

Domenico Losurdo 1941-2018, *in memoriam*

Stefano G. Azzarà (Università di Urbino)

A chi, per lusingarlo o con sincera ammirazione, gli faceva notare quanto originale e personale fosse il suo modo di pensare, Hegel rispondeva che se mai fosse stato presente qualcosa di esclusivamente personale nel suo sistema, questa cosa sarebbe stata senz'altro sbagliata. È un episodio che Domenico Losurdo era solito raccontare spesso ai propri allievi, per spiegare quale fosse il giusto atteggiamento conoscitivo degli studiosi e in particolare degli storici della filosofia. Ma è anche una citazione che sintetizza in maniera assai efficace il modo di praticare il lavoro filosofico al quale Losurdo stesso ha sempre cercato di attenersi. A differenza di molti altri intellettuali, i quali anche quando parlano del mondo finiscono in realtà per parlare in primo luogo di se stessi e della propria distinzione nei suoi confronti, in Losurdo era infatti assolutamente preminente il rigore dell'oggettività. La volontà pervicace, cioè – radicata in una scelta argomentata sul piano teoretico in favore della “via hegeliana” rispetto alla “via fichtiana” – di concepire tale lavoro come uno sviluppo il più possibile coerente delle determinazioni inscritte nell'oggetto, ovvero nella cosa stessa. L'idea che il movimento storico, la cui comprensione era ciò che gli stava più a cuore, scaturisse non dall'attività produttiva della coscienza che incontra il reale e se ne appropria o lo risolve in se stessa, oppure se ne tiene a distanza e lo deplora per specchiarsi nella propria superiore immacolatezza, ma da una contraddizione che è iscritta già nell'oggettività. In un tessuto ontologico, cioè, che è intrinsecamente lacerato, scisso. Agitato da una conflittualità immanente che con la sua trama tragica costituisce il presupposto del dolore del negativo e che, trasmettendosi semmai al soggetto che se ne fa carico nella relazione, chiama sempre di nuovo all'appello la fatica del concetto.

Sebbene lui stesso si sarebbe con ogni probabilità sottratto a questo genere di considerazioni, c'è però, a guardar bene, qualcosa di decisamente personale che possiamo comunque richiamare, a proposito di questo lavoro di ricerca giunto all'improvviso a conclusione dopo cinquantun anni (al 1967 risalgono la sue prime pubblicazioni); qualcosa cioè che può assumere un valore generale che vada al di là

dell'esperienza soggettiva di un singolo. Losurdo, infatti, ha dovuto faticare e lottare con enorme determinazione per il riconoscimento delle proprie posizioni, sia in ambito accademico che in altri contesti. Ma questo sforzo necessario non è stato il marchio del suo percorso individuale, bensì la presa di coscienza del fardello che era ricaduto su un'intera generazione di intellettuali costretti dalla storia a fare i conti con il tramonto di un'epoca e di un intero mondo etico. E destinati ad affrontare questa crisi in maniere profondamente diverse e ad uscirne lungo percorsi che alla fine si riveleranno divergenti.

Da hegeliano e da marxista, Losurdo era assolutamente convinto della politicità intrinseca della filosofia: la filosofia è in primo luogo il nostro tempo appreso nel concetto e proprio per questo motivo la politica ne costituisce il primo e più importante banco di prova. Non certamente nel senso che questa disciplina debba limitarsi a una mera descrizione del mondo, o addirittura a una sua giustificazione, come sempre gli rimproveravano gli interpreti malevoli del motto di Hegel su reale e razionale: anche volendo, questo non sarebbe possibile perché la filosofia, quando è realmente tale, conserva sempre una missione di trascendenza che è la conseguenza inevitabile della sua potenza discorsiva universalistica. Lo è, piuttosto, nel senso che il giudizio politico è il vero *experimentum crucis* della ragione. E la capacità di esercitarlo in maniera corretta può al limite falsificare intere filosofie, fino a dimostrare, spesso, la meschinità delle costruzioni teoriche anche più grandiose.

