Giugno

info@materialismostorico.it

> PROBLEMI DEL MARXISMO

DELLA COMUNE DI PARIGI

PREMIO DOMENICO LOSURDO

> STUDI

> NOTE

> RECENSION!

> PER I 150 ANNI

Cacciatore, Paci, Andreozzi, Boer, Fluss, Fresu, Martino, da Silva, Piedra Arencibia, Bianchi, Barile e altri

DOMENICO LOSURDO, TRE ANNI DOPO

I TESTI DELLA PRIMA EDIZIONE DEL PREMIO INTERNAZIONALE **E ALTRI SAGGI**

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

Direttore scientifico: Stefano G. Azzarà (Univ. di Urbino). Condirettore per l'estero: Fabio Frosini (Univ. di Urbino). Direttrice responsabile: Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Redazione

Emiliano Alessandroni, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Leonardo Pegoraro, Alessandro Barile.

Comitato scientifico

Presidente: Domenico Losurdo †

Filosofia José Barata-Moura (Universidade de Lisboa) †, Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli), Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca), Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duquesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tosel (Univ. de Nice Sophia Antipolis) †, Claudio Tuozzolo (Univ. di Chieti-Pescara).

Storia Angelo d'Orsi (Univ. di Torino), Francesco Germinario (Fondazione "Luigi Micheletti" di Brescia), Marina Montesano (Univ. di Messina), Gianpasquale Santomassimo (Univ. di Siena), Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Pedagogia Massimo Baldacci (Univ. di Urbino).

Discipline economiche Riccardo Bellofiore (Univ. di Bergamo), Guglielmo Forges Davanzati (Univ. del Salento), Emiliano Brancaccio (Univ. del Sannio).

Discipline giuridiche e storico-giuridiche Antonio Cantaro (Univ. di Urbino), Federico Martino (Univ. di Messina).

Discipline letterarie Salvatore Ritrovato (Univ. Di Urbino).

Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx e dell'Istituto italiano per gli studi filosofici.

Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo.

E-ISSN 2531-9582

Registrazione presso il Tribunale di Urbino n. 2/2016.



Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza

Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale.

2021/1, vol. X (giugno)

Domenico Losurdo, tre anni dopo

I testi della prima edizione del Premio Internazionale e altri saggi

a cura di Stefano G. Azzarà



SOMMARIO

DOMENICO LOSURDO, TRE ANNI DOPO PRESENTAZIONE	5-6
Stefano G. Azzarà La prima edizione del Premio Internazionale "Domenico Losurdo" e altri saggi	5-0
I LAVORI CONCLUSIVI DEL PREMIO INTERNAZIONALE DOMENICO LOSURDO 2020	
Marco Paciotti Note su lotte di classe, nazione e internazionalismo in Engels e Marx. A partire da un libro di Domenico Losurdo	8-12
Fortunato M. Cacciatore	13-37
LA CONCEZIONE NEOLIBERALE DELLA STORIA: LA SALDATURA TRA NEOLIBERISMO E REVISIONISMO STORICO IN FRIEDRICH VON HAYEK Bernardo Paci	38-82
HEGEL DOPO LOSURDO: LIBERTÀ E ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE	30-02
Giovanni Andreozzi	83-117
DOMENICO LOSURDO IN CINA: UNO SGUARDO SULLA SITUAZIONE DELLA FORMAZIONE MARXISTA E DEL PCC Roland Boer	118-143
INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE IN LINGUA INGLESE DI NIETZSCHE: IL RIBELLE ARISTOCRATICO, DI DOMENICO LOSURDO	144.150
Harrison Fluss La dialettica tra "vecchio e nuovo". Gramsci e la marcia dell'universalità nelle note di Domenico Losurdo	144-159
Gianni Fresu	160-202

PER I 150 ANNI DALLA COMUNE DI PARIGI "CONTRADDIZIONI REALI" DELLA DEMOCRAZIA BORGHESE E PAROLE D'ORDINE DELLE "GIORNATE DI GIUGNO" 1848. NEL 150° Anniversario della Comune di Parigi Federico Martino 204-240 SAGGI / PROBLEMI DEL MARXISMO LA RIVINCITA DI ENGELS Rogney Piedra Arencibia 242-266 EMPIRISMO E IDEOLOGIA. IL MARXISMO ITALIANO E DEWEY Piergiorgio Bianchi 267-287 THE GEOGRAPHY OF MILTON SANTOS AND THE PROBLEM OF THE MARXISM OF INSTANCES: A GRAMSCIAN READING Marcos Aurélio da Silva, Mateus Engel Voigt 288-306 STUDI DIVERSI Medievalismi siciliani. Il mito del Medioevo nel RISORGIMENTO SICILIANO – PARTE SECONDA 308-334 Nicolò Maggio NOTE LA QUESTIONE NAZIONALE E LA SINISTRA SOVRANISTA Alessandro Barile 336-344 RECENSIONI Gallo (AA.VV) (Favenza) 346-351 Lukács (Danzilli) 352-355 Soumahoro (Bifone) 356-358 Bellofiore (Bellucci) 359-362 Federici (Franco) 363-365 Palmi (Cantafio, Gaudio, Montuoro) 366-367 Bazzocchi (Romeo) 368-372 PERSONE 373-376

Domenico Losurdo, tre anni dopo. Questo numero Stefano G. Azzarà

Presentiamo qui il numero 1/2021 (X) di "Materialismo Storico", in uscita con tre mesi circa di ritardo sulle previsioni.

Sono passati tre anni dalla morte di Domenico Losurdo. In questo numero pubblichiamo nel dossier di apertura i testi dei lavori conclusivi della prima edizione del Premio internazionale a lui dedicato e organizzato dall'omonimo Gruppo di ricerca, con una sintesi a cura di Marco Paciotti, l'intervento introduttivo di Fortunato M. Cacciatore e quelli dei due vincitori, Bernardo Paci e Giovanni Andreozzi. Il dossier raccoglie però anche altre voci che testimoniano la persistenza dell'insegnamento di Losurdo in tutto il mondo: Roland Boer racconta del seminario su Hegel e la libertà dei moderni e sulla Controstoria del liberalismo tenutosi presso la Scuola di Marxismo dell'Università di Dalian; di Harrison Fluss traduciamo l'introduzione all'edizione statunitense di Nietzsche. Il ribelle aristocratico, uscita da Brill; infine, un intervento originale di Gianni Fresu, rientrato in Italia dopo la sua esperienza in Brasile, sul Gramsci di Losurdo.

Vale la pena, in questa circostanza, segnalare la pubblicazione presso Carocci de *La questione comunista*. *Storia e futuro di un'idea*, frutto del lavoro di scavo sugli inediti promosso anch'esso dal Gruppo di ricerca e curato da Giorgio Grimaldi. Ci occuperemo più avanti con maggior attenzione di questo testo, che è solo il primo e il più compiuto di una serie notevole di materiali che ancora dormono nella memoria del computer di Losurdo e aspettano di essere sistemati e portati alla luce. Mentre proseguono le traduzioni, le nuove edizioni e gli studi¹, oltretutto, si è appena conclusa la

¹ Nietzsche. The Aristocratic Rebel, Haymarket, London, ristampa 2021 (in corso di pubblicazione); Democracy or Bonapartism: Two Centuries of War on Democracy, Verso, London (in corso di pubblicazione); Der westliche Marxismus: Wie er entstand, verschied und wieder auferstehen könnte, Papy Rossa, Berlin 2021; Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale (a cura di Domenico Losurdo), La scuola di Pitagora, Napoli 2021; Domenico Losurdo tra storia, filosofia e politica, a cura di S.G. Azzarà, E. Susca, P. Ercolani, La scuola di Pitagora, Napoli 2021; Stalin. Storia e critica di una leggenda nera, 5° ristampa, Carocci, Roma 2021; War and Revolution: Rethinking the Twentieth Century, Verso, Londo, ristampa 2020; Colonialismo e luta anticolonial: desafios da revolução no século XXI, a cura di Jones Manuel, Boitempo, Rio de Janeiro 2020; Nietzsche, the Aristocratic Rebel. Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet, Brill, London 2020; El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar, Trotta, Madrid 2019; Hegel e a liberdade dos modernos, Boitempo, Rio de Janeiro 2019; Pasif Direnis: Mitin Ötesinde Bir Tarih (La non violenza. Storia di un Mito), Ayrinti Yayinlari, Istanbul 2019; Controstoria del liberalismo, Laterza, Roma/Bari Ristampa

raccolta dei testi per la Seconda edizione del Premio, i cui lavori conclusivi si terranno nel gennaio 2022 presso l'Univeristà di Urbino.

A 150 anni dalla Comune di Parigi, in una sezione apposita, presentiamo un omaggio indiretto di Federico Martino. Lungo un percorso solo in apparenza laterale, e cioè a partire da una serie di gettoni e medaglie coniate all'epoca, il suo saggio ricostruisce le vicende dell'antecedente diretto di quell'evento e cioè delle giornate di giugno del 1848 e della loro conclusione.

La sezione sui "Problemi del marxismo" ospita un saggio di Rogney Piedra Arencibia su Engels, l'antiengelsismo e la "rivincita" delle scienze naturali. A seguire, un testo di Piergiorgio Bianchi sul marxismo italiano e sulla ricezione di Dewey e del pragmatismo pedagogico in chiave gramsciana. Infine, un intervento di Marcos Aurélio da Silva e Mateus Engel Voigt alla ricerca delle radici hegeliane di Milton Santos, il più importante geografo politico marxista brasiliano.

Continua con la seconda parte e si conclude, nella sezione "Studi diversi", il lungo saggio di Nicolò Maggio sul mito del Medioevo nel Risorgimento siciliano. Infine, una lunga nota di Alessandro Barile su un recente libro di Michael Löwy, *Comunismo e questione nazionale. Madrepatria o Madre terra?* (Meltemi, Milano 2021) e più in generale sulla questione nazionale a sinistra, tematica fattasi controversa, di recente, con l'emergere dei cosiddetti movimenti sovranisti.

Chiudono questo numero alcune recensioni: Salvatore Favenza su un libro a cura di a cura di F. Gallo sugli hegeliani napoletani; Sabato Danzilli sui Saggi 1932-1970 di György Lukács raccolti da Infranca per Punto Rosso; Matteo Bifone sul libro di Soumahoro; Giorgio Bellucci su un recente libro di Bellofiore sul lavoro nel pensiero economico-politico del XIX e XX secolo; Alessia Franco sulla lettura femminista di Marx proposta da Silvia Federici; Cantafio, Gaudio e Montuoro su Decolonizzare l'antirazzismo, a cura di T. Palmi; infine una riflessione, più che una recensione, di Salvatore Romeo su Il misterioso zoppicare dell'uomo, l'ultimo libro di Claudio Bazzocchi su democrazia e libertà.

^{2019;} Imperialismo e questione europea, a cura di E. Alessandroni, La scuola di Pitagora, Napoli 2019; S.G. Azzará, La comune umanità. Memoria di Hegel, critica del liberalismo e ricostruzione del materialismo storico in Domenico Losurdo, La scuola di Pitagora, Napoli 2019; O marxismo ocidental. como nasceu, como morreu, como pode renascer?, Boitempo, Rio de Janeiro 2018.

Domenico Losurdo, tre anni dopo

I lavori conclusivi del Premio Internazionale Domenico Losurdo 2020 Marco Paciotti

Il 28 gennaio si è celebrato, attraverso un evento in streaming¹, il conferimento del premio internazionale "Domenico Losurdo", alla sua prima edizione. Promotori di questa iniziativa, che ha lo scopo di sollecitare il più ampio confronto dei giovani ricercatori con l'opera e il metodo di Losurdo, sono stati il Gruppo interuniversitario di ricerca "Domenico Losurdo", il Dipartimento di studi umanistici dell'Università degli studi di Urbino "Carlo Bo", l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, la Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken e la rivista accademica "Materialismo Storico".

Il premio è stato assegnato ex aequo a Giovanni Andreozzi, autore di un saggio dal titolo Hegel dopo Losurdo: libertà e ontologia dell'essere sociale e a Bernardo Paci, che si è misurato con La concezione neoliberale della storia: la saldatura tra neoliberismo e revisionismo storico in Friedrich von Hayek. Ha arricchito il programma un intervento introduttivo di Fortunato Cacciatore (Università della Calabria) su Cosmopolitismo e internazionalismo: ai limiti della politica.

Il ricordo di colleghi e amici

Hanno anticipato la premiazione gli interventi di colleghi e amici che con Losurdo hanno condiviso esperienze esistenziali, militanti e di ricerca.

Federico Losurdo ha introdotto i lavori mettendo in luce lo stretto nesso teoria-prassi che ha ispirato il padre in ogni suo lavoro, auspicando che la memoria di Losurdo possa ispirare la ricostruzione di un campo culturale impegnato sulla via della pace, della democrazia e del progresso in un mondo sempre più "grande e terribile".

Massimiliano Marotta, presidente dell'Istituto Italiano di Studi Filosofici, ha espresso l'intenzione di portare in libreria tutti i testi pubblicati da Losurdo e al momento non più disponibili, in modo da favorirne la più larga diffusione con occhio di riguardo verso i giovani studiosi, nonché la disponibilità a continuare a mettere a disposizione borse di studio per esplorare il vastissimo archivio di materiali inediti. La pluralità di forme attraverso le quali la lotta di classe si manifesta nella realtà sociale non fa ovviamente sconti alla produzione culturale e intellettuale e così lo stesso Losurdo si è trovato spesso

ı

¹ https://tinyurl.com/3293jzd4.

marginalizzato e ostracizzato dal dibattito politico, tanto che – ha ricordato Marotta – persino un esponente del governo francese, in una discussione pubblica organizzata anni or sono dall'IISF, aveva espresso rammarico per la mancata centralità accordatagli nella sfera pubblica. D'altronde, come aveva scritto Thomas Mann in uno dei suoi *Moniti all'Europa*, «[i]n ogni umanesimo c'è un elemento di debolezza che va congiunto col suo disprezzo del fanatismo, con la sua tolleranza e col suo amore del dubbio [...] Ciò che oggi sarebbe necessario è un umanesimo militante, [...] [ch]e si saturi della convinzione che il principio della libertà, della tolleranza e del dubbio non deve lasciarsi sfruttare e sorpassare da un fanatismo che è senza vergogna e senza dubbi». Lo stesso Losurdo ha ampiamente affrontato il problema della presenza di un persistente fondamentalismo nella cultura liberale occidentale, strutturalmente refrattaria al confronto con punti di vista eterogenei, in contraddizione con i motivi salienti della propria auto-narrazione.

Eppure, nell'attuale crisi economico-politico-culturale, il pensiero di Losurdo sembra avere ancora molto da dirci. La sconfitta storica subita dal movimento operaio, con la conseguente dispersione di tutto un patrimonio organizzativo messo in piedi lungo decenni di dure lotte, ha intaccato la capacità delle sue organizzazioni di elaborare una concezione del mondo in grado di ricostruire con rigore scientifico – inteso nel senso della Wissenschaft hegeliana – fenomeni e contraddizioni della vita associata. Di fronte ai molti segnali che indicano come, sotto diversi punti di vista, si sia disimparata la grammatica fondamentale della politica, Losurdo ha intrapreso una lotta infaticabile contro i tanti che inseguono miti transpolitici di superamento delle stesse categorie essenziali di sinistra e destra. La permanente validità della distinzione sinistra/destra è riaffermata da Losurdo sulla base di un'analisi sistematica e particolareggiata della dinamica ontologicamente conflittuale tra i processi di emancipazione e di de-emancipazione, fondata su un equilibrio dialettico tra critica e legittimazione della modernità e sul ripensamento autonomo del rapporto tra particolare e universale. La critica dell'universalismo astratto, dietro il quale si cela piuttosto l'empirismo assoluto della superpotenza interessata a stabilire la "fine della storia" attraverso l'estensione del proprio sistema valoriale all'intero globo, non deve sfociare in una forma reattiva di particolarismo. Ridurre il materialismo storico a uno di questi due approcci, tutti interni alla vicenda del liberalismo, significherebbe rinunciare allo sviluppo di una Weltanschaaung autonoma. Al contrario, si tratta di recuperare la lezione di Hegel, capace a suo tempo di rompere con il bonapartismo aggressivo senza legittimare quelle componenti dei Befreiungskriege intente a rigettare l'intera tradizione rivoluzionaria post-1789, nel nome di uno sciovinismo teutomane chiuso di fronte ad ogni elemento percepito come estraneo. Mediare il riconoscimento del valore universale dell'uomo come *Gattungswesen* con il rispetto delle identità particolari rimane, ancor oggi, la sfida da raccogliere.

