



Culture of Sustainability
Culture della Sostenibilità
International Journal of Political Ecology

ISSN 1972-5817 (print) 1972-2511 (online) web: culturesostenibilita.it

Su limiti e fini: come Marx usa Aristotele per criticare l'Antropocene

Simone Lanza

To cite this article: Lanza S. (2025). Su limiti e fini: come Marx usa Aristotele per criticare l'Antropocene. *Culture della Sostenibilità*, 35. DOI 10.7402/CDS.35.8



2025 · Istituto per l'Ambiente e l'Educazione Scholé Futuro Onlus



Published on line: Giugno 2025



Submit your article to this journal 



Su limiti e fini: come Marx usa Aristotele per criticare l'Antropocene

Simone Lanza¹

Riassunto

L'articolo analizza linguisticamente la critica di Marx al modo di produzione capitalistico – oggi definibile Antropocene – attraverso il campo semantico del “fine”, che include i concetti interconnessi di limite e scopo. Grazie ai concetti aristotelici di ricchezza, economia e crematistica, valore d'uso e valore di scambio, Marx individua nella trasformazione di terra e lavoro in merci l'oltrepassamento dei limiti in virtù del ribaltamento del loro scopo, che sarebbe all'origine della cultura moderna dell'illimitatezza. L'Antropocene, effetto bio-geologico dell'inversione del Fine, è così descritto come un'epoca dominata dall'idolatria del denaro, priva di scopi umani; epoca dominata anche dalla liquidazione dei popoli strappati dalle loro terre. Utilizzando la semantica del fine, Marx propone una critica materialista al feticismo contemporaneo: dalla giornata lavorativa al ricambio organico con la natura, dalla tecnica capitalistica alla religione come feticismo economico. Ontologia e assiologia concorrono aristotelicamente a definire due cicli opposti: quello della crematistica e quello dell'economia. La sua proposta va oltre la diagnosi: nella lotta dei lavoratori, egli individua una possibilità di riscatto storico attraverso un nuovo ordine sociale in cui l'intenzionalità sia condivisa in una società basata su limiti condivisi, scopi umani e una prassi ecologicamente orientata.

Parole chiave: Marx, Antropocene, fine, limite, feticismo, Aristotele

¹ Simone Lanza, Università di Milano - Bicocca, simone.lanza@unimib.it

On Limits and Ends: How Marx Uses Aristotle to Critique the Anthropocene

Abstract

This article analyses Marx's critique of the capitalist mode of production - now describable as the Anthropocene - through the semantic field of "end," which encompasses the interconnected concepts of limit and purpose. Drawing on Aristotelian notions of wealth, economy versus chrematistics, and the distinction between use-value and exchange-value, Marx identifies the commodification of land and labor as the transgression of limits and the reversal of their original purpose - originating the modern culture of limitlessness. The Anthropocene, a biogeological effect of the inversion of ends, is thus described as an era dominated by the idolatry of money and the loss of human-directed goals; an era also marked by the uprooting of peoples from their lands. Using the semantic field of end, Marx develops a materialist critique of contemporary fetishism—from the working day to the metabolic rift with nature, from capitalist technology to religion as economic fetishism. Ontology and axiology work together, in Aristotelian terms, to define two opposing cycles: chrematistics and economy. Marx's proposal goes beyond diagnosis: in the workers' struggle, he sees a historical possibility for redemption through a new social order in which intentionality is collectively shared, based on common limits, human aims, and an ecologically oriented praxis.

Keywords: Marx, Anthropocene, End, Limit, Fetishism, Aristotle

Marx critica il modo di produzione capitalistico che oggi descriviamo come Antropocene anche grazie al *campo semantico di fine*, che articola i concetti sia di limite sia di scopo, derivandoli da Aristotele: descrive infatti l'Antropocene come cultura (economica e religiosa) dell'illimitatezza, qualcosa di molto simile a quanto sostenuto da Latouche (2012) quando scrive: «Il paradosso occidentale sta nel fatto che l'Occidente in un certo senso istituisce una cultura dell'illimitatezza» (p. 39). La tesi che articolerò qui è che il vasto campo semantico legato al concetto di fine, scopo e limite è ciò che permette di aprire quel nuovo campo del sapere che Marx stesso ha designato come *critica dell'economia politica*. La rimozione di questi concetti deriva dalle letture marxiste successive e in particolare da quella di Lenin per il quale Marx fu considerato il fondatore di una dottrina anziché maestro della critica. Nella tradizione marxista-leninista Aristotele non viene considerato tra le fonti di Marx, ma oggi è giunto il momento di operare una *Deleninization* del pensiero di quest'ultimo.²

² È noto che Lenin abolì ogni riferimento ad Aristotele dalla sua lettera delle fonti di Marx

Devo altresì esplicitare che non seguirò nemmeno le interpretazioni odierne che leggono la vicinanza di Marx ad Aristotele in una prospettiva umanista: secondo queste interpretazioni (McCarthy, 1992; Levine, 2021) Marx sarebbe un pensatore classico umanista anziché materialista.³ Nella prospettiva adottata, Aristotele è uno scienziato materialista (come lo ha definito del resto Marx stesso), e soprattutto un antropologo che scoprì l'economia, nei termini di Polanyi.⁴ Per entrare subito nell'argomentazione conviene evidenziare che i concetti aristotelici dominano quel difficile inizio del *Capitale* e che da Aristotele riprende tre nuclei tematici:⁵

- definizione della ricchezza;
- distinzione di economia e crematistica;
- distinzione tra valore d'uso e valore di scambio.

Marx ha sicuramente letto Aristotele in un modo hegelianizzato, cioè dialettico-deduttivo, anziché nel senso antico di dialettico, cioè aporetico e problematico, tendente a far dialogare diversi punti di vista (Natali, 1983: 187).⁶ A essere decisivo è che qui utilizza categorie economiche aristoteliche rendendole moderne. Oggi sappiamo che Aristotele scoprì l'economia proprio perché visse in un periodo storico dove poté osservare le origini della nascita della moneta. Seppe poi astrarre delle categorie interpretative decisive, come il fine e lo scopo, e soprattutto la loro sovrapposizione: per Aristotele il fine può essere detto in diversi modi così come il limite. Nella *Metafisica* (V, § 17, 1022a), ricordando la polisemia del concetto di limite, annota: «Limite è anche il fine di ciascuna cosa: in questo senso è limite

(Natali, 1976: 164). Per Lenin (1913) «la dottrina di Marx è onnipotente perché è giusta» e «la filosofia del marxismo è il materialismo»; Marx sarebbe quindi il teorico dei principi della dottrina del materialismo storico (p. 60).

³ La *Metafisica* è qui interpretata come un'opera linguistico-concettuale che svolge, rispetto al resto degli scritti aristotelici, la stessa funzione della matematica in relazione al corpus di scienze moderne.

⁴ Per Polanyi (1957) Aristotele pensò «con una radicalità sconosciuta ai pensatori successivi» due grandi questioni: «la natura dell'economia e i problemi dell'attività commerciale». Nel periodo storico di Aristotele la moneta e i mercati erano un «nuovo complesso fenomeno in *statu nascendi*», in un'epoca in cui lo scambio mercantile compare «per la prima volta nella storia dell'umanità» (pp. 76-78). Il carattere innaturale del mercato e delle sue presunte leggi psicologiche, compreso il corollario della scarsità naturale, sono temi ripresi precisamente da Marx.

⁵ Si tratta dei tre nuclei esposti proprio da Franz Carl Biese (1803-1895), filologo classico tedesco, pedagogo riconosciuto e studioso di Aristotele del suo tempo, autore di *Die Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhange* (1842) (Natali, 1983: 174-186).

⁶ Marx interpreta Aristotele attraverso la lettura hegelianizzante di Biese, usandolo sia come fonte dell'economia antica sia come teorico. Non è mai citato come *auctoritas* (Natali, 1983: 191). La logica di Aristotele è quella apprezzata da Hegel (Jaulin, 2016). In età giovanile Marx fece una traduzione del *De Anima*. Si condivide pertanto il parere di Vadée (1998): «Quando Marx fa una citazione filosofica, oltre alle categorie hegeliane, gli vengono in mente quelle di Aristotele! Non è forse coscientemente voluto?» (p. 322).

ciò a cui tendono il movimento o l'azione» (p. 329).⁷ Sembra proprio che Marx avesse questa pagina aperta davanti mentre articolava la sua critica dell'economia politica. La stima di Marx per Aristotele è enorme e non di circostanza.

Marx ha un'idea tutta materialistica della finalità, e il campo semantico di fine è essenziale per comprendere il Libro Primo del *Capitale*, che è l'unica opera pubblicata da Marx vivente e alla quale la mia analisi si rivolge. Il termine tedesco *Ende* ha il duplice significato che permane in francese, italiano e inglese.⁸ In ogni caso il campo semantico di *Arbeit** (con 6.430 ricorrenze), di *Kapital** (con 2.233 ricorrenze) di *Wert** (con 1.952 ricorrenze) sono i campi semantici più ampi. Il campo semantico di fine include *End** (326), *Ziel** (25), *Zweck** (89), *Grenz** (69), *Schrank** (83) con 592 ricorrenze totali, e ha un posto significativo. Maggiore di quello di "alienare", (*Veräußern** ed *Enfremd**) (con sole 43 ricorrenze).⁹ Infine occorre ricordare che lo stile di Marx è molto poco "marxista".¹⁰

⁷ Marx studiò Aristotele tutta la vita: dal 1857 emergono nuovi quaderni [*Exzerpierte*], con citazioni aristoteliche (EN, V, 5; Pol., I, 2-11) riportate nelle fasi preparatorie del *Capitale* tra il 1860 e il 1862 (Natali, 1983: 186, 159; Vadée, 1998: 322). Non sono al corrente se siano stati ricostruiti tutti i quaderni aristotelici di Marx.