Enorme è stata ad esempio la profondità filosofica di Nietzsche nel confrontarsi con i conflitti della propria epoca e nel rivelare l'ipocrisia dei sentimenti morali e dello spirito del progresso, dietro i quali si cela spesso nient'altro che una diversa forma di volontà di potenza, per quanto priva del coraggio e della buona coscienza di chi sa riconoscere la necessità della forza e persino della schiavitù. Oppure quella di Heidegger nel denunciare nel cuore della metafisica soggettocentrica della modernità e nello sviluppo della tecnica e delle forze produttive capitalistiche un progetto che ha i caratteri del dominio. Oppure ancora la lucidità di Schmitt nel mettere a nudo le aporie di quel pacifismo idealistico wilsoniano e liberale dietro il quale, ancora ai nostri giorni, si muove l'idea di un nuovo ordine mondiale tipicamente imperiale; un ordine che supera in una direzione globale ogni localizzazione e ha già

posto fine all'ordinamento eurocentrico della terra per sostituirlo con un ordinamento diverso ma non meno aggressivo. Tuttavia, nel momento in cui questi intellettuali dalla statura gigantesca sono stati posti dagli eventi davanti alla necessità del giudizio politico, alla scelta di fronte al corso del mondo, ecco che proprio la loro pretesa di trascendenza filosofica è venuta immediatamente meno. E alle molteplici contraddizioni dell'universalismo, nella cui esplosione si annunciava già all'epoca la crisi della modernità, non sono riusciti a contrapporre nient'altro che una miserevole apologia del particolarismo. Ragion per cui, concludeva Losurdo, «nonostante la sua radicalità e gli straordinari risultati conoscitivi che permette di conseguire», la loro dirompenza decostruttiva, e cioè «la distruzione dei fiori immaginari» esercitata da quelle celebrate filosofie, finiva in realtà «col rinsaldare le catene della schiavitù salariata e della schiavitù vera»¹. Così che quei potenti dispositivi si rivelavano essere una critica dell'ideologia raffinatissima ma di natura tutta reazionaria.

La politica come “dissacrazione” del discorso filosofico e riconduzione alla sua sostanza, dunque. O forse meglio: come quella sua mondanizzazione che, facendola scendere dal cielo delle idee alla terra del conflitto secolare, esalta semmai, anche richiamandola al suo compito, le potenzialità umanistiche di questa forma di sapere, la sua natura progettuale. «Se Hegel ha insegnato l'ineludibilità della situazione storica», insomma, «Marx insegna l'ineludibilità in essa dei conflitti politico-sociali» e in questo modo definisce da quel momento «la qualità nuova del discorso filosofico»²; il quale adesso, di fronte a tali conflitti, è obbligato in quanto tale – e non in virtù delle sue eventuali ricadute morali – a prendere posizione. Ebbene, poiché ha praticato in prima persona questo «*engagement* oggettivo» in tempi che per la politica erano divenuti assai difficili – in tempi di riflusso nei quali ogni possibilità di trasformazione del mondo era stata negata e il lavoro intellettuale veniva sempre più ad essere concepito come apologia, edificazione, consolazione e supplemento d'anima rispetto alla mera amministrazione di ciò che è esistente –, a Domenico Losurdo come ad altri intellettuali della sua generazione questo prendere

¹ LOSURDO 1987b, p. 108.

² LOSURDO 1991a, p. 128.

posizione è spesso valso le diffidenze e i sospetti di chi, dietro ogni ragionamento che non occulti la propria politicITÀ militante, avverte subito il sentore della propaganda. Di una propaganda fuori luogo e fuori tempo massimo, oltretutto, visto che alle sue spalle – e cioè in quel campo filosofico-politico che a lungo si era richiamato all'emancipazione del genere umano – si poteva riconoscere non il fragore di un'avanzata trionfale ma il tono sordo di un esercito in rotta che nella sua fuga dal marxismo (ma anche dalla storia stessa) si andava disperdendo in mille direzioni.

Proprio per questo allora, proprio perché teneva sempre unite filosofia e politica in un'epoca che aveva voltato le spalle alla rivoluzione, proprio perché, dato lo spirito dei tempi, l'accusa di parzialità o partigianeria sarebbe stata sempre dietro l'angolo non meno di quella di giustificazionismo, Losurdo sapeva che per farsi riconoscere sul terreno accademico avrebbe dovuto essere assolutamente impeccabile proprio su quel presunto piano filosofico "puro", e in apparenza asettico rispetto ad ogni conflitto, del quale i suoi critici interlocutori culturali – sempre pronti a denunciare l'ideologia ovunque tranne che presso se stessi – si ergevano a custodi. Solo in questo modo, solo anticipando ogni obiezione e scavando minuziosamente tra le fonti, solo padroneggiando a menadito gli autori di cui si occupava – e senza sottrarsi alle questioni teoretiche più sottili – poteva permettersi di portare la filosofia sul terreno di una politica intesa come la trasposizione sul terreno culturale della contesa tra emancipazione e de-emancipazione. Anche grazie a una cultura sterminata, va aggiunto, che gli consentiva di spaziare lungo due millenni e più di una storia universale che al suo sguardo abbracciava anche quel mondo negletto e misconosciuto che sta al di là dei confini dell'Occidente. Ecco, allora, che coloro che prima ancora che le posizioni particolari ne mettevano in discussione il metodo raramente hanno avuto il coraggio di sfidarlo in pubblico, ben sapendo che chi lo aveva fatto ne era uscito per lo più con le ossa rotte. Ecco, ad esempio, che anche i più rinomati specialisti di Hegel, e soprattutto quelli più risoluti nel rinchiudere il discorso del filosofo tedesco in una dimensione conservatrice e prevalentemente coscientialista, ne rispettavano il giudizio e si dimostravano improvvisamente concilianti quando gli capitava di confrontarsi con lui.

