

## **Domenico Losurdo in Cina: uno sguardo sulla situazione della formazione marxista e del PCC\***

Roland Boer (School of Marxism Studies, Dalian University of Technology)

*This study draws on an experience of leading a seminar series in China on the work of the Italian Marxist philosopher, Domenico Losurdo. Through this seminar series and the extensive engagements with the seminar participants – all members of the CPC and teachers of Marxism – I have been able to gain a unique insight into the state of Marxist education and indeed of theoretical knowledge in the CPC itself. The emphases were on Losurdo's two books translated into Chinese, one on liberalism and other on Hegel. We focused on issues of relevance to China today. In regard to liberalism, the topics were: the paradox of liberalism in terms of its constitutive unfreedom; class consciousness; and how liberalism attempts to manage its internal contradiction. As for Hegel, these concerned: the state; material rights; and revolution. While the topics themselves and the way they are presented reflect discussions in the seminars and indicate distinct Chinese concerns, the conclusion assesses the current status of Marxism in education and the CPC.*

*Losurdo; Marxism in China; Liberalism; Hegel.*

Nell'autunno del 2019 mi è stato chiesto di tenere un seminario su un filosofo marxista occidentale di rilievo. Ho scelto subito Domenico Losurdo perché si tratta di uno dei marxisti europei più penetranti e per il contributo costruttivo che può offrire al dibattito odierno in Cina. Inoltre, due dei libri di Losurdo sono già stati tradotti in cinese – *Liberalism: A Counter-History* e *Hegel and the Freedom of the Moderns* – e c'è in questo paese un interesse crescente per il suo lavoro.

Mi si consenta però di fare per un momento un passo indietro e definire il contesto, che risulterà un po' insolito al di fuori della Cina. Il seminario si è svolto presso la School of Marxism Studies della Dalian University of Technology (DUT). La Scuola (forse meglio tradotta come Istituto) è stata indicata di recente come “centro chiave” (*zhongdian*) per gli studi marxisti, in particolare per le sue ricerche all'avanguardia sulla formazione etica. Di conseguenza ha potuto raddoppiare il personale docente e di ricerca, con un aumento considerevole delle iscrizioni degli studenti. Si tenga conto, poi, che con le riforme del settore dell'istruzione promosse da Xi Jinping il marxismo non è più considerato semplicemente come una disciplina a sé stante ma come la cornice generale di tutte le discipline accademiche. Questo significa che un istituto come il DUT è di fatto il centro nevralgico di tutta l'Università ed è considerato un centro propulsore culturale privilegiato. Non sorprende, perciò, che istituti di questo genere attirino ogni anno molti dei migliori studenti.

---

\* Traduzione dall'inglese di Stefano G. Azzarà.

Cosa facevo a Dalian? Nel contesto di un programma di internazionalizzazione che intende esporre in maniera corretta al mondo la storia della Cina e intrecciare un dialogo costruttivo con gli studiosi stranieri, sono stato invitato ad assumere una posizione a tempo pieno presso la School of Marxism Studies. Per quanto ne sappia, sono stato il primo straniero a fare questa esperienza in una scuola di questo genere all'interno di un'Università cinese. Con questi presupposti è stato avviato un intenso percorso di verifica, con un colloquio, una conferenza formale davanti ai vertici dell'Università e ai segretari del partito e un primo lavoro per valutare il mio carattere, il mio rigore accademico e – ovviamente – le mie posizioni politiche. Su quest'ultimo punto, è chiaro che il fatto di essere un membro del Partito Comunista d'Australia, che segue una linea marxista-leninista, sia stato senz'altro d'aiuto.

### *Struttura del Seminario*

Uno degli aspetti del mio lavoro consiste nel condurre un seminario rivolto a docenti e dottorandi. In totale, il seminario deve coprire 16 ore in quattro blocchi compatti. Avendo acquisito ormai una certa esperienza in Cina (ho lavorato in altri contesti per 6 anni), preferisco di solito presentare materiale dettagliato in Power Point, usandolo come sfondo per la discussione e il dibattito. Il materiale in Power Point è bilingue, con testo in inglese e in cinese. Dopo 5 anni di studio quotidiano del cinese – un percorso lungo e difficile... – riesco a gestire la lingua abbastanza bene e il seminario è stato condotto perciò in entrambe le lingue. Nel caso del seminario su Losurdo, questo ha consentito di discutere le questioni fondamentali, le traduzioni dei termini chiave e soprattutto i problemi legati a queste traduzioni.

Per la mia precedente formazione nei Classici occidentali, penso che l'approccio migliore sia quello di studiare direttamente i testi in maniera accurata e dettagliata. Tutti i presenti avevano perciò le loro copie delle versioni cinese e inglese dei due libri di Losurdo sul liberalismo e su Hegel. Si tratta di libri lunghi e complessi, il primo più orientato a una polemica aperta e il secondo a una critica costruttiva. Insieme consentivano dunque un approccio completo al metodo di Losurdo e alla natura delle sue argomentazioni. Dovevo però scegliere: cosa mettere in evidenza<sup>1</sup>?

---

<sup>1</sup> Un utile materiale di riferimento, con una sintesi e ulteriori sviluppi, in AZZARÀ (2007, 2011b, 2011a, 2019) e nell'intervista in cinese di ZHANG SHUANGLI (2017).

Un primo aspetto inevitabile è senz'altro la critica serrata di Losurdo alle tradizioni culturali dell'Europa occidentale che si sono storicamente rivelate più nocive e distruttive. Considerato l'argomento centrale del primo libro, questo significava anzitutto individuare la contraddizione centrale del liberalismo, una teoria politica che si basa su una negazione sistemica della libertà a danno di tutti coloro che non ne sono ritenuti degni. Una seconda tematica che attraversa il lavoro di Losurdo è poi il recupero del potenziale perduto del materialismo storico e dialettico. Un proposito che richiede non solo una profonda rilettura di Kant, Hegel e Gramsci ma anche l'evidenziazione di ciò che nella stessa opera di Marx ed Engels è in alcuni casi mancato. Un buon esempio di questa tematica è il concetto di lotta di classe, spesso troppo frettolosamente circoscritto alla lotta tra borghesia e proletariato. Non è così per LOSURDO (2013, pp. 9-57; 2016, pp. 7-52), secondo il quale Marx ed Engels identificano in realtà come una *species* del *genus* della lotta di classe anche le lotte anticoloniali e di liberazione nazionale (si pensi in questo senso ai loro interventi su Irlanda, Polonia, India e Cina). In ogni conflitto, gli schieramenti di classe cambiano infatti costantemente e si intrecciano e sovrappongono in forme complesse, che si tratti della Rivoluzione francese, di quelle del 1848 o delle lotte di liberazione nazionale.

Per me e per gli studiosi e studenti cinesi, l'aspetto più significativo del metodo di Losurdo risiede nell'interesse centrale che viene rivolto agli sviluppi del marxismo in seguito a una rivoluzione comunista vittoriosa e cioè nel suo interesse per quello che può essere definito il "dopo Ottobre". Se questa attenzione si trova nella maggior parte dei suoi lavori, alcuni sono dedicati precisamente a questi sviluppi (GIACOMINI – LOSURDO 1997; LOSURDO 2008b, 2012a, 2000, 2003). Troppo spesso, molti marxisti "occidentali" o comunque non cinesi sono interessati alle opere di Marx, Engels, Lenin e Mao nella misura in cui possono essere da guida per la rivoluzione comunista e cioè nella prospettiva del "prima dell'Ottobre". Per quanto riguarda le fasi successive alla rivoluzione c'è invece relativamente poco interesse ai fini di uno sviluppo effettivo della teoria e della pratica marxista. Quanto accade durante la costruzione del socialismo, semmai, è spesso presentato nella forma di una "narrativa del tradimento", a partire dalla considerazione che a un certo punto l'impulso rivoluzionario viene inevitabilmente meno (BOER 2013, pp. 6-8). Questa narrativa ha per certi aspetti forti elementi di contatto con la narrativa religiosa della "Caduta" e dell'espulsione dal Paradiso. Tuttavia, come molte volte Lenin e Mao hanno affermato, preparare una rivoluzione e conquistare il potere è relativamente facile, mentre

molto più complicato è il lungo e difficile compito della costruzione del socialismo. Sorgono a quel punto problemi nuovi e vanno cercate nuove soluzioni che il semplice culto libresco dei classici non fornisce. Dovrebbe essere ovvio, ormai, che questa prospettiva del “prima dell’Ottobre” non riguarda solo i nodi teorico-politici che vengono privilegiati da alcuni marxisti occidentali ma chiama in causa, piuttosto, un intero quadro concettuale; un modo di concepire la tradizione marxista che liquida troppo sbrigativamente conquiste significative che sono state conseguite solo a fronte di enormi difficoltà.