⁸ Marx usa due termini per indicare il limite: «Pare conservare la distinzione hegeliana fra "limite interno" – *Schranke*, vale a dire l'intrinseca determinazione/limitazione logica di un concetto nel suo sviluppo sistematico – e "limite esterno" – *Grenze*, inteso nel senso di "confine"». Tuttavia, per Fineschi (2024) la soluzione di tradurre *Schranke* con limite e *Grenze* con confine è «risultata inapplicabile in tutto il testo in maniera coerente» (pp. XL, XLI). Marx è con Aristotele polisemico, non ha il culto linguistico di Hegel (o di Heidegger). Pertanto, avvicinando Marx ad Aristotele ci si è distaccati dalle interpretazioni che tendono a leggere la distinzione terminologica "barriera" [*Schranke*] e "limite" [*Grenze*] in aderenza alla terminologia hegeliana (Calabi, 1975; Cesarale, 2018; Manzoni, 2024). Il termine "fine" (che traduce sia *End* sia *Ziel*), mentre *scopo* traduce *Zweck*, costituiscono con il loro derivati un vasto campo semantico che non ho visto riportato nel glossario dell'ultima traduzione del *Capitale* di Fineschi, né in recenti dizionari e lemmari (Papi, 2022; Musto, 2020)

⁹ Si è seguita una impostazione linguistica basata sul concetto di *campo semantico* di Benveniste; secondo de Saussure il significato di una parola non esiste isolatamente, ma si definisce per affiancamento e opposizione ad altri termini con correlazioni sintagmatiche (nel contesto di una frase) e paradigmatiche (in relazione ad altre parole che potrebbero sostituirla). La teoria dei campi semantici mostra come i significati si strutturino in insiemi coerenti ma anche polisemici sfumati. Questo studio si basa sull'analisi testuale anche sulla lingua originale, sull'uso di glossari, sulla comparazione di testi e anche sui metodi statistici attraverso il ricorso al programma Voyant. Per altri elementi metodologici dell'analisi dello "stile letterario" di Marx, raramente tematizzato (Silva, 1971), si veda il precedente lavoro sulle metafore (Lanza, 2019).

¹⁰ Marx è un *esprit critique* poco incline all'*esprit de système* e denso di metafore letterarie. In particolare, è utile ricordare che non usa alcuni concetti cardine della tradizione marxista, come per esempio: *materialismo storico*, *materialismo dialettico*, *capitalismo*, *ideologia*, *struttura* e *sovrastruttura*, *coscienza di classe*, etc. (Balibar, 1993)

■ Valore

Il punto di partenza del *Capitale* è l'analisi della merce.¹¹ Il celebre incipit (K., I, § 1) è infatti la definizione di ricchezza, e pertanto di valore: «La ricchezza [der Reichtum] delle società in cui domina il modo di produzione capitalistico, si manifesta fenomenicamente [erscheint] come una immane raccolta di merci» (K., I, § 1, p. 45). Sono però i valori d'uso «che costituiscono [bilden] il contenuto materiale della ricchezza» (K., I, § 1, p. 46). Ci sono valori d'uso che non hanno valore di scambio: «Aria, terreno vergine, praterie naturali, legna di boschi incolti, ecc.» (K., I, § 1, p. 51). Aristotele è descritto come «il grande pensatore che per primo ha analizzato la forma di valore» (K., I, § 3: 69), di cui Marx spiegherà il contenuto, proprio perché anche per Marx il valore d'uso ha una priorità ontologica sulla natura ed è ciò che permette di definire il concetto stesso di ricchezza: «I valori d'uso costituiscono il contenuto materiale della ricchezza, quale ne sia la forma sociale» (K., I, § 1: 46). Il fatto che la natura sia il contenuto stesso della ricchezza ci conduce a una lettura dell'ontologia sociale marxiana che dipende dall'ontologia naturale perché da essa deriva (Padovan e Lévêque, 2021: 206-208). Nel *ricambio materiale* [Stoffwechsels] il lavoro non crea nulla, ma trasforma la materia (Murrone, 2022a: 145): questa materia, in quanto valore d'uso, costituisce la ricchezza umana: pertanto la separazione di ricchezza e denaro è l'operazione chirurgica determinante che rende critico il pensiero economico di Marx, operazione condotta con il bisturi aristotelico fin dall'inizio.¹²

Due oggetti non avrebbero valore se non venissero scambiati (forma relativa), ma se sono scambiabili devono essere commensurabili: ogni cosa si esprime solo nel valore dell'altra. Per questo è possibile che molte cose si riferiscano a una sola merce (forma di equivalente) che può svolgere la funzione di moneta, come è avvenuto al metallo (che assume così la forma universale). Infine, il denaro si separa dalla sua merce universale, ma questa fase ultima si ha solo nel modo di produzione capitalistico dove l'inversione soggetto-oggetto è completata con il carattere di feticcio del Denaro (Jaulin, 2016). Per capire cosa sia il contenuto del valore bisogna comprendere non solo la forma, ma anche la “sostanza comune” che permette lo scambio di tutte le cose, sostanza in comune, il *Quantum*: «Il lavoro umano [menschliche Arbeit] costituisce [bildet] valore» (p. 61). Pur essendo il lavoro umano astratto rispetto alla fonte del valore o al suo contenuto, permane qualcosa da affidare alla metafora perché si tratta di una «oggettività spettrale». La questione del

¹¹ «La lettura di Aristotele è servita a Marx per risolvere il problema del cominciamento» (Natoli 1983: 173). Sul difficile inizio del capitale cf. Porcaro (1986).

¹² Per Aristotele, infine, la ricchezza (e Marx non sembra così lontano da tale idea) è cosa utile in vista di un fine più alto: essa è sia materiale, quale condizione di esistenza, sia spirituale, cioè propriamente umana (EN, 1096a e 1122b): «Una concezione meramente materiale della ricchezza si associa pertanto a una vita in difetto (l'avarò) o in eccesso (il prodigo), ovvero a una vita viziosa» (Grecchi, 2021: 121).

valore muove proprio dal presupposto aristotelico della commensurabilità di due lavori eterogenei. Cos'è che rende *commensurabili* due oggetti prodotti da lavori diversi? Marx segue proprio il maestro della teoria del valore per formulare il suo esempio: cosa rende possibile equiparare una casa a cinque letti? Queste cose sensibilmente diverse non sarebbero riferibili l'una all'altra senza «quell'uguale cioè la sostanza in comune» che è appunto il valore (K., I, § 3: 70). La soluzione di Marx di attribuire il carattere di sostanza a ciò che rende possibile commensurare non è priva di contraddizioni, e Castoriadis (1975) si chiede quanto Marx sia andato oltre Aristotele.

Il valore deriva sia direttamente dalla natura sia indirettamente da essa con la mediazione del lavoro, mediazione dotata di uno scopo preciso: «L'esserci [*Dasein*] (...) di ogni elemento della *ricchezza materiale* non disponibile in natura ha sempre dovuto essere mediato da una speciale attività produttiva in modo conforme a scopo [*zweckmäßig*]» (K., I, § 2: 53). Tutti i valori d'uso che *ci sono* nel mondo sono creati in vista di tale scopo dall'attività che contraddistingue l'essere umano. Le cose cambiano con l'arrivo del capitale, ovvero con l'Antropocene.¹³

■ Crematistica

Il quarto capitolo del *Capitale* si apre spiegando che il modo di produzione capitalistico nasce nel XVI secolo e che il denaro «è la prima forma fenomenica del capitale» (K., I, IV, § 1: 163). Per comprendere la differenza tra denaro e capitale, Marx analizza la circolazione e riprende proprio il concetto di fine e limite di Aristotele.

Il ciclo M—D—M, vendere per comprare, si differenzia aristotelicamente da quello D—M—D, comprare per vendere, proprio grazie alla fine e al fine del movimento, cioè al limite e allo scopo di tale movimento. I due cicli si differenziano per il contenuto [*Inhalt*] e per lo scopo [*Zweck*] del movimento

¹³ Pur condividendo le critiche sostanziali al concetto generico di *Antropocene* (astoricità, occultamento delle disuguaglianze, umanità generica) e riconoscendo la validità analitica del *Capitalocene* quale sistema-mondo capitalista responsabile della crisi ecologica (Moore, 2017; Barca, 2022), si predilige il termine *Antropocene*. Questa scelta non nega il ruolo del capitale: come per Marx «commercio mondiale e mercato mondiale aprono nel XVI secolo la vita moderna del capitale» (K., I, IV, § 1: 163). Il termine *Antropocene*, ambiguo e neutro nella diagnosi, ha il limite e la forza di designare il fatto geologico compiuto senza presupporre unilateralmente la causalità socioeconomica (Steffen, Crutzen, McNeill 2007). In ogni caso chi scrive è convinto che le cause non siano astratte ma di agenti storici umani, benché di una parte di umanità: la classe dominante (borghesia prima e aristocrazia finanziaria nel tardo capitalismo). Si accoglie quindi la critica di Malm e Hornborg (2014), per cui l'*Antropocene* è l'epoca del capitale e non dell'umanità astratta, preservando tuttavia una categorizzazione aperta alla complessità seguendo così in particolare l'approccio di Lewis e Maslin (2019). Al di là del termine prescelto, la questione riguarda la focalizzazione sulle cause e sulla frattura storica (XVI secolo e non l'epoca fossile) senza riduzionismi, nella piena consapevolezza delle radici eco-patriarcali del disastro prodottosi con l'*inversione dei fini*.

[*Bewegung*], nonché per gli estremi [*Extreme*]: l'economia è l'arte di governare, mentre la crematistica quella di accumulare ricchezze.

Il ciclo M—D—M comincia da un estremo [*Extrem*] e ha come fine (come secondo estremo) un'altra merce, la quale essendo consumata esce dalla circolazione: «Il consumo, la soddisfazione di bisogni, in una parola il valore d'uso, è il suo scopo finale [*Endzweck*]. Il ciclo D—M—D parte invece dall'estremo del denaro e alla fine ritorna allo stesso estremo. Suo motivo propulsivo e scopo determinante [*bestimmender Zweck*] è perciò il valore di scambio stesso» (K., IV, § 3: 166),

Siamo di fronte a un movimento infinito, senza limite e senza fine: «Pare un'operazione tanto insulsa [*abgeschmackt*] quanto priva di scopo [*zwecklose*]» (K., IV, § 1: 167, tr. riv.; MEW: 165). L'autovalorizzazione del capitale è spiegata come crematistica perché è senza una fine (cioè è illimitata) ed è senza un fine (cioè è senza scopo): proprio in questo paragrafo, Marx introduce il concetto di *plusvalore* (*surplus value*) e spiega che il *movimento del plusvalore* è un movimento senza scopo. Si tratta del concetto più indigesto e conflittuale che la critica dell'economia politica abbia creato, ed è infatti rifiutato dalla scienza economica.