Torniamo sul terreno dell'oggettività, allora, dal quale abbiamo preso le mosse. Losurdo è stato uno degli studiosi italiani più noti e tradotti al mondo. Si è confrontato anzitutto con la filosofia classica tedesca sulla scorta dell'eredità di Arturo Massolo e Pasquale Salvucci e del loro impianto hegel-marxiano e di quel periodo storico e filosofico ha cambiato per sempre la nostra conoscenza.

Con *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant* ha sottratto il filosofo tedesco alla «rispettabilità borghese e filisteia»³ consacrata dalla storiografia filosofica e cioè all'ambito del conservatorismo o del moderatismo politico nel quale era stato iscritto dalla tradizione degli studiosi liberali ma anche, nonostante Engels, da quella degli studiosi marxisti: in realtà, la «negazione del diritto di resistenza» in Kant rispondeva certamente all'opportunità di «rassicura[re] le corti tedesche» ma era soprattutto una mossa che «permetteva di affermare l'irreversibilità della Rivoluzione francese e quindi di condannare i tentativi di restaurazione»⁴. Contro le insorgenze reazionarie come la Vandea e contro ogni tentativo di riscossa feudale, perciò, il filosofo tedesco continuerà ad essere “giacobino” perché continuerà ad aspettarsi, persino con troppa ingenuità, che «in seguito alla trasformazione prodotta da alcune rivoluzioni [*nach manchen Revolutionen der Umbildung*] sorga finalmente quello che è il fine supremo della natura, cioè un generale ordinamento cosmopolitico, che sia la matrice, nella quale vengano a svilupparsi tutte le originarie disposizioni della specie umana»⁵.

Con saggi come *Fichte, la rivoluzione francese e l'ideale della pace perpetua*⁶, oppure *Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*⁷ o ancora *Fichte e la questione nazionale tedesca*⁸, Losurdo ha scandagliato poi la dialettica che ha animato la parabola filosofico-politica di una figura chiave della storia culturale e politica tedesca ma, più in generale, dell'ideologia europea: se in un primo

³ LOSURDO 1983c, p. 14.

⁴ *Ivi*, p. 31.

⁵ I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), cit. in LOSURDO 1983c, p. 27.

⁶ LOSURDO 1983-84.

⁷ LOSURDO 1983d.

⁸ LOSURDO 2004.

momento «alla Francia rivoluzionaria, Fichte guarda... come al paese che non solo avrebbe potuto o dovuto aiutare la Germania a scuotere il giogo del feudalesimo e dell'assolutismo monarchico, ma che avrebbe anche contribuito in modo decisivo alla realizzazione di una pace duratura o perpetua in Europa e nel mondo», ecco che con l'invasione napoleonica e i *Befreiungskriege*, al modificarsi della situazione concreta, si produce un mutamento netto. Un mutamento all'insegna della gallofobia e della teutomania, però; un mutamento che lo porterà lontano da ogni equilibrio critico e a respingere *in toto*, assieme all'inviso napoleonismo, anche lo spirito del 1789 in un primo momento esaltato. E a contestare dunque la rivoluzione politica ma soprattutto quell'universalismo filosofico che ne era alla base, e che dagli esiti della rivoluzione era stato tradito, dando vita in tal modo alla lunga stagione del particolarismo culturale tedesco, con le sue drammatiche ripercussioni tra le due guerre mondiali.