Non è il caso di Losurdo, proprio perché il suo quadro concettuale è quello del “dopo Ottobre”; interessato cioè anzitutto alla fase successiva alla rivoluzione proletaria. Questa prospettiva generale ha orientato il suo confronto con la tradizione filosofica europea (in particolare Hegel), con Marx ed Engels, con Gramsci e, naturalmente, con i processi di costruzione del socialismo in Russia e in Cina. E gli ha consentito non solo di sviluppare alcune importanti intuizioni che toccano i problemi della formazione di una *governance* socialista e quelli legati alla necessità della Riforma e dell’Apertura, ma anche di avviare una rielaborazione complessiva della tradizione marxista-leninista orientata a sfuggire una volta per tutte alle trappole del “marxismo occidentale” (LOSURDO 2000, 2008c, 2017)<sup>2</sup>.

Sono questi gli interessi di fondo che hanno guidato in corso d’opera l’andamento dei seminari di Dalian. Da opere lunghe e complesse ho cercato di individuare le questioni di maggiore rilevanza per la Cina odierna. Ho deciso perciò di non parlare per ore e ore, perché si trattava semmai discutere e dibattere tutti assieme i materiali. Spesso ci fermavamo a discutere i termini più importanti, ci soffermavamo su una frase-chiave e ne parlavamo per qualche minuto; gli studenti tornavano poi a casa, riflettevano, leggevano e ponevano ulteriori domande nel seminario successivo. Le nostre presentazioni sono state inoltre ampiamente distribuite a chi nella Scuola non aveva potuto partecipare al seminario.

---

<sup>2</sup> È comprensibile che alcuni esponenti di questa tradizione si siano sentiti colpiti dalla caratterizzazione che Losurdo ne dà (BRODER 2017); le loro risposte sono comunque apparse, per lo più online, italiano e in tedesco.

*La non libertà nel cuore della libertà: il paradosso del liberalismo*

Il primo ciclo di seminari si è concentrato su *Liberalism: A Counter History*. LOSURDO (2011, p. 248; 2014, p. 271)<sup>3</sup> definisce il liberalismo come «la comunità dei liberi e la sua dittatura su popoli indegni della libertà». Questa prospettiva è forse sintetizzata al meglio nelle parole di JOHN CALHOUN (1782-1850), già senatore e vicepresidente degli Stati Uniti: «la difesa della libertà umana contro le aggressioni di un potere dispotico è sempre stata particolarmente efficace negli Stati nei quali si è affermata la schiavitù domestica». All'interno dell'Unione, proprio il Sud si era «schierato con più forza a fianco della libertà» ed è stato «il primo nel contrastare le usurpazioni del potere» (CALHOUN 1992, pp. 468, 473; cit. in LOSURDO 2011, p. 62; LOSURDO 2014, p. 68).

Ecco da subito il paradosso-chiave: in nome della difesa da un potere dispotico, esterno o interno che sia, i campioni del liberalismo esercitano il medesimo dispotismo contro quei molti che ritengono indegni della libertà. Come sottolinea Calhoun, solo se il non libero è costantemente presente una persona libera, quale lui stesso era, apprezza la libertà come la cosa più elevata. Il seminario ha esplorato questo paradosso lungo diverse direzioni. Abbiamo iniziato con la scena internazionale, concentrandoci sui tre paesi in cui il liberalismo è sorto per la prima volta: Paesi Bassi, Regno Unito e Stati Uniti. Successivamente abbiamo guardato alle diverse situazioni nazionali, per chiederci cosa significhino esattamente “liberale” e “liberalismo” secondo i fautori di questa tendenza. Ne è risultato che si tratta di una caratteristica fondamentale della coscienza di classe borghese. Il terzo passo è consistito nell'esaminare i confini in costante mutamento del “libero” e del “non libero”, dato che la contraddizione interna al concetto di libertà deve sempre essere gestita in qualche modo. Il punto d'approdo finale è quello che Losurdo chiama la globalizzazione liberale della «razza dei signori», o «democrazia per il popolo dei signori».

---

<sup>3</sup> Per gli eventuali lettori di lingua cinese, fornisco – dove necessario – i riferimenti delle traduzioni pubblicate in Cina.

*Contesto*

Alcune osservazioni generali, prima di dare qualche ulteriore dettaglio su ciascuno di questi elementi e di concentrarmi sui punti discussi. Anzitutto, una caratteristica importante dei corsi e delle ricerche di teoria marxista in Cina, specialmente quelli che riguardano la formazione teorica e politica (corsi di base per tutti gli studenti), è l'attenzione rivolta alla storia e alla natura del liberalismo. La biblioteca distaccata della School of Marxism Studies, ad esempio, possiede una raccolta notevole di opere sul liberalismo in traduzione cinese. La maggior parte dei partecipanti al seminario aveva quindi familiarità con il quadro generale. Eppure, dire che abbiano trovato originali le intuizioni di Losurdo sarebbe un eufemismo. Questo mi porta al secondo punto da tenere in considerazione: come ha sottolineato ROBERT WARE (2013, p. 140), il marxismo opera in Cina come visione del mondo e quadro concettuale dominante, in modo analogo alla funzione del (neo-)liberalismo nei paesi influenzati dalla tradizione occidentale<sup>4</sup>. Questo significa che, nonostante questa conoscenza diffusa, il liberalismo è sostanzialmente estraneo alla cultura cinese e al marxismo cinese. Gli studiosi cinesi, in altre parole, cercano di comprenderlo come una caratteristica-chiave delle società occidentali ma non ne sono entusiasti. Non molto tempo fa, non pochi studiosi ritenevano che gli Stati Uniti fossero la terra della "libertà" – la propaganda instancabile di quella parte del mondo aveva avuto una certa influenza. Quando però hanno cominciato a visitare gli Stati Uniti, per un periodo più o meno lungo, si sono resi conto abbastanza presto che l'immagine propagandata a tutti i livelli, dai politici sino all'industria di Hollywood, non corrispondeva affatto alla realtà.

In terzo luogo, va detto che il seminario si è svolto mentre erano in corso le violente rivolte a Hong Kong (2019), che si sono protratte per alcuni mesi con il coinvolgimento di consistenti finanziamenti e organizzazioni straniere. Successivamente le rivolte sono andate esaurendosi, mentre a Hong Kong veniva ripristinato lo Stato di diritto. Da parte dei media cinesi c'è stata un'ampia copertura delle rivolte e sui social media si sono svolte infinite discussioni. Gli studenti erano già pienamente consapevoli del doppio standard di alcuni paesi che cercavano di definire quelle rivolte come lotte di "libertà e

---

<sup>4</sup> Soprattutto con Xi Jinping, il marxismo è tutt'ora il centro propulsivo dello sviluppo economico, sociale e globale della Cina. In questo senso, alcune delle riflessioni di Ware appaiono datate.

democrazia”. La concomitanza con il seminario ha condotto però a una valutazione più approfondita delle cause sottostanti, a prescindere dall’interferenza straniera. Si è discusso, in questo senso, dei gravi problemi socio-economici del sistema capitalistico di Hong Kong, con le sue vaste disparità tra ricchi e poveri, ma anche delle problematiche culturali implicite nel curriculum dei *Liberal Studies* nelle scuole superiori della regione<sup>5</sup>: si è visto che questi corsi di liberalismo promuovevano di fatto quegli ideali liberali che nel suo studio Losurdo smaschera in maniera spietata, con la conseguente diffusione di razzismo, coscienza di classe borghese e anticomunismo. Inutile dire, poi, che il curriculum di questi corsi era ancora decisamente anticinese. Soprattutto, di fronte al terrorismo di pochi rivoltosi contro la maggioranza dei 7 milioni di cittadini di Hong Kong, il paradosso interno del liberalismo è emerso in tutta la sua evidenza. In altre parole, in nome della “libertà” da un dispotismo esterno percepito (la Cina continentale), gli istigatori delle rivolte hanno finito per escludere le opinioni della maggioranza. Il fatto che si fossero proposti di tornare alla dipendenza coloniale dal Regno Unito, o che abbiano invitato Donald Trump a “salvare Hong Kong”, ha reso questo paradosso molto chiaro.