Descrizione sommaria dei lavori premiati

Il lavoro di Andreozzi ha messo in luce l'interpretazione losurdiana della filosofia classica tedesca come vera e propria rivoluzione teorico-concettuale, che ha prodotto un apparato categoriale finalmente in grado di cogliere il carattere eminentemente politico, e cioè costruttivo e non naturalistico, delle relazioni sociali. Sulla base di tale bilancio storico e in particolare della consapevolezza del nesso tra materialismo storico e pensiero dialettico, il giovane ricercatore ha proposto un'interessante interpretazione della *Scienza della logica* come ontologia dell'essere sociale, ovvero come ontologia relazionale che trascende i limiti del soggettivismo borghese per indagare la realtà sociale in quanto totalità.

Il saggio di Paci ha invece evidenziato, sulla scorta del corpo a corpo critico di Losurdo con il binomio neoliberalismo-revisionismo storico, i punti salienti delle idee di uno dei pensatori più influenti della nostra epoca, Friedrich von Hayek. Quest'ultimo si è reso promotore di una lettura tutta incentrata sulla delegittimazione delle istanze di emancipazione caratteristiche della modernità. Chiave di volta di tale operazione viene individuata essenzialmente in due elementi di radicale antiteticità rispetto alla tradizione hegelo-marxista: l'utilizzo di una logica dicotomica che fa perno su contrapposizioni nette e unilaterali (e.g. civiltà/barbarie, democrazia occidentale/dispotismo orientale, individuo/collettività) e un'interpretazione naturalistica della storia centrata sulla razzizzazione dei subalterni e sulla derubricazione della conflittualità agita dal basso a espressione di elementi atavici.

Pubblicazioni e programmi di ricerca

La premiazione ha offerto l'occasione per sottolineare il senso e le finalità che orientano il lavoro del Gruppo interuniversitario dedicato a Domenico Losurdo. Oltre a tenere viva la memoria del suo lavoro, fondamentale per la comprensione delle attuali contraddizioni nell'ottica dell'equilibrio dialettico

tra riconoscimento della legittimità e critica della modernità, movente cardinale degli studiosi che animano le attività del gruppo è quello di rendere fruibile presso ogni libreria – con particolare riguardo alle giovani generazioni – tutti gli scritti di Losurdo, a partire da quelli ormai fuori catalogo fino ai materiali inediti d'archivio.

Sulla sistemazione di questi ultimi sono già numerosi gli studiosi all'opera ma è in vista un ulteriore intensificazione dei lavori grazie al conferimento di nuove borse di studio.

Del resto, nonostante le difficoltà oggettive arrecate al mondo della ricerca dalla pandemia in corso, sono già ricchi i risultati conseguiti. Oltre alla ripubblicazione di *Democrazia o Bonapartismo* presso la casa editrice Bollati Boringhieri, è stato da poco riedito da La scuola di Pitagora – la Casa editrice legata all'Istituto Italiano di Studi Filosofici, con cui Losurdo ha intrattenuto una collaborazione pluridecennale – il volume antologico *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, curato da Losurdo alla fine degli anni '80² e risistemato per l'occasione da Manuela Ausilio e Emiliano Alessandroni.

Per la medesima casa editrice, altri tre testi hanno visto recentemente la luce:

Imperialismo e questione europea, antologia di testi losurdiani (a cura di E. Alessandroni) impegnati nella battaglia contro una visione demonizzante dell'europeismo invalsa presso taluni settori del marxismo politico e accademico;

La comune umanità, libro di S.G. Azzarà che propone una prima ricostruzione complessiva del programma politico e culturale intrapreso da Losurdo nei decenni della sua attività;

Domenico Losurdo tra filosofia, storia e politica, collettaneo curato da Azzarà, Paolo Ercolani e Emanuela Susca, con gli interventi di compagni, colleghi, allievi e amici nell'occasione di un convegno tenuto nel giugno 2019 presso l'Università di Urbino.

E stata inoltre annunciata la prossima pubblicazione del volume *Hegel e la Rivoluzione d'Ottobre*, con testi di Domenico Losurdo su "L'Urss con le lenti di Hegel", prefazione di Giovanni Sgrò, postfazione di Azzarà.

_

siano.

² Come ha sottolineato Emiliano Alessandroni, questa raccolta di testi tratti dalle lezioni hegeliane sulla filosofia del diritto getta una luce rischiarante per la migliore comprensione delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Com'è noto, infatti, con le lezioni universitarie Hegel aveva modo di affrontare con maggiore libertà e radicalità i medesimi temi studiati negli scritti, sottoposti alla stretta censoria del regime prus-

Altro obiettivo rilevante del gruppo di ricerca è quello dell'ampliamento dell'interesse verso l'opera di Losurdo oltre i confini nazionali. Già da anni numerose opere del filosofo vengono tradotte in inglese, portoghese, cinese, tedesco, francese; nondimeno sono ancora larghi i margini per intensificare le sinergie e i contatti con l'estero. Proprio in quest'ottica, nel corso del 2021, la sezione brasiliana del Gruppo ricerca sul pensiero di Domenico Losurdo ha avviato la realizzazione di un volume collettaneo dal titolo *Visitando l'opera di* Domenico Losurdo, curato dai docenti Diego Pautasso, Marcos Aurélio da Silva e João Quartim de Moraes. Il libro ospiterà articoli di ricercatori italiani e brasiliani, tra cui Stefano G. Azzarà, che si occuperà del rapporto tra Losurdo e il marxismo nel XXI secolo; Emiliano Alessandroni, impegnato a sviscerare l'interpretazione losurdiana del pensiero di Hegel; Ruggero Giacomini, che scriverà sul dibattito attorno alla figura di Stalin; Gianni Fresu, autore di un contributo sul rapporto di Losurdo con Gramsci. Tra i brasiliani: Quartim de Moraes scriverà sul liberalismo, Jones Manuel sull'anticolonialismo, Diego Pautasso su autofagia ed autocritica nel socialismo reale, Marcelo Fernades sul socialismo e la critica all'ascetismo e Marcos Aurelio da Silva sulla Germania e l'immagine di Hegel.

Annuncio della seconda edizione del premio.

Infine, Giorgio Grimaldi e Federico Losurdo hanno reso noti i nuclei tematici intorno ai quali verterà la seconda edizione del premio internazionale, il cui bando è in preparazione. I temi, i quali non perdono di vista l'intreccio tra classicità e sguardo sulla contemporaneità, sono:

- Dalla filosofia classica tedesca a Marx: il difficile equilibrio tra critica e legittimazione del Moderno;
- Despecificazioni razziali, sciovinismi e essenzialismi culturali nella tradizione coloniale e nei processi di esclusione nella metropoli capitalistica;
- La questione femminile: lotte di classe, processi di emancipazione, differenza di genere.

Note su lotte di classe, nazione e internazionalismo in Engels e Marx. A partire da un libro di Domenico Losurdo

Fortunato M. Cacciatore (Università della Calabria)

The aim of this article is to reflect on the complexity of the relationship between class struggles and the "national question"; To this end, the texts of Marx and Engels are compared with those of some of their contemporary counterparts. This partial reconstruction of a much broader and articulated debate is rooted in Domenico Losurdo's work on the concept of "class struggles".

Class struggle; National question.

La storia di ogni società finora esistita è la storia delle lotte di classe.

1.

Nella frase d'apertura del *Manifesto del partito comunista*, il plurale, *Klassen-kämpfe*, non è casuale, né accessorio, ma è una importante indicazione di lettura per i testi di Marx, di Engels e della loro eredità¹. Una lettura che, commisurando il «piano filologico e logico» a quello della «storia reale» (e viceversa)², provi a inoltrarsi nella complessità delle posizioni, delle contraddizioni, delle oscillazioni interne a una elaborazione teorica e pratica che, nel XIX secolo, ha saputo più di altre confessare la propria intrinseca storicità³. Una lettura che sappia tenere conto degli scarti tra le

¹ LOSURDO 2013, p. 7.

² *Ibidem.* Si legge in LOSURDO 1999: «Siamo (...) in presenza di autori i quali hanno ripetutamente affermato che la loro teoria si è sviluppata attraverso il confronto col movimento storico reale. Voler considerare immediatamente attuale il *Manifesto del partito comunista*, liquidando come irrilevanti sul piano dello sviluppo storico oltre 150 anni di storia straordinariamente ricca e tragica, significa di fatto ignorare o respingere l'approccio teorico su cui si fonda quel testo» (pp. XLIV-XLV).

³ Per usare le parole di BALIBAR 1994, p. 13: Marx ed Engels *più di altri* scrivono «*nella congiuntura*». Il che non esclude la «pazienza del concetto» né il «rigore delle conseguenze», ma è «incompatibile con la stabilità delle conclusioni». Ciò che Balibar osserva a proposito di Marx può valere anche per Engels: «Il contenuto del suo pensiero non è separabile dai suoi spostamenti. Proprio per questa ragione, se si vuole studiare Marx, non se ne può ricostruire astrattamente il sistema. Bisogna rintracciarne l'evoluzione, con le sue rotture e le sue biforcazioni». Scrive ancora BALIBAR 2018, p. 149 (a proposito del *Manifesto*): il «processo di "verifica" delle previsioni del marxismo è cominciato quando Marx e Engels erano ancora

«definizioni», i «principi», le «teorie» e la loro «applicazione» in circostanze spazio-temporali differenti, o del tutto eterogenee. In tali sfasature, hanno luogo i momenti della pratica politica: sono i momenti in cui la strategia è messa alla prova della congiuntura e della sua irriducibile contingenza. Momenti nei quali, proprio in quanto scissi e contestati, i termini politici si definiscono, si traducono in principi o si istituiscono come elementi teorici fondamentali. Momenti nei quali l'inimicizia non è mai pura perché determinata dall'amicizia che (più o meno inconsapevolmente) vincola tra loro i contendenti (termini, concetti e rispettivi portatori) nella disputa di una tradizione filosofica, politica e lessicale condivisa. Le semplici opposizioni non reggono al fuoco della polemica, a cominciare dalla dicotomia nazionalismo/cosmopolitismo. Assertori del principio di nazionalità si appellano al fine ultimo dell'umanità cosmopolita, per sfuggire alle chiusure nazionaliste; sostenitori del cosmopolitismo si appellano, per incarnarlo, all'esemplarità di una Nazione (della propria).

In questione è l'eredità della Rivoluzione francese. Tra le poste in gioco: l'associazione, insocievole fin dalla Dichiarazione del 1789, di Nazione (repubblicana, basata sulla sovranità popolare) e punto di vista (Absicht) cosmopolita. Alla vigilia di un'altra rivoluzione, sul finire degli anni '40 del XIX secolo, il dibattito si riapre. Per tracciarne termini e contorni, può essere utile ricorrere a un articolo di Engels, pubblicato nel 1847 dal «Northern Star» (organo di stampa cartista) e poi riedito dalla «Deutsche-Brüsseler-Zeitung»⁴. Al centro dell'attenzione: un intervento di Louis Blanc e un passaggio, in particolare, nel quale il cosmopolitismo repubblicano si converte nel segno di esemplarità della Nazione (propria). La specialité nazionale si manifesta nel presunto possesso di un esclusivo «senso dell'universale» (per parafrasare Paul Valéry).

Dice Blanc nel discorso riportato da Engels:

«Noi abbiamo bisogno dell'unione della democrazia. E nessuno s'inganni: noi pensiamo e lavoriamo non per la sola Francia, ma per il mondo intero, perché il futuro della Francia comprende in sé il futuro dell'umanità. In realtà ci troviamo

in vita (e già allora alcuni pronostici erano smentiti dai fatti come quello della *rivoluzione imminente* che sarebbe scoppiata in seguito a una "crisi generale" del capitalismo)».

⁴ Farò riferimento a quest'ultima versione.

in questa mirabile situazione, che, senza mai cessare di essere nazionali, siamo necessariamente cosmopoliti, e persino più cosmopoliti che nazionali»⁵.

Ma il valore esemplare di una Nazione, senza il quale essa si esaurirebbe nella chiusura nazionalista, non può riconoscersi che per distinzione da un'altra nazione, eletta a modello negativo. Sotto accusa, nella fattispecie, è l'Inghilterra, come c'era d'attendersi. Continua Blanc:

«Chiunque si definisca democratico e voglia in pari tempo essere inglese, rinnega la storia del suo stesso paese, perché la parte avuta dall'Inghilterra nella storia fu sempre la lotta dell'egoismo contro la "fraternitê". Allo stesso modo, il francese che non volesse essere cosmopolita rinnegherebbe la storia del suo paese, perché la Francia non poté mai far prevalere un'idea che non fosse a beneficio del mondo intero»⁶.

Pertanto, il francese, che rifiutasse il proprio cosmopolitismo, rinnegherebbe, a sua volta, la storia del suo paese:

«Signori, al tempo delle crociate, quando l'Europa mosse per conquistare il Santo Sepolcro, la Francia prese il movimento sotto la protezione delle sue ali. Più tardi, quando il clero voleva imporci il gioco della supremazia papista, vescovi gallicani difesero i diritti della coscienza. E negli ultimi giorni della vecchia monarchia, chi appoggiò la giovane America repubblicana? La Francia, sempre la Francia! E ciò che era vero per la Francia monarchica, come potrebbe non essere vero per la Francia repubblicana? Dove troviamo, nel libro della storia, qualche cosa che appena somigli all'ammirevole abnegazione, al disinteresse della repubblica francese che, esausta per il sangue versato sulle nostre frontiere e sul patibolo, trovò ancora sangue da versare per i suoi fratelli batavi! Sconfitta o vittoriosa, essa illuminava i suoi stessi nemici con i raggi del suo genio! Che l'Europa ci mandi sedici eserciti, e le manderemo in cambio la sua libertà»⁷.

I redattori del "Northern Star", nel loro commento (anche questo citato da Engels), mettono in discussione anzitutto il «carattere cosmopolitico» attribuito alla Francia *prima della* rivoluzione, rivendicando il contributo allo sviluppo del mondo (ovvero il cosmopolitismo) dell'Inghilterra. Si ritorce contro Blanc la sua stessa *logica*:

⁵ ENGELS 1973a, p. 428.

⁶ Ibidem.

⁷ Ivi, pp. 428-429.

«(...) l'Inghilterra ha inventato la macchina a vapore, l'Inghilterra ha costruito le ferrovie, due cose che, crediamo, valgono un bel po' di idee. Ebbene, l'Inghilterra ha fatto queste invenzioni per sé stessa o per il mondo? I francesi si vantano di diffondere la civiltà dappertutto, specialmente in Algeria. E chi ha diffuso la civiltà in America, in Asia, in Africa e in Australia, se non l'Inghilterra? Chi ha fondato proprio quella repubblica alla cui liberazione la Francia ha in qualche modo partecipato? L'Inghilterra, sempre l'Inghilterra. Se la Francia ha aiutato la repubblica americana a liberarsi dalla tirannia inglese, due secoli prima l'Inghilterra aveva liberato la repubblica olandese dall'oppressione spagnola (...) Quanto alle idee che i filosofi francesi del XVIII secolo, Voltaire, Rousseau, Diderot, D'Alembert e altri hanno tanto divulgato, dove avevano avuto origine queste idee, se non Inghilterra? Non dimentichiamo mai Milton, il primo difensore del regicidio, Algernon Sidney, Bolingbroke e Shaftesbury (...)»8.

Chi avrebbe più titoli cosmopoliti? La particolarità francese o quella inglese?