Ed eccoci a Hegel, infine, studiato in testi come *Hegel, questione nazionale, Restaurazione*⁹, *Tra Hegel e Bismarck*¹⁰, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*¹¹, *Hegel e la libertà dei moderni*¹² e infine *Hegel e la Germania*¹³: non solo per questo grande filosofo «La libertà della persona è un diritto inalienabile e imprescrittibile e non c'è positivo ordinamento giuridico che possa annullarlo»¹⁴, farà notare Losurdo, ma questa posizione andrà anche molto al di là del contrattualismo dell'epoca. Già nelle lezioni sulla *Filosofia del diritto*, per Hegel «Il *Notrecht* [era] diventato il diritto del bisogno estremo, dell'affamato che rischia di morire d'inedia e che pertanto non solo ha il diritto, ma “il diritto assoluto” di rubare il pezzettino di pane capace di assicurargli la sopravvivenza, “il diritto assoluto” di violare il diritto di proprietà, la norma giuridica che condanna comunque il furto»¹⁵. Lungi dall'essere il difensore filosofico della Restaurazione e l'ispiratore del militarismo prussiano, dobbiamo riconoscere in lui, in questa

⁹ LOSURDO 1983a.

¹⁰ LOSURDO 1983b.

¹¹ LOSURDO 1987a.

¹² LOSURDO 1992.

¹³ LOSURDO 1997a.

¹⁴ LOSURDO 1992, p. 74.

¹⁵ *Ivi*, p. 115. Cfr. LOSURDO 1989.

prospettiva, lo scopritore di un continente filosofico e politico interamente nuovo, un continente che va molto al di là del liberalismo e che toccherà poi a Marx, non per caso, esplorare a fondo.

Ma proprio con il liberalismo, ossia con le posizioni culturali che sono risultate vincitrici alla fine di quella ulteriore guerra mondiale che è seguita alla Seconda guerra dei Trent'anni, Losurdo andava affrontando nel frattempo un corpo a corpo che si sarebbe rivelato ultracedennale. A metà degli anni Novanta ne *Il revisionismo storico* sottolineava l'emergere di una «gigantesca rilettura del mondo contemporaneo» il cui obiettivo era in realtà «la liquidazione della tradizione rivoluzionaria dal 1789 ai giorni nostri» e che rappresentava dunque una «svolta storiografica e culturale epocale»¹⁶ che era al contempo anche una svolta interna al liberalismo stesso. Il quale, assorbito «il radicale mutare dello spirito del tempo nel passaggio dalla grande coalizione antifascista alla Guerra fredda» e maturata «la conseguente elaborazione di un'ideologia "occidentale"»¹⁷, si liberava adesso delle componenti democratizzanti acquisite nel corso del suo confronto storico con il movimento radicale e con quello socialista per tornare al proprio passato e riorientarsi in chiave nettamente conservatrice. Quando dieci anni più tardi questo percorso sarà compiuto, e cioè quando l'affermazione del neoliberalismo si sarà consolidata, ecco allora la *Controstoria del liberalismo*, un testo con il quale viene definitivamente confutata la classica definizione del liberalismo come teoria della libertà e dei diritti individuali: il liberalismo rappresenta semmai sul piano culturale «un'auto-designazione orgogliosa, che ha al tempo stesso una connotazione politica, sociale e persino etnica»¹⁸. Con esso, cioè, «Siamo in presenza di un movimento e di un partito che intende chiamare a raccolta le persone fornite di un'educazione liberale» e autenticamente libere, ovvero il popolo che ha il privilegio di essere libero, la «razza eletta»... la «nazione nelle cui vene circola il sangue della libertà»». La teoria liberale è dunque in primo luogo l'autocoscienza della comunità dei liberi, dei «ben nati»¹⁹, la quale crea uno spazio sacro che distingue

¹⁶ LOSURDO 1996a, p. 7.

¹⁷ *Ivi*, p. 18.

¹⁸ LOSURDO 2005, p. 242.

¹⁹ *Ivi*, p. 238.

uomini e sottouomini a partire da precise clausole d'esclusione fondate sul censo, sull'etnia, sul genere.

Ecco allora che proprio la tanto celebrata «limitazione del potere» consente alla società civile di sfuggire alla mediazione dello Stato o di neutralizzare quella sua universalità formale che, per quanto spesso posta a copertura di un blocco di interessi di classe, è comunque diversa dal mero nulla. E si configura perciò come la mossa politica che sollecita nel sistema dei bisogni l'«emergere di un potere assoluto senza precedenti», invitando a una delimitazione della comunità dei liberi che si contrappone a quella dei servi non solo sul piano filosofico ma anche sul piano concretamente materiale e geografico. E fungendo infine da legittimazione di una conquista coloniale che attraversa tutta l'età moderna e che con le sue pratiche di sterminio liquida ogni pretesa liberale di "individualismo".