Al termine di questo passaggio Marx cita Aristotele riassumendo così: «La circolazione del denaro come capitale è al contrario scopo in sé [*Selbstzweck*] perché la valorizzazione del valore esiste solo all'interno di questo movimento che si rinnova costantemente. Il movimento del capitale è infatti senza misura [*masslos*]» (K., IV, § 1: 169, tr. rivista; MEW: 167).

Nella nota che segue si parafrasa Aristotele: «Anche la ricchezza verso la quale tende la crematistica è illimitata [*unbegrenzt*]. Come è infatti illimitata [*unbegrenzt*] nel proprio sforzo ogni arte per la quale il proprio fine [*Ziel*] vale come ultimo scopo finale [*letzter Endzweck gilt*] e non come mezzo, mentre le arti che cercano solo i mezzi per lo scopo non sono illimitate [*unbegrenzt*], perché lo scopo stesso [*Zweck selbst*] pone loro un limite [*Grenze*] (...). La confusione fra le due forme che si intrecciano reciprocamente fa sì che alcuni trattino la conservazione e l'aumento senza fine [*unendliche*] del denaro come fine ultimo [*Endziel*] dell'economia (Aristotele)» (K., IV, § 1: 169, n. 6, tr. rivista; MEW: 167; cf. P., 1257b).

Nel tradurre in tedesco Aristotele, Marx modifica la traduzione di Stahr con due termini dell'economia politica moderna, *Ökonomik* e *Chrematistik*, modernizzandone così la lettura (Natali, 1983: 167).¹⁴ La contrapposizione di economia e crematistica è pertanto una contrapposizione di Marx, perché in Aristotele i due termini hanno sfumature e applicazioni diverse. Mentre

¹⁴ «Alla trascrizione aggiunge pochissimi contributi personali: tra i più notevoli la trasformazione dei termini *Hausverwaltungskunst* e *Gelderwerbskunst*, usati da Stahr, in *Ökonomik* e *Chrematistik*. In questo modo la teoria aristotelica viene alquanto modernizzata» (Natali, 1983: 167). Marx riorganizza il testo di Aristotele, ne desume la logica interna e lo ritraduce semplificandolo: «La lettura di Aristotele serve a Marx più come aiuto alla costruzione della critica dell'economia moderna, che come fonte per la ricostruzione dell'economia antica.» (pp. 176-177).

la differenza è evidenziata proprio grazie ai concetti di scopo e limite su presupposti aristotelici: Aristotele serve a Marx per spiegare che lo scambio nel modo di produzione capitalistico è un movimento infinito, senza limite, senza scopo. Ciò che distingue i due cicli degli scambi è lo scopo finale [*Endzweck*] o il fine ultimo [*Endziel*]. Esso è limitato nell'economia, ma nella crematistica è senza fine. Il punto radicale e fondamentale è che Marx si serve di Aristotele per spiegare che l'illimitatezza del movimento delle merci nel modo di produzione capitalistico è in realtà *priva di scopo* [*zwecklose*], essendo uno *scopo in sé* [*Selbstzweck*]. Per entrambi, ontologia e assiologia non coincidono, ma non sono spiegabili l'una senza l'altra: il concetto cardine di scopo è essenziale per questa operazione sulla prassi umana, dove ciò che esiste va superato da ciò che può esistere diversamente. Marx dispiega questi concetti di fine, scopo e limite per applicare la sua critica al modo di produzione capitalistico in almeno altri quattro passaggi del *Capitale*:

- la lotta per la giornata lavorativa, nel cap. VIII;
- la critica della tecnologia e del progresso capitalistico, nel cap. XIII;
- la critica dell'espropriazione e della rapina della terra comune, nei capp. V e XXIV;
- la critica della religione capitalista e del ruolo teologico dell'economia (feticismo), nei capp. II, III, IV.

Queste quattro aree in cui il *campo semantico di fine* si dispiega sono essenziali per la costruzione della critica dell'economia politica come critica anticapitalista dell'Antropocene, per comprendere cioè l'effetto dell'accumulazione di capitale sulle relazioni umane e sulla terra stessa.

■ Limiti della giornata lavorativa

Il mistero del plusvalore non è comprensibile nello scambio ma nella produzione; bisogna quindi scendere nell'inferno della produzione per capire l'arcano. Pertanto, dopo i primi quattro capitoli "teorici" del *Capitale*, Marx svolge un'analisi dettagliata del modo di produzione capitalistico. Il *Capitale* può essere interpretato come un trattato sui fini e sui limiti del lavoro (di età e di ore massime della giornata lavorativa), nonché come un'analisi degli scopi (opposti e antagonistici) che lavoratori e capitalisti attribuiscono al tempo-lavoro [*Arbeitszeit*].¹⁵

Nell'ottavo capitolo del *Capitale*, Marx presenta per la prima volta il

¹⁵ «Così nella storia della produzione capitalista la *regolazione della giornata lavorativa* si espone come lotta per i limiti [*Schranken*] della giornata lavorativa – lotta fra il capitalista collettivo, cioè la classe dei capitalisti, e il lavoratore collettivo, cioè la classe dei lavoratori» (K., 1, VIII, § 1: 255).

concetto di lotta di classe proprio grazie al concetto di limite (Harvey, 2010: 133): la «lotta per i limiti della giornata lavorativa» si scontra con la tendenza del capitale «a scavalcare non soltanto i limiti morali ma anche quelli puramente fisici», rendendo più liquida [flüssig] possibile la forza lavoro, fino alla morte per lavoro (K., VIII, § 5: 288).¹⁶

L'inizio del capitolo sulla giornata lavorativa pone chiaramente la questione dei limiti naturali e culturali: «Ora, benché la giornata lavorativa non sia una grandezza fissa, ma anzi liquida [Fließende], essa può variare tuttavia soltanto entro certi limiti [Schranke]» (K., VIII, § 1: 252, trad. riv.).

Il capitalista ha un'opinione diversa sul limite necessario della giornata lavorativa: ha uno scopo disumano, cioè fa proprio lo scopo del capitale, agendo come un vampiro. Per lui lo scopo della giornata lavorativa non è la produzione di valori d'uso e ricchezza, ma piuttosto di valori di scambio.

Lo scopo del capitalista non è quello di una persona, ma la tendenza o pulsione del capitale stesso: «Il capitale nel suo impulso cieco e senza misura [maßlos blinden Trieb] (...) scavalca non soltanto i limiti massimi morali della giornata lavorativa, ma anche quelli puramente fisici [physischen Maximalschranken]» (K., 1, VIII, § 5: 288, trad. riv.). Per limite naturale Marx intende il fatto che la giornata si conclude in ventiquattro ore; inoltre, sembra chiedersi come sia possibile che, se persino i cavalli possano lavorare per sole otto ore, gli esseri umani ne lavorino di più.

Infine, l'analisi di Marx verte sulla giornata dei lavoratori e delle lavoratrici, dando anche voce alle differenze che donne e bambini hanno nel processo lavorativo e ai limiti legali. Nel *Capitale* si riportano le voci di bambini e di donne che parlano dei ritmi e limiti assurdi a cui sono sottoposti. Il lavoro minorile, ieri come oggi, è molto implicato con la disoccupazione adulta. Nel mondo attuale, circa duecento milioni sono i disoccupati e duecento milioni i bambini/e sfruttati/e: questo è ancora oggi nell'Antropocene! Tenere insieme la lotta tra chi non lavora e chi lavora troppo è l'obiettivo dei sindacati, sempre ostacolata dal capitale.¹⁷

Per quanto riguarda quindi i limiti e i fini della giornata lavorativa, lo scopo finale del modo di produzione capitalistico tende a comprimere quanto più lavoro possibile negli angusti limiti di una giornata, riducendo

¹⁶ Ho reso *Fließende* e *flüssig* sempre con “liquido” perché mi sembra un aggettivo chiaro nella descrizione della metamorfosi moderna del lavoro in virtù del carattere liquido della vita moderna ben descritto da Bauman, il quale, per quanto ne sappia, non fa però mai riferimento alla radice marxiana. Questo termine, molto ricorrente, non mi sembra ancora abbastanza evidenziato nel descrivere l'effetto industriale sul lavoro nel doppio fronte, in fabbrica e in campagna.

¹⁷ «Non appena quindi cercano, mediante *Trades Unions*, etc., di organizzare una cooperazione sistematica fra i lavoratori occupati e quelli disoccupati per spezzare o affievolire le rovinose conseguenze che quella legge naturale della produzione capitalistica ha per la loro classe (...)» (K., XXIII, § 3: 709).

il solido lavoro (dell'artigiano e del contadino) in *lavoro liquido*, come olio per il macchinario, con un vero e proprio cambio di stato fisico (K., 1, VIII, § 5: 288). Il fine del capitalista è quello di spingere lo sfruttamento fino al limite, irraggiungibile, della totale gratuità della giornata lavorativa, tendendo ad abbassare i lavoratori a questa “posizione nichilistica [nihilistischen Standpunkt]” (K., 1, XXII, § 4: 665, tr. riv.; MEW: 626).