### *Svelare il paradosso*

Per portare alla luce il paradosso liberale abbiamo iniziato con tre citazioni, ciascuna delle quali costituisce una chiara affermazione dei principi del liberalismo:

«Dio ha fatto dell’uomo un agente libero e libero di fare il male o il bene» (GROTIUS 2012 [1627], I.19).

---

<sup>5</sup> Il programma di *Liberal Studies* è stato introdotto per la prima volta nelle scuole superiori di Hong Kong nel 2009 come materia obbligatoria. Impostato secondo gli orientamenti del liberalismo occidentale, è diventato presto un ombrello al cui riparo gli insegnanti anticinesi e anticomunisti potevano influenzare e aizzare gli studenti. Durante le rivolte, il programma di *Liberal Studies* ha mostrato tutta la sua problematicità. È stato avviato un lungo e attento processo di revisione, cambiando il nome del programma e includendo un maggior numero di contenuti sulla storia cinese e i suoi presupposti culturali.

«L' uomo ha una libertà naturale... Dal momento che tutti coloro che condividono la stessa comune natura, le stesse facoltà e gli stessi poteri, sono uguali in natura e dovrebbero condividere gli stessi diritti e privilegi comuni» (LOCKE 2003 [1691], I.67).

«Riteniamo che queste verità siano di per sé evidenti: che tutti gli uomini sono creati uguali, che sono dotati dal loro Creatore di alcuni diritti inalienabili, che tra questi sono la Vita, la Libertà e il perseguimento della Felicità» (Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America).

Con ciascuna di queste affermazioni c'è un problema macroscopico: provengono dai tre paesi che più vigorosamente hanno promosso la tratta degli schiavi. Si tratta solo di un'anomalia storica, estranea al nucleo concettuale di queste dichiarazioni di libertà? Pochi tra gli studenti lo pensavano, soprattutto in relazione a Grozio, il quale osserva anche che l'esercizio della libertà significa che è «deciso a qualunque uomo rendersi schiavo di chi vuole» (GROTIUS 2005 [1625], III.7.1). A proposito dei "molti" che sono incapaci di libertà Grozio fa riferimento ad Aristotele, per il quale «certe persone sono per natura schiave, non perché Dio non abbia creato l'uomo come essere libero, ma perché vi sono alcuni individui il cui carattere è tale che è opportuno siano governati dalla volontà sovrana altrui piuttosto che dalla propria» (GROTIUS 2006 [1868], p. 95; cit. in LOSURDO 2011, p. 23; LOSURDO 2014, p. 26).

Arrivati a John Locke, era ormai chiaro che l'apprezzamento liberale della schiavitù non costituisce affatto un'anomalia. Locke può aver contestato gli argomenti di Grozio e però osserva anch'egli che in stato di guerra divengono schiavi coloro che «essendo prigionieri catturati in una guerra giusta, per diritto di natura sono soggetti al dominio assoluto e al potere arbitrario del loro padrone» (LOCKE 2003 [1691], II.85). Significativamente, Locke continua sottolineando che, avendo «perso i diritti sulla loro vita e, con essi, la loro libertà», questi prigionieri «nella loro condizione di schiavitù... non possono essere considerati parte della società civile». Perché? Perché non hanno più nessuna forma di quella proprietà privata che racchiude secondo Locke il nucleo più profondo della libertà. In altre parole, non solo la libertà è riservata a coloro che rientrano nei limiti della "società civile" ma l'appartenenza a quest'ultima dipende a sua volta dall'accesso alla proprietà privata. Un'attenta lettura dei *Due Trattati* e di altre opere mostra come questo paladino della libertà escludesse in linea di principio dalla comunità chiusa dei liberi larghe fasce di umanità: oltre ai prigionieri di guerra, tra gli esclusi rientravano i

bambini, i popoli indigeni, gli irlandesi, i cattolici romani e persino gran parte dell'Europa continentale (BOER — PETERSON 2014, pp. 44-47).

Non dovrebbe sorprendere che la Dichiarazione di indipendenza americana, per non parlare della Costituzione, partecipi di questa esclusione sistemica attuata in nome della "libertà". Non solo gli autori dei documenti – Thomas Jefferson e James Madison – erano proprietari di schiavi, ma va anche notato che in trentadue dei primi trentasei anni di esistenza degli Stati Uniti proprio i proprietari di schiavi della Virginia occuparono la carica di Presidente. È chiaro che il «tutti gli uomini» della Dichiarazione fornisce una definizione molto ristretta di chi vada annoverato come parte di quei «tutti»: gli schiavi erano chiaramente esclusi ma così anche le donne, le popolazioni indigene e di fatto la maggior parte della popolazione mondiale. LOSURDO (2011, pp. 25-26; 2014, p. 29) individua una traccia di questo atteggiamento anche nella Costituzione americana, nella quale troviamo al primo articolo una distinzione tra «uomini liberi» e il «resto della popolazione», che era ovviamente non libero.

Alla luce di tutto questo, come potevano i fautori del liberalismo sostenere di aver perseguito la libertà dal dispotismo? La storia recente dei tre paesi che per primi sono arrivati al liberalismo fornisce una risposta: con la Rivoluzione olandese o Guerra degli 80 anni (1568-1648), con la Gloriosa Rivoluzione in Inghilterra (1688) e con la Guerra d'indipendenza americana (1775-1883), tutti proclamavano di volersi liberare da un giogo dispotico esterno: la Spagna, la Chiesa cattolica romana e il colonialismo britannico. Eppure, nell'atto stesso di liberarsi da tale dispotismo mettevano in atto sistematicamente una forma di dispotismo ancora più viziosa.

Con queste considerazioni i partecipanti al seminario sono tornati al sottotitolo del libro di Losurdo: *A Counter-History*. La traduzione cinese è "*pi-pan shi*", "storia critica", che non ha lo stesso significato di "contro-storia". Cosa significa però "contro"? Esaminate varie possibilità, ci siamo trovato d'accordo con una definizione più ampia che deriva da una parte del programma del *Capitale* di Marx, un testo che intendeva anzitutto identificare le mistificazioni e la conseguente falsa coscienza degli economisti classici per sviluppare poi l'analisi del funzionamento interno del capitale stesso. Il medesimo procedimento vale anche con gli ideologi del liberalismo.

*Coscienza di classe*

La discussione è stata ancora più ampia sulla questione del liberalismo come forma di coscienza di classe. Il nostro percorso iniziale attraverso il materiale era stato relativamente rapido e perciò dopo queste prime tappe del seminario ho impostato un lavoro più dettagliato sugli argomenti presentati da LOSURDO (2011, pp. 241-44; 2014, pp. 263-67), per poi tornare su questa questione nel seminario successivo. Il problema dei valori fatti propri dal liberalismo è che sembrano di per sé molto attrattivi: liberali, generosi, spassionati, perbene, rispettabili, di buona famiglia, ricchi e istruiti nelle arti e nelle scienze liberali... Chi non vorrebbe essere essere perbene, rispettabile e ben istruito?

Alcuni di questi termini sono particolarmente difficili da tradurre non per il loro significato immediato ma per i vasti campi semantici che evocano. Ad esempio, abbiamo discusso la traduzione di *decent* con *zhengpai*, che anche in cinese comporta i significati di “retto” e “onesto”. *Respectable*, poi, ha bisogno di un’espressione più completa, come *zhide zunjing he timian de*, che può essere resa meglio come “degnò di rispetto e onore”. In altre parole, è l’impressione fatta sugli altri, dai quali si ottengono tale rispetto e tale onore – meglio resa con *timian*, che comporta i significati di “volto”, “dignità” e “proprietà”. Un ultimo esempio: “arti e scienze liberali” non è tradotto con il solito termine usato per “liberale” (*zhiyou*) ma con un termine carico di millenni di cultura cinese: *shenshi*. In origine *shen* indicava la cintura indossata dai funzionari al servizio imperiale, come anche dagli studiosi e dai letterati. Abbiamo qui una traccia del fatto che per gran parte della storia della Cina sono stati lo Stato e la sua complessa ed efficiente burocrazia a determinare lo status sociale di ciascuno. La traduzione corrente di *shenshi* è *gentleman* e, sebbene ci siano alcuni elementi di coincidenza, il campo semantico del termine inglese indica una storia e una percezione molto diverse. “Arti e scienze liberali” diventa quindi, nel quadro concettuale cinese, l’istruzione che si riceveva dalla preparazione per gli esami di servizio imperiale e quindi da una lunga carriera in questo servizio. È qualcosa di molto lontano dal termine inglese *liberal*.