Proprio la volontà pervicace di limitare la dignità umana al solo Occidente e l'incapacità di pensare il concetto universale di uomo, tra l'altro, è il terreno filosofico che Losurdo mostrerà accomunare il liberalismo e il pensiero reazionario, del quale si è occupato una prima volta con *La comunità, la morte e l'Occidente* e una seconda con il suo monumentale *Nietzsche, il ribelle aristocratico*. Con la sua «polemica contro la modernità e il presente»²⁰, il filosofo considerato a lungo "inattuale" si collocava in realtà inizialmente in tutto e per tutto sul terreno del liberalismo europeo e della sua denuncia, oggi ignorata o rimossa, dell'avanzata massificante dei movimenti socialisti e democratici, e si identificava con la concomitante esaltazione liberale del primato dei popoli europei sui sottouomini delle colonie, destinati ad essere sottomessi e a erogare lavoro servile. E saranno semmai la pavidità e la debolezza del liberalismo stesso, ormai in difficoltà e disposto al compromesso di fronte alla rivolta dei barbari proletari e alle loro grida rivoluzionarie, a spingerlo, sul finire della sua vita cosciente, al «radicalismo aristocratico» e all'ideazione di quel «partito della vita» che, per la salvezza della civiltà occidentale, arriverà ad auspicare l'«annientamento di milioni di malriusciti»²¹ e delle «razze decadenti». Ma anche il pensiero di Heidegger, del resto, non può minimamente

²⁰ LOSURDO 2002, p. 326.

²¹ F. NIETZSCHE, cit. in LOSURDO 2002, p. 644.

essere compreso senza far riferimento a quel «pathos dell'Occidente»²² che all'epoca della Prima guerra mondiale si accompagnava all'esaltazione della *Gemeinschaft*, della *Entscheidung* e della morte e che era condiviso da entrambe le «ideologie della guerra» in campo. Né la sua duratura adesione al nazismo può essere spiegata senza tener conto di come quel movimento fosse anzitutto la prosecuzione, radicalizzata e proiettata sul continente europeo, della lunga avventura coloniale dell'Europa stessa, con le sue pratiche di de-umanizzazione e di sterminio fondate sulla riduzione del genere umano a una mera specie zoologica già su un piano che pretendeva di essere filosofico.

Non possiamo che ricostruire per sommi capi qui una produzione intellettuale gigantesca, che ha scandagliato i più diversi aspetti della tradizione filosofico-politica europea (31 sono le monografie pubblicate, altrettanti i volumi da Losurdo curati, 200 i saggi usciti su rivista, come attesta la bibliografia che egli stesso aveva approvato e che riportiamo in appendice a questo testo). Rimane però fermo – e ci sarà modo in futuro di precisarlo meglio – che in tutto questo lavoro l'impegno principale della sua esperienza intellettuale è stato dedicato a quel momento di questa tradizione che certamente più gli stava a cuore e cioè all'auto-critica e alla ricostruzione del materialismo storico. Se la storia del marxismo è la storia di un'ininterrotta catena di “crisi” che inizia già con Marx e che più volte si sono manifestate nel corso del Novecento, muovendo da posizioni e con intenzioni ed esiti diversi Losurdo e la sua generazione si sono scontrati infatti con la più importante di queste crisi, con la crisi ultima e forse definitiva. Perché la loro riflessione sulla tradizione storica e culturale del movimento operaio è avvenuta quando questo movimento e i suoi apparati intellettuali erano ormai a pezzi e non sembrava sensato né produttivo avventurarsi per quella via: dopo cioè la sconfitta di sistema intervenuta dalla fine degli anni Ottanta del Novecento.

Losurdo lo ha fatto in numerosi libri: *Marx e il bilancio storico del Novecento*²³, *Utopia e stato d'eccezione*²⁴, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*²⁵, *Fuga dalla storia*²⁶, *La lotta di*

²² LOSURDO 1991b, p. 89.

²³ LOSURDO 1993.

²⁴ LOSURDO 1996b.

²⁵ LOSURDO 1997b.

*classe*²⁷ e infine *Il marxismo occidentale*²⁸, oltre che in ancor più numerosi saggi. E lo ha fatto, soprattutto, evitando la strada consolatoria e auto-assolutoria di chi, la maggioranza, spiegava le ragioni di un fallimento scaricando le colpe su un unico individuo (*Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*²⁹) e scegliendo semmai – scandalosamente – di andare al cuore del problema, dissodando in maniera impietosa i limiti interni al marxismo stesso, senza risparmiarne i fondatori.