■ La tecnologia

È proprio nella lotta tra lavoratori [*Arbeiteren*] e capitale [*Kapital*] – i protagonisti in carne e ossa che lottano contro un antagonista diventato cosa – e sui limiti della giornata lavorativa che il capitalista (in quanto classe), spinto a trovare i modi per comprimere sempre più lavoro nella giornata lavorativa, si avvale della tecnologia come protesi per raggiungere questo scopo. Infatti, una volta che per legge viene stabilito un limite di ore massime e un limite di età minima, tutto ciò spinge il capitalista verso lo sfruttamento del plusvalore relativo (sulla qualità di ore) con «un gigantesco sviluppo delle forze produttive» (Cesarale, 2018: 66). Qui il limite diventa proprio l'ostacolo che permette al capitale di spostare e oltrepassare il limite stesso.¹⁸

L'autorità del capitalista aumenta infatti grazie allo sviluppo tecnologico, che non è uno strumento neutro, ma uno strumento di questa lotta di classe.¹⁹ Il lavoro liquido moderno, paragonato al lavoro schiavile, è causa e conseguenza proprio di tale progresso tecnologico. Nel tredicesimo capitolo, *Macchinario e grande industria*, si distinguono concettualmente termini come “utensile”, “strumento”, “tecnica”, “tecnologia”, “macchinario” (Finelli, 2022), distinzioni che oggi l'ideologia della “rivoluzione dell'infosfera”²⁰ rimuove per promuovere la sacralizzazione del digitale, confondendo deliberatamente un martello con una piattaforma digitale. In questo capitolo Marx inizia ponendo niente meno che il problema dello «scopo del macchinario impiegato capitalistamente [*der Zweck der kapitalistische verwandtet Machinerie*]» (K., 1, XIII, § 1: 405), che non è certamente quello di alleviare la fatica quotidiana dei lavoratori. È proprio in questo contesto di lotta che Marx descrive la mac-

¹⁸ Le interessanti ricerche non del tutto pubblicate di Adriana Manzoni sul concetto di limite e ostacolo sia nei *Grundrisse* sia nel *Capitale* evidenziano i caratteri dialettici e hegeliani: i limiti sono sempre storici, e nel modo di produzione capitalistico il divenire-ostacolo dei limiti perpetua la produzione; esiste una base materiale finita ma socialmente determinata; l'accumulazione trasforma così i limiti naturali in ostacoli da superare (Manzoni, 2024).

¹⁹ Sul nesso tra autorità e sviluppo tecnologico, in Italia Raniero Panzieri e l'operaismo costituiscono una eccezione rispetto alla tradizione marxista, avanzata già da Engels (1873).

²⁰ Floridi descrive l'infosfera come l'ambiente unificato (ecosistema) dove dati, interazioni digitali e mondo fisico si integrano senza soluzione di continuità, ridefinendo l'esistenza umana. Il carattere ideologico consiste nel descrivere la tecnologia come un progresso continuo inarrestabile e neutro.

china [*Machinerie*] o la tecnologia [*Tecnologie*] come mezzo di produzione divenuto *capitale fisso*: «Il macchinario è il mezzo più potente per prolungare la giornata lavorativa al di là di ogni limite naturale [*naturgemäße Schranke*]» (K., 1, XIII, § 3b: 440; MEW, 23: 425).²¹ Qui segue il passo poco citato sul sogno di Aristotele. Secondo Marx, Aristotele (e con lui gli antichi) sognava che la tecnologia potesse liberare dalla necessità della schiavitù (K., 1, XIII, § 4b: 445-446).²²

Marx usa il termine “tecnologia” [*Tecnologie*] per descrivere il nuovo rapporto in cui il lavoratore è espropriato del proprio strumento di lavoro e del sapere/scienza [*Wissenschaft*] che trova la forma più evoluta nella macchina automatica di fabbrica [*Machinerie*]. La tecnologia non va confusa con la “tecnica” [*Technik*], come ha spiegato benissimo Finelli (2022). Marx condivideva la preoccupazione tutta illuminista secondo cui «la frustrazione dell'uomo inizia con la macchina che sostituisce l'uomo» e non nell'innovazione degli strumenti [*instruments*] e attrezzi [*outils*], quali prolungazioni degli arti umani, il cui progresso tecnico delle arti e dei mestieri era ben visto (Simondon, 1958: 114).

Per comprendere lo *scopo del macchinario impiegato capitalisticamente*, possiamo elencare tre connotazioni del termine “progresso” nel *Capitale*, che ricorre circa una sessantina di volte con accezioni radicalmente diverse da quelle espresse nel *Manifesto*.²³ In una prima accezione, il campo semantico di “progresso” [*Fortschritt*] viene usato in termini ironici e sarcastici.²⁴ In un secondo senso, molto più frequente, Marx usa il termine “progresso” per indi-

²¹ Il medesimo lunghissimo capitolo spiega perché i moderni macchinari e l'intera rivoluzione industriale all'origine avessero avuto bisogno del “ratto di Erodè”, cioè dell'uso della forza lavoro infantile di orfani, a bassissimo costo come schiavi (K., 1, XIII, § 4b: 440). Riprendendo Mill, Marx evidenzia «quello strano fenomeno della storia dell'industria moderna, cioè che la macchina fa saltare tutti i limiti morali e naturali della giornata lavorativa» (K., 1, XIII, § 4b: 445).

²² Il passo citato non appartiene ad Aristotele: in un diverso modo di produzione, le macchine potrebbero liberare i lavoratori dalla condizione servile. Questo confermerebbe che la citazione va intesa «come un segno della simpatia di Marx per Aristotele» (Natali, 1983: 185). La pseudo-citazione di Aristotele è rafforzata da una citazione di Antipatro, al fine di mostrare i contrasti tra la concezione antica e quella moderna di divisione del lavoro e tecnologia: per Marx gli antichi avevano una concezione migliore della divisione del lavoro e della tecnologia che era intesa come «mezzo per il pieno sviluppo umano [*Mittel zur vollen menschlichen Entwicklung*]» (K., 1, XIII, § 4, 156: 446).

²³ Tra il *Manifesto* e il *Capitale* non c'è solo un cambio radicale della concezione della temporalità (di filosofia della storia e concezione del progresso) su cui ha insistito tra gli ultimi Tomba (2011), ma anche una differenza di registro linguistico e complessità concettuale, essendo il primo un pamphlet politico, mentre il secondo un'opera scientifica.

²⁴ Contro i fautori del progresso materiale quotidiano proclamato dagli apologeti del capitale, Marx nota non senza ironia: «Ma nonostante gli stivali costituiscano, per così dire, la base del progresso sociale [*die Basis des gesellschaftlichen Fortschritts*] e il nostro capitalista sia un deciso progressista [*Fortschrittmann*], egli non fabbrica gli stivali per se stesso» (K., 1, V, § 2: 206; MEW: 200).

care lo sviluppo (contraddittorio) dell'aumento e della diffusione del modo di produzione capitalistico.²⁵ In un terzo senso, il termine "progresso" designa i progressi tecnici di arti e mestieri in senso illuminista.

Come il buon senso inglese dei suoi tempi, Marx è quindi assolutamente consapevole che la rivoluzione industriale dell'Inghilterra fosse intimamente connessa con gli sviluppi dello schiavismo per estrarre la materia prima (cotone).²⁶ Gli effetti dello sviluppo tecnico consistono anche nel creare disoccupazione, dal momento che il macchinario è in concorrenza con il lavoratore (K., I, XIII, § 5: 471), questione rispetto alla quale diversi illuministi avevano già rilevato i rischi.

Infine, il progresso tecnico è ristretto e limitato dal basso valore della forza lavoro, perché il capitale sostituisce il lavoro *solo se* risparmia tempo, cioè se produce di più in meno tempo.²⁷ Per questo motivo Marx riporta esempi storici di macchinari che non sono stati utilizzati fuori dal Nord America, dal momento che la manodopera a basso costo li rendeva antieconomici.²⁸

La critica al progresso tecnologico è assai articolata: oltre al celebre passo in cui l'arte di rapinare l'operaio è paragonata all'arte di rapinare il suolo, Marx evidenzia anche come con il progresso [*Fortschritt*] della produzione capitalistica si sviluppi «la contraffazione delle merci [*Warenfälschung*]» (K., XXII, §4: 667; MEW: 628).

Marx critica espressamente l'idea secondo cui la tecnologia sarebbe neutra: tutto succede come se lo sfruttamento del lavoratore per mezzo del macchinario fosse identico allo sfruttamento del macchinario per mezzo del lavoratore. Quando la tecnologia denominata "mezzo di produzione" non è di proprietà di chi lavora, il fine viene invertito. Il capovolgimento dei fini consiste non solo nell'espropriazione dei lavoratori dai loro mezzi di produzione, ma dal

²⁵ «Il carattere antagonistico della produzione e accumulazione capitalistica non si scopre in nessun luogo in modo più brutale che nel progresso [*Fortschritt*] dell'agricoltura inglese (compreso l'allevamento del bestiame) e nel regresso [*Rückschritt*] del lavoratore agricolo inglese» (K., I XXIII. § 3: 744; MEW: 702).

²⁶ Marx evidenzia come in seguito alla rivoluzione industriale il numero di schiavi passò da 697.000 nel 1790 a 4.000.000 nel 1861 (aumento dell'800%) (K., I, XIII, § 6: 484). Per un inquadramento storico del ruolo dell'industria cotoniera come prima industria globale, cf. Beckert, 2014: 258 sgg. In questa prima industria globale Marx aveva ben compreso che la schiavitù moderna non era qualcosa di meramente metaforico (*sklav** ha 160 ricorrenze).

²⁷ «Poiché il capitale non paga il lavoro utilizzato, ma il valore della forza-lavoro usata, per esso l'uso delle macchine è limitato [*begrenzt*] dalla differenza fra il valore della macchina e il valore della forza-lavoro da essa sostituita» (K., I, XIII, § 2: 428; MEW: 414).

²⁸ Nei Paesi più sviluppati, le macchine spesso non vengono utilizzate localmente, ma trovano applicazione altrove, come accadde tra Germania e Olanda nei secoli XVI e XVII, o tra Francia e Inghilterra nel XVIII secolo. Inoltre, l'introduzione delle macchine in alcuni settori industriali genera un eccesso di manodopera in altri, portando a una riduzione dei salari, fatto che può rendere l'uso delle macchine superfluo o impossibile per il capitale, il cui profitto deriva non tanto dalla riduzione del lavoro impiegato, quanto dalla diminuzione del lavoro retribuito (K., I, XIII, § 2: 429).

rovesciamento della finalità del lavoro: i mezzi di produzione diventati capitale fisso producono merci, cioè valori di scambio, denaro e non ricchezza. Se le tecniche hanno aiutato l'umanità a progredire nello scambio organico con la natura, nell'Antropocene la tecnologia, invertendo le finalità, ha modificato radicalmente i termini della questione.