La chiave del liberalismo come forma di coscienza di classe non consiste tanto nel fatto che, avevandone pochi di propri, la borghesia abbia dovuto mutuare i valori delle tradizioni aristocratiche e conservatrici (soprattutto i concetti di “ben nato”, “perbene” e “rispettabile”) ma nel fatto che questi valori sono stati raccolti in termini di opposizione di classe. L’opposto di “liberale” era dunque “servile”, il nome caratteristico di coloro che dovevano

lavorare per vivere. Si tratta dei “meccanici” plebei e di altri gruppi, le classi volgari e subalterne, ai quali non potevano essere affidate le redini del potere. Del resto, mancavano loro la ricchezza o il tempo libero per intraprendere le “arti e scienze liberali”. I partecipanti al seminario hanno compreso subito questo punto, perché è implicito nell’analisi marxista che la coscienza di classe si manifesti come tale quando c’è un nemico di classe.

### *Gestire la contraddizione*

Una caratteristica fondamentale del marxismo cinese è il principio per cui tra molte contraddizioni bisogna identificare la contraddizione principale e affrontarla direttamente. In questo modo anche le contraddizioni secondarie possono essere risolte. Come è noto, questo approccio deriva dal testo cruciale di MAO ZEDONG *Sulla contraddizione* (1965 [1937]), che ha rappresentato un passo molto importante nello sviluppo della dialettica marxista alla luce della lunga storia che ha in Cina la questione filosofica delle contraddizioni. Proprio l’analisi delle contraddizioni rimane oggi al centro della vita politica, economica e sociale cinese – dalla vita quotidiana dell’individuo all’identificazione della contraddizione principale per la Cina nel suo insieme (XI 2017, pp. 9-10)<sup>6</sup>.

Muovendo da questi presupposti, abbiamo ripercorso l’analisi con cui Losurdo denuncia come il liberalismo non abbia mai tematizzato la propria contraddizione principale interna e cioè il suo legame inscindibile e costitutivo con la non-libertà. Se gli ideologi liberali lo facessero, dovrebbero rendersi conto della contraddittorietà della propria visione del mondo e arriverebbero forse alla medesima valutazione di Lenin:

«Le vostre parole sulla libertà e la democrazia sono finto lustro, frasi mandate a memoria, chiacchiere alla moda o ipocrisia, sono una maschera dipinta alla meglio. E voi, personalmente, siete dei sepolcri imbiancati. La vostra animuccia è l’anima del

---

<sup>6</sup> In un importante discorso al diciannovesimo congresso del PCC, Xi Jinping ha individuato una nuova contraddizione primaria per la Cina, un primo cambiamento dopo molti decenni: «la contraddizione tra uno sviluppo squilibrato e inadeguato e i crescenti bisogni del popolo di una vita migliore». Questo discorso sarebbe divenuto la base del pensiero di Xi Jinping per un “socialismo con caratteristiche cinesi nella nuova era”.

bruto e tutta la vostra cultura, la vostra educazione e il vostro illuminismo altro non sono che una varietà di prostituzione qualificata» (LENIN 1963 [1907], p. 53).

I partecipanti al seminario hanno apprezzato molto questa citazione, non solo perché conoscono bene l'opera di Lenin ma anche per il modo efficace in cui individua esattamente la posta in gioco (v. anche LOSURDO 2007).

Quando ci sono stati, gli sforzi del liberalismo per affrontare la propria contraddizione interna principale si sono rivelati inutili e si sono manifestati per lo più in termini di critica reciproca (gli Stati Uniti e la Gran Bretagna si accusavano a vicenda di ipocrisia sulla questione della schiavitù) oppure nella forma di un'esternalizzazione del fenomeno della non-libertà (nelle colonie e altrove<sup>7</sup>). Soprattutto, la gestione di questa contraddizione si è concretizzata attraverso un costante processo di emancipazione e de-emancipazione simultanee. Mentre veniva lentamente abolita la schiavitù, ad esempio, in Inghilterra si verificava una rapida crescita delle Poor Houses, delle pratiche di repressione nelle forze armate, della deportazione dei detenuti nelle colonie, della diffusione della servitù a contratto, del rapimento di bambini destinati a lavorare nelle fabbriche, mentre si sviluppava un'intera nuova sottoclasse di lavoratori poveri. In maniera simile, la cosiddetta Età Progressista, che è iniziata negli Stati Uniti alla fine dell'Ottocento e ha visto notevoli riforme democratiche (elezione diretta al Senato, estensione del diritto di voto alle donne, scrutinio segreto e così via), è stata anche il momento in cui le squadre terroristiche del Ku Klux Klan imperversavano indisturbate e gli afroamericani erano sistematicamente privati del diritto di voto, mentre le popolazioni indigene perdevano le loro terre residue ed erano soggette ad "assimilazione".

Particolare interesse c'è stato nel seminario per il modo in cui questo costante processo di ricerca di nuovi gruppi da escludere dall'ambito della "libertà" è stato internazionalizzato, attraverso il ricorso alla proclamazione unilaterale di Stati considerati «paria» o «canaglia» (LOSURDO 2007,

---

<sup>7</sup> Un esempio notevole è il caso legale del 1772 di James Somerset, uno schiavo che aveva denunciato al tribunale il suo padrone. La corte stabilì che uno schiavo non poteva essere portato via con la forza dall'Inghilterra, un paese nel quale non c'erano basi legali per la schiavitù. Nelle colonie, ovviamente, venivano applicate altre leggi. LOSURDO scrive (2011, p. 48; 2014, p. 54): «Più che di violazione della libertà e della dignità di un essere umano, il padrone di Somerset si era reso responsabile di attentato alla purezza della terra dei liberi, i quali non tollerano di essere confusi e mescolati con gli schiavi».

p. 246). Originariamente utilizzato per i semi-schiavi bianchi a contratto in fuga e poi ricatturati (che venivano marchiati con una “R”), il termine è stato poi impiegato a livello internazionale per qualsiasi paese gli Stati Uniti ritengono nemico dei propri interessi. Le pratiche utilizzate da questo campione della *Herrenvolke Democracy* prevedono dazi, sanzioni (l'equivalente moderno dell'assedio o del campo di concentramento) e, ove possibile, bombardamenti e invasioni. Conoscendo bene i recenti sforzi degli Stati Uniti in questo senso, dalla Corea del Nord e dal Venezuela al fallito tentativo di ostacolare il cammino della Cina, uno dei partecipanti ha notato che sono proprio gli Stati Uniti a comportarsi in realtà come uno Stato canaglia. Un altro ha chiesto come sarebbe possibile difendersi da questa aggressione sul piano militare. In risposta, ho riferito di una recente valutazione sulla tecnologia militare cinese rilasciata da un esperto militare russo, secondo il quale, nel complesso, la Cina sarebbe almeno quattro anni in anticipo rispetto agli Stati Uniti (KASHIN 2019).

Rimane una domanda: se il liberalismo è caratterizzato da una costitutiva illibertà, e cioè dalla presenza di una piccola comunità di liberi e dalla dittatura di questa su coloro che sono ritenuti indegni della libertà, dove risiede effettivamente la libertà autentica? Per Losurdo la risposta è chiara: in primo luogo nelle lotte di liberazione nazionale dall'oppressione coloniale. Un esempio privilegiato viene dall'America Latina e in particolare dalla rivoluzione di Haiti, che ha stimolato in seguito la leadership di Simon Bolivar a liberare l'intero Sudamerica. Ma un esempio si trova anche nel movimento comunista, che si è strettamente intrecciato alle lotte anticoloniali. Viene intesa in primo luogo, in questo caso, proprio l'esperienza cinese, nella quale la rivoluzione comunista è semplicemente chiamata “Liberazione”.