Losurdo ricorderà più volte, di fronte al nichilismo e alla autofobia che dilagavano a sinistra dopo la fine dell'Unione Sovietica – e che rendevano anche questo campo non meno ostile alle sue tesi di quanto non fosse il campo liberale –, quanto l'esperienza del marxismo e del comunismo storico avessero cambiato in profondità le sorti del mondo e dello stesso Occidente capitalistico, costringendo quest'ultimo a un percorso di democratizzazione che aveva in parte dovuto accogliere persino il programma del *Manifesto comunista*³⁰. Tuttavia, non esitava a riflettere sulle ragioni di una sconfitta inequivocabile, le cui radici andavano individuate nell'incapacità del marxismo di farsi istituzione e di dar vita, nel consenso più ampio possibile, a quella stabilizzazione che sarebbe stata indispensabile per una normalità socialista e per un suo funzionamento rispettoso degli stessi diritti individuali. Animato da un insormontabile afflato messianico, desideroso di una palingenesi totale del mondo, il marxismo novecentesco non aveva in realtà tagliato i ponti sino in fondo con l'anarchismo. E, nel suo sogno di una società completamente "altra" rispetto a quella esistente, aveva immaginato la fine delle nazioni, del mercato, del denaro, del potere, lo svanire del conflitto stesso, rivelandosi – ogni volta che l'utopia sognata si scontrava infine con le durezze della storia e delle sue contraddizioni – incapace di fuoriuscire da un perpetuo stato d'eccezione e di farsi Stato all'insegna del governo della legge, conciliando comunità e individuo.

²⁶ LOSURDO 1999a.

²⁷ LOSURDO 2013.

²⁸ LOSURDO 2017.

²⁹ LOSURDO 2008.

³⁰ Cfr. LOSURDO 1999b.

Non sarà sufficiente, in questo senso, la rivoluzione filosofica e politica operata da Lenin, il quale porterà per la prima volta il marxismo fuori dai propri limiti eurocentrici coniugando la lotta di classe del proletariato europeo con le lotte di emancipazione nazionale dei paesi colonizzati dall'Occidente e comprendendo al tempo stesso la complessità di un processo rivoluzionario che, in un mondo tanto ostile, continuava in forme nuove anche dopo la conquista del potere.

Da qui la scelta di Losurdo di andare controcorrente anche rispetto ai propri compagni, sfidando con caparbietà il rischio dell'isolamento fino, alla lunga, a sconfiggerlo. La scelta di criticare a fondo il marxismo occidentale, a partire da quella insuperata subalternità nei confronti del liberalismo che si esprimeva in maniera macroscopica nella sua crescente indifferenza verso la questione coloniale e che aveva costretto l'intera sinistra a rendersi ad un certo punto «assente»³¹. Da qui soprattutto, anche alla luce del diverso esito dell'esperienza del socialismo cinese (da lui sempre rispettato e osservato con attenzione simpatetica) rispetto a quello russo e occidentale, la necessità di ripensare integralmente i fondamenti del marxismo. A partire da una rilettura della lotta di classe che fosse capace di oltrepassare lo schematismo binario e economicistico di chi, ad ogni livello, vede un'unica e sola contraddizione, quella di un proletariato mai ben definito contro una borghesia non meno malintesa, per riproporla invece come una teoria generale del conflitto che presiede ad ogni processo di emancipazione (e che ha a che fare in primo luogo con la lotta per il riconoscimento della propria dignità umana da parte dei gruppi esclusi e discriminati). Una teoria in grado di illuminare le grandi crisi storiche, inoltre, quelle accelerazioni nelle quali non c'è mai un'unica dimensione ma sempre la compresenza di una pluralità di contraddizioni oggettive. E in grado di comprendere, da questa prospettiva, l'intreccio indissolubile tra questione sociale e questione nazionale, o questione di genere, come quello tra universale e particolare, alla ricerca di un universalismo concreto che consenta di pensare la comune umanità fuori da ogni astrattezza irenistica.

La durezza del conflitto di classe, ma anche quella della guerra civile europea o internazionale e dello stato di guerra mondiale permanente

³¹ LOSURDO 2014.