Ma la critica del «Northern Star» non si limita alla ritorsione, fa un passo oltre, richiamando in causa la democrazia (in nome della quale Blanc rivendica il primato cosmopolita della nazione francese): per essere democratici, si «deve» rinnegare il proprio paese, «ripudiare ogni responsabilità per un passato pieno di miseria, tirannia, oppressione di classe e superstizione». La democrazia non ammette eccezioni rispetto alla responsabilità per gli atti di re e aristocratici in tempi passati:

«ciò che per Blanc è uno svantaggio dei democratici inglesi, per noi è un grande vantaggio: il fatto che essi *devono* ripudiare il passato e guardare esclusivamente al futuro»⁹.

Rinunciare alla «durezza della propria nazionalità» (non alla nazionalità tout court) significa, per i democratici, «protestare» contro la pretesa d'essere sempre già elettivamente cosmopoliti, senza discontinuità, senza distinzioni e disuguaglianze generate da divisioni ritenute naturalmente o storicamente stabilite una volta per tutte. I democratici, allora,

⁸ Ivi, p. 429.

⁹ Ivi, p. 430.

«non si contentano dell'asserzione da parte francese, che in quanto francesi essi sono già cosmopoliti: asserzione che equivale a chiedere che tutti gli altri debbano diventare francesi»¹⁰.

Questa la conclusione della risposta cartista, con l'approvazione di Engels, che, nell'introdurre il dibattito, aveva tenuto a sottolineare il rapporto tra critica e possibilità di unione tra i democratici:

«L'unione dei democratici delle varie nazioni non esclude le critiche reciproche. Senza tali critiche essa è impossibile. Senza critica non c'è intesa e quindi non c'è unione»¹¹.

L'articolo di Engels è certo un intervento occasionale, per definizione. Ma vi si può leggere (con l'aiuto di Losurdo) una indicazione più generale. Provo a riassumerla: le «critiche reciproche» sono condizione dell'unione tra i democratici perché rimarcano la tendenza, iscritta fatalmente nell'affermazione unilaterale (quindi astratta) di un principio o di un ideale (che sia nazionalista o cosmopolita), a convertirsi nel suo contrario. Nel caso qui in discussione: senza la critica della pretesa di una Nazione, per quanto trasformata dalla rivoluzione, a incarnare l'universale (o il cosmopolitico), nell'indifferenza per la diversità delle condizioni e dei rapporti di forza, nell'indistinzione tra nazioni egemoni e nazioni subalterne, l'unione dei democratici diviene di fatto impossibile. Questa la posizione di Engels e di Marx mentre si accingono a pubblicare il Manifesto. Ma si può rintracciare lo stesso orientamento anche in seguito. Vale la pena citare a testimonianza una lettera del 1866, in cui Marx prende di mira la riduzione delle nazioni a pregiudizi antiquati operata dagli esponenti della «jeune France». Scena del resoconto è il Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori (istituita due anni prima):

«(...) si ebbe una discussione sull'argomento d'attualità, la guerra [franco-prussiana] (...) Anche i signori italiani sono nuovamente intervenuti. La discussione, come era prevedibile, was wound up soprattutto sulla "question of nationality" e sulla posizione che dovevamo assumere al riguardo (...) I francesi (...) gave vent alla loro cordiale antipatia verso gli italiani.

Del resto, i rappresentanti (non operai) della "jeune France" se ne uscirono fuori con questo, che tutte le nazionalità e perfino le stesse nazioni sono "des préjugés

¹⁰ Ibidem.

¹¹ ENGELS 1973a, p. 428.

surannés". Stirnerismo proudhonizzato. Dissolvere tutto in piccoli "groupes" o "communes", che a loro volta fonderanno una "unione", ma non uno Stato. E dunque questa "individualizzazione dell'umanità" e il corrispondente "mutualisme" debbono aver luogo, mentre la storia in tutti gli altri paesi si ferma, e tutto il mondo attende che i francesi siano maturi per compiere una rivoluzione sociale. Poi essi ci metteranno davanti agli occhi i loro esperimenti, e il resto del mondo soggiogato, farà come loro (...)».

In tal modo, la precipitosa «negazione delle nazionalità» diviene funzionale all'affermazione di una «nazione modello»¹², o esemplare, in discorsi che finiscono per riprodurre, più o meno inconsapevolmente, la retorica e gli orientamenti politici dello «sciovinismo più esaltato»¹³.

2.

Nel 1847, anche il principio della Nazione rivendicato da Mazzini attende la sua realizzazione, restando sospeso all'imminenza di una «lotta» che avrebbe investito tutto il «Continente». Il passo che segue è tratto da uno scritto intitolato *La questione europea*:

«(...) l'Europa s'accosta rapidamente a una terribile crisi: una lotta suprema fra i popoli e i loro despoti (...)

Sordo dapprima, il tuono ha rumoreggiato minaccioso durante gli ultimi diciassette anni: domani o dopo domani avverrà un'esplosione: qualunque tentativo di conciliazione sarà inutile. Fra i due campioni, la Forza sarà in breve il giudice (...)

La nazionalità è la bandiera di combattimento. Vi sono razze in lotta: milioni di uomini che la mano di Dio ha posti in determinate circoscrizioni geografiche, che hanno una lingua loro propria, e sono tenuti al guinzaglio, governati da altri uomini, dai quali gli usi, le tendenze, la lingua sono totalmente estranei ad essi; popoli senza nome, senza bandiera, senza segno esteriore di vita nel consorzio delle nazioni, che sentono agitarsi in fondo ai loro cuori quella spontaneità, quella coscienza di una missione da compire nel mondo, di una frase dell'umanità da rappresentare che costituisce l'individualità [l'autodeterminazione] di una nazione»¹⁴.

La Nazione è la base insostituibile della lotta per l'emancipazione dei popoli. O, secondo una metafora usata spesso da Mazzini, il fulcro

¹² MARX 1974, pp. 251-252.

¹³ LOSURDO 2013, p. 143.

¹⁴ MAZZINI 2016, pp. 201-202.

indispensabile per la leva di ogni mobilitazione democratica in vista dell'Umanità pacificata come fine ultimo. L'ascesa della democrazia è intesa come lo sviluppo di una legge di cui gli uomini (raccolti in nazioni) devono farsi gli agenti: la «legge del progresso». Senza questa legge e il suo sviluppo non si darebbero né «vita», né «movimento», né «religione». Non si darebbe, in una parola, «Provvidenza»¹⁵. Mazzini può essere annoverato tra i sostenitori del principio della nazionalità «proclamato in uno spirito etico "universalistico"»¹⁶. Il principio della nazionalità si presenta e si pretende in quanto affermazione di ogni singola Nazione (e, in tal senso, nel lessico di Gellner, sarebbe comunque una «nazionalismo»)¹⁷. Ciascuna è in diretto rapporto con Dio (quello cristiano) e, quindi, uguale alle altre.

«La legge di Dio non ha due pesi e due misure. Cristo venne per tutti: parlò a tutti: morì per tutti. Non possiamo desiderare che i figli di Dio siano uguali innanzi a Dio e ineguali innanzi agli uomini»¹⁸.

Il rinvio alla trascendenza è chiamato a giustificare la pluralità nell'uguaglianza. Dio assicura l'uguaglianza tra gli uomini e tra le nazioni nella loro particolarità e garantisce, al contempo, l'universalità della forma nazionale. Ne deriva, per il sostenitore repubblicano del principio di nazionalità, che la Nazione non solo deve rifiutare ogni forma di egoismo, ma deve fornire la base per il processo di superamento del *nazionalismo* (ricondotto da Mazzini al principio dinastico dell'*ancien régime*, che, a suo avviso, i comunisti confonderebbero con il principio nazionale *tout court*).

¹⁵ MAZZINI 2003, pp. 159-160.

¹⁶ GELLNER 1997, p. 4. «Non c'è nessuna contraddizione formale nel proclamare un simile nazionalismo non-egoistico. Come dottrina può essere sostenuta da alcuni buoni argomenti, quali l'opportuno desiderio di rispettare le diversità culturali, di mantenere un sistema politico internazionale pluralistico e di allentare le tensioni interne degli Stati» (*ibidem*). Tuttavia, il problema non risiede semplicemente negli «argomenti» (buoni o cattivi), o in un «desiderio» (rispetto per la diversità): è per affermare la propria particolarità che il nazionalismo si universalizza (affermando l'esemplarità di una nazione, modello di tutte le altre, e trascendendone i *confint*). «Il nazionalismo si vede come un ordinamento naturale e universale della vita politica dell'umanità, oscurato solo da una lunga, persistente e misteriosa sonnolenza (...)».

¹⁷ Ivi, p. 57

¹⁸ MAZZINI 2003, pp. 160-161.

Ma il superamento delle chiusure e dei conflitti nazionali, in vista della fraternità tra i popoli, deve comunque avvenire attraverso l'affermazione del principio di nazionalità. Principio a base di una Nazione oppressa (a partire dall'Italia naturalmente) che, tuttavia, non esiste al presente e deve ancora costituirsi e diffondersi in maniera plurale in tutta Europa, perché si possa instaurare un'alleanza pacifica tra i popoli. È a questa Nazione futura che viene assegnato il ruolo di mediazione per la risoluzione dei conflitti sociali intra-nazionali e delle guerre internazionali.

Mazzini, come si è detto, ricorre a una metafora meccanica: la patria deve servire come «punto d'appoggio» della leva operante in vista della costituzione di una «Europa dei popoli»¹⁹. E tale è anche il fulcro della polemica mazziniana sia contro il *cosmopolitismo*²⁰ sia contro il *comunismo* (quest'ultimo annoverato tra gli eredi infedeli ed estremi del *sansimonismo* e del *fourierismo*).

«Il Comunismo, l'ultima frazione della Democrazia europea, ha acquisito, per il numero dei suoi aderenti, una certa importanza tra le file dei democratici. In Francia, in una parte della Svizzera e in Germania, ha ottenuto il consenso da un considerevole numero di persone, appartenenti in particolare alla classe lavoratrice (...)».

I lavoratori avrebbero accolto il «sistema» dei comunisti, fondato sull'uguaglianza, perché più semplice e più efficace per alleviare i loro «mali

n

¹⁹ MAZZINI 2016, p. 136. Si tratta di uno scritto del 1849: La santa alleanza dei popoli.

²⁰ Ivi, pp. 65-66. Scrive Mazzini (il testo, *Nazione e cosmopolitismo*, è del 1847)): «Per i Cosmopoliti, il fine, lo ammetto liberamente, è pure l'umanità; il fulcro, o punto d'appoggio, è l'uomo, l'individuo. A questo si riduce quasi tutta la differenza fra noi e i Cosmopoliti, ma è una differenza capitale. È quasi eguale a quella che separa i partigiani dell'associazione da coloro che ammettono la libertà, sola e priva di aiuti, come l'unico strumento per tradurre in atto il pensiero. Solo nel centro dell'immenso cerchio che si estende intorno a lui, e del quale non si possono afferrare i limiti, non avendo altro aiuto su cui fare affidamento all'infuori dei suoi diritti riconosciuti e delle sue capacità individuali, che, per quanto possenti siano, non riescono da sole a trasfondere attività all'intera sfera di applicazione pratica che sta dinanzi a esse, il Cosmopolita non ha che due vie fra le quali deve fare la scelta: l'inazione o il dispotismo (...) Non potendo da solo emancipare il mondo, si abitua a credere che l'opera di emancipazione non spetti a lui. Non potendo col solo esercizio dei suoi diritti individuali raggiungere lo scopo, e neppure ottenere il semplice esercizio di quei diritti, si abitua a credere che i suoi diritti individuali siano il mezzo e il fine ad un tempo».

immediati». Tuttavia, mancando della «capacità intellettuale» in grado di causare le «rivoluzioni», i comunisti avrebbero potuto al massimo scatenare una «sommossa». I lavoratori, «uomini d'azione», resterebbero separati dagli «uomini di pensiero». L'esistenza stessa della fazione comunista sarebbe conseguenza di tale «fatale linea di demarcazione». Il «Comunismo opererebbe come uno «spirito di scissione» (per usare la formula di Sorel e Gramsci). Come si legge nei *Thoughts upon Democracy in Europe*, vero e proprio contraltare del *Manifesto*²¹, il comunismo

«supera il Sansimonismo e il Fourierismo nell'assoluto disprezzo del passato, di ogni tradizione storica, di ogni manifestazione della vita interiore dell'Umanità. Il Sansimonismo, riconoscendo almeno l'importanza del problema religioso, presenta la propria dottrina come una prosecuzione di quella di Gesù; il Fourierismo, nella sua esagerata ed esclusiva adorazione della libertà umana, riconosce almeno la sacralità di uno degli elementi essenziali della persona (...)».

Il comunismo, invece, tenderebbe ad abolire tanto la religione nell'indifferenza quanto la libertà sotto «il pesante assolutismo della sua formula organizzativa». E accamperebbe la pretesa di possedere il «segreto del mondo», scovato «sotto il cuscino di tale o talaltro dei suoi capi». Dal giorno di questa scoperta daterebbero l'inizio dell'«Umanità» e la sanzione definitiva del suo destino. Il comunismo neutralizzerebbe qualsiasi aspirazione al progresso:

«Tutti i grandi problemi, che l'intelligenza umana ha sollevato in migliaia di secoli, diventano perfettamente inutili. Il Comunismo ripete la frase di Omar: "O tutto ciò che dite è nel Corano, e allora è inutile; o se non c'è, è pericoloso"; e cancella con un tratto di penna tutti gli elementi di umanità fino a ora riconosciuti, tutte le manifestazioni della vita umana dell'inizio del mondo».

Il comunismo invaliderebbe ogni studio delle «successive trasformazioni del diritto di proprietà», cancellando il «grande principio» per cui la proprietà in generale sarebbe «il segno del *lavoro* umano». Altrettanto inutile sarebbe «parlare di patria»: l'abolizione della patria (*country*), della nazionalità «è per il Comunismo un fatto, se non compiuto, almeno decretato».

Per Mazzini, il principio della divisione del lavoro, concordata all'interno dei corpi nazionali, deve preservarsi, per garantire l'omogeneità di questi ultimi, e deve tradursi nella divisione pacifica del lavoro tra le nazioni.

²¹ Cfr. MASTELLONE 2003.

Proprio ciò che, nella prospettiva di Marx e di Engels, annulla qualsiasi possibilità di pacificazione e rende impraticabile (ovvero solo pensabile, o immaginabile) una soluzione degli antagonismi affidata alla fede nelle capacità di unificazione del principio nazionale.

Scrive Mazzini:

«Senza Patria non è Umanità, come senza organizzazione e divisione di lavoro non esiste speditezza e fecondità del lavoro. Le nazioni sono gli individui dell'umanità come i cittadini sono gl'individui della nazione. Come ogni uomo vive di una vita propria e d'una vita di relazione, così ogni nazione; come i cittadini di una nazione devono farla prospera e forte coll'esercizio delle loro diverse funzioni, così ogni nazione deve compiere una missione speciale, una parte del lavoro a seconda delle proprie attitudini per lo sviluppo generale, per l'incremento progressivo dell'umanità. Patria e Umanità sono dunque egualmente sacre. Dimenticare l'umanità sarebbe un sopprimere ogni intento di lavoro: cancellare, come alcuni vorrebbero, la nazione sarebbe un sopprimere lo stromento col quale noi possiamo raggiungere l'intento»²².

E ancora:

«La Patria è la nostra *lavoreria*: i prodotti della nostra attività devono stendersi da quella a beneficio di tutta la terra; ma gli istrumenti del lavoro che noi possiamo meglio e più efficacemente trattare, stanno in quella, e noi non possiamo rinunziarvi senza tradire l'intenzione di Dio e senza diminuire le nostre forze (...) Prima di *associarsi* colle nazioni che compongono l'Umanità, bisogna esistere come Nazione»²³.

Mazzini ribadirà le stesse idee nel 1871 (in *Nazionalismo e nazionalità*): il lavoro ha la sua «condizione essenziale» nella «divisione». Se si accetta questo principio per la più piccola «impresa industriale», occorre riconoscerlo anche per l'«impresa che abbraccia le generazioni passate e future».