### *Riscoprire Hegel*

La seconda metà della serie di seminari si è concentrata su *Hegel e la libertà dei moderni*. Da tempo ho l'impressione che Hegel sia compreso meglio in Cina che in Europa, anche per la lunga tradizione della dialettica cinese. Aiuta questa ricezione il fatto che Mao abbia osservato nel 1965 – dopo averlo studiato per 40 anni – che leggere Hegel è sempre necessario (TIAN 2005,

p. 146)<sup>8</sup>. Non dovrebbe sorprendere, quindi, che uno dei primi libri di Losurdo pubblicati in cinese riguardi proprio questo autore. Nei seminari ci siamo concentrati su tre aspetti principali: lo Stato; i diritti materiali; la rivoluzione.

### *Da precettore a teorico dello Stato*

Losurdo ricorda come Hegel non provenisse da un'antica famiglia Junker ma abbia dovuto iniziare la propria vita intellettuale nel ruolo tutto sommato umiliante di precettore privato dei figli di una di queste famiglie nobili. Proprio questa è stata in effetti l'esperienza di diversi filosofi, a partire da Kant. Mentre le loro giornate erano occupate dall'impegno prosaico e sottopagato di impartire lezioni a bambini aristocratici che disprezzavano i loro precettori, le serate erano dedicate a completare quei manoscritti che dovevano fornirgli entrate supplementari. La prestigiosa *Scienza della Logica*, ad esempio, nasce in questo modo, anche se la sua stesura ha finito per richiedere a Hegel più di tempo del previsto.

Il punto di partenza è qui espresso nel modo migliore da questa definizione: «Ritorna così la figura del funzionario statale, dell'intellettuale che invece di identificare la cultura con la *scholè*, l'identifica con la professione e il lavoro... il simbolo dell'intellettuale banausico e plebeo diventa Hegel che in effetti in una lettera non aveva esitato a dichiarare che nello studio e nell'insegnamento della filosofia aveva il suo "impiego", "il pane e l'acqua"» (LOSURDO 2004, pp. 147-48; 2008a, p. 189). Questa esperienza non ha certamente fatto apprezzare a Hegel questo genere di educazione privata. Come preside di ginnasio, inizierà così in seguito a sostenere l'istruzione pubblica come un sistema di gran lunga superiore perché in grado di garantire uno sviluppo più completo del «carattere etico» del bambino nel passaggio dalla famiglia alla società civile. In Cina difficilmente questo problema può essere percepito nel suo rilievo, perché l'eccellenza del suo sistema educativo moderno risale già ai tempi di Mao Zedong e sta vivendo oggi un ulteriore miglioramento in termini di qualità e innovazione, dalle più remote scuole rurali alle migliori Università. Ciò che ha sorpreso i partecipanti al seminario è stato perciò il fatto che la posizione di Hegel fosse ancora molto controversa in

---

<sup>8</sup> TIAN CHENSHAN (2005, pp. 62-86) fornisce un'utile indagine sul precoce e intenso interesse verso Hegel in Cina.

quell'epoca. Hegel veniva criticato per aver minato il diritto genitoriale di decidere se i figli dovessero andare a scuola o meno, se dovessero iniziare a lavorare in giovane età o semplicemente rimanere a casa. Il barone Wilhelm von Humboldt, ad esempio – fondatore dell'Università di Berlino –, riteneva che l'autorità dello Stato dovesse essere limitata e che un'«istruzione pubblica, cioè imposta o diretta dallo Stato», fosse sospetta e preoccupante. Uno Stato che volesse imporre l'istruzione avrebbe ecceduto a suo avviso la propria autorità (LOSURDO 2004, p. 204; 2008a, p. 268; v. HUMBOLDT 1969 [1792], pp. 51-52).

Si capisce come, soprattutto con la difesa dei diritti dei bambini come prevalenti su quelli dei genitori, Hegel fosse in netto anticipo sui suoi tempi. L'istruzione obbligatoria per tutti è stata non a caso una posizione che Hegel ha mantenuto per tutta la vita<sup>9</sup>, così come l'opposizione al lavoro e alla servitù minorile; ma il punto centrale di questa ricostruzione esperienziale e persino biografica della vita di Hegel sta nel fatto che fornisce una via d'accesso privilegiata al suo riconoscimento del ruolo dello Stato. Naturalmente, ho cercato di mettere in evidenza questo aspetto anche alla luce del ruolo cruciale che lo Stato e il PCC svolgono nel processo di costruzione della Nuova Cina (ZHANG 2016, 2017). Attraverso Marx, infatti, Hegel può fornire basi razionali più vaste alla legittimazione dell'importanza di un forte Stato socialista.

Le posizioni di Hegel sullo Stato sono ben note, specialmente dagli *Elementi di filosofia del diritto*: lo Stato ha una forma quasi-trascendente che precede le sue manifestazioni storiche. Garantisce la coesione cruciale di una *bürgerliche Gesellschaft* che nasce solo con lo Stato borghese stesso ma che minaccia di lacerare ogni elemento del tessuto sociale; fornisce alla società una cornice etica; subordina l'individuo a una totalità più grande e anzi a un bene più grande. Questa complessa lettura ha fatto sì che Hegel venisse considerato per lo più come un autore reazionario e un sostenitore della Restaurazione, o come un idealista di stampo teologico che pretendeva di far rientrare gli esseri umani in carne e ossa nel suo Stato ideale (Marx). Ma lo stesso materiale testuale ha anche spinto altri interpreti a presentarlo, al contrario, come un liberale in incognito e come il vero fondatore dello Stato di diritto (sebbene fosse costretto a censurarsi)... Nessuna di queste definizioni semplicistiche

---

<sup>9</sup> La formulazione più chiara, che Losurdo cita in alcune occasioni, appare in HEGEL 1974 [1818-1831], vol. 4, pp. 602-3; v. anche HEGEL 1989 [1821], § 239; 2003 [1821], § 239.

può essere però applicata a Hegel, secondo Losurdo, perché si tratta invece di seguire il metodo hegeliano stesso e di situare ogni pensiero e ogni azione nella sua concreta situazione storica (ancora una volta, un'osservazione che ha avuto una vasta eco nel seminario).

Losurdo insiste sul fatto che lo Stato debba sempre agire per limitare gli eccessi dell'economia di mercato, in particolare quel "diritto di contrattazione" che giustifica ogni tipo di sfruttamento, compreso quello dei bambini (LOSURDO 2004, p. 69; 2008a, p. 88). Sottratto al *bellum omnium contra omnes* dello stato di natura, l'individuo non viene oppresso o limitato dallo Stato. Piuttosto, «il processo di formazione dello Stato moderno, se sottopone l'individuo a un ordinamento giuridico oggettivo, al tempo stesso afferma e difende il suo valore reale» (LOSURDO 2004, p. 78; 2008a, p. 100). Il compito dello Stato non è quindi quello di garantire la proprietà privata (la lettura liberale prevalente) ma di garantire i diritti inalienabili, che sono in primo luogo i diritti materiali (LOSURDO 2004, p. 69; 2008a, p. 88).

### *Il primato dei diritti materiali*

Questo punto conclusivo è stato probabilmente tra i più importanti dell'intera serie di seminari, soprattutto perché eravamo tutti molto consapevoli del modo in cui la tradizione liberale dell'Europa occidentale – con la sua enfasi sui diritti civili e politici – viene mobilitata nel tentativo di provocare e denigrare Cina.

Abbiamo iniziato questa discussione con un altro esempio concreto: la persona affamata. Losurdo cita dalle *Lezioni sulla filosofia del diritto*:

«Un uomo che muore di fame ha il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro; egli viola la proprietà di un altro solo in un contenuto limitato. Nel diritto del bisogno estremo (*Notrecht*)<sup>10</sup> è inteso che non violi il diritto dell'altro in quanto diritto: l'interesse si rivolge solo a questo pezzettino di pane; egli non tratta l'altro come persona priva di diritti. L'intelletto astratto è propenso a considerare assoluta ogni violazione giuridica, ma l'uomo che muore di fame viola solo il particolare, non il diritto

---

<sup>10</sup> Inteso come «diritto del bisogno estremo», il *Notrecht* riceve con Hegel una rilevante reinterpretazione rispetto al vecchio *ius necessitatis*. Anche per Kant, si trattava di un diritto posto al di fuori della legge, nello stato di natura; per Hegel invece era un diritto interno alla società e allo Stato.

in quanto diritto» (HEGEL 1974 [1818-1831], vol. 4, p. 341; cit. in LOSURDO 2004, p. 155; LOSURDO 2008a, pp. 203-4).