■ Limiti della natura

Grazie alla seconda generazione di ecosocialismo di Burkett, Foster, Clark, e Saito, la critica marxiana dello sfruttamento della terra è stata interpretata come teoria ecologica. Anche qui l'approccio marxiano si basa proprio sui concetti di limite e scopo, evidenziando come il fine della produzione modifichi radicalmente la relazione dell'essere umano con la natura. Questo nuovo filone di ricerche nell'evidenziare un aspetto trascurato di Marx ha esageratamente enfatizzato alcuni concetti, e forse non ha sufficientemente mostrato come anche qui siano i concetti aristotelici letti in chiave moderna all'origine della critica ecologica di Marx. In particolare, è noto come siano stati sottolineati il concetto di *ricambio materiale* [*Stoffwechsel*] e la teoria della frattura metabolica [*metabolic Rift*].²⁹

La natura costituisce un vincolo eterno materiale dell'esistenza umana indipendentemente dal modo di produzione che la società si dà per trarne dei benefici tramite la mediazione del lavoro vivo con cui l'essere umano crea gli strumenti che diventano lavoro morto, cosificazione del lavoro, attraverso cui estrarrà quella parte di natura funzionale alla sopravvivenza, cioè il ricambio materiale [*Stoffwechsel*]. Vi è un ciclo naturale tra essere umano e natura, il cui fine è la vita degli esseri umani stessi tramite il ricambio materiale con la natura.³⁰

Sicuramente oggi sono stati individuati molti dettagli delle fonti ecologiche del *Capitale*, dove però non esiste alcuna teoria della frattura.³¹ È pertanto utile ricordare che negli anni che vanno dall'uscita dell'opera fino alla morte, Marx annotò un terzo di tutti i suoi quaderni di estratti, e tra questi la metà

²⁹ Il termine *Stoffwechsel* è di difficile la traduzione: reso con “ricambio organico” o “metabolismo” in aderenza al linguaggio delle scienze naturali, dal momento che il termine designa la modificazione o la dissoluzione chimica (ossidazione, decomposizione), esso assume una polisemia maggiore nel tentativo di applicarlo all'economia. Per questa ragione si usa qui “ricambio materiale” seguendo la traduzione riproposta da Murrone (usata da Backhaus nella traduzione dei *Grundrisse*).

³⁰ Esistono leggi naturali che precedono gli esseri umani e che determinano la mediazione naturale delle società o questo scambio (Schmidt, 1962: 125-160).

³¹ È utile ricordare che *rift* in inglese riguarda più le rocce, il cielo e la natura inorganica, e pertanto ho reso *unheilbaren Riß* con “strappo insanabile”, come in tedesco si dice delle amicizie, mentre *Zerreißung* con “lacerazione”: la medesima radice descrive lo *strappo* del *legame* sociale, che Marx estende al legame con la natura.

riguardava le scienze naturali (Saito, 2023: 20).

Sulla questione dell'impoverimento dei suoli, Marx critica la legge ricardiana dei rendimenti decrescenti, riprendendo il dibattito delle teorie chimiche e fisiche a lui contemporanee sul ruolo dei fertilizzanti naturali e artificiali. Per Justus von Liebig, il capitalismo poteva compensare l'impoverimento del suolo potendo alzare il *limite di sfruttamento*. Tuttavia, Liebig stesso, a partire dal 1862, iniziò a sostenere che esistono *vincoli* o *limiti naturali* (Saito, 2023: 201-232): «L'importanza teorica di Liebig sta nell'aver indicato dei *limiti naturali* alle possibilità di intervento umano sui suoli, oltre ai quali mette a rischio la fertilità della terra» (Murrone, 2022a: 140, corsivo mio).

Marx analizza come «l'interazione sociale e naturale tra essere umano e natura sia perturbata da parte della logica della valorizzazione del capitale» perché «il valore non opera solo come mediazione della produzione sociale, ma diventa lo *scopo* della produzione» (Saito, 2023: 156-157, corsivo mio). Finché, a partire dal 1865, Marx si persuade che «esistono dei limiti naturali insormontabili» (Saito, 2023: 208) e che la produzione industriale capitalistica crea un'economia non circolare che distrugge la natura per le generazioni future, mutuando da Liebig il concetto di *economia di rapina* [*Raubwirtschaft*].

Foster e Clark (2020) hanno mostrato come l'economia di rapina espropri non solo la natura, ma anche il lavoro umano. Gli autori usano il concetto di *frattura metabolica* [*metabolic rift*], ossia il disequilibrio creato dal capitalismo tra società e natura per spiegare come il modo di produzione capitalistico interrompa i cicli naturali per massimizzare il profitto, degradando la terra e mostrando il ruolo assolutamente centrale del colonialismo: «le complessità della teoria della frattura» (p. 13) sarebbero ancorate proprio al concetto di Liebig di economia di rapina. Il punto interessante è che gli autori descrivono sia la rapina sia la frattura del metabolismo della natura con la frattura del metabolismo umano: «La più ampia critica di Marx all'espropriazione capitalistica si concentrava non solo sulla dissoluzione dei precedenti rapporti sociali, ma anche sul tentativo di dissolvere tutti i limiti naturali in modi che condussero alla schiavitù e all'espulsione delle popolazioni indigene in tutto il mondo» (p. 47). Marx è avvicinato quindi a Polanyi nell'individuare il ruolo della trasformazione decisiva nell'espropriazione degli esseri umani dalla loro terra (Foster e Clark, 2020: 45), ma è allontanato da Aristotele e schiacciato su Hegel.³²

Marx, in quanto pensatore materialista, «seguirebbe Epicuro piuttosto che Aristotele» (Foster e Burkett, 2016: 86). Il fatto che Marx fosse materialista, non antropocentrico, non determinista, non gli impedisce tuttavia non solo di citare Aristotele, ma anzi di usare le sue categorie per articolare la sua critica. Foster e Clark sembrano più inclini a vedere una nuova teoria della frattura piuttosto che riconoscere il debito per Aristotele.

A partire dagli anni Settanta, con la conoscenza degli scritti di Nikolas Fra-

³² «Nello sviluppare questa critica più ampia del sistema, Marx utilizzò la dialettica hegeliana delle barriere e dei confini» (Foster e Clark, 2020: 47).

as, Marx approfondisce la critica da una prospettiva ambientale: il ricambio organico non può essere ridotto a quanto i concimi industriali restituiscono in termini di mera fertilità, perché i processi ambientali concernono soprattutto la deforestazione quale causa della desertificazione planetaria (Saito, 2023: 270 sgg. e 322 sgg.), nonché limiti materiali che emergono con l'applicazione dei metodi industriali alla gestione del bestiame (pp. 276 e 333-338). Secondo Saito (2023), «l'esistenza dei *limiti imprescindibili* della natura, che gli esseri umani devono gestire con cautela» sarebbe proprio ciò che Marx avrebbe ribadito nel *Capitale* (p. 283, corsivo mio). Di questa rielaborazione vi sono tracce anche negli estratti, negli appunti, nelle lettere, ma soprattutto nelle parti non pubblicate del *Capitale* stesso.

Nel capitolo *Genesi della rendita fondiaria capitalistica* del Libro Terzo del *Capitale*, Marx è chiarissimo: «La grande proprietà fondiaria riduce la popolazione agricola a un minimo continuamente decrescente e le contrappone una popolazione industriale continuamente crescente e concentrata nelle grandi città; essa genera così le condizioni che provocano *uno strappo insanabile* [*unheilbaren Riß*] *nella relazione del ricambio materiale* [*Stoffwechsels*] *sociale prescritto dalle leggi naturali della vita*, in seguito alla quale la forza della terra viene sperperata e questo sperpero [*Verschleuderung*] viene esportato mediante il commercio molto al di là dei confini [*Grenzen*] del proprio Paese (Liebig)» (K., 3, XLVII, § 4: 926, trad. riv.).

Nel Libro Primo del *Capitale*, la cui stesura è successiva al Libro Terzo, Marx non parla mai di *strappo insanabile* [*unheilbaren Riß*], e se è legittimo articolare una teoria della frattura non sembra lecito attribuirlo a Marx. È invece utile tornare al Libro Primo, dove si compendia un'analisi ancora da fare sulla «rivoluzione provocata dalla grande industria nell'agricoltura». Il macchinario agisce con «intensità ancor maggiore» che nella fabbrica e produce la «messa in soprannumero dei lavoratori» con la lacerazione [*Zerreißung*] del legame familiare [*Familienbande*] tra agricoltura e manifattura, e infine «turba il ricambio materiale fra l'essere umano e la terra»; ancora più specificamente, «turba dunque un'eterna condizione di natura: la durevole fertilità del terreno» (K., XIII, § 10, pp. 548-549). Il lavoratore agricolo viene sostituito da un lavoratore più fluido, meno legato alla terra, il lavoratore salariato:

Ogni progresso dell'agricoltura capitalistica costituisce un progresso non solo nell'arte di rapinare il lavoratore, ma anche nell'arte di rapinare il suolo; ogni progresso nell'accrescimento della sua fertilità per un dato periodo di tempo, costituisce insieme un progresso nella rovina delle fonti durevoli di questa fertilità. Quanto più un Paese (...) parte dalla grande industria come retroterra del proprio sviluppo, tanto più rapido è questo processo di distruzione. La produzione capitalistica sviluppa quindi la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale, minando al contempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e il lavoratore (K., XIII, § 10, pp. 550-551).

Quando il capitale si mondializza ed espropria le terre, va a strappare gli esseri umani dalla loro terra, processo inizialmente umano che assume poi implicazioni sul suolo/terra [*Erde*]: in tal modo ogni progresso dell'agricoltura capitalistica è la riproduzione di una lacerazione umana, e ogni rottura del limite è un ampliamento delle contraddizioni del capitale con le sue stesse fonti di autovalorizzazione: il lavoro umano e la natura.