«Or che altro è la Nazionalità se non la divisione del lavoro nell'Umanità? Non sono i popoli (...) gli operai dell'Umanità? Non è ciò che noi chiamiamo nazionalità una attitudine speciale avverata dalla tradizione d'un popolo, a compire meglio d'un altro un dato ufficio nel lavoro comune?»²⁴.

²³ Ivi, p. 102 (corsivo mio).

²² Ivi, pp. 135-136.

²⁴ MAZZINI 1941, p. 89.

I passi del *Manifesto* sul proletariato *senza patria* possono leggersi in polemica contro questa concezione del *Vaterland*, base di una Nazione omogenea, presupposta o proiettata nel futuro. La missione nazionale giustifica le divisioni e ricompone (o neutralizza) gli antagonismi che altrimenti deriverebbero da queste ultime. Come per gli «storiografi borghesi», così per i sostenitori della preminenza del principio nazionale, il movimento storico finisce con la liberazione dalla servitù feudale e dalla coercizione corporativa²⁵. Scompare l'altro lato della storia, il suo *lato cattivo*, o l'altra parte della liberazione: la separazione di produttore e mezzi di produzione. Solo sulla base di questa rimozione, il nazionalista repubblicano può sperare nella cooperazione di proprietari e operai in una lotta comune.

Per Marx, senza l'abolizione degli «attuali» ²⁶ rapporti di proprietà, che condizionano il «reciproco sfruttamento dei popoli», sarebbe impossibile risolvere i «conflitti nazionali e industriali». Solo la «vittoria del proletariato sulla borghesia» darebbe il «segnale della liberazione di tutte le nazioni oppresse» ²⁷. Tale è la ragione, spiega Engels, dell'interesse mostrato dai «democratici tedeschi» per la «liberazione della Polonia» (e per le questioni nazionali nella loro specificità, purché non si obliterino, nell'analisi e nel giudizio politico, le divisioni e i conflitti che scindono l'unità presunta della Nazione). Le parole di Engels si iscrivono al centro delle riflessioni di Losurdo sul nesso tra lotte di classe e lotte per il riconoscimento tra i popoli²⁸:

«Una nazione non può diventare libera e in pari tempo continuare a opprimere altre nazioni. Non si può quindi avere la libertà della Germania, se la Polonia non è liberata dall'oppressione tedesca. E, dunque, la Polonia e la Germania hanno un interesse comune, i democratici polacchi e tedeschi devono lavorare insieme per liberare le due nazioni»²⁹.

²⁵ MARX 2011, P. 789.

²⁶ Rapporti di proprietà «attuali», cioè basati sullo «sfruttamento del lavoro altrui», dunque sulla «tomba» della proprietà privata che dovrebbe fondarsi sul «lavoro personale del produttore». Cfr. MARX 2011, p. 841.

²⁷ MARX 1973, p. 410.

²⁸ LOSURDO 2013, *La lotta di classe*, p. 106: «Non si tratta solo di un appello al popolo tedesco a non lasciarsi travolgere dallo sciovinismo e a identificare la propria causa con quella del popolo polacco. La parola d'ordine appena vista vuole avere anche un significato analitico, come emerge dalla presa di posizione assunta da Marx ed Engels nel 1875, in occasione di un'altra manifestazione di solidarietà con la Polonia: "Nessuno può assoggettare impunemente un popolo"».

²⁹ ENGELS 1973b, p. 411.

Ma, se le lotte di classe non possono (e non devono) astrarre dalle lotte delle nazioni oppresse per la liberazione e il riconoscimento, vale anche il contrario. Non solo per ragioni dialettiche, ma per gli effetti pratici che possono sortire dall'appello all'insurrezione in nome di una presunta omogeneità nazionale e della sua unità politica data per spontanea. Come Marx fa notare in un articolo del 1853, commentando l'accusa di indifferenza rivolta alle «classi superiori» da Aurelio Saffi in seguito alla sconfitta e alla repressione della rivolta milanese scoppiata il 6 febbraio dello stesso anno:

«Ora, è un grande progresso per il partito mazziniano l'essersi finalmente convinto che, persino nel caso di insurrezioni nazionali contro il dispotismo straniero, esistono quelle che si è soliti chiamare differenze di classe e che, nei moti rivoluzionari, ai giorni nostri, non è alle classi superiori che si deve guardare. Forse i mazziniani faranno un altro passo avanti e arriveranno a capire che devono occuparsi seriamente delle condizioni materiali della popolazione italiana delle campagne se vogliono che il loro "Dio e Popolo" abbia un'eco»³⁰.

3.

La «questione nazionale», nel suo continuo riproporsi (almeno a partire dal 1848)³¹, è uno di dei momenti, o, si potrebbe dire, uno dei *Kampfplätze* nei quali Marx ed Engels dibattono criticamente con una serie di altre posizioni (come quelle appena illustrate) e sperimentano (o comunque lasciano che il lettore sperimenti) l'impossibilità di limitare le lotte di classe a una sola delle loro dimensioni. Nei testi stessi di Marx e di Engels, *l'ora dell'ultima istanza* (la lotta di classe tra borghesia e proletariato, capitale e lavoro, la lotta di classe nella produzione) *non suona mai pura*, o, in altre parole e senza neutralizzarne la funzione critica (che segna l'originalità degli interventi di Marx e di Engels), non si dà mai se non sovradeterminata

^{. .}

³⁰ MARX 1982, p. 556.

³¹ CARR 1964, p. 400: «L'anno 1848 fu una pietra miliare nella storia del nazionalismo e dell'autodecisione nazionale. Il principio dinastico, distrutto in Francia nel 1789, era fortemente scosso in tutta l'Europa centrale; e ora che il principio della sovranità nazionale veniva ovunque invocato come base dello stato, nuove nazioni cominciarono a far udire la propria voce (...) Ne nacquero alcuni problemi completamente nuovi». Sono questi i problemi che Marx ed Engels si trovano ad affrontare, senza definizioni o teorie già compiute e senza soluzioni politiche predeterminate.

da altri incontri e conflitti. Sottolineare il plurale nell'incipit del *Manifesto* non significa relativizzarne il contenuto, ma evitare ogni riduzionismo (economicista, politicista o di altro tipo). E significa, forse, comprendere le ragioni per cui, nel corso del tempo, sia stata possibile la sua ricezione, oltre la cerchia «angusta»³² della diffusione iniziale e «in modi che non erano stati immaginati da Marx e da Engels» (dalla Rivoluzione del 1917 alle lotte per la decolonizzazione)³³.

«Non ci sono dubbi: costante è l'attenzione [di Marx e di Engels] riservata alla lotta che il proletariato è chiamato a condurre contro la borghesia. Ma si esaurisce in ciò la lotta per l'"emancipazione umana", per l'"emancipazione universale"?»³⁴.

³² MARX — ENGELS 1975a, pp. 662-663. L'espressione citata si trova nella Prefazione all'edizione russa del Manifesto (pubblicata nel 1882). Questa prefazione può essere letta come un saggio della storicità di un testo come il Manifesto: «Quanto fosse angusta in quel tempo (dicembre 1847) la cerchia di diffusione del movimento proletario, lo mostra nel modo più chiaro l'ultimo capitolo del Manifesto: "Posizione dei comunisti rispetto ai diversi partiti di opposizione nei diversi paesi". La Russia e gli Stati Uniti non vi sono nemmeno menzionati». Ma la Russia costituiva «la grande riserva di tutta la reazione europea» (e ciò aveva condizionato sempre il giudizio di Marx e di Engels su nazioni e nazionalità) e gli Stati Uniti assorbivano «le forze esuberanti del proletariato europeo». In particolare, sulla Russia, si osserva: «All'epoca della rivoluzione del 1848-1849, non solo i monarchi, ma anche i borghesi europei vedevano nell'intervento russo l'unica salvezza contro il proletariato, che proprio allora cominciava a risvegliarsi. Essi proclamarono lo zar capo della reazione europea. Oggi egli se ne sta nella sua Gačina, prigioniero di guerra della rivoluzione, e la Russia forma l'avanguardia del movimento rivoluzionario in Europa». Nel riflettere sugli eventi del '48, Marx ed Engels riconoscono il carattere performativo, di «compito», dunque parziale e limitato, del Manifesto: occorreva, allora, proclamare «l'inevitabile e imminente crollo dell'odierna proprietà borghese». Ma oggi (nel 1882), proprio il caso della Russia induce Marx ed Engels a interrogarsi (sebbene solo di passaggio) sulla possibilità che non tutto si riproduca secondo le coordinate storiche occidentali troppo lineari abbozzate alla fine degli anni '40: «in Russia accanto all'ordinamento capitalista, che febbrilmente si va sviluppando, e accanto alla proprietà fondiaria borghese, che si sta formando solo ora, noi troviamo oltre la metà del suolo in proprietà comune dei contadini». Si pone il seguente problema: «la comunità rurale russa (...) potrà passare direttamente a una più alta forma comunistica di proprietà terriera, o dovrà attraversare prima lo stesso processo di dissoluzione che costituisce

lo sviluppo storico dell'Occidente?». ³³ CHATTERJIEE 2018, p. 184.

³⁴ Losurdo 2013, p. 9.

È stato detto innumerevoli volte che in Marx e in Engels non è dato rinvenire una definizione o una teoria della nazione e/o della nazionalità (una critica che va di pari passo con la denuncia di un deficit di teoresi politica). Non è mia intenzione attestare o smentire ancora una volta questa tesi, ma provare a mostrare (o a offrire alcuni saggi molto parziali di) come l'introduzione delle lotte di classe (nella storia e nella sua «scienza») costringano a riformulare i termini del problema stesso. In rapporto agli eventi del '48 (periodo in cui siamo per ora situati), mi pare che la situazione possa riassumersi (ancora) con le osservazioni di Edward H. Carr. Marx ed Engels, egli scrive,

«non tentarono in questa circostanza [quella delle rivoluzioni del 1848], né del resto in alcun'altra, di formulare una teoria completa del nazionalismo. Di fronte agli eventi del 1848, il loro atteggiamento nei riguardi della questione nazionale fu condizionato dalla situazione generale della rivoluzione borghese, e non differì sensibilmente da quello dei liberali e dei democratici in generale. Era chiaro infatti che le rivendicazioni indipendentistiche non potevano moltiplicarsi all'infinito, e che pertanto si imponevano dei criteri discriminativi»³⁵.

È intorno alla «scelta», o, se si vuole, al giudizio politico relativo a questi «criteri», che si dividono i vari orientamenti all'interno del movimento democratico³⁶. Risolutamente critici e sprezzanti nei confronti dei teutomani, i quali cercano (allora come ora) la «storia della libertà» nelle «foreste vergini», confondendola con la «storia della libertà del cinghiale», Marx ed Engels devono confrontarsi, al contempo, con i loro (temporanei) alleati. Nel 1848, per gli autori del Manifesto, a prevalere erano «gli interessi generali della democrazia» e questi servivano da riferimento per distinguere tra nazioni "rivoluzionario-democratiche" e nazioni "reazionarie" (ciò non significa che il criterio fosse infallibile e non ricorresse a giustificazioni extra-politiche, o analoghe a quelle criticate nelle filosofie della storia più tradizionali). Né Marx né Engels - obietta René Gallissot - «affrontano il problema della nazione in quanto tale». Le loro posizioni si sarebbero sempre regolate in funzione della «pratica politica»³⁷. Ma è possibile isolare il «problema della nazione» in quanto tale senza rinviare alla «pratica politica»? Sarebbe stato possibile farlo nel '48? Sarebbe possibile farlo, in generale,

³⁵ CARR 1964, pp. 400-401.

³⁶ Ibidem.

³⁷ GALLISSOT 1979, p. 788.

senza sottrarre alle condizioni e alle trasformazioni storiche (da cui la pratica politica dipende) un *in quanto tale* del*la* Nazione?

Ora, la presunta assenza (o mancanza) di una «spiegazione teorica»³⁸ (o di una definizione) della nazione e/o della nazionalità può essere interpretata come un effetto della critica materialista della storia nel suo tentativo di emancipare quest'ultima da ogni ipoteca teleologica e da ogni identificazione di un Soggetto omogeneo, indiviso e situato positivamente al di qua o al di là delle lotte di classe. La pratica politica, a sua volta, deve farne a meno.

Può forse comprendersi anche in tal modo la (presunta) «scarsa propensione» di Marx ed Engels a «teorizzare» adeguatamente «forme di identità di gruppo quali la razza e l'etnia». Per la «scienza della storia» in via di elaborazione ogni entità (Sein o Wesen), che sia individuale o collettiva, è sempre già un rapporto (Verhältnis) o un ensemble di rapporti sociali che assumono dimensioni inaudite, weltgeschichtlich, con lo sviluppo del mercato mondiale capitalista. È lo sviluppo dialettico del Weltmarkt (e della Weltliteratur) a sovradeterminare (negli abbozzi dell'Ideologia tedesca e poi nel Manifesto) il processo di «centralizzazione politica» in forma di «nazioni», in tempi e secondo rapporti di forze differenti. Lo stesso processo destabilizza, per le unità nazionali e, in generale, per le «comunità locali», ogni autarchia economica e politica.

«Provincie indipendenti, a malapena collegate tra loro, con interessi, leggi, governi e sistemi doganali diversi, sono state spinte a unirsi in *una sola* nazione, con *un solo* governo, *una sola* legge, *un solo* interesse nazionale di classe, *un solo* confine doganale»⁴⁰.

Ma, nello stesso processo, all'autosufficienza e all'isolamento locali e nazionali

«subentra un commercio universale, una interdipendenza universale tra le nazioni. Ciò vale sia per la produzione materiale sia per quella spirituale. I prodotti spirituali delle singole nazioni diventano bene comune. L'unilateralità e ristrettezza nazionali diventano sempre più impraticabili, e dalle molte letterature nazionali e locali si sviluppa una letteratura mondiale»⁴¹.

³⁹ CLAEYS 2020, p. 120

³⁸ Ihidem.

⁴⁰ Marx — Engels 1999, p. 12.

⁴¹ Ivi, p. 11.

Produzione e consumo (materiali e spirituali) ricevono un'«impronta cosmopolita» dalle rivoluzioni borghesi (politica e industriale) e, «con grande rammarico dei reazionari», l'estendersi del mercato mondiale privano l'industria della sua «base nazionale»⁴². L'isolamento nazionale viene annullato dalla dipendenza universale che vincola «ogni nazione civilizzata e ogni individuo» al mondo intero per la soddisfazione dei propri bisogni. In tal senso, il movimento innescato dallo sviluppo della «grande industria» distrugge la «esclusività naturale delle singole nazioni» (naturwüchsige Ausschliesslichkeit einzelner Nationen)43. Ma non le nazioni, le nazionalità (in astratto), o il rapporto, più o meno conflittuale, tra nazioni esistenti (come Stati) o immaginate, tra nazioni che opprimono e nazioni oppresse, colonizzatrici e colonizzate. L'indipendenza e l'autonomia d'azione effettive divengono privilegio delle grandi unità nazionali, se capaci di imporre la propria egemonia (politica ed economica) su altre nazioni e attraverso l'espansione coloniale. La storia si mondializza (certo, entro i confini del mondo quale poteva essere compreso da due Europei, negli anni '40 del XIX secolo, in un'analisi che prova a indicare una tendenza in fieri, non già tutta realizzata al presente):

«se in Inghilterra viene inventata una macchina che riduce alla fame innumerevoli lavoratori in India e in Cina e sovverte tutta la forma di esistenza di questi imperi, questa invenzione diventa un fatto storico universale (...)

(...) questa trasformazione della storia in storia mondiale è (...) un fatto assolutamente materiale, dimostrabile empiricamente, un fatto di cui ciascun individuo dà prova nell'andare e venire, nel mangiare, nel bere e nel vestirsi»⁴⁴.

La concorrenza mondiale, che trascina tutte le nazioni nel suo vortice, concentra ma isola, connette ma divide. Non solo i borghesi: ogni borghesia «è sempre in lotta», oltre che in commercio, con «le borghesie di tutti i paesi stranieri»⁴⁵. Ma «ancor più i proletari», posti «gli uni di contro agli altri»:

«Perciò passa molto tempo prima che questi individui possano unirsi, senza tenere conto che i mezzi necessari per questa unione - se non deve essere puramente locale – le grandi città industriali e le comunicazioni rapide e a basso

⁴² Ivi, p. 10.