In questo caso, il diritto di proprietà viene chiaramente limitato (una netta sfida a molti presupposti del liberalismo), mentre il diritto di una persona in assoluta necessità e pericolo di vita viene considerato come un diritto assoluto. La novità sta però nel fatto che quest'ultimo diritto, nel momento in cui è esercitato, non viola il diritto dell'altra persona in quanto tale ma solo in maniera limitata, nella misura in cui a quest'altra persona viene sottratto un pezzo di pane.

In questo senso, l'affamato si avvicina ed è equiparato allo schiavo, il cui diritto alla libertà prevale su ogni specifico diritto di proprietà. Uno ha il «diritto assoluto» alla libertà dalla fame, mentre l'altro, che subisce il furto, non vede leso il proprio «diritto assoluto» alla libertà (HEGEL 1974 [1818-1831], vol. 3, p. 251). Il punto che Losurdo cerca di sviluppare – e che risuona in profonda consonanza con l'approccio marxista cinese ai diritti umani – è che siamo qui in presenza di un *diritto materiale* (HEGEL 1986 [1818-1831], p. 109). Questa particolare concezione dei diritti assume maggiore chiarezza con il diritto all'autoconservazione, alla sussistenza, al lavoro, nonché con il diritto generale al benessere socioeconomico. Come «diritti positivi», tutti questi rappresentano ciò che Hegel intende come «diritto alla vita».

In alcune occasioni, Losurdo ricorda come queste categorie siano invece ignorate o fondamentalmente sconosciute alla tradizione liberale (LOSURDO 2004, pp. 89, 186; 2008a, pp. 113, 243). Questo passaggio ha sollecitato una notevole discussione, perché tutti i partecipanti erano consapevoli dell'uso aggressivo dei diritti civili e politici da parte della tradizione liberale occidentale per legittimare l'intervento nei paesi in precedenza colonizzati o ridotti a semicolonie, come la Cina. A tutti gli effetti, questa tradizione si fonda sul primato del diritto di proprietà privata. I termini di *ius* e *dominium* derivano in ultima istanza e lungo un percorso complicato dalla dottrina della proprietà privata che il diritto romano aveva elaborato in concomitanza con la centralità economica della schiavitù (TIERNEY 1997; KILCULLEN 2011; BOER IN PRESS). Ed è su queste basi che ancora oggi vengono costruite quelle teorie dei diritti civili e politici fondamentali che ignorano sistematicamente i diritti materiali o perlomeno li relegano sullo sfondo.

Al contrario, la tradizione individuata da Losurdo e che inizia con Hegel segue un percorso diverso, nel quale i diritti materiali vengono posti in primo piano. Con le lotte anticoloniali di liberazione nazionale, già sostenute da

Marx ed Engels come parte della lotta di classe globale (LOSURDO 2016, pp. 7-52), questa impostazione avrebbe trovato in seguito una nuova legittimazione sulla base di una profonda reinterpretazione della sovranità come diritto alla non interferenza da parte di altri Stati. Sebbene costituisca una base necessaria, questa sovranità anticoloniale non è però l'unica componente del diritto fondamentale al benessere socioeconomico. Affermato questo diritto principale, diventano infatti possibili gli altri diritti di natura civile, politica, ambientale e culturale.

Si è trattato per noi di una vera scoperta, perché né i partecipanti al seminario né io eravamo in precedenza a conoscenza del fatto che questa tradizione fosse nata con Hegel. Inaspettatamente, questa impostazione si integra alla perfezione con i presupposti della tradizione cinese e richiede soltanto di essere reinterpretata in chiave marxista (SUN 2014; WAN 2017). Troviamo qui i presupposti di quell'“universale radicato” che, come ho proposto altrove, riconosce sempre le proprie origini e il proprio contesto specifico. Solo in questa prospettiva è possibile elaborare una visione autenticamente universale dei diritti umani. E lo stesso vale per la tradizione occidentale nel suo complesso, nel momento e nella misura in cui essa è in grado di riconoscere il proprio contesto e le proprie origini specifiche<sup>11</sup>.

### *Le rivoluzioni sono le locomotive della storia*

Hegel era dunque un rivoluzionario? Scrive LOSURDO (2004, p. 99; 2008a, p. 127): «Dunque, non c'è rivoluzione nella storia dell'umanità che non sia stata appoggiata e celebrata da questo filosofo, che pure ha la fama di essere inguaribile uomo d'ordine». Dall'insurrezione plebea contro i patrizi nell'antica Roma alla lotta per l'indipendenza delle colonie spagnole in America Latina, Hegel ha sempre espresso il suo sostegno, anche se a volte parziale.

Consideriamo alcuni esempi. Quello più ovvio è la sua cruda descrizione delle colonie spagnole:

---

<sup>11</sup> Su questo punto v. le due dichiarazioni sui diritti umani delle Nazioni unite, oltre alla Dichiarazione sulla concessione dell'indipendenza ai paesi e ai popoli coloniali (sostenuta inizialmente dall'Unione Sovietica) (UNITED NATIONS 1960, 1966b, 1966a).

«Gli spagnoli s'impadronirono del Sudamerica per dominare e per arricchirsi sia mediante l'occupazione di cariche politiche sia per mezzo di estorsioni. Dipendenti da una madrepatria molto lontana, trovarono un vasto campo d'azione al loro arbitrio e guadagnarono un grande predominio sugli Indiani grazie alla loro potenza, capacità e amor proprio. Gli aspetti nobili e magnanimi del carattere spagnolo non li accompagnarono in America» (HEGEL 1955, p. 205; 1975, p. 167).

Ancor di più, i popoli indigeni erano stati «assoggettati a una violenza molto maggiore e impiegati in lavori estenuanti per quali la loro forza era appena sufficiente», portando ai «recenti sforzi per la costituzione di Stati autonomi» (HEGEL 1955, p. 201; 1975, p. 164). LOSURDO (2004, p. 99; 2008a, p. 128) è propenso a leggere queste considerazioni come indicazioni del sostegno di Hegel a tali «sforzi» per l'indipendenza ma io ritengo che dovremmo essere in questo caso un po' più cauti, perché Hegel colloca qui le proprie osservazioni all'interno di un discorso generale sullo «stato di natura». Ciò comporta una situazione di inferiorità in America Latina, che passa dalla geografia agli animali fino agli esseri umani. Queste spinte verso l'indipendenza possono non a caso essere trovate, osserva Hegel, tra la popolazione «creola».

Losurdo si muove su un terreno più certo quando torna sulla questione dell'affamato e dei poveri in generale. Sebbene Hegel sembri a volte limitare il *Notrecht* a una temporanea ribellione interiore, nelle più esplicite *Lezioni sulla filosofia del diritto* osserva che nella *bürgerliche Gesellschaft* sviluppata «il bisogno estremo non ha più questo carattere temporaneo» (HEGEL 1983 [1819-1820], pag. 196). Man mano che il capitalismo si sviluppa, infatti, «la ricchezza e la povertà aumentano simultaneamente» (HEGEL 1983 [1819-1820], p. 193), portando a una situazione in cui il diritto assoluto di procurarsi da mangiare e ribellarsi diviene pressoché permanente. In definitiva, la ragione principale per sostenere le rivoluzioni, anche parzialmente, sta per Hegel nel fatto che esse incarnano la lotta per il riconoscimento e il difficile dispiegarsi di un soggetto umano universale. Finché alla persona affamata, come allo schiavo, vengono negati tutti i diritti – materiali –, questa persona non può appartenere alla categoria universale del soggetto umano (LOSURDO 2004, p. 305; 2008a, p. 396).