Lo scopo finale del modo di produzione capitalistico oltrepassa i limiti fisici della natura espropriando le terre e rendendo fluido il lavoro attraverso l'emigrazione forzata, perché recide i legami sociali con la terra. L'Antropocene è pertanto l'epoca in cui il fine del capitale è un movimento senza fine e senza limiti che strappa le popolazioni dalla loro terra: dal genocidio dei popoli indigeni alla schiavitù dei neri alle migrazioni contemporanee, ciò che caratterizza geologicamente l'Antropocene è questa lacerazione umana. Creando merci, il capitale distrugge la ricchezza, ma ciò è preceduto dalla grande lacerazione data da genocidi e migrazioni forzate. La lacerazione [*Zerreiβung*] del legame umano è l'effetto dell'autovalorizzazione del capitale, che agisce non solo come mediazione della produzione sociale, ma come *scopo* della produzione. L'Antropocene non è la distruzione della natura da parte dell'essere umano, ma la distruzione dei legami sociali e dei legami umani con la natura da parte del capitale, diventato fine ultimo dell'umanità. Questo *strappo insanabile* è lo sradicamento dei popoli, è l'effetto di una forza tellurica dovuta alla formazione di una nuova pangea in cui «tutti i popoli vengono via via aggrovigliati nella rete del mercato mondiale» (K., XXIV, § 7: 838). L'inversione dei fini opera perciò attraverso la trasformazione della terra in una nuova pangea globale attraverso il *land entitlement*: ciò che quindi contraddistingue l'Antropocene è la scossa tellurica del diritto occidentale che, privatizzando le terre, forza le popolazioni ad abbandonarle rendendo progressivamente più liquido [*flüssig*] sempre più lavoro, impoverendo tanto le campagne quanto le città attraverso «la rapina delle terre del popolo» (K., XXIV, § 2: 798-801). Invertito lo scopo, il lavoro è ridotto a ore, la terra è ridotta a ettari: mercato della terra e del lavoro sono dunque le condizioni e l'effetto della genesi dell'Antropocene, causa ed esito delle migrazioni forzate. Con *Raubwirtschaft* (economia di rapina), il capitalismo oltrepassa i *limiti naturali*, compromettendo la fertilità del suolo e destabilizzando il clima per affermare sull'intero pianeta un Nuovo Fine Ultimo.

■ Scopo finale come religione moderna

Il tema del feticismo era stato messo a fuoco fin dal 1842 quando Marx trascrisse un passo di de Brosses sui selvaggi di Cuba che comprendono l'idolatria spagnola per l'oro, passo poi riportato nella conclusione del suo articolo, *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in difesa dei diritti dei *commons* dei poveri contadini renani al legnatico. Nel *Capitale* il tema del feticismo è totalmente dispiegato perché la critica alla religione coincide con

la critica dell'economia politica e concerne il conflitto tra proprietà privata e beni comuni. Ciò che occulta il conflitto è la religione, che nell'Antropocene corrisponde alla religione del Denaro, un nuovo credo che Marx fu il primo a smascherare. Si tratta della religione che ha sussunto tutte le altre.

Nella nuova religione del Denaro c'è però un mistero, perché nell'Antropocene la religione agisce in modo invisibile: «Il movimento di mediazione scompare nel proprio risultato e non lascia tracce dietro di sé. [...] Di qui la magia [*Magie*] del denaro. (...) *L'enigma del feticcio denaro* è perciò solo l'enigma divenuto visibile – che abbaglia gli occhi – del *feticcio merce*» (K., II, § 10: 105). Il potere del culto mondano [*weltlicher Kultus*] per un Dio secolare [*weltliche Gott*] consiste proprio nell'invisibilità del Dio Denaro nel mondo. Se la forza della religiosità moderna è quindi il suo carattere invisibile, questo non toglie che l'Idolo sia invece visibile. L'Idolo è riconoscibile solo a patto di descriverne il culto, il carattere religioso: l'Antropocene non è per Marx un'epoca priva di divinità, ma un mondo incantato dall'idolatria del Denaro. Nel nome del Denaro, nell'Antropocene si sacrificano vite vegetali, animali e umane, si eliminano o deportano persone e popoli sulla terra. Recentemente, Latouche (2019) ha descritto gli elementi di questa religione dell'il-limitatezza: il culto è quello della crescita; il progresso è l'articolo di fede; i centri commerciali sono i luoghi sacri; i templi dell'economia sono la borsa e i grandi magazzini; la pubblicità è il suo credo; i consumi rappresentano i suoi rituali liturgici; i saldi costituiscono le sue feste rituali; la concorrenza detta le Tavole della Legge; i suoi misteri sono i paradisi fiscali accessibili a pochi adepti. La fede nel Denaro ha da sempre avuto bisogno della religione, come ben ci ricordano le banconote americane dove si legge: «In God We Trust». Nel *Capitale* Marx non usa più il termine “ideologia” perché l'oggetto della sua critica è proprio il potere *sensibilmente sovrasensibile* del Denaro.³³ Si tratta di una critica molto simile a quella di Benjamin nel *Capitalismo come religione*, dove ha descritto l'unicità della religione capitalistica.³⁴

Mentre Nietzsche pretende di operare una *trasvalutazione di tutti i valori* [*Umwertung aller Werte*] e descrive l'antropocene come l'età senza più divinità (la fine degli idoli), Marx svela invece l'arcano, l'invisibile, il *plusvalore* [*Mehrwert*], quell'insopportabile “concetto conflittuale” (Morfino), quel Dio nascosto e venerato. Invertito lo scopo ultimo, l'Antropocene non è allora la fine dei valori, ma il trionfo del Valore Unico, pensiero e fine ultimo. Nell'epoca dominata dal feticismo viene oltrepassata la distinzione tra giusto e in-

³³ “Feticismo” è un termine religioso impiegato in una prospettiva evuzionista nell'antropologia del XVIII e XIX secolo per descrivere le religioni ritenute primitive che adoravano animali o oggetti; con “feticcio”, de Brosse (in linea con Hume) descriveva un'evoluzione delle religioni (dal feticismo al cristianesimo) parallela a quella economica-sociale analoga alla teoria dei quattro stadi: caccia, pastorizia, agricoltura e commercio.

³⁴ Benjamin (2017) descrive il culto quotidiano che, anziché fare espiare le colpe e purificare le anime, perpetua la colpevolizzazione e l'indebitamento [*Verschuldigung*]: «Il capitalismo è verosimilmente il primo caso di culto che non purifica ma genera colpa/debito [*Schuld*]», «una religione puramente culturale» senza una «dogmatica particolare, né una teologia».

giusto, perché esiste solo il valore.³⁵

Alla luce di tutto ciò che è stato detto sull'uso del campo semantico di fine, possiamo ora capire la critica che Marx rivolge alla filosofia della storia di Hegel e di Kant, i quali interpretano la modernità capitalistica come Fine della Storia.³⁶ Per i due filosofi la storia finiva nel modo mondiale di produzione capitalistico descritto precisamente nei termini di fine unico e ultimo criticati da Marx.³⁷ Lo scopo del modo di produzione capitalistico si presenta invece per Marx nel feticismo, la religione del Denaro che è fine in sé, occultamento del vero fine e culto quotidiano dell'illimitatezza: la globalizzazione capitalistica, la nuova pangea dell'Antropocene, ha infatti un effetto di livellamento religioso globale, il cui scopo finale è la globalizzazione feticistica: «Il sistema coloniale (...) fu "il dio straniero" che si mise sull'altare accanto ai vecchi idoli dell'Europa e che un bel giorno, con una spinta improvvisa, fece ruzzolare tutti i vecchi idoli dell'Europa e proclamò che produrre plusvalore era lo scopo unico e ultimo dell'umanità [*letzten und einzigen Zweck der Menschheit*]» (K., XXIV, § 6: 828).

Ora, proprio ciò che Kant e Hegel presentano come la fine della storia e il suo scopo finale, per Marx non è altro che l'espressione dell'idolatria del Denaro, cioè la caratteristica religiosa dell'Antropocene, il fine del modo di produzione moderno. La lezione di Marx è che lo scopo non si sviluppa storicamente secondo un *telos*, ma si dà in modo immanente agli esseri umani per

³⁵ Arendt (1961) descrive come in Età moderna il bene perdi il carattere di idea orientativa per la giustizia sociale, diventando un valore, cioè merce funzionale alle relazioni sempre mutevoli dei commerci sociali; per Arendt, Marx e Nietzsche avrebbero diversamente cercato delle soluzioni a questa perdita della tradizione data dalla perdita dell'idea di bene per orientare le azioni umane, senza abbracciare l'idea nichilistica di una scienza avalutativa [*wertfreie Wissenschaft*] (pp. 41-69). Proprio la riformulazione moderna dello *zōon politikón* permette a Marx di ridefinire materialisticamente la finalità umana senza il fondamento metafisico della tradizione e senza il nichilismo avaloriale; il valore si presenta come conflittuale [*Mehrwert*] quando la prassi umana è orientata da intenzionalità condivise.

³⁶ Per Marx la storia non ha nessuna escatologia: questa lettura è il riflesso di una lettura leninista di filosofi anti-marxisti. Emblematico a tal proposito è Löwith, studioso molto scrupoloso che conosce tantissime opere di Marx, ma finisce per evitare di citare il *Capitale*, sia in Löwith, 1953: 53-72, sia nell'opera pregevole del 1941: 315 sgg.

³⁷ Quando Marx critica lo *scopo finale* [*Endzweck*] o lo *scopo ultimo* [*letzter Zweck*] possiamo presumere che stia criticando proprio Kant e Hegel. Lo scopo ultimo è un termine che Kant utilizzava per descrivere la direzione della storia umana (KU, §§ 83, 84). *Letzter Zweck* per Kant era l'ultimo stadio in ordine di tempo di una storia che si mondializzava e rendeva necessario andare verso un diritto internazionale, una pace perpetua. L'aggettivo *letzter* «designa la successione agli scopi storicamente realizzati nella storia della civiltà umana» (Marini 2004: 64). Quindi *letzter Zweck* ha un significato sovranazionale e cosmopolita, mentre *Endzweck* ha un significato più morale. Per Kant la *Kultur* costituiva la posizione dell'umanità nel finalismo naturale: si tratta dello scopo finale che le religioni realizzano nei confini della ragione, in uno stato etico sulla terra. Hegel invece fa dello scopo finale [*Endzweck*] il principio dello stato come realtà dell'idea etica. Lo stato è unità sostanziale, sintesi della sua filosofia del diritto, «assoluto immobile fine in se stesso» [*absoluter unbewegter Selbstzweck*] (Rph, §§ 256-258). Per una disamina cf. Marini 2004.

orientare la loro attività, in particolare l'organizzazione collettiva del lavoro. Nella definizione di Marx ciò che caratterizza l'umano è proprio il lavoro, sempre orientato dallo scopo almeno fino a quando non compare il capitale.