⁴³ MARX — ENGELS 2017, pp. 87-88

⁴⁴ MARX — ENGELS 1975b, p. 27.

⁴⁵ MARX — ENGELS 1999, p. 19.

prezzo, devono prima essere prodotti dalla grande industria; e perciò non è possibile vincere, se non dopo una lunga lotta, tutte le forze organizzate contro questi individui che vivono isolati e in condizioni che riproducono quotidianamente l'isolamento. Esigere il contrario vorrebbe dire esigere che la concorrenza non debba esistere in quest'epoca determinata, o che gli individui debbano cavarsi dalla testa situazioni sulle quali essi, come individui isolati, non hanno alcun controllo».

Con la storia, si mondializzano scissioni e antagonismi. Gli effetti della divisione del lavoro si riproducono al livello delle unità nazionali e delle loro relazioni. E, come gli individui, così anche le nazioni si formano e agiscono in situazioni sulle quali non hanno controllo, o, per lo meno, non un controllo assoluto (sciolto dall'interdipendenza).

«I rapporti fra nazioni diverse dipendono dalla misura in cui ciascuna di esse ha sviluppato le sue forze produttive, la divisione del lavoro, le relazioni interne (...) Ma non soltanto il rapporto di una nazione con altre, bensì anche l'intera organizzazione interna di questa nazione dipende dal grado di sviluppo della sua produzione e delle sue relazioni interne ed esterne. Il grado di sviluppo delle forze produttive di una nazione è indicato nella maniera più chiara dal grado di sviluppo a cui è giunta la divisione del lavoro»⁴⁶.

Nei rapporti fra le diverse nazioni, come all'interno di ciascuna di esse, «si manifestano» le medesime condizioni, che rendono impraticabile una politica di «riforme sociali» separate da «riforme economiche nel quadro internazionale». Tale è, per Marx, il disegno illusorio dei patrioti protezionisti:

«Se parlano con cognizione di causa e liberamente alla classe lavoratrice, [i protezionisti «veri e propri»] riassumono in queste parole la loro filantropia: è meglio essere sfruttati dai propri compatrioti che da stranieri.

Ma i protezionisti diranno: "In questo modo, dopo tutto, manteniamo almeno lo stato attuale della società. Bene o male assicuriamo un'occupazione al lavoratore e impediamo che egli sia gettato sul lastrico dalla concorrenza straniera"»⁴⁷.

Questo è l'obiettivo massimo al quale devono ridursi i protezionisti (oggi, forse, sarebbero definiti "sovranisti"): la conservazione dello status

⁴⁷ MARX 1975, p. 297.

⁴⁶ Ivi, p. 9.

quo. O possono, al limite, promuovere impossibili «riforme sociali all'interno del paese», convertendosi da reazionari in conservatori progressisti.

«(...) ma, per la classe lavoratrice, non si tratta di mantenere lo stato attuale, bensì di mutarlo nel suo opposto (...) Il sistema protezionistico fornisce al capitale di un paese le armi per poter sfidare i capitali degli altri paesi; esso accresce la forza di quel capitale di fronte a quello straniero e, in pari tempo, crede di rendere piccolo e debole con gli stessi mezzi lo stesso capitale di fronte alla classe lavoratrice. Ma, in fin dei conti, ciò significherebbe fare appello alla filantropia del capitale, come se il capitale in quanto tale potesse essere filantropo. Tuttavia, le riforme sociali non possono mai essere attuate mediante la debolezza del forte: esse devono essere e sono ottenute dalla forza del debole»⁴⁸.

4.

Nei *Principi del comunismo* (una delle matrici per il *Manifesto*), Engels aveva già risposto negativamente alla domanda se la rivoluzione potesse avvenire «in un paese soltanto»:

«La rivoluzione comunista non sarà (...) una rivoluzione solo nazionale, sarà una rivoluzione che avverrà contemporaneamente in tutti i paesi civili, cioè per lo meno in Inghilterra, America, Francia e Germania (...) Essa avrà una grande ripercussione sugli altri paesi del mondo, e modificherà radicalmente ed accelererà notevolmente l'attuale modo di sviluppo. È una rivoluzione universale e avrà perciò una portata universale»⁴⁹.

Uno dei problemi che il *Manifesto* pone e lascia aperti (per Marx ed Engels stessi e per i loro futuri interpreti) è quello dell'articolazione tra la rivoluzione comunista (che si prepara all'interno dello sviluppo contraddittorio del capitale e non potrà essere che mondiale a sua volta) e la lotta di classe dei lavoratori in quanto lotta politica per la democrazia *radicale* il cui suo terreno d'azione si situa entro i confini delle nazioni. Due dimensioni (spazio-temporali) che non possono coincidere immediatamente: l'internazionalismo può essere considerato come un tentativo di mediarle, così come ai comunisti viene affidato il compito di «istanza di collegamento» tra i vari

⁴⁸ Ivi, 297-298.

⁴⁹ ENGELS 1973c, p. 372.

«partiti operai» e d'opposizione⁵⁰. La rivoluzione democratica nazionale, solo politica, incontra limiti insuperabili nelle forme e nei contenuti praticabili in una società divisa in classi. Ma non si dà possibilità di rivoluzione comunista (che tende alla fine della politica, o, almeno, alla fine della politica intesa come Herrschaft di classe nella sua configurazione statale-nazionale), né si dà passaggio alla società libera da antagonismi di classe senza lotte (nazionali) per la democrazia. Il terreno nazionale è inaggirabile, la trasformazione della società deve passare attraverso la «conquista della democrazia», «Erkämpfung der Demokratie» (e, dunque, attraverso le forme della politica). L'internazionalismo – riassunto nello slogan finale «Proletari di tutto il mondo, unitevil», che sostituisce il precedente «Tutti gli uomini sono fratelli»⁵¹ - è l'orientamento strategico chiamato a far valere le ragioni della democrazia radicale (o sociale), e una certa eredità della Rivoluzione francese (quella del 1792), nelle diverse lotte nazionali. È l'«elemento costituente o rivoluzionario» - in tempi di transizione - che impedirebbe alla democrazia stessa di «convertirsi a sua volta in difesa di certi interessi particolari», declinando l'equivalenza (moderna, post-rivoluzionaria) di cittadinanza e nazionalità contro il suo stesso «significato democratico»52. Ma, proprio perché promuove e istituisce articolazioni e collegamenti transitori, l'internazionalismo proletario non ha mai potuto escludere né alleanze tra classi differenti né il coinvolgimento nelle lotte di liberazione nazionale. Nella pratica politica, si complicano la logica e la configurazione «binaria del conflitto»⁵³. Come scrive Losurdo:

«L'internazionalismo proletario può manifestarsi appoggiando movimenti di liberazione nazionale, che talvolta (nel caso della Polonia) vedono partecipare un fronte di lotta così ampio da poter includere persino la nobiltà (...)»⁵⁴.

L'idea, la pratica, l'organizzazione dell'internazionalismo, le contraddizioni interne alla composizione plurale delle sue istituzioni, le sue crisi fino

⁵⁰ MARX — ENGELS 1999, p. 25: «I comunisti non sono un partito particolare rispetto agli altri partiti operai. Non hanno interessi diversi dagli interessi del proletariato nel suo insieme (...).

^(...) nelle varie lotte nazionali dei proletari, mettono in rilievo e fanno valere gli interessi comuni del proletariato, quelli indipendenti dalla nazionalità (...)».

⁵¹ ENGELS 1973d, p. 643

⁵² BALIBAR 2006, pp. 57-58. Cfr. BALIBAR 2001.

⁵³ LOSURDO 2013, p. 140.

⁵⁴ Ihidem.

allo scioglimento successivo all'esperienza decisiva della Comune parigina possono essere considerate come dei banchi di prova (e di lettura critica) per le previsioni teleologiche o le precipitazioni escatologiche, rintracciabili non altrove se non negli stessi scritti finora citati di Engels e di Marx (e non solo in quelli cosiddetti "giovanili")55. Ciò che Balibar ha chiamato «materialismo della politica» - l'articolazione dell'analisi delle lotte di classe con la elaborazione di una strategia⁵⁶ - mette in gioco sia l'orizzonte d'attesa della rivoluzione come «lotta semplificata» e «unico grande colpo»⁵⁷, sia l'estraneità del proletariato alle forme di «coscienza sociale» dominanti. Il proletariato non è immune dalla «terribile maledizione» dell'«orgoglio nazionale»58 e l'appartenenza a una classe (o, meglio, a una non-classe) non si traduce immediatamente in coscienza rivoluzionaria: senza passare attraverso le mediazioni di «rapporti sociali e politici», che non si esauriscono nell'opposizione di una classe contro un'altra (come se si fosse in presenza di due entità, a loro volta, date, indivise, anteriori alle relazioni in cui divengono riconoscibili)59.

«In altre parole, ogni individuo (e persino un gruppo) è collocato in un insieme contraddittorio di relazioni sociali, ciascuna delle quali gli assegna un ruolo di volta in volta diverso. Ben lungi dall'essere basato su un singolo "rapporto di coercizione", il sistema capitalistico mondiale è l'intreccio di molteplici e contraddittori "rapporti di coercizione"»⁶⁰.

L'appello finale del *Manifesto* sarà ripetuto in conclusione dell'*Indirizzo* inaugurale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori (1864). Ma deve essere riletto dopo il riconoscimento e il bilancio di una sconfitta, cioè una volta svaniti i «sogni d'emancipazione» della «Primavera dei popoli», in un'epoca di «febbre industriale, marasma morale e reazione politica»⁶¹ e nella «rete mondiale» in cui «tutti i popoli vengono via via aggrovigliati»⁶². Appare sempre più evidente come la rivoluzione non possa decidersi definitivamente in un solo paese né in un solo continente, ma nemmeno

⁵⁵ Ivi, pp. 115-116.

⁵⁶ Balibar 1997, pp. 189-190.

⁵⁷ Parole di Engels citato da LOSURDO 2013, p. 115.

⁵⁸ ENGELS 1972, p. 238.

⁵⁹ LOSURDO 2013, pp. 120-121.

⁶⁰ Ivi, p. 125.

⁶¹ MARX 1992, p. 9.

⁶² MARX 2011, P. 838.

contemporaneamente dappertutto, secondo un tempo unico, sotto una sola bandiera. L'appello all'unità internazionale dei proletari deve essere ricollocato in un quadro geopolitico ed economico mutato dalla crisi finanziaria del 1857, dalla Guerra civile americana (1861) e dalle lotte antischiaviste (per menzionare solo alcuni eventi salienti). Gli antagonismi attraversano le nazioni e, all'interno di queste, le classi stesse, comprese le classi lavoratrici, concentrate e, al contempo, dilaniate da una «politica estera» fondata sui «pregiudizi nazionali» messi al servizio del mercato del lavoro mondiale⁶³. Il «sistema coloniale» descritto nel *Capitale* come uno dei «momenti» fondamentali della «cosiddetta accumulazione originaria» (e interminabile)⁶⁴ - il «dio straniero» che, a partire dal periodo della manifattura, aveva fatto «ruzzolar via» dall'altare i «vecchi idoli dell'Europa», proclamando che «fare del surplus era lo scopo ultimo e unico dell'umanità»⁶⁵ - si riproduce nei rapporti tra nazioni del vecchio mondo (nel rapporto tra Inghilterra e Irlanda, ad esempio).

«Nei paesi importatori di schiavi è (...) un principio che, per quanto concerne il loro impiego, l'economia più efficace consiste nello spremere il maggior rendimento possibile nel più breve tempo possibile dal bestiame umano (human chattle). Proprio nelle coltivazioni tropicali, dove spesso i profitti annuali eguagliano il capitale complessivo delle piantagioni, la vita dei negri viene sacrificata senza nessuno scrupolo (...) Mutato nomine de te fabula narratur! Invece di tratta degli schiavi leggi mercato del lavoro, invece di Kentucky e Virginia leggi Irlanda e distretti agricoli d'Inghilterra»⁶⁶.

Non a caso l'attenzione di Marx e di Engels è costantemente attratta dalla situazione dell'Irlanda, colonia europea in cui la lotta per la liberazione nazionale e la lotta contro lo sfruttamento, pur non potendo concordare in tutto e per tutto, non possono essere dissociate. Alla fine degli anni '60, Marx comincia ad ammettere apertamente la possibilità che la «leva» rivoluzionaria (la stessa metafora mazziniana) possa applicarsi altrove rispetto ai centri nazionali (civili, dominanti, europei) e non debba attendere necessariamente l'iniziativa delle classi operaie dei paesi più avanzati⁶⁷. Così,

⁶³ MARX 1992, p. 11.

⁶⁴ MARX 2011, p. 825.

⁶⁵ Ivi, p. 828.

⁶⁶ Ivi, pp. 289-290.

⁶⁷ Mi riferisco a una lettera di Marx a Engels del 10 dicembre 1869. Scrive Marx: «Per lungo tempo ho creduto che fosse possibile rovesciare il regime irlandese

negli Stati Uniti del Nord, la lotta per la «giornata lavorativa normale» trova il suo innesco in una lotta solo apparentemente estranea o secondaria. È, scrive Marx, dalla «morte della schiavitù», con l'emancipazione (sebbene incompiuta) del lavoro in «pelle nera», che riceve una spinta decisiva «l'agitazione per le otto ore» diffusasi «dall'Atlantico al Pacifico, dalla Nuova Inghilterra alla California» (con gli «stivali dalle sette leghe»)⁶⁸.

Come in altri momenti e riguardo ad altri eventi, anche sul «gigantesco scontro in atto negli USA»⁶⁹, le polemiche interne al movimento operaio e socialista internazionale risultano istruttive (anche in prospettiva attuale). Le posizioni di Marx (e di Engels) entrano in conflitto con la tesi, più o meno condivisa da Proudhon e Lassalle, secondo cui l'impegno per l'abolizione della schiavitù avrebbe distolto l'attenzione dalla «questione sociale» da affrontare nella «metropoli capitalista»⁷⁰.

In discussione sono gli orientamenti politici che Marx rimarcherà anche nel Programma di Gotha (1875) a proposito della riduzione di tutte le classi diverse dalla classe operaia a «massa reazionaria» e a proposito della riduzione della lotta per l'emancipazione entro i confini dell'«odierno Stato nazionale». Marx ribadisce, ancora una volta, che, per lottare, la classe operaia deve organizzarsi «in casa propria, come classe». Ma, oltre a sottolineare come i socialdemocratici tedeschi finiscano per confondere, nell'astrazione dello Stato nazionale odierno, il Reich di Bismarck con la repubblica democratica (condizione di possibilità politica delle rivendicazioni operaie), Marx critica radicalmente la separazione in due tempi di nazionale e internazionale:

«"l'ambito dell'odierno Stato nazionale", per esempio del Reich tedesco, si trova, a sua volta, economicamente, "nell'ambito" del mercato mondiale, politicamente "nell'ambito" del sistema degli Stati (...) E a che cosa il Partito operaio tedesco riduce il suo internazionalismo? Alla coscienza che il risultato del suo sforzo "sarà l'affratellamento internazionale dei popoli", frase presa a prestito dalla

mediante l'ascesa della classe operaia inglese (...) Uno studio più approfondito mi ha convinto ora del contrario. La classe operaia non farà mai nulla, prima che sia riuscita a disfarsi del problema irlandese. La leva si deve applicare in Irlanda». Devo la citazione a PRADELLA 2010, p. 280.

⁶⁸ MARX 2011, p. 326.

⁶⁹ Cito da una lettera di Marx a Engels del 30 luglio 1862. Devo il riferimento a LOSURDO 2013, p. 112.

⁷⁰ Ibidem.

borghese Lega per la libertà e la pace (...) Nemmeno una parola, dunque, sulle funzioni internazionali della classe operaia!

(...) [Pure il partito del libero scambio] sostiene che il risultato del suo sforzo è "l'affratellamento internazionale dei popoli". Ma esso *fa* anche qualche cosa, per rendere internazionale il commercio, e non si accontenta affatto della consapevolezza che tutti i popoli, nel proprio paese, a casa loro, fanno del commercio»⁷¹.