Uno dei partecipanti ha osservato giustamente che Hegel si avvicina qui a Marx. Rimangono però alcune domande: non ha scritto Hegel nella prefazione alla *Filosofia del diritto* la famigerata frase per cui «ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale» (HEGEL 2003 [1821], p. 20; 1989 [1821], p. 24)? E non appariva nello stesso testo come un teorico della gradualità dei

processi storici? In risposta alla prima domanda e a tutti i liberali e conservatori che hanno rimproverato Hegel per questa affermazione, Losurdo si rivolge a Engels e Lenin. Engels scrive:

«Ora, la realtà, secondo Hegel, non è per niente un attributo che si applichi in tutte le circostanze e in tutti i tempi a un determinato stato di cose sociale o politico. Al contrario. La Repubblica romana era reale ma l'Impero romano che la soppiantò lo era egualmente. La monarchia francese era divenuta nel 1789 così irreali, cioè così priva di ogni necessità, così irrazionale, che dovette essere distrutta dalla Grande Rivoluzione, della quale Hegel parla sempre con il più grande entusiasmo. In questo caso, dunque, la monarchia era l'irreale, la rivoluzione il reale. E così nel corso dell'evoluzione tutto ciò che prima era reale diventa irreali, perde la propria necessità, il proprio diritto all'esistenza, la propria razionalità; al posto del reale che muore subentra una nuova realtà vitale» (ENGELS 1886 [1990], p. 358; 1886 [2011], p. 125).

Ancora di più per Lenin, il quale registra una versione di questa frase nel 1914-1915, durante la lettura delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, annotando a margine: «ciò che è reale è razionale» (LENIN 1968a [1915], p. 280). In risposta alle *Lezioni di filosofia della storia*, Lenin nota poi due volte che «la ragione governa il mondo» (LENIN 1968b [1915], p. 306; v. LOSURDO 2004, pp. 34-35; LOSURDO 2008a, p. 47). Perché Lenin trova importanti queste posizioni? Forse perché in altre circostanze Hegel sottolinea la natura dinamica e di spinta in avanti della propria osservazione: «ciò che è reale diventa razionale e il razionale diventa reale» (HEGEL 1983 [1819-1820], p. 51)?

Ancor di più, in realtà, perché nell'approfondire Hegel, Lenin riscopre la natura di rottura della dialettica. Non siamo semplicemente determinati da condizioni oggettive, perché l'intervento rivoluzionario può cambiare quelle stesse condizioni (BOER 2017). Troviamo qui una risposta all'entusiasmo di Lenin per i «salti» di Hegel, specialmente nella *Scienza della logica*: «Salti! Interruzioni della gradualità. Salti! Salti!» (LENIN 1968 [1914], p. 123); o, come dice nel saggio *Sulla questione della dialettica*, salti per una «soluzione di continuità», per la «conversione nell'opposto», per la «distruzione del vecchio» e «la nascita del nuovo» (LENIN 1968c [1915], p. 358)...

In che modo tutto questo influisce sul rapporto tra rivoluzione e riforma in Cina? Ci siamo riferiti in questo caso principalmente al processo di Riforma e Apertura, che viene descritto spesso come un'altra grande rivoluzione. Lenin può esserci da guida, in particolare nelle sue lotte con quei socialisti

dell'Europa occidentale che avevano iniziato a ritirarsi dall'azione rivoluzionaria preferendo lavorare per una riforma all'interno delle strutture dello Stato borghese. Secondo Lenin, l'opposizione tra riforma e rivoluzione è in sé falsa. Fa notare, invece, che la questione è semmai: «o la lotta di classe rivoluzionaria, che ha sempre come prodotto accessorio le riforme (in caso di successo incompleto della rivoluzione), oppure niente riforme» (LENIN 1964 [1917], p. 213). Lenin guarda qui ancora alla rivoluzione proletaria ma inquadra le riforme come un sottoprodotto della rivoluzione stessa. Cosa succede però *dopo* la rivoluzione? Vale esattamente lo stesso principio, perché le riforme diventano ancora più importanti al fine di rimodellare l'economia, la *governance*, le strutture sociali e persino la cultura di un paese. In breve, per la costruzione a lungo termine del socialismo le riforme sono necessarie quanto lo è stata la rivoluzione stessa.

### *Conclusioni*

Tutti i partecipanti al seminario hanno trovato di grande interesse i materiali di Losurdo. Dalla scoperta della costitutiva illibertà nel liberalismo al primato dei diritti materiali in Hegel, tutti si sono impegnati, discutendo questioni che sono di grande rilievo per la Cina attuale.

In conclusione, mi si consenta di esplicitare cosa indica l'esperienza di questi seminari per quanto riguarda il livello di conoscenza teorica del marxismo nel PCC. Una decina di anni fa incontravo spesso in Cina membri del PCC e a volte chiedevo loro cosa ne pensassero del partito. La risposta prevalente era che se ne vergognavano, anche se la situazione generale della Cina era notevolmente migliorata. Se ne vergognavano per molte ragioni: la corruzione, la mancanza di conoscenza del marxismo di molti quadri e dirigenti, la perdita di contatto e rispetto da parte delle masse, o il fatto che i valori comunisti fondamentali erano stati messi da parte... Con il mandato di Xi Jinping come segretario generale e dopo un complicato percorso di riforme, la situazione è oggi molto diversa e i membri del PCC si dicono per lo più orgogliosi di esserlo. Dopo la campagna anticorruzione più completa ed efficace che sia avvenuta dai tempi di Mao Zedong, l'attenzione del partito si è spostata ora verso la promozione dei valori socialisti fondamentali, con l'obiettivo di disincentivare il guadagno personale e servire il bene comune e al fine di raggiungere non solo il livello di una società moderatamente prospera (*xiaokang*) ma quello una società fortemente modernizzata in senso socialista. Di

particolare importanza sono le frequenti sessioni obbligatorie di costruzione del partito, le sessioni mensili di studio dei testi fondamentali, i corsi regolari di aggiornamento nelle numerose scuole di partito, l'enfasi sul ripristino della fiducia o della fede nel marxismo. I nostri seminari hanno riconfermato questa impostazione: una maggiore conoscenza delle questioni più complesse della filosofia, della storiografia e dell'economia marxista; il bisogno di raccontare in maniera corretta la storia della Cina al resto del mondo; la volontà di confrontarsi con gli studiosi stranieri, in particolare quelli desiderosi di ascoltare, comprendere e impegnarsi in un dibattito costruttivo.

Al contrario di quanto viene spesso ritenuto nel mondo occidentale, questi giovani sembrano insomma voler riaffermare che il marxismo è tutt'ora il nucleo reale del progetto cinese nell'economia, nella cultura, nella stessa filosofia. Sono consapevoli che i successi del PCC negli ultimi 70 anni sono stati immensi ma sanno anche bene che molti problemi rimangono e devono ancora essere affrontati. Non a caso, gli studenti migliori cercano ora di proseguire gli studi di marxismo anche nei suoi numerosi rami secondari, mentre una decina di anni fa preferivano dedicarsi agli studi di economia. L'esperienza di Xi Jinping ha molto a che fare con questo nuovo corso nel PCC. Non sorprende dunque che anche la gente comune, i *laobaixing*, lo consideri *bucuo* – “non male”: “non dimenticare il tuo desiderio originario; tieni ben presente il tuo compito”.

### Riferimenti bibliografici

AZZARÀ, STEFANO G. 2007

*Domenico Losurdo: Classical German Philosophy, a Critique of Liberalism and “Critical Marxism”*, Domenico Losurdo's blog, 14 May, available at <http://domenicolosurdopresentazione.blogspot.com>.

ID., 2011a

*L'humanité commune: Dialectique hégélienne, critique du libéralisme et reconstruction du matérialisme historique chez Domenico Losurdo*, Éditions Delga, Paris.

ID., 2011b

*Settling Accounts with Liberalism: On the Work of Domenico Losurdo*, “Historical Materialism”, n° 19 (2), pp. 92-112.

ID., 2019

*La comune umanità: Memoria di Hegel, critica del liberalismo e ricostruzione del materialismo storico in Domenico Losurdo*, La scuola di Pitagora, Napoli.

BOER, ROLAND, 2013

*Lenin, Religion, and Theology*, Palgrave Macmillan, New York.

ID., 2017

*From Berne to Yan'an: The Theoretical Breakthroughs of Lenin and Mao*, "Crisis and Critique", n° 4 (2), pp. 60-84.