■ L'animale politico

Per Aristotele, la *praxis* ha il suo scopo nel «bene propriamente umano» della città (EN, I, § 1, 1094a), dove etica e politica hanno norme da seguire e fini comuni da conseguire. La *praxis*, quindi, ha il suo scopo in sé stessa a differenza dell'opera del lavoro. Nella prassi, Marx include poi anche la produzione materiale.

Hannah Arendt negli scritti del periodo in cui pensava di articolare una critica radicale al marxismo, che confluirono poi in *Vita activa*, colloca Marx pertanto nella tradizione di Aristotele proprio perché, per entrambi, lo *zòon politikón* non consiste nella razionalità ma nel fatto comunitario dell'umano; in tal senso, «la linea che conduce da Aristotele a Marx è segnata da meno fratture» di quelle tra Marx e il marxismo (Arendt, 1953: 40). Per Arendt una delle tre «flagranti contraddizioni» di Marx consisterebbe però nell'aver definito antropologicamente l'essere umano a partire dal lavoro pur avanzando l'idea comunista basata sulla liberazione dal lavoro (Arendt 1953: 50).

In realtà Marx, al contrario di ciò che pensa Arendt, ritiene che il lavoro sia determinato sia dalle necessità del ricambio materiale con la natura, sia dalla possibilità di determinare lo scopo dell'attività scegliendo, collettivamente, il modo di produzione sociale. Il lavoro sarebbe quindi una necessità sempre vincolante per l'essere umano, ma è pur vero che l'umano, in quanto dotato di scopo, può lottare per autodeterminarsi in base alle circostanze storiche.³⁸ Giustamente, quindi, Vadée (1998) precisa come il senso aristotelico sia «preservato», perché il «fine [*but*] della prassi» è il medesimo (p. 322) non essendo la prassi umana limitata al mero lavoro di ricambio materiale con la natura.

La prassi marxiana è quindi molto aristotelica: l'idea che Aristotele privilegi l'atto sulla potenza mentre Marx predilige la potenza come sostiene Jaffe (2016) è fuorviante. Bloch (1980) aveva già evidenziato come l'ontologia di Marx, al pari di quella aristotelica, fosse aperta alla possibilità che eccede la realtà (p. 176). Mentre l'individuo è un risultato storico moderno, per Marx la specie umana resta *zòon politikón*: «È per natura un essere, se non politico come pensa Aristotele, sicuramente sociale» (K., XI, § 1: 358). Questa frase deve essere interpretata seguendo Iacono (2018): «in termini odierni Marx propende per un sistema dove vi sia intenzionalità condivisa» (p. 42), cioè

³⁸ Al lavoro è richiesta la «volontà conforme a scopo che si estrinseca come attenzione [*der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert*]» (K., V, § 1: 198, corsivo mio). Nel lavoro l'essere umano «regola e controlla il ricambio materiale con la natura (...) e modifica contemporaneamente la propria natura» (K., V, § 1: 197, tr. riv.).

«facoltà cooperativa che precede l'organizzazione cittadina» (p. 44).³⁹ Lo *zòon politikón* si caratterizza per la prassi, che include materialisticamente i bisogni materiali di esistenza e quelli materiali “spirituali” o meglio *mentali*. Quando descrive l'essere umano come caratterizzato dal lavoro, Marx evidenzia la differenza tra l'architetto e l'ape proprio nella presenza dello scopo, cioè nell'intenzione umana che permette il lavoro umano di mediazione. Oggi sappiamo come l'intenzione e la previsione non siano esclusivamente caratteristiche umane ma proprie anche di altri animali, come pure sappiamo che il carattere specie specifico umano consiste proprio nell'intenzionalità condivisa (Tomasello).

Secondo Marx, pertanto, «l'essere umano, cioè ogni singolo individuo, è fine e scopo di sé stesso, fine ultimo [*Endzweck*]. Marx comprende la storia come dotata di senso umano, essendo questo fine ultimo il libero sviluppo delle facoltà e potenzialità umane» (Vadée, 1998: 492). Grazie alle scienze biologiche (Tomasello) sappiamo che la nostra prassi di auto-trasformazione dell'ambiente circostante ci accomuna – in modo molto materialistico – a lucertole, scoiattoli, primati, ma che ha anche caratteristiche specie specifiche propriamente umane: siamo *nati per cooperare* e la nostra mente si forma in modo extracorticale grazie all'attenzione condivisa e all'intenzionalità congiunta che precedono e permettono lo sviluppo del linguaggio, a livello sia ontogenetico sia filogenetico. Anche paleontologia e antropologia ci informano che negli ultimi cinquantamila anni di storia le culture umane si contraddistinguono per questa dimensione aristotelica di riflettere consciamente sulle diverse direzioni che la società potrebbe prendere (Graeber e Wengrow, 2021: 99). La sociologia ha invece descritto grazie a Sennett (2012) le forme di articolazione dell'animale politico che coopera, ricordandoci che Aristotele è stato il primo a metterci in guardia contro l'aspetto repressivo dell'unità.

Se l'essere umano ha un linguaggio particolare è dunque perché è uno *zòon lògon èchon*, ovvero un “animale dotato di parola”, ma questa comunicazione significa scambio di intenzionalità, non solo di mere informazioni.

■ Conclusioni

Il denaro ha fatto la sua comparsa per la prima volta ai tempi di Aristotele, ma l'economia era rimasta incorporata [*embedded*] nei processi sociali. È diventato scopo unico e ultimo dell'umanità solo nel momento in cui due limiti sono stati oltrepassati: quando cioè terra e lavoro sono diventati fattori produttivi, ovvero merci sul mercato mondiale. Il limite è superato quando il fine è invertito: l'Antropocene è l'effetto bio-geologico dovuto alla distruzione del capitale della capacità umana di darsi scopi; esso si caratterizza per una idolatria del Denaro che diventa fine unico e ultimo della produzione. Marx si appropria dunque di Aristotele per andare oltre l'Antropocene.

³⁹ Sulla dimensione sociale il saggio di Basso (2013) è molto dettagliato.

Utilizzando il vasto campo semantico di fine, limite e scopo, la critica di Marx risulta più radicale. La critica del fine è applicata all'oggetto della lotta di classe, cioè alla giornata lavorativa; al ricambio materiale organico con la natura e al suo sfruttamento tecnologico capitalistico a scapito del progresso tecnico umano; al progresso tecnico e al regresso tecnologico; alla critica della religione intesa come feticismo del Denaro e carattere generale di un'intera epoca, l'epoca dell'illimitatezza.⁴⁰ Proprio perché gli scopi sono dati dai lavoratori e non dal capitale, che genera un movimento privo di scopo, il modo di produzione capitalistico non è un destino storico-geografico ineluttabile, ma un mero incidente della storia. Con Marx il significato post-umano e materialista del fine e della fine non è lasciato al potere religioso del feticcio per il quale esiste sempre uno scopo ultimo sovrasensibile, ma è affidato all'umano in divenire, alla lotta dei lavoratori contro il capitale per costruire un mondo migliore. I concetti di fine, scopo e limite di Marx sono oggi essenziali per criticare l'Antropocene quale effetto dell'inversione dei fini, in favore di quella che per Marx era una libera associazione di individui che si danno liberamente limiti e scopi condivisi, e per noi oggi potrebbe essere definita una società *della decrescita*.⁴¹

⁴⁰ Riprendendo Tomba, Murrone spiega che nei suoi appunti del 1842 Marx evidenzia come Hegel esprima «il carattere generale del tempo, la sua teologia politica» (Kreuznacher Hefte, MEGA2, IV, pp. 9-278, cit. in Murrone, 2022b: 196). Questo carattere generale sarà descritto attraverso il concetto di *scopo finale*.

⁴¹ Per una panoramica dei vari apporti su marxismo e decrescita si rimanda al numero monografico dei Quaderni della Decrescita n. 4 (2024) "Decrescita e marxismo, Dialogo possibile e necessario". Nel dibattito italiano su marxismo e decrescita trovo importanti i contributi di M. Bentempelli, S. Barca, M. Bonaiuti, P. Cacciari, S. Latouche, E. Leonardi, G. Mazzetti, D. Padovan, M. Ruzzenenti.

Riferimenti Bibliografici

Fonti:

- Aristotele (1986). *Etica Nicomachea*. A cura di M. Zanatta, Milano: Rizzoli [EN].
- Aristotele (1992). *Metafisica*. A cura di C.A. Viano, Torino: TEA [MTF].
- Aristotele (1955). *Politica*. A cura di C.A. Viano, Torino: UTET [P].
- Engels F. (1873). *Von der Autorität*; trad. it. *Sull'autorità*, in Marx K. e Engels F., *Marxismo e anarchismo*. Roma: Editori Riuniti, 1977.
- Hegel G.W.F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; ed. it. *Lineamenti della filosofia del diritto*. Tr. di G. Marini, Roma-Bari: Laterza, 1987 [GdPR].
- Kant I. (1790). *Kritik der Urteilskraft*; ed. it. *Critica del giudizio*. Tr. di A. Gargiulo rivista da V. Verra, Roma-Bari: Laterza, 1960 [KU].
- Marx K. (1867). *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, in Marx Engels Werke, XXIII, Dietz Verlag, vol. 23 [MEW]; ed. it. Marx K. *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*. tr. di R. Fineschi, in Marx Karl e Friedrich Engels, *Opere complete*, vol. XXXI. Napoli: Città del Sole, 2004 [K].
- Marx K. (1994). *Il Capitale. Libro terzo*. A cura di M.L. Boggeri, Roma: Editori Riuniti (I. ed. 1964) [K3].