Subito dopo, Marx riconosce che l'«attività internazionale delle classi lavoratrici» non potrà più dipendere, per la sua organizzazione, dalle forme e dalle politiche assunte dal «primo tentativo di istituire un organo centrale» (la Prima Internazionale, appunto) 72. Il «processo faticoso», ricco di contraddizioni, verso il «superamento della logica binaria», nell'analisi e nella pratica delle lotte di classe, resta «incompleto» 73, perché intrinsecamente storico e politico. Se, nei testi di Marx e di Engels, c'è un filo conduttore, o un «criterio», a proposito di nazioni, nazionalità (e non solo), è forse proprio la sua continua ridefinizione e riapertura.

Riferimenti bibliografici

Balibar, Étienne, 1994

La filosofia di Marx, manifestolibri, Roma.

ID., 1997,

La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx, Galilée, Paris.

ID., 2001

Nous, citoyens d'Europe? Les frontiers, l'État, le people, La Découverte, Paris.

ID., 2006,

Cosmopolitisme et Internationalisme: deux modeles, deux héritages, in AA.VV., Philosophie politique et horizon cosmopolitique. La mondialisation et les apories d'une cosmopolitique de la paix, de la citoyenneté et des actions, UNESCO, Paris.

ID., 2018,

Il Manifesto oltre il suo tempo, tr. it. in K. Marx/F. Engels, Il Manifesto comunista, Ponte alle Grazie, Milano.

CARR, EDWARD HALLET, 1964,

Storia della Russia sovietica. La rivoluzione bolscevica 1917-1923, Einaudi, Torino.

⁷¹ MARX 2020, pp. 45-46.

⁷² Ivi, p. 46.

⁷³ Il superamento della logica binaria. Un processo faticoso e incompiuto è il titolo del cap. IV di LOSURDO 2013, pp. 108-127.

Materialismo Storico, nº 1/202a (vol. X)

CHATTERJIEE, PARTHA, 2018

La vitalità del Manifesto negli studi postcoloniali, intervista di C. Giorgi e T. Rispoli, in K. Marx/F, Engels, Il Manifesto comunista, Ponte alle Grazie, Milano.

CLAEYS, GREGORY, 2020,

Marx e il marxismo, Einaudi, Torino.

GALLISSOT, RENÉ, 1979

"Nazione e nazionalità nei dibattiti del movimento operaio", in *Storia del marxismo*, a cura di E.J. Hobsbawm *et al.*, vol. II: *Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Einaudi, Torino.

GELLNER, ERNEST, 1997

Nazioni e nazionalismo, prefazione di G.E. Rusconi, Editori Riuniti.

ENGELS, FRIEDRICH, 1972

La situazione della classe operaia in Inghilterra, in K. Marx/F. Engels, Opere, vol. IV, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1973a,

Il discorso di Louis Blanc al banchetto di Digione, in K. Marx/F. Engels, Opere, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, pp. 427-428.

ID., 1973b,

Discorso sulla Polonia (novembre 1847), in K. Marx/F. Engels, Opere, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1973c,

Principi del comunismo, tr.it. a cura di F. Codino, in K. Marx/F. Engels, Opere, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1973d,

Per la storia della Lega dei comunisti, in K. Marx/F. Engels, Opere, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1992,

What have the working classes to do with Poland? (1866), in K. Marx/F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Bd. 20, Dietz Verlag, Berlin.

LOSURDO, DOMENICO, 1999

Introduzione a Il Manifesto del partito comunista, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2013,

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

MARX, KARL, 1973

Discorso sulla Polonia, in K. Marx/F. Engels, Opere, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1974

Lettera a Engels del 20 giugno 1866, in K. Marx/F. Engels, *Opere*, vol. XLII, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1975

I protezionisti, i liberoscambisti e la classe lavoratrice, in K. Marx/F. Engels, Opere, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.

Materialismo Storico, nº 1/202a (vol. X)

ID., 1982

Kossuth e Mazzini – La politica prussiana – Il trattato commerciale tra Austria e Prussia – Il «Times» e l'emigrazione, in K. Marx/F. Engels, Opere, vol. IX, Editori Riuniti, Roma. ID., 1992,

Address of the International Working Men's Association (Inaugural Address), in K. Marx/F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Bd. 20, Dietz Verlag, Berlin. ID., 2011,

Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro I: Il processo di produzione del capitale (1863-1890), in K. Marx/F. Engels, Opere, vol. XXXI, tr.it. a cura di R. Fineschi, La Città del Sole, Napoli. ID., 2020,

Critica del programma di Gotha, tr.it. a cura di U. Cerroni, introd. di S. Petrucciani, Editori Riuniti.

Marx, Karl — Engels, Friedrich, 1975a

Prefazione all'edizione russa del *Manifesto*, in EAD., *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, pp. 662-663.

IID, 1975b,

L'ideologia tedesca, tr.it. di F. Codino, introd. di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma.

IID., 1999

Il Manifesto del partito comunista, tr.it. a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari.

IID., 2017

Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drücke (1845-1847), in EAD., Gesamtausgabe (MEGA2), De Gruyter, Berlin.

MASTELLONE, SALVO, 2003

Mazzini and Marx, Praeger, Westport-London.

Mazzini, Giuseppe, 1941

Nazionalismo e nazionalità, in ID. Scritti editi ed inediti, Galeati, Imola.

ID., 2003

Thoughts upon democracy in Europe, in Appendice a S. Mastellone, Mazzini and Marx, Praeger, Westport-London.

ID., 2016

Cosmopolitismo e nazione. Scritti sulla democrazia, l'autodeterminazione dei popoli e le relazioni internazionali, a cura di S. Recchia e N. Urbinati, Castelvecchi, Roma.

Pradella, Lucia, 2010

L'attualità del Capitale. Accumulazione e impoverimento nel capitalismo globale, Il Poligrafo, Padova.

La concezione neoliberale della storia: la saldatura tra neoliberismo e revisionismo storico in Friedrich von Hayek

Bernardo Paci (Università degli Studi di Milano)*

While neoliberal policies and their social and political consequences have been widely studied and criticised in the last decades, the historical and theoretical framework of neoliberalism in connection with the liberal tradition as a whole and the more theoretical aspects of its hegemonic construction have received less attention. Even less have been direct, critical discussions of its founders' texts, and only a small amount of these has been conducted in an actually Marxist perspective. A major exception in this sense, especially in Italy, has been the work of Domenico Losurdo. This article builds on Losurdo's discussions, which are scattered but numerous in his work, of Friedrich von Hayek's texts, and tries to employ his method in order to analyse them. The specific aim of this research has been to investigate how Hayek's neoliberalism and his theory of spontaneous evolution are combined with forms of historical revisionism, such as the re-invention of liberal tradition, the rewriting of the history of modern Europe and of modern political thought, the "idyllic" reconstruction of the early industrial capitalism, the equalization of communism and Nazism and their "orientalisation", and the obliteration of colonial history. What emerges from this encounter is a full-fledged philosophy of history, a "neoliberal conception of history", whose elements can still be well recognised in the current public discourse and even in common sense.

Losurdo; Hayek; Neoliberalism; Historical Revisionism; Philosophy of History.

1. Introduzione

Sebbene siano state molte le critiche prodotte negli ultimi decenni nei confronti del neoliberalismo, la maggior parte di queste si sono appuntate sui risvolti e le conseguenze delle politiche ad esso ispirate, ignorando o ponendo in secondo piano il suo inquadramento storico e teorico rispetto alla tradizione liberale nel suo complesso, il confronto diretto con i testi dei suoi fondatori e gli aspetti più teoretici della sua affermazione egemonica; ancora di minor numero risultano le critiche svolte a partire da un'ottica compiutamente marxista. Da questo punto di vista, e nel nostro ambito nazionale a maggior ragione, il lavoro di Domenico Losurdo rappresenta pressoché un unicum: la pratica del confronto critico, diretto e rigoroso coi testi della tradizione liberale si può anzi dire rappresenti, anche sul piano metodologico, un'importante componente del suo lascito filosofico. Lo studio e la conoscenza diretta della tradizione filosofica, economica, culturale

^{*} Questa ricerca è stata finanziata dal Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano nell'ambito del progetto "Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022" attribuito dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (MIUR).

oggi dominante sono irrinunciabili non solo al fine di promuoverne una rigorosa e fondata critica, ma anche e soprattutto se si mira a comprenderne il ruolo nella crisi del materialismo storico e a promuoverne una ricostruzione all'altezza dei tempi sul piano teorico.

Il principale autore di riferimento, da questo punto di vista, sia per il livello e la complessità della sua elaborazione ideologica, sia per l'impegno quasi missionario nella diffusione della dottrina, sia per la grandissima influenza che ha avuto sullo sviluppo delle politiche neoliberali concrete a partire dal Cile di Pinochet e dai programmi di Thatcher e Reagan, è certamente Friedrich von Hayek. Nonostante Losurdo non gli abbia mai dedicato una trattazione specifica e sistematica, il confronto con i suoi testi attraversa numerose opere e numerosi temi: la contrapposizione tra libertà negativa e libertà positiva, con le relative ricadute sulla concezione del diritto e dello Stato, nonché sulla "teoria del totalitarismo"; la storia del liberalismo, in particolare rispetto all'origine della democrazia e del suffragio universale²; l'anticomunismo hayekiano e la negazione o demonizzazione del ruolo storico della tradizione socialista (e del concetto di giustizia sociale), fino alla sua espulsione dalla civiltà occidentale ed equiparazione al nazifascismo³.

Uno dei punti più interessanti che emergono, seppure per cenni, da questo confronto, nonché dei meno trattati in letteratura, è la questione della concezione della storia di Hayek. Gran parte dei commentatori, assumendo come vere le parole critiche che l'autore dedica alle filosofie della storia altrui⁴, ha dato per scontato che fosse privo di senso ricercarne una nell'opera hayekiana, così come nel neoliberalismo in generale: la sua autodescrizione, anche in altri autori, come concezione in questo senso del tutto "laica" è stata dunque largamente presa per buona⁵. Tuttavia, se, come insegna Marx, così come non si può giudicare un uomo da ciò che pensa di sé stesso, così non si può giudicare un'epoca dalla coscienza che essa ha di sé stessa⁶, varrà bene anche l'inverso, ed è pertanto necessario valutare se una simile concezione sia

¹ Cfr. LOSURDO 1992, pp. 370-371, 398-402 e LOSURDO 2009, pp. 21-25, 55-56, 66-67, 159-166.

² Cfr. Losurdo 1993, pp. 34-54, 248-256, 276-277 e Losurdo, 2009, pp. 36-45, 55-56.

³ Cfr. LOSURDO 1992, pp. 107, 173-174, 347-353, 362-363, LOSURDO 2009, pp. 190-193, 226-231 e LOSURDO 2014, pp. 20-42.

⁴ Cfr. HAYEK 1991, 18-22 e HAYEK 2011b, pp. 111-130.

⁵ Cfr. ad esempio INFANTINO 2011, pp. 17-26 e ANTISERI 2016, pp. 41-68.

⁶ Cfr. MARX 2009b, p. 17.

presente direttamente nei testi allorché la questione della storia vi viene affrontata.

In questo senso, muovendo da Losurdo, si possono individuare alcuni nuclei, tra loro strettamente intrecciati, intorno a cui concentrare l'indagine all'interno dell'opera hayekiana⁷: la reinvenzione della tradizione liberale, in connessione con un processo di liquidazione della tradizione rivoluzionaria e con la costruzione di una filosofia della storia neoliberale mediati dall'evoluzionismo hayekiano; un lavoro di costruzione del nemico centrato sul "collettivismo", anche attraverso l'equiparazione del socialismo al nazifascismo, e l'espulsione di tendenze e intellettuali identificati come "collettivisti" dalla storia e dalla civiltà occidentali; la saldatura fra neoliberalismo e revisionismo storico, culminante nella riscrittura in chiave apologetica della storia del primo capitalismo industriale e nella rimozione del colonialismo e dell'imperialismo dalla storia della civiltà occidentale e del liberalismo stesso.

Si ritiene infatti non solo che si possa trovare in Hayek la massima sintesi tra le «due diverse configurazioni – l'una più direttamente politica, l'altra più propriamente storiografica – di un medesimo movimento»⁸, ovvero il neoliberalismo e il revisionismo storico; ma anche che tale saldatura costituisca una vera e propria concezione neoliberale della storia, la quale, attraverso i discorsi e le pratiche che informa fino al livello dello stesso senso comune, agisce tutt'oggi come uno dei principali strumenti del «realismo capitalista»⁹.

2. L'evoluzione spontanea come filosofia della storia: dalle contraddizioni dell'evoluzionismo hayekiano alla liquidazione della tradizione rivoluzionaria mediante un particolare uso del concetto di atavismo

Il primo passo mosso da Hayek nella reinvenzione della tradizione liberale, ritenuta necessaria a seguito della crisi in cui era incorsa a partire dagli avvenimenti del '29¹⁰, consiste nel riallacciarsi alla tradizione dell'Illuminismo scozzese e a quelli che egli considera i suoi precursori e successori. Ciò era

_

⁷ Cfr. Losurdo 2009, pp. 190-193, Losurdo 2015, pp. 16-32 e Losurdo 2005.

⁸ LOSURDO 2005, p. 25.

⁹ FISHER 2017, p. 26.

¹⁰ Cfr. ad esempio POLANYI, 2010, pp. 182-186 e DARDOT – LAVAL, 2013, p. 169 e ss.

motivato, in particolare, dal fatto che egli asseriva di derivarne le proprie concezioni di ordine spontaneo ed evoluzione spontanea, centrali sia nella sua elaborazione, nonché nella sua teoria della storia¹¹, sia nella critica nei confronti della tradizione socialista e del "collettivismo" in genere:

«[...] la formazione, nel campo delle relazioni umane, di strutture regolari che non erano dovute ad azioni dirette coscientemente a questo scopo sollevava problemi che richiedevano lo sviluppo di una teoria sociale sistematica. A tale bisogno vennero incontro [...] i filosofi moralisti scozzesi, guidati da Adam Smith e Adam Ferguson [...]. Fu nella discussione su fenomeni sociali come il linguaggio e i costumi, il diritto e la moneta, che nel XVIII secolo furono infine formulate chiaramente le concezioni gemelle di evoluzione e di formazione spontanea di un ordine, le quali vennero ad essere gli strumenti intellettuali che Darwin e i suoi contemporanei furono in grado di applicare all'evoluzione biologica. Quei filosofi della morale del XVIII secolo, e gli studiosi delle scuole storiche del diritto e del linguaggio, potrebbero ben essere qualificati come darwiniani prima di Darwin, quali, in effetti, alcuni teorici della linguistica nel XIX secolo definirono sé stessi» 12.

Si pone da subito un primo problema: questa ricostruzione storica è semplicemente falsa. Rappresenta un tentativo di ridurre l'impatto delle scoperte, e i meriti scientifici, di Darwin, motivato dalla necessità di utilizzare un linguaggio naturalistico ed evoluzionistico nell'ambito delle scienze sociali senza essere accusato di darwinismo sociale¹³, e la sua costruzione, benché ampiamente ripresa da allievi ed epigoni, è debolissima:

«Hayek approvingly quotes a very outdated passage by the legal theorist – not biologist – Sir Frederick Pollock to the effect that, "the doctrine of evolution is nothing else than the historical method applied to the facts of nature [...]. Pollock's trivializing estimation of Darwin's importance stems from a period when the influence of the famous biologist was at a low ebb, yet it seems to have affected Hayek adversely ever since. [...] Hayek slurs over the fact that the typical story of the emergence of "spontaneous orders", as found in the works of the Scottish school, is ontogenetic in character, and is not strictly analogous either to a Darwinian process of natural selection or even to evolution of a Lamarckian kind. [...] However, insofar as Herder, Jones, and Savigny introduced an idea of evolution in their writings on the development of language and law, it was one merely of lineal descent. The Darwinian

¹¹ Cfr. Hayek 2010, 13-15, 48-61, 531-542 e Hayek 1988b, pp. 23-28.

¹² HAYEK 2010, pp. 32-34.

