporta inevitabilmente un fenomeno di alienazione. Anche quando gli uomini «riescono», e cioè raggiungono i fini di conservazione o di cambiamento riproduttivo che si prefiggono, essi tuttavia producono necessariamente una realtà che trascende, più o meno ampiamente, le loro intenzioni. Tant'è vero che il contenuto delle forme di vita che vengono via via «prodotte» può essere scoperto solo attraverso un percorso che «prende una strada

---

opposta rispetto allo svolgimento, e cioè parte dai risultati belli e pronti», per cercare di coglierne la natura, ed eventualmente ciò che li ha determinati.

Ma gli uomini, nel loro procedere a tentoni, non sono sempre del tutto privi di sensibilità, e anche se non possono anticipare con certezza i singoli passi del loro cammino e sapere pienamente ciò che stanno facendo, hanno tuttavia occasioni nelle quali, con il procedere dello sviluppo, possono almeno sperimentare se si stanno muovendo nella giusta direzione, e cioè in maniera coerente con i presupposti dati. Essi possono cioè impostare la loro azione, che è libera, cioè non istintiva, in modo da riuscire ad individuare le condizioni necessarie alla sua efficacia, senza doverle scoprire solo a posteriori, quando ormai talvolta è troppo tardi.

La funzione della scienza, come quella di ogni altra forma di sapere socialmente valido è, infatti, proprio quella di spingersi al di là del senso comune dominante in un determinato momento, e di evitare di cadere nel trabocchetto di trattare le cose come se fossero nel modo in cui appaiono nella vita quotidiana. Essa riconosce che le rappresentazioni che ci formiamo in questa dimensione sono in genere ingannevoli, e che bisogna «lavorare» sull'esperienza con un metodo adeguato, per trovare una rispondenza a come le cose sono.

Accanto a questo processo di oggettivazione di capacità e di rapporti, che è positivo proprio perché, in qualche modo, muove da un riconoscimento pratico dell'alienazione, si sviluppano però anche due altre forme di alienazione nelle quali predomina il risvolto negativo di questo fenomeno.

Nella prima di queste due forme gli uomini si attribuiscono ingenuamente un potere sostanzialmente divino, credendo di poter riuscire a fare il mondo, così come lo vogliono, con un semplice atto di volontà. Essi pretendono cioè di annullare la

---

componente passiva del processo di cambiamento, riconducendo quest' ultimo immediatamente a quello che dovrebbe essere il risultato desiderato. E tentano in tal modo di imporre delle forme di vita a prescindere dall'esistenza delle condizioni che le rendono possibili. Un simile orientamento fa spesso la sua comparsa quando i problemi determinati dalla dinamica sociale si presentano in forma embrionale, e la speranza di evitare gli sconvolgimenti che essi lasciano intravedere spinge ad anticipazioni nelle quali predomina la componente fantastica di una soluzione immediata.

In questo caso, proprio perché le condizioni del cambiamento proposto non si trovano in «nessun luogo (*ou topos*)», si cade nell'utopia. Con questo approccio, il soggetto non cerca una rispondenza tra la propria azione e la dinamica implicita nel contesto, non si limita cioè a cercare di anticipare la realtà, bensì gli si *contrappone*. È quindi probabile che non riesca ad avere alcun effetto positivo sul suo andamento e che, anzi, aggravi la situazione.

Marx può asserire nel *Manifesto* che «l'importanza del socialismo e comunismo critico utopistico sta in rapporto *inverso* rispetto allo sviluppo storico», appunto perché, con lo sviluppo, coloro che sentono il bisogno del cambiamento avranno sempre meno bisogno di imparare dai fallimenti degli utopisti. Vale a dire che, per muoversi nella direzione giusta, avranno sempre meno bisogno di aggrapparsi a degli ideali, e potranno sempre più partire dai presupposti reali che si trovano di fronte.

La seconda forma di alienazione nella quale predomina il lato negativo è quella di coloro che agiscono come se le forme della loro esistenza sociale fossero immutabili, e qualsiasi sviluppo futuro potesse e dovesse aver luogo solo nel loro

---

ambito. Le formule attraverso le quali la loro esistenza si svolge «valgono per la loro coscienza come necessità naturale», come modalità intrinseca dell'umanità degli esseri umani.

Questo particolare comportamento, attraverso il quale degli individui si rapportano a ciò che (altri prima di loro) hanno prodotto senza un grado di libertà, come se esso non fosse stato «fatto», bensì fosse ciò che è per sua stessa natura, è stato definito da Marx come feticismo. Una simile espressione, che deriva dal portoghese *feitico*, coglie efficacemente la situazione alla quale si riferisce. Essa denomina quei particolari idoli che i popoli sottomessi adoravano e sui quali i portoghesi ironizzavano, perché erano in grado di riconoscere che erano stati fatti (fattizio=facticiu) da quelli stessi che li adoravano, nonostante a questi ultimi mancasse proprio la coscienza di proiettare un loro potenziale potere in un loro prodotto.