Saggi su Marx, Aristotele e l'antropocene:

- AAVV (2022). *Atlante dell'Antropocene. Mappe per un pianeta in trasformazione*. Meltemi.
- Althusser L. (1965). *Pour Marx*. Paris: Maspero.
- Arendt H. [1953] (2002). Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. Lectures. Christian Gauss Seminars in Criticism. *Social Research*, 69, 2: 273-319; ed. it. *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2016.
- Arendt H. (1958). *On Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press; ed. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani, 1982.
- Arendt H. (1961). *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press; ed. it. *Tra passato e futuro*, tr. di T. Gargiulo, Milano: Garzanti, 1991.
- Balibar É. (1993). *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte.
- Barca, S. (2022). *Forze della riproduzione. Femminismo, economia politica ed ecologia mondo*. Napoli: Orthotes.
- Basso L. (2013). L'uomo come zoon politikon. Società, comunità e associazione in Marx, *Consecutio Rerum*.
- Beckert S. (2014). *L'impero del cotone, una storia globale*. Torino: Einaudi.
- Benjamin W. (1920). *Kapitalismus als Religion*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1985: 100-103; ed. it. *Capitalismo come religione*, in *Senza scopo finale, scritti politici 1919-1940*. Roma: Castelveccchi, 2017, pp. 42-48.
- Bergamo J.N. (2022). *Marxismo ed ecologia*. Verona: Ombrecorte.
- Bloch E. (1968). *Über Karl Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; ed. it. *Karl Marx*. Bologna: il Mulino, 1972.

- Bloch E. (1980). *Expérimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del potarfuori. La prassi*. Brescia: Queriniana.
- Burkett P. (1999). *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*. London-New York: Palgrave MacMillan.
- Calabi M.L. (1975). Su “barriera” e “limite” nel concetto del capitale, *Critica Marxista*, 2/3: 55-69.
- Castoriadis C. (1978). Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d’Aristote à nous, *Textures*, 13; ora in *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris: Seuil, 325-413.
- Cesarale G. (2018). Su “barriera” e “limiti” del capitale in Marx. Una riconsiderazione critica, in *Dianoia*, 26: 63-75.
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The ‘Anthropocene’. *Global Change Newsletter*, 41, 17–18.
- Degolyer M. (1992). The Greek Accent of Marxian Matrix. In: McCarthy G., editor, *Marx and Aristotle, Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 19-36.
- Dussel E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*; ed. it. *Le metafore teologiche di Marx*, a cura di A. Infranca, Roma: Inschibboleth.
- Finelli R. (2022). *Filosofia e tecnologia, una via di uscita dalla mente digitale*. Firenze: Rosenberg&Sellier.
- Fineschi R. (2024). Nota di traduzione. In: Marx K., *Il capitale, libro I*, trad. di R. Fineschi, Torino: Einaudi, XIV-XLII.
- Foster J.B. (2001). Ecology Against Capitalism, *Monthly Review*, 53.
- Foster J.B. e Burkett P. (2017). *Marx and the Earth, an Anti-Critique*. Chicago: Haymarket Books.
- Foster J.B. e Clark B. (2020). *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift*. Delhi: NYU Press, Monthly Review Press.
- Grecchi L. (2021). *Ricchezza*. Milano: Unicopli.
- Harvey D. (2010). *A Companion to Marx’s Capital*. New York: Verso; ed. it. *Introduzione al Capitale, 12 lezioni sul primo libro e sull’attualità di Marx*. Lucca: La casa Usher, 2014.
- Iacono A.M. (1985). *Teorie del feticismo, il problema filosofico di un immenso malinteso*. Milano: Giuffrè.
- Iacono A.M. (2018). *Studi su Karl Marx. La cooperazione, l’individuo sociale e le merci*. Pisa: Edizioni ETS.
- Iacono A.M. (1985). *Teorie del feticismo, il problema filosofico di un immenso malinteso*. Milano: Giuffrè.
- Itoh M. (2011). The Evolution of the Concept of Value and its Historical Ground: from Marx’s Dialogue with Aristotle, *Review of Political Economy*, 2: 193-204.
- Jaffe A. (2016). From Aristotle to Marx: A Critical Philosophical Anthropology, *Science & Society*, 80, 1: 56-77.
- Jaulin A. (2016). Marx lecteur d’Aristote, *Les Études philosophiques*: 105-121
- Lanza S. (2019). Sull’uso di metafore nel Capitale di Marx, *Culture della sostenibilità*, 23: 144-160.
- Latouche S. (2012). *L’Âge des limites*. Paris: Les Éditions Mille et Une Nuits; ed. it. *Limite*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Latouche S. (2019). *Comment réenchanter le monde. La décroissance et le sacré*, Paris: Gallimard; ed. it. *Come reincantare il mondo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2020.

- Lenin V. (1913), Три источника и три составных части марксизма, ed. it. *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, a cura di P. Togliatti. In: *Karl Marx*, Roma: Editori Riuniti, 1965.
- Levine N. (2021). Marx's Resurrection of Aristotle, *Cham*.
- Lewis S.L. e Maslin M.A. (2019). *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*. Torino: Einaudi.
- Löwith K. (1941). *Von Hegel bis Nietzsche*; ed. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. di C. Golli, Torino: Einaudi, 1949.
- Löwith K. (1953). *Meaning in History*; ed. it. *Significato e fine della storia*, Milano: Il Saggiatore, 1995.
- Malm A. e Hornborg A. (2014). The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative, *The Anthropocene Review*, 1, 1: 62-69.
- Manzoni A. (2024). Il limite della natura come ostacolo nel Capitale. Merce, plusvalore, mercato mondiale: il divenire-ostacolo dei limiti alla produzione nei Grundrisse di Marx. In: Bazzan M., Cavazzini F., Ruoppo A.P. e Viparelli I., a cura di, *La transizione in questione*, Napoli: FedOA Press, 55-74.
- Marini G. (2004). *Letzter Zweck e Endzweck*. Osservazioni critiche intorno a una questione non solo terminologica fra Kant e Hegel, *Ricostruzione della soggettività*, Napoli: Liguori, 63-80.
- McCarthy G. (1992). *Marx and Aristotle, Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mewes H. (1992). Karl Marx and the Influence of Greek Antiquity on Eighteenth-century German Thought. In: McCarthy G., editor, *Marx and Aristotle, Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 19-36.
- Moore, J. W. (2017). *Antropocene o Capitalocene. Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*. Verona: Ombre corte.
- Murrone P. (2022a). Governare la necessità. Genesi e prospettive del concetto marxiano di *Stoffwechsel*. In: Clemenza A.A., Di Blasio F. e Muscarnera L., a cura di, *Dall'operaismo a Marx*. Bologna: Machina, DeriveApprodi, 133-150.
- Murrone P. (2022b). Traiettorie critiche, della teologia politica: Bruno Bauer e Karl Marx (1840-1844). In: AA.VV., *Religione e politica, Paradigmi, Alleanze, Conflitti*. Pisa: Edizioni ETS.
- Musto M. (2020). *The Marx Revival, Key Concepts and New Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Natali C. (1983). K. Marx lettore della Politica e dell' Etica Nicomachea (1857-1867), *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XXXVIII, 2, 159-189.
- Natali C. (1976). Aristotele in Marx (1837-1846), *Rivista Critica di Storia della Filosofia* XXXI, 2, 164-192
- O'Connor J. (1989). *L'ecomarxismo. Introduzione a una teoria*. Roma: Dananews.
- Padovan D. e Lévêque J.-C. (2021). Transizione ecologica e ontologia sociale. Natura, società ed ecologia dell'eccesso nell'Antropocene, *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, 15, 189-221.
- Papi F. (2021). *Dizionario Marx Engels*. Milano: Hoepli.
- Polanyi K. (1957). Aristotle Discovers the Economy. In: *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Glencoe: The Free Press; trad. it Aristotele scopre l'economia. In: *Economie primitive, arcaiche, moderne*. Torino: Einaudi, 1978, 76-112.
- Porcaro M. (1986). *I difficili inizi di Karl Marx*. Bari: Dedalo.

- Prawer S.S. (1976). *Karl Marx and World Literature*. Oxford: Oxford University Press; ed. it. *La biblioteca di Marx*. Milano: Garzanti, 1978.
- Preve C. (2012). *Lettera sull'umanesimo*. Pistoia: Petite Plaisance.
- Ricciardi M. (2019). *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*. Milano: Meltemi.
- Ricciardi M. (2022). L'operatore teologico, feticismo e critica della mediazione politica in Marx. In: AA.VV., *Religione e politica. Paradigmi, Alleanze, Conflitti*. Pisa: Edizioni ETS.
- Ricœur P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- Saito K. (2024). *Il capitale nell'antropocene*. Torino: Einaudi.
- Saito K. (2023). *L'ecosocialismo di Karl Marx*. Roma: Castelvecchi.
- Schmidt A. (2020). *Il concetto di natura in Marx*. Milano: Punto Rosso.
- Sgrò G. (2016). *MEGA-Marx, Studi sulla edizione e sulla ricezione di Marx in Germania e in Italia*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Silva L. (1971). *El estilo literario de Marx*, México D.F.: Siglo XXI.
- Sommerfeld E. (1989). *Zum Verhältnis der Wertlehren von Aristoteles und Marx*. In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, pp. 181-197.
- Steffen, W., Crutzen, P. J., & McNeill, J. R. (2007). The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 36(8), 614–621.
- Tomba M. (2011). *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*. Milano: Jaca Book.
- Vadée M. (1998²). *Marx penseur du possible*. Paris: L'Harmattan.

Attualità dello *zòon politikón*:

- Graeber D. e Wengrow D. (2021). *The Dawn of Everything*. London: Penguin; ed. it. *L'alba di tutto, una nuova storia dell'umanità*. Milano: Rizzoli.
- Sennet R. (2012). *Together, The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation*. New Haven-London: Yale University Press; ed. it. *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*. Milano: Feltrinelli, 2012.
- Tomasello M. (2008). *Origins of Human Communication*. Cambridge: The MIT Press; ed. it. *Le origini della comunicazione umana*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009.
- Tomasello M. (2009). *Why We Cooperate*. Cambridge: The MIT Press; ed. it. *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- Tomasello M. (2019). *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge: Harvard University Press; ed. it. *Diventare umani*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2020.