¹³ Timore che in Hayek ricorre frequentemente: oltre che in *ibid.*, si vedano HAYEK 1958 e HAYEK 1988a, p. 79.

idea of natural selection is not therein to be found. Insofar as "the idea of evolution" and "a commonplace in the social sciences in the nineteenth century", his main proselytizer was Spencer, who was not truly a Darwinian and whom, incidentally, Hayek fails to mention in this contexts¹⁴.

Inoltre, non solo non si riscontra una concezione dell'evoluzione spontanea paragonabile a quella hayekiana in Mandeville, Hume, Ferguson o Smith¹⁵, ma neppure nello stesso Menger, che Hayek indica non solo come proprio modello principale, ma anche come tramite rispetto all'Illuminismo scozzese stesso: a differenza di Hayek, Menger non stabilisce una superiorità gerarchica degli effetti dei processi spontanei rispetto a quelli dei processi deliberati e razionali ("costruttivistici", direbbe Hayek), né li ritiene in qualche modo relativamente ottimali, né considera necessario isolare e tutelare i processi spontanei, insieme ai loro effetti, dalle "interferenze esterne"¹⁶.

La tradizione dell'ordine spontaneo cui Hayek intende riallacciarsi, e che da Smith a lui stesso, passando per Menger, racchiuderebbe la totalità dei "veri liberali" e "veri individualisti" succedutisi nella storia della modernità risulta pertanto un'invenzione storiografica hayekiana, un processo di invenzione della tradizione, condotto, come si avrà modo di approfondire, per manipolazioni, selezioni ed esclusioni, con evidenti effetti in termini di costruzione identitaria. Ne dà ulteriore conferma Becchio:

«A careful reading of the two editions of the *Principles* reveals that Smith's influence on Menger was not so central: Menger often quoted Smith, but usually in order to criticize him. Moreover, Carl Menger's papers feature few notes on Smith compared with the number of notes on Cairnes, Mill, Say, and German thinkers»¹⁷.

¹⁴ HODGSON 1994, pp. 414-415. È forse degno di nota che lo stesso Carl Menger, principale riferimento di Hayek in specie per la teorizzazione dell'evoluzione spontanea delle istituzioni e delle società, sia infine risultato un avidissimo lettore di Spencer, e che le teorie sull'origine della moneta dei due siano praticamente identiche, cfr. BECCHIO 2014a, p. 61. Cfr. inoltre ivi, pp. 62-64, sugli sforzi di Hayek di oscurare i legami tra Menger e la scuola storica del diritto tedesca per ricollegarlo invece, pur con scarsissime prove, all'Illuminismo scozzese. Anche le concezioni evoluzionistiche della scuola storica del diritto, peraltro, risultano essere stata influenzate da Spencer, cfr. HART 2012, p. 26.

¹⁵ Cfr. BARRY 1982, pp. 18-20 e 22-28.

¹⁶ Cfr. ivi, pp. 32-33 e MENGER 1985, pp. 157-158.

¹⁷ BECCHIO 2014b, p. 255.

Inoltre:

«Stressing the distance between Menger and the German tradition was very useful for reinforcing Menger's role as a founder of marginalism (together with William Stanley Jevons and Léon Walras). Moreover, in his writings from the 1940s, Hayek (1948) insisted on similarities between Menger and Scottish scholars, mostly by overrating Adam Smith's influence on Menger»¹⁸.

La concezione dell'evoluzione spontanea della società di Hayek si compone pertanto di differenti teorie dell'evoluzione, tra loro parzialmente incompatibili: vi convivono infatti una versione, come si è visto, modificata della teoria di Menger, una concezione ontogenetica tratta dagli autori dell'Illuminismo scozzese, in particolare da Ferguson, la concezione filogenetica darwiniana e l'evoluzionismo lamarckiano¹⁹.

L'uso simultaneo di elementi tratti da teorie differenti consente ad Hayek di sostenere, per ragioni squisitamente ideologiche, due teorie della storia tra loro contraddittorie, ma entrambe funzionali ai suoi fini politici: da una parte, gli elementi di matrice darwiniana gli consentono di rappresentare l'evoluzione della società attraverso un meccanismo di selezione spontanea, per cui una determinata caratteristica culturale in senso ampio, generatasi casualmente, "sopravvive" e si riproduce unicamente se il suo uso risulta funzionale alla sopravvivenza e al benessere del gruppo; grazie a questa componente Hayek può rappresentare tale sviluppo come imprevedibile e del tutto ateleologico, criticando le filosofie della storia che denuncia come "collettiviste" e "costruttiviste" perché pretenderebbero invece di identificare un fine, un progresso, una serie di stadi attraverso cui la storia si articolerebbe.

Dall'altro lato, però, si ha una concezione di stampo lamarckiano (che per il vero ricorda da vicino quella di Spencer), basata sull'adattamento diretto a nuove circostanze e sulla trasmissione dei caratteri acquisiti e che rappresenta l'evoluzione sociale come un processo che, purché lasciato "operare" senza interferenze, avrà natura progressiva e cumulativa, seguendo una tendenza che sul lungo termine condurrà indefettibilmente verso l'aumento della popolazione sostentabile, la moltiplicazione delle opportunità e dunque della

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Cfr. HAYEK 1988b, p. 25: «[...] cultural evolution *simulates* Lamarckism» (corsivo dell'autore). Elemento di contesto da non trascurare, è che il paragrafo è specificamente dedicato a negare che l'evoluzione culturale funzioni come l'evoluzione darwiniana.

libertà individuale, la crescita della specializzazione professionale, il progresso della divisione del lavoro: la somma di questi fattori avrà per risultato società progressivamente più grandi, più complesse, più armoniose e più prospere²⁰. Grazie a questa componente Hayek può non solo fondare le proprie previsioni sullo sviluppo della storia, come quella sottesa all'intero libro *La via della schiavità*, in cui in base ad una serie di analogie con lo sviluppo storico della Germania verso il nazismo si prevede l'avvento del "collettivismo" e dell'autoritarismo in Gran Bretagna, a meno che non si faccia subito qualcosa²¹, ma anche tracciare una linea di demarcazione tra ciò che, emergendo gradualmente da processi evolutivi spontanei, sarebbe compatibile con la libertà individuale, il bene per il maggior numero²² e la civiltà occidentale e ciò che invece, emergendo "razionalisticamente" distruggerebbe il delicato equilibrio di ordini ed evoluzione spontanei conducendo indefettibilmente al totalitarismo e al collasso della civiltà occidentale stessa.

L'idea, dunque, che esista un processo evolutivo spontaneo che, se lasciato operare senza interferenze, produrrà autonomamente ordini sociali parimenti spontanei e infallibilmente compatibili con il liberalismo (nella versione di Hayek), con lo sviluppo della libertà individuale e con la crescente ricchezza e complessità delle società, non solo risulta incompatibile con le critiche hayekiane nei confronti della filosofia della storia, dando egli stesso alla storia una direzione che può essere interrotta o deviata solo da interferenze concettualizzate come esterne e patologiche, ma dimostra che l'imprevedibilità e ateleologia che Hayek attribuisce allo sviluppo storico è inconseguente rispetto alla sua stessa teoria, proprio perché la sua imitazione del darwinismo resta incompiuta, ibridandosi con altre concezioni:

«[...] there is a price to pay for adopting the central dogma of Darwinism. The Darwinian story cannot support any theoretical proposition about the direction of evolutionary change. A consistent Darwinian theory vehemently repudiates the idea of progressive evolution. The brain of a rabbit is as unique and adequate as the brains of ants ad humans because each kind is adapted to its peculiar environment. Otherwise, they would have been weeded out [...]. The theory of natural selection explains evolution in a way which implies that different species cannot be ranked as

²⁰ Cfr. ivi, pp. 126-127.

²¹ HAYEK 2011a, pp. 45-68.

²² Nonostante Hayek si scagli spesso veementemente contro l'utilitarismo, e in specie contro Bentham, egli non disdegna di utilizzare argomentazioni utilitaristiche per sostenere le proprie posizioni, si veda ad esempio HAYEK 2010, pp. 542-545.

a manifestation of a teleological march toward better forms. Any discernible directionality in evolution, such as the rise of complexity (as measured by division of labour or by the functions or the state), is explained as an accidental by-product of successful adaptations to disparate environments»²³.

Hayek, infatti, tende a gerarchizzare le diverse forme sociali, determinandone il grado di progresso e il "posto" nella linea evolutiva in ragione del loro grado di complessità e della capacità di sostentare una popolazione maggiore²⁴, senza contare che pone costantemente, in maniera mai problematizzata, l'Occidente, e in particolare il mondo anglosassone, al vertice dello sviluppo evolutivo stesso²⁵.

Estremamente significativo da questo punto di vista è il suo uso del concetto di atavismo, dalle numerose implicazioni sia sul piano più direttamente politico sia su quello della teoria della storia. Il concetto aveva goduto di notevole fortuna nel corso del XIX secolo, per gli usi che ne avevano fatto socialdarwinisti come Spencer e simili (si pensi anche a Lombroso e alla sua scuola), ma ancora nel pieno secolo XX era in buona salute, se si pensa che Schumpeter nel 1919 lo utilizzava in senso molto letterale per spiegare l'imperialismo:

«Imperialism thus is atavistic in character. It falls into that large group of surviving features from earlier ages that play such an important part in every concrete social situation. In other words, it is an element that stems from the living conditions, not of the present, but of the past— or, put in terms of the economic interpretation of history, from past rather than present relations of production. It is an atavism in the social structure, in individual, psychological habits of emotional reaction. Since the vital needs that created it have passed away for good, it too must gradually disappear, even though every warlike involvement, no matter how non-imperialist in character, tends to revive it. It tends to disappear as a structural element because the structure that brought it to the fore goes into a decline, giving way, in the course of social development, to other structures that have no room for it and eliminate the power factors that supported it. It tends to disappear as an element of habitual emotional

²⁴ L'uso del criterio è peraltro piuttosto curioso, se si considera il rapporto tra il numero di abitanti degli Stati europei (o anche degli Stati Uniti) e della Cina nel corso del Novecento, sia prima che dopo la rivoluzione: stando ai criteri stabiliti da Hayek, se ne dovrebbe concludere che qualsiasi pretesa eurocentrica relativa alla superiorità in termini di civilizzazione, di cultura o di modello di sviluppo dell'Occidente rispetto alla Cina dovrebbe essere ribaltata.

...

²³ KHALIL 1996, pp. 186-187.

²⁵ HAYEK 2010, pp. 213-214 e HAYEK 1988b, pp. 127-134.

reaction, because of the progressive rationalization of life and mind, a process in which old functional needs are absorbed by new tasks, in which heretofore military energies are functionally modified. If our theory is correct, cases of imperialism should decline in intensity the later they occur in the history of a people and of a culture»²⁶.

Anticipazioni dell'uso del concetto in Hayek si trovano già ne La via della schiavitù²⁷ in forma d'adesione alla contrapposizione tra società militari, arretrate, e società commerciali, progredite, già ampiamente utilizzata da autori come Spencer, Schumpeter e Mises²⁸, ma la sua applicazione al

²⁶ SCHUMPETER 1966, p. 65. Nelle pagine successive, Schumpeter spiega l'imperialismo a lui contemporaneo in ragione della relativa arretratezza degli imperi centrali rispetto alle democrazie come Francia e Inghilterra; inoltre, asserisce che tanto più il capitalismo, virtualmente coincidente con la modernità, si diffonde ed amplia la propria influenza, tanto minori saranno gli episodi di imperialismo a livello globale. In questo senso, dunque, Schumpeter non solo non coglie il nesso tra accumulazione capitalistica e imperialismo, la cui asserzione oltre che in autori marxisti come Rosa Luxemburg e Lenin si poteva già all'epoca trovare anche in liberali come Hobson: la sua impostazione teorica gli impedisce di cogliere come altro che accidenti politici l'imperialismo francese ed inglese, di più lunga data, nonché maggiore profondità ed estensione, di quello degli imperi centrali, portandolo inoltre a "profetizzare" la fine dell'imperialismo proprio negli Stati Uniti. Posizioni estremamente simili si incontreranno successivamente, oltre che in Mises e Hayek, presso gli storici che inquadreranno la prima guerra mondiale come "intervento democratico" dell'Intesa contro le autocrazie tedesca e austriaca (ignorando oltretutto la natura chiaramente poco democratica della Russia zarista), cfr. LOSURDO 2015, pp. 127-130.

²⁷ HAYEK 2011a, pp. 174-175.

²⁸ In Mises, in particolare, il conflitto è caratterizzato in maniera estremamente simile a come lo sarà nello storico revisionista Ernst Nolte, inquadrato nello schema dell'annientamento (comunista) e contro-annientamento (fascista e nazista), laddove il secondo: «[...] mira a salvare l'Occidente dalla barbarie asiatica. Sì, doppiamente barbari sono i bolscevichi russi: come movimento politico sono da annoverare "tra i peggiori nemici della civiltà"; per di più rappresentano "popoli barbarici a cavallo degli Urali, il cui rapporto con la civiltà umana non è stato altro che quello di predoni delle foreste e dei deserti che, allo scopo di arraffare qualcosa, intraprendono periodicamente incursioni predatorie nei paesi civili". Andando forse anche al di là di Nolte, o comunque esprimendosi con maggiore franchezza, Mises vede nello squadrismo mussoliniano un "rimedio momentaneo dettato dalla situazione d'emergenza" e adeguato al compito della salvezza della "civiltà europea": "Il merito

"costruttivismo", al "collettivismo" e alla giustizia sociale avvengono compiutamente a partire da *Legge, legislazione e libertà*. Il "costruttivismo", in particolare, etichetta sotto cui Hayek riunisce, con ampie semplificazioni e omogeneizzazioni, ogni forma di pianificazione, razionalismo ("dogmatico"), riformismo sociale, dottrina rivoluzionaria, da Descartes a Hobbes, da Voltaire a Diderot, da Saint-Simon a Hegel, da Marx a Keynes, viene interpretato fin dalle prime pagine come ritorno moderno del vecchio "antropomorfismo del pensiero primitivo²⁹". Poche pagine dopo, Hayek spiega la "fallacia costruttivista" a partire dal permanere di strutture linguistiche primitive e antropomorfiche³⁰. Analogamente, in base a tale "fallacia-atavismo", sono integralmente spiegati giuspositivismo e utilitarismo³¹. Tuttavia, è la decostruzione del concetto di giustizia sociale ciò a cui Hayek mira:

«Propriamente parlando, soltanto il comportamento umano può essere considerato giusto o ingiusto. Se si applicano questi termini ad uno stato di cose, hanno senso soltanto se si ritiene qualcuno responsabile del suo avvento o dell'averlo permesso [...]. Soltanto se si vuole accusare un creatore come persona, ha senso descrivere come ingiusto il fatto che qualcuno sia nato con un difetto fisico, sia stato colpito da una malattia o abbia sofferto la perdita di una persona cara. La natura non può essere né giusta né ingiusta. Malgrado l'abitudine inveterata di interpretare animisticamente o antropologicamente il mondo fisico conduca spesso ad un uso errato delle parole, e ci faccia cercare un agente responsabile per tutto quello che ci riguarda, non ha senso descrivere una situazione fattuale come giusta o ingiusta se non si crede che qualcuno avrebbe potuto e dovuto disporre le cose diversamente»³².

in tal modo acquisito dal fascismo vivrà in eterno nella storia"», cfr. LOSURDO 2015, p. 27.

²⁹ HAYEK 2010, p. 15. Si veda anche ivi, p. 14: «Tale modo di vedere le cose ha le sue radici in un'attitudine profondamente radicata nel pensiero primitivo, che consiste nell'interpretare in modo antropomorfico tutte le regolarità che si riscontrano nei fenomeni della natura come se esse fossero il risultato del progetto di una mente pensante. Già quando il pensiero umano stava per emanciparsi da questa concezione ingenua, essa fu ravvivata da un potente sistema filosofico, al quale si è venuti ad associare il fine di liberare la mente umana dai falsi pregiudizi, e che divenne la concezione dominante nell'età dell'Illuminismo». La concezione opposta è quella "tradizione dell'ordine spontaneo" (e dell'evoluzione spontanea) di cui si è detto.