ID., IN PRESS

"Sovereignty and Human Rights: A Comparison between Western European and Chinese Marxist Traditions." In *Sovereignty, Religion, and Secularism: Interrogating the Foundations of Polity*, ed. by Robert Yelle and Yvonne Sherwood, T & T Clark, London.

BOER, ROLAND — PETERSON, CHRISTINA, 2014

*Idols of Nations: Biblical Myth at the Origins of Capitalism*, Fortress, Minneapolis.

BRODER, DAVID, 2017

*Eastern Light on Western Marxism*, "New Left Review", n° 107, pp. 131-46.

CALHOUN, JOHN, 1992

*Union and Liberty*, Liberty Fund, Indianapolis.

ENGELS, FRIEDRICH, 1990 [1886]

*Ludwig Feuerbach and the End of German Classical Philosophy*, K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, Vol. 26, 353-98, Progress Publishers, Moscow.

ID., 2011 [1886]

*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEGA, I.30, pp. 122-62, Akademie Verlag, Berlin.

GIACOMINI, RUGGERO — LOSURDO, DOMENICO (ED.S), 1997

*Lenin e il Novecento. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 13-14-15 gennaio 1994*, La Città del Sole, Napoli.

GROTIUS, HUGO, 2005 [1625]

*The Rights of War and Peace*, translated by J. Clarke, edited by R. Tuck, 3 vols, Liberty Fund, Indianapolis.

ID., 2006 [1868]

*Commentary on the Law of Prize and Booty*, translated by J. Clarke, edited by M.J. Van Ittersum, Liberty Fund, Indianapolis.

ID., 2012 [1627]

*The Truth of the Christian Religion*, translated by J. Clarke, Liberty Fund, Indianapolis.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1955

*Die Vernunft in der Geschichte*, ed. by J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg.

ID., 1974 [1818-1831]

*Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. by K.-H. Ilting, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.

ID., 1975

*Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, transl. by H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge.

ID., 1983 [1819-1820]

*Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ID., 1986 [1818-1831]

*Berliner Schriften. Werke*, vol. 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ID., 1989 [1821]

*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ID., 2003 [1821]

*Elements of the Philosophy of Right*, transl. by H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge.

HUMBOLDT, WILHELM VON, 1969 [1792]

*The Limits of State Action*, transl. by J.W. Burrow, Cambridge University Press, Cambridge.

KASHIN, VASILY, 2019

*China's 70th Anniversary Parade: Beijing Determined to Become Third Nuclear Superpower*, "Sputnik International", 3 October, available at: [sputniknews.com/analysis/201910031076947600-chinas-70th-anniversary-parade-beijing-determined-to-become-third-nuclear-superpower](https://sputniknews.com/analysis/201910031076947600-chinas-70th-anniversary-parade-beijing-determined-to-become-third-nuclear-superpower).

KILCULLEN, JOHN, 2011

"Natural Rights", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. by H. Lagerlund, Springer, Dordrecht, pp. 867-73.

LENIN, V.I., 1963 [1907]

"In Memory of Count Heyden: What Are Our Non-Party 'Democrats' Teaching the People?", *Collected Works*, Vol. 13, 50-57, Progress Publishers, Moscow.

ID., 1964 [1917]

"Theses for an Appeal to the International Socialist Committee and All Socialist Parties", *Collected Works*, Vol. 23, Progress Publishers, Moscow, pp. 205-16.

ID., 1968 [1914]

"Conspectus of Hegel's Book *The Science of Logic*", *Collected Works*, Vol. 38, Progress Publishers, Moscow, pp. 85-237.

ID., 1968a [1915]

"Conspectus of Hegel's Book *Lectures on the History of Philosophy*", *Collected Works*, Vol. 38, Progress Publishers, Moscow, pp. 243-302.

ID., 1968b [1915]

"Conspectus of Hegel's Book *Lectures on the Philosophy of History*", *Collected Works*, Vol. 38, Progress Publishers, pp. 303-14. Moscow.

ID., 1968c [1915]

"On the Question of Dialectics", *Collected Works*, Vol. 38, Progress Publishers, Moscow, pp. 357-61.

LOCKE, JOHN, 2003 [1691]

*Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. by I. Shapiro, Yale University Press, New Haven.

LOSURDO, DOMENICO, 2000

*Flight from History? The Communist Movement between Self-Criticism and Self-Contempt*, “Nature, Society, and Thought”, n° 13 (4), pp. 457-511.

ID., 2003

*History of the Communist Movement: Failure, Betrayal, or Learning Process?*, “Nature, Society, and Thought”, n° 16 (1), pp. 33-58.

ID., 2004

*Hegel and the Freedom of the Moderns*, transl. by M. and J. Morris, Duke University Press, Durham. ID., 2005

*Contro storia del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2007

“Lenin and *Herrenvolk* Democracy”, *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, ed. by S. Budgen, S. Kouvelakis and S. Žižek, Duke University Press, Durham, 239-52.

ID., 2008a

*Heige'er yu xiandai ren de ziyou*, transl. by Ding Sandong, Jilin chuban jituan youxian zeren gongsi, Changchun.

ID., 2008b

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

ID., 2008c

“Wie der ‚westliche Marxismus‘ geboren wurde und gestorben ist”, In *Die Lust am Widerspruch. Theorie der Dialektik-Dialektik der Theorie. Symposium aus Anlass des 80. Geburtstag von Hans Heinz Holz*, ed. by E. Hahn and S. Holz-Markun, Trafo, Berlin, pp. 36-60.

ID., 2011

*Liberalism: A Counter-History*, transl. by G. Elliott, Verso, London.

ID., 2012a

*Fuga dalla storia? La rivoluzione russa e la rivoluzione cinese oggi*, La scuola di Pitagora, Napoli.

ID., 2012b [1992]

*Hegel e la libertà dei moderni*, La scuola di Pitagora, Napoli.

ID., 2013

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

ID., 2014

*Ziyou zhiyi: pipanshi*, transl. by Wang Dongxing and Zhang Rong, Shangwu Yinshuguan, Beijing.

ID., 2016

*Class Struggle: A Political and Philosophical History*, Palgrave Macmillan, New York.

ID., 2017

*Il marxismo occidentale: Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma/Bari.

MAO ZEDONG, 1965 [1937]

“On Contradiction”, *Selected Works*, vol. 1, Foreign Languages Press, Beijing, pp. 311-47.

SUN PINGHUA, 2014

*Human Rights Protection System in China*, Springer, Heidelberg.

TIAN CHENSHAN, 2005

*Chinese Dialectics: From Yijing to Marxism*, Lexington, Lanham.

TIERNEY, BRIAN, 1997

*The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholar's Press, Atlanta.

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY, 1960

*Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples (Resolution 1514)*, United Nations, New York.

EAD., 1966a

*International Covenant on Civil and Political Rights (Resolution 2200.A (XXI))*, Office of the United Nations Human Rights High Commissioner, New York.

EAD., 1966b

*International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights (Resolution 543)*, Office of the United Nations Human Rights High Commissioner, New York.

WAN QIANHUI, 2017

*Zhongguo tese renquan guan de lishi fazhan yu neizai luoji*, “Renquan” (5), pp. 33-52.

WARE, ROBERT, 2013

*Reflections on Chinese Marxism*, “Socialism and Democracy”, n° 27 (1), pp. 136-60.

XI JINPING, 2017

*Secure a Decisive Victory in Building a Moderately Prosperous Society in All Respects and Strive for the Great Success of Socialism with Chinese Characteristics for a New Era: Report to the 19th National Congress of the Communist Party of China, October 18, 2017*, Foreign Languages Press, Beijing.

ZHANG SHUANGLI, 2016

*Zailun Makesi dui Heige'er fazhexue de pipan*, “Zhhexue yanjiu” (6), pp. 35-41.

ID., 2017

*Pipan yu chonggou – lun weishenme yao zai dangdai zhongguo yujing zhong chongxin zhankeai Makesi yu Heige'er zhijian de sixiang duibhua*, “Xiandai zhhexue” (5), pp. 1-11.

ZHANG SHUANGLI — NI YISI, 2017

*Jintian weishenme yao chongdu Heige'er de Fazhexue – Yidali zhhexuejia Duominike·Luosu'erduo fangtan lu*, “Tansuo yu zhengming” (5), pp. 69-75.