Coloro i quali si rapportano al proprio mondo sociale come se fosse un feticcio, pongono così falsamente fuori di sé un potere loro proprio, quello di modificare le forme della propria vita (anche se non ci stancheremo di aggiungere che il cambiamento producibile non deve mai essere immaginato in termini arbitrari, perché altrimenti si cadrebbe nell'errore opposto dell'utopia).

Si rifletta ora un attimo sul suggerimento di Colletti di «considerare il divenire economico-sociale come un processo che scorre dinanzi all'osservatore e allo scienziato, *allo stesso modo del moto degli astri*». L'orientamento feticistico in esso implicito è ben evidente. Se nel tentativo di studiare il moto degli astri, però, il ricercatore serio non può prescindere dal tentativo di conoscere le forze e i processi che hanno determinato la situazione che esamina, e di cercare di rappresentare le

---

dinamiche future del sistema che analizza, altrettanto deve fare lo studioso di scienze sociali. Egli non può cioè prescindere dal riconoscere come il contesto oggetto del suo studio sia stato fatto dall'azione delle generazioni precedenti, e come la generazione alla quale appartiene stia facendo il mondo del futuro. Vale a dire che egli non può veramente sapere ciò che è senza verificarlo a posteriori attraverso i risultati, che vengono via via prodotti dall'azione degli individui con i quali condivide la vita. In questo processo - nonostante le illusioni che può nutrire in merito Colletti - il ruolo della conoscenza è quello di una forza eminentemente pratica, cioè *interna* al fenomeno, ed in quanto tale non neutra.

Ora, l'espressione feticismo viene da Marx usata in riferimento ad una situazione nella quale le particolari forme storiche della conoscenza e della sensibilità dominanti in un'epoca storica determinata, operano come forze che ostacolano il progresso dell'uomo, perché ad esse gli individui si aggrappano per non vedere il mondo nuovo che hanno nel frattempo prodotto. Non è cioè affatto vero quanto Colletti crede di poter desumere da Marx, quando asserisce che quest'ultimo definirebbe «il feticismo in opposizione o come rovesciamento di una presunta essenza originaria». Marx, al contrario, definisce il feticismo come una situazione nella quale gli esseri umani sono completamente preda della loro alienazione, perché si *perdono nel loro oggetto* e cioè vogliono risolvere i loro problemi restando *come sono*. E ciò accade perché non sperimentano nel loro stato il sussistere di una alienazione e si illudono di essere già pienamente e definitivamente umani, per il solo fatto di aver prodotto quella realtà (anche se i produttori reali sono stati i loro antenati, che essi spesso deridono). In tal caso l'alienazione, da condizione necessaria della produzione, si rovescia nel suo opposto, in un limite che l'uomo impone alla sua stessa autoproduzione. Quando l'uomo tratta la propria condizione alienata non come una

---

condizione che gli pone via via nuovi problemi strutturali, a lui solo parzialmente noti, bensì come una condizione che è già pienamente sua, ed è capace di costituire la forma terminale della sua vita sociale, il suo proprio prodotto viene trattato come un feticcio, come un qualcosa che si pretende che contenga in sé tutte le possibilità umane.

Si capisce qui anche perché sia del tutto arbitraria l'affermazione di Colletti che il bisogno di comunismo sia in Marx il frutto di una proiezione, e non un bisogno fondato anche analiticamente. Marx, infatti, definisce la comunità come quel contesto sociale nel quale gli individui si rapportano *per la prima volta* coscientemente ed attivamente a quelli che vengono normalmente trattati come «presupposti naturali» della vita sociale, come a qualcosa che è, invece, la creazione degli esseri umani prima esistenti, come il prodotto delle precedenti relazioni degli individui stessi.

Vedremo nel terzo quaderno come questo particolare orientamento sia stato del tutto estraneo allo sviluppo umano fino ai nostri giorni, e come il passaggio ad esso possa avvenire perché, nell'ambito della società capitalista, esso è già stato ampiamente compiuto sul piano pratico, in forme solo parzialmente consapevoli ed in modo non ancora socialmente condiviso.

---

## GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

---

2017

**Quaderno nr. 1/2017** – Per comprendere la natura dello Stato Sociale e la sua crisi

**Quaderno nr. 2/2017** – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica?

**Quaderno nr. 3/2017** – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Seconda parte)

**Quaderno nr. 4/2017** – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra) (Prima parte)

2016

**Quaderno nr. 1/2016** - Meno lavoro o più lavoro nell'età microelettronica? (un problema annoso ancora irrisolto a trent'anni da questo saggio)

**Quaderno nr. 2/2016** - La disoccupazione al di là del senso comune

**Quaderno nr. 3/2016** - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (I Parte)

**Quaderno nr. 4/2016** - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (II Parte)

**Quaderno nr. 5/2016** - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (III Parte)

**Quaderno nr. 6/2016** - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (IV Parte)

**Quaderno nr. 7/2016** - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (V Parte)

**Quaderno nr. 8/2016** - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (Appendice)

**Quaderno nr. 9/2016** – 1. L'individuo comunitario: una forza produttiva in gestazione? Il capitale è zoppo, non seguiamolo nella sua illusione di essere una lepre

**Quaderno nr. 10/2016** – La crisi e il bisogno di rifondazione dei rapporti sociali - In ricordo di Primo Levi e Federico Caffè