che aveva accompagnato il processo di decolonizzazione, avevano inevitabilmente esaltato e cristallizzato la dimensione religiosa e messianica del marxismo, quella componente che pure si era rivelata indispensabile nei processi di mobilitazione delle masse necessari in quella lunghissima fase. A lungo persuasi dell'imminenza di una rottura rivoluzionaria che sarebbe presto dilagata in tutto il pianeta a partire dai punti alti dello sviluppo industriale, e ancora più a lungo accerchiati sul piano geopolitico ma anche su quello culturale e psicologico dalla potenza egemonica del mondo capitalistico, i marxisti avevano perduto il senso della storia e disimparato la dimensione dei tempi lunghi che sono propri dei movimenti reali. Il fatto cioè che la trasformazione non ha la struttura temporale dell'attimo e non conduce a un'immediata coincidenza tra il corso degli eventi e il loro significato, a una totale riappropriazione, trasparenza e pienezza di senso, ma è essa stessa il percorso di una faticosa catena di contraddizioni, fatta di conquiste e retrocessioni legate ai rapporti di forza e in cui ogni tappa non è mai assicurata una volta per tutte. Negli auspici di Losurdo, alla luce del bilancio storico del XX secolo e delle sue tragedie, il marxismo doveva affrontare perciò un processo di secolarizzazione complicato e non indolore, per proseguire quel passaggio dall'utopia alla scienza (intesa come la *Wissenschaft* hegeliana) che era stato indicato da Engels ma si era interrotto per via delle urgenze del conflitto permanente dell'età contemporanea. Per riscoprire, cioè, quella forma di coscienza che al suo sorgere ne aveva rappresentato la radicale novità: quel peculiare e quasi miracoloso equilibrio tra critica e legittimazione del moderno che nessun'altra tendenza filosofico-politica è mai riuscita sinora ad elaborare.

Pensiero dialettico significa comprensione della processualità della storia e della conoscenza umana. Ma è anche comprensione della loro natura strutturalmente conflittuale e perciò è anche consapevolezza della totalità sempre lacerata alla quale il conflitto allude. È per questo che l'*Aufhebung* toglie e conserva a un tempo, integrando ad un nuovo livello e in una nuova posizione anche quella parte di verità che è sempre presente persino presso il nemico assoluto. Marxismo, alla luce di questa considerazione e cioè come materialismo storico, non significa rifiuto indeterminato della realtà ma, a partire dalla comprensione della dimensione strategica e razionale della sua struttura più profonda, è

negazione sempre *determinata*. Enormi e a volte indicibili sono le contraddizioni della modernità e del progresso, a partire dal dominio totale espresso già nell'accumulazione originaria, passata per la brutale de-umanizzazione di intere classi sociali e di interi popoli e sfociata non di rado nello sterminio, e inaccettabile è ancora oggi l'ingiustizia dell'ordine borghese all'interno e al di fuori della metropoli. Tuttavia, questa stessa modernità è l'epoca che ha scoperto il concetto universale di uomo e che persino nel dolore del diventare-astratto di ogni rapporto sociale o persino semplicemente umano, ha saputo distillare quel progresso che consiste nel superamento dei vincoli di dipendenza personale e diretta dell'uomo dall'uomo, lasciandosi alle spalle il feudalesimo e mettendo in discussione la schiavitù. Quell'epoca che ha sviluppato le forze produttive materiali integrali del genere umano, spezzando la ristrettezza dei bisogni ma anche delle soggettività e dando vita a un'ininterrotta circolazione delle idee.

Non si torna indietro rispetto ad essa. La critica della modernità, come comprensione delle sue condizioni di possibilità e dei suoi limiti, è dunque possibile solo a partire dal riconoscimento delle sue conquiste. Dall'eredità, cioè, dei punti alti di una tradizione che ha certamente a che fare con l'orrore ma che è anche quella civiltà che, attraverso i suoi esponenti più lungimiranti, ha saputo vedere il proprio orrore e denunciarlo. Muovendo dalla conoscenza di queste contraddizioni, ma anche di quelle che accompagnano la storia del marxismo e del comunismo storico, bisogna perciò intraprendere un percorso di apprendimento che tagli definitivamente i ponti con il dogmatismo degli assoluti senza al contempo cadere nel relativismo del postmoderno e della sua impotente negazione ermeneutica di ogni oggettività e cioè della politica e della trasformazione del mondo.

Domenico Losurdo – al quale dobbiamo tra l'altro l'ispirazione iniziale che ha dato vita a questa rivista e che di "Materialismo Storico" presiedeva il Comitato scientifico – ci ha lasciati nel momento più difficile. Nel momento cioè in cui la crisi della democrazia moderna in Occidente e nel resto del mondo sembra piegare in direzione di una inquietante ridefinizione delle forme politiche che promuove nuove modalità di esclusione e discriminazione, all'interno di ciascun paese come su scala internazionale. In un'epoca nella quale la ricolonizzazione

del pianeta, che parla nei termini di quel *Linguaggio dell'impero*³² da lui così accuratamente decostruito e che ha fatto seguito alla delegittimazione della rivoluzione anticoloniale, fa svanire sempre più in lontananza le speranze di un'epoca di pace espresse in un libro come *Un mondo senza guerre*³³. Ci ha lasciati però con gli strumenti migliori e più affilati per fronteggiare questo mondo a partire dai suoi conflitti cruciali e per criticarlo, ovvero per comprenderne le ragioni, le condizioni di possibilità. E per contrapporgli infine uno scenario diverso, per quanto sempre fondato nell'oggettività di ciò che è reale e razionale non nei sogni e nei desideri di chi pensa di potersi permettere di ignorare la durezza del mondo: come scriveva Marx a Ruge – un'altra citazione molto amata da Losurdo –, «Noi non anticipiamo il mondo ma dalla critica del mondo vecchio vogliamo trovare quello nuovo».

C'era un'ultima cosa che Losurdo ripeteva spesso ai suoi allievi, citandola criticamente come esempio negativo di intimismo, di soggettivismo narcisistico e «ipocondria dell'impolitico»³⁴. È una celebre poesia scritta da Ungaretti nel 1916, in piena guerra mondiale, dal titolo *San Martino sul Carso*:

*Di queste case
Non è rimasto
Che qualche
Brandello di muro
Di tanti
Che mi corrispondevano
Non è rimasto
Neppure tanto
Ma nel cuore
Nessuna croce manca.
È il mio cuore
Il paese più straziato*³⁵.

³² LOSURDO 2007.

³³ LOSURDO 2016.

³⁴ Cfr. LOSURDO 2001.

³⁵ UNGARETTI 1992, p. 36.

Ebbene, il nostro cuore oggi è straziato ma, come già ai tempi del poeta, assai più gravi di quelli della nostra coscienza sono gli strazi che abbiamo attorno a noi: le guerre che continuano a dilaniare il pianeta, la sopraffazione imperialistica che non cessa, l'odio razziale che monta, il rischio di una crisi radicale di civiltà e del riemergere di pulsioni che ci eravamo illusi fossero state superate per sempre. Di fronte a questi pericoli non possiamo certo far rivivere Domenico Losurdo. Ma anche grazie a questa piccola rivista, alla quale tanto teneva, possiamo far durare ancora – e a lungo – il suo pensiero, cercando di esserne all'altezza.

Riferimento bibliografici

LOSURDO, DOMENICO, 1983a

Hegel, questione nazionale, Restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica, Pubblicazioni dell'Università, Urbino.

ID., 1983b

Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1983c

Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici/Bibliopolis, Napoli.

ID., 1983d

Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca, "Studi storici" 1/2, pp. 189-216.

ID., 1983-84

Fichte, la rivoluzione francese e l'ideale della pace perpetua, "Il Pensiero", pp. 131-78.

ID., 1987a

La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel, Guerini, Milano.

ID., 1987b

Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche, "Hermeneutica" 6, pp. 87-143.

ID., 1989

Cura e trad. di G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, Leonardo/Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano.

ID., 1991a

L'engagement e i suoi problemi, in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirollo, *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1991, pp. 105-130.

ID., 1991b

La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra», Torino, Bollati Boringhieri.

ID., 1992

Hegel e la libertà dei moderni, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1993

Marx e il bilancio storico del Novecento, Bibliotheca, Roma.

ID., 1996a

Il revisionismo storico. Problemi e miti, Laterza, Roma-Bari.

ID., 1996b

Utopia e stato d'eccezione. Sull'esperienza storica del «socialismo reale», Laboratorio politico, Napoli.

ID., 1997a

Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione, Guerini-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano.

ID., 1997b

Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico, Gamberetti, Roma.

ID., 1999a

Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia, La Città del Sole, Napoli.

ID., 1999b

Introduzione a e traduzione (in collaborazione con Erdmute Brielmayer) di K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2001

Ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi, Milella, Lecce.

ID., 2002

Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 2004

Fichte e la questione nazionale tedesca, "Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici" 1-2, pp. 53-79.

ID., 2005

Controistoria del liberalismo, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2007

Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2008

Stalin. Storia e critica di una leggenda nera, Carocci, Roma.

ID., 2013

2014

La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo e guerra, Carocci, Roma.

La lotta di classe. Una storia politica e filosofica, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2016

Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente, Carocci, Roma.

ID., 2017

Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere, Laterza, Roma-Bari.

MARX, KARL, 1978

Lettera a Arnold Ruge del settembre 1843, in ID., *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma.

UNGARETTI, GIUSEPPE, 1992

San Martino sul Carso, in *Vita d'un uomo. 106 poesie 1914-1960*, Mondadori, Milano, p. 36; ed. orig. In *II Porto Sepolto*, Stabilimento tipografico friulano, Udine, dicembre 1916.