³⁰ Cfr. ivi, pp. 37-38.

³¹ Cfr. ivi, p. 117.

³² Cfr. ivi, p. 219. Un simile ragionamento implica peraltro la presupposizione di una perfetta identità, almeno sul piano normativo, di ordine naturale e ordine sociale, il

Il punto, progredendo nella lettura, diviene sempre più chiaro:

«La giustizia "sociale" (o, talvolta, giustizia "economica") fu vista come attributo che dovevano possedere le "azioni" della società, o il "trattamento" che gli individui o i gruppi subivano dalla stessa. Come fa generalmente il pensiero primitivo quando nota per la prima volta alcuni processi regolari, i risultati dell'ordine spontaneo del mercato sono stati interpretati come se fossero diretti da una mente razionale, o come se i benefici o i danni particolari che persone diverse ne ricevevano fossero determinati da atti di volontà e potessero quindi essere guidati da regole morali. Questa concezione della giustizia "sociale" è così una conseguenza diretta di quell'antropomorfismo o personificazione con il quale il pensiero primitivo cerca di spiegare tutti i processi autoordinantisi. È un segno della nostra immaturità che non si siano ancora abbandonati questi concetti primitivi [...]»³³.

L'uso esplicito del termine giunge, non casualmente, allorché Hayek affronta direttamente il socialismo:

«Bisogna rendersi conto, tuttavia, che gli ideali del socialismo (o della "giustizia sociale") che a tal riguardo appaiono così allettanti, non offrono veramente una nuova morale ma fanno unicamente appello a istinti ereditati da un tipo di società più antico. Essi rappresentano un atavismo, un tentativo vano di imporre alla società aperta la morale della società tribale; se tale morale prevalesse, non soltanto distruggerebbe la Grande società ma minaccerebbe la sopravvivenza di quei grandi numeri che l'umanità ha raggiunto grazie a tre secoli di ordine di mercato [...]. La nostalgia alla

che, per un autore tanto spesso critico dell'organicismo, è perlomeno degno di nota. Inoltre, si potrebbe anche convenire che in una concezione laica non si possa a rigore considerare ingiusto che qualcuno nasca con una menomazione, ma ciò non toglie che si potrebbe ugualmente considerare ingiusta l'inesistenza di uno Stato sociale e degli opportuni servizi atti ad alleviarne le conseguenze. Anche se un terremoto e un crollo in borsa avessero lo stesso identico statuto ontologico e morale, negare che questioni come la prevenzione, la gestione delle conseguenze e così via possano essere lette e discusse in termini di giustizia, o anche morali o politici in generale sarebbe semplicemente assurdo.

³³ Ivi, p. 253. Va da sé che Hayek non sembra aver mai frequentato personalmente i testi marxiani, e ignorava i numerosi dibattiti riguardo l'esistenza o meno di contenuti normativi all'interno del marxismo in generale e delle opere di Marx in particolare: altrimenti avrebbe quanto meno saputo che una delle prime e più forti critiche al concetto di giustizia sociale si trova proprio in Marx, cfr. MARX 2009a, p. 6. Si è in ogni caso già rilevato che, rappresentando del resto l'opera hayekiana un lavoro esplicitamente ideologico, l'uso di semplificazioni, omogeneizzazioni, casi di straw man fallacy etc. vi è assai ricorrente.

Rousseau di una società guidata non da regole morali apprese, e che possono essere giustificate soltanto da una comprensione razionale dei principi su cui si basa questo ordine, ma dalle emozioni irriflesse, "naturali", profondamente radicate in millenni di vita della piccola tribù, porta così direttamente alle pretese di una società socialista in cui l'autorità assicuri che sia fatta "giustizia sociale" in modo da gratificare tali emozioni»³⁴.

In un testo successivo vi si soffermerà ulteriormente, offrendo anche un proprio breve resoconto della genesi dell'atavismo stesso:

«Non dobbiamo dimenticare che prima degli ultimi 10.000 anni, nel corso dei quali l'uomo ha sviluppato l'agricoltura, l'abitazione urbana e infine la "Grande Società", egli è vissuto per un periodo almeno cento volte più lungo in piccoli gruppi di circa 50 cacciatori che si dividevano il cibo rispettando rigidamente un ordine di dominio all'interno del territorio comune difeso dal gruppo. I bisogni di questo antico e primitivo tipo di società hanno determinato gran parte dei principi morali dai quali ci facciamo ancora governare e che apprezziamo negli altri. Si trattava di un raggruppamento in cui, almeno per tutti i maschi, la comune ricerca di un oggetto fisico comune, individuato sotto la guida del maschio alfa, era una condizione per la sua esistenza continuata non meno dell'assegnazione di porzioni differenti di preda ai vari membri a seconda della loro importanza per la sopravvivenza del gruppo stesso. È più che probabile che molti dei principi morali acquisiti allora non solo siano stati culturalmente trasmessi attraverso l'insegnamento o l'imitazione, ma siano anche divenuti innati o geneticamente determinati»³⁵.

L'ultimo periodo rende il quadro ancora più problematico, poiché sembra assumere non una "versione sociale" del lamarckismo, ma il lamarckismo tout court. Questo non solo imprime una svolta naturalistica e biologica al discorso, ma mina anche la pretesa hayekiana che la selezione spontanea avvenga sul piano del gruppo: allorché si chiamano in causa i geni e la dimensione biologica, è inevitabile che essa si sposti sul piano dell'individuo. L'esito inevitabile di questo passaggio è la lettura dell'atavismo in termini del tutto analoghi a quelli del socialdarwinismo, con la conseguente

³⁴ HAYEK 2010, pp. 358-359. Cfr. inoltre, per usi analoghi, ivi, pp. 361 e 545-546. Si noti come emerge in questa sede il lavoro di semplificazione e omogeneizzazione operato da Hayek: accomunati in un'unica, semplice idea di società si trovano Rousseau, implicitamente tutti gli illuministi, i vari e diversi sostenitori di idee di giustizia sociale, il socialismo sovietico e i sistemi di welfare europei, non citati apertamente ma riferimento polemico onnipresente.

³⁵ HAYEK 1988a, p. 70.

despecificazione naturalistica³⁶ di coloro che vengono identificati come portatori di tali "geni atavici", ovvero i socialisti:

«Tutto questo è il risultato della vittoria, finora solo imperfetta, della norma astratta obbligatoria di condotta individuale sul fine particolare comune come metodo di coordinamento sociale: lo sviluppo che ha reso possibile sia la società aperta che la libertà individuale, ma che i socialisti vogliono ora far tornare indietro. I socialisti hanno il supporto degli istinti ereditati, mentre il mantenimento della nuova ricchezza che crea le nuove ambizioni richiede che si acquisisca una disciplina che i barbari non civilizzati che sono fra noi, e che si autodefiniscono "alienati", rifiutano di accettare benché ne reclamino i benefici»³⁷.

La strategia impiegata da Hayek, in definitiva, ha dunque il fine di espellere il socialismo, la giustizia sociale, l'illuminismo, il razionalismo e tutte le dottrine e pratiche che egli vi collega (che, si diceva, spaziano dal keynesismo all'economia pianificata, dall'utilitarismo al giuspositivismo e così via) dalla modernità e dalla civiltà occidentale stessa, nonché gli individui e i popoli che se ne fanno portatori: si ha così, come già in Mises e altri³⁸, un effetto di "orientalizzazione" e "tribalizzazione", ovvero un uso del sistema di discorsi già esistente nelle forme dell'orientalismo, dell'antropologia "imperiale" e della storia eurocentrica per estromettere il "nemico" dall'Occidente, equiparato alla modernità, al capitalismo e all'individualismo liberale. Il concetto di atavismo, il cui uso, si è visto, sottende l'assunzione di numerosi presupposti evoluzionistici tra loro contraddittori, ha pertanto lo scopo di

³⁶ Cfr. LOSURDO 2015, pp. 61-67 e 121-122.

³⁷ HAYEK 1988a, p. 79. Un passo analogo si incontra in HAYEK 2010, p. 358: «Bisogna rendersi conto, tuttavia, che gli ideali del socialismo (o della "giustizia sociale") che a tal riguardo appaiono così allettanti, non offrono veramente una nuova morale ma fanno unicamente appello a istinti ereditati da un tipo di società più antico. Essi rappresentano un atavismo, un tentativo vano di imporre alla società aperta la morale della società tribale; se tale morale prevalesse, non soltanto distruggerebbe la Grande società ma minaccerebbe la sopravvivenza di quei grandi numeri che l'umanità ha raggiunto grazie a tre secoli di ordine di mercato. Analogamente, le persone definite alienate o distaccate da una società basata sull'ordine di mercato non sono portatrici di una nuova morale ma sono soltanto persone che non hanno imparato i principi della civiltà, le regole di condotta su cui si basa la società aperta [the non-domesticated or un-civilized who have never learnt the rules of conduct on which the Open Society is based], e vogliono imporre ad essa le proprie concezioni istintive e «naturali» che derivano dalla società tribale».

³⁸ Si veda il passo di Losurdo già citato, cfr. LOSURDO 2015, pp. 26-27.

stabilire una gerarchizzazione temporale tra differenti tipi di organizzazione sociale, stabilendo per il processo storico come totalità una direzione, generata dal libero svilupparsi di processi spontanei, che è poi utilizzata come riferimento prescrittivo per stabilire l'inclusione o esclusione dalla modernità e dalla civiltà occidentale (fatte largamente coincidere) e, conseguentemente, la legittimità o meno di determinate concezioni e organizzazioni sociali all'interno del discorso politico della modernità³⁹.

Un'ulteriore contraddizione è data dal giudizio di Hayek sul comunismo primitivo: da una parte infatti egli fa risalire tutti i concetti, i modi di pensare e le emozioni che associa al socialismo e alla giustizia sociale a società primitive di cacciatori-raccoglitori, sottintendendo dunque che essi vivessero in un'organizzazione sociale egualitaria e basata sulla redistribuzione delle risorse; dall'altra, mirando a porre la proprietà non come istituzione recente, ma come connaturata alla stessa esistenza umana, finisce per scrivere:

«Questa concezione è stata avversata solo in tempi relativamente recenti dall'approccio costruttivista del socialismo, e in base all'errata idea che la proprietà sia stata "inventata" in tempi abbastanza avanzati mentre prima esisteva una condizione di comunismo primitivo. Questo mito è stato completamente confutato dalla ricerca antropologica. Non v'è dubbio ora che il riconoscimento della proprietà precedette il sorgere persino delle culture più primitive [...]»⁴⁰.

Chiaramente, sono le finalità ideologiche di Hayek ad innescare tali contraddizioni, come si è già osservato in riferimento a quella tra le due diverse concezioni dell'evoluzione da lui impiegate. Similmente, l'uso qui esaminato del concetto di atavismo contraddice il peculiare funzionalismo hayekiano: se a più riprese nelle sue opere egli dà per assodato che il successo di una regola o di un'istituzione sociale, una volta che è emersa spontaneamente, sia sufficiente a spiegare la sua persistenza e addirittura la

.

³⁹ Incidentalmente, diviene peraltro impossibile in questo modo assumere una visione relativista delle diverse culture, come avverrebbe invece in una concezione coerentemente darwinista. Il fatto stesso che Hayek enunci tali giudizi e stabilisca tali gerarchizzazioni risulta peraltro problematico rispetto al suo stesso discorso, per cui

la nostra ragione, il nostro pensiero, le nostre regole di condotta e la nostra organizzazione sociale dovrebbero tutti conseguire da processi evoluzionistici spontanei, il che dovrebbe rendere costitutivamente impossibile trascendere i processi stessi così, come la propria cultura di appartenenza, per darne dei giudizi "esterni" e obiettivi, salvo che dichiarandosi dei "costruttivisti".

⁴⁰ Cfr. HAYEK 2010, p. 136.

sua imitazione da parte di altri gruppi, come spiegare il persistere di pulsioni ataviche virtualmente prive di utilità e anzi dannose, soprattutto per la sussistenza e riproduzione del gruppo, da circa diecimila anni? Il fatto, naturalmente, è che l'uso della categoria di atavismo operato da Hayek deriva da giudizi di valore, così come la sua tesi per cui dai processi di evoluzione sociale spontanea possono derivare solo risultati compatibili con la sua versione del liberalismo: ragion per cui si ritrova forzato a espellere da quello che ha già predeterminato come corso storico "normale" o "naturale" tutto ciò che, pur avvenendo, non è compatibile con la sua definizione di liberalismo. Come in ogni filosofia della storia che si rispetti, insomma, storia cronologica e storia ideale non coincidono.

Lasciando sullo sfondo, ma sempre presente, l'evoluzionismo hayekiano, occorre ora riprendere le fila del discorso iniziale, cogliendo più direttamente il nesso tra la reinvenzione della tradizione liberale operata da Hayek e i processi di costruzione del nemico da questi messi in campo: il che permetterà altresì di mettere in luce ulteriori aspetti della sua concezione della storia.

3. Reinvenzione della tradizione liberale e costruzione del nemico "collettivista": una storia progressiva e senza conflitti, una strana idea di democrazia e la razzializzazione del conflitto politico

Come si è già avuto modo di mettere in luce, l'impronta del discorso hayekiano è fortemente dualistica, tendendo costantemente, e fin dalle prime opere, a costruire dicotomie, che si rivelano largamente coincidenti tra loro: individualisti e olisti o collettivisti, liberali e socialisti, evoluzionisti e razionalisti o costruttivisti, razionalisti critici e razionalisti dogmatici, individualisti veri e individualisti falsi e così via. L'operazione rientra nel procedimento ideologico di semplificazione e omogeneizzazione più volte osservato, ma risulta altresì fondamentale ai fini della costruzione del nemico realizzata da Hayek, a sua volta passaggio necessario alla costruzione di una nuova tradizione liberale e dell'identità ad essa connessa.

Si è già visto che Hayek tende a far coincidere il liberalismo con la tradizione dell'ordine spontaneo, da questi individuata nella linea che dall'Illuminismo scozzese condurrebbe a lui stesso passando per Menger: si è altresì visto che i concetti di ordine spontaneo e, ancor più, di evoluzione spontanea impiegati da Hayek non sono in realtà derivabili da quegli autori, e proprio per questo l'operazione qui in esame è da definire come un processo

di invenzione della tradizione. Risulta immediatamente evidente infatti che la ridefinizione del liberalismo centrata sui due concetti di ordine spontaneo ed evoluzione spontanea, oltre agli effetti in termini di costruzione identitaria, ha la conseguenza di produrre una nuova linea di demarcazione tra ciò che è liberale e ciò che non lo è, ridefinendo non solo la tradizione liberale nel suo complesso, ma anche il suo esterno e ciò che Hayek costruisce come sua antitesi speculare, ovvero la tradizione socialista, nel senso estremamente allargato e omogeneizzato cui si è già accennato.

Si possono infatti osservare, nelle ricostruzioni hayekiane, da una parte numerosi fenomeni di "cattura", dall'altra di espulsione dalla tradizione liberale di autori la cui appartenenza ad essa non era mai stata messa in dubbio (o quanto meno, mai così radicalmente): se Locke, Mandeville, Tocqueville, Acton e Cobden, insieme a Hume, Smith e Ferguson, mantengono la loro centralità, ne acquisiscono di nuova i giuristi del common law, che per le sue caratteristiche (o quanto meno per quelle che Hayek gli attribuisce) viene assunto come modello paradigmatico del diritto in uno Stato liberale⁴¹, ma anche Burke, che da conservatore, se non aperto reazionario, viene tramutato in liberale duro e puro; non solo, sono sorprendentemente attratti nell'alveo dell'individualismo, identificato come cardine della civiltà occidentale, anche Erasmo da Rotterdam, Montaigne, Cicerone, Tacito, Pericle e Tucidide⁴², mentre risultano espulsi dalla tradizione liberale, tra accuse di deviazionismo, contagio, tradimento, degradazione o d'esser venuti a patti con il "costruttivismo", autori come Hobbes, Bentham, John Stuart Mill e Keynes⁴³. Inoltre, la polarizzazione dell'intero "pensiero sociale" in due aree dualisticamente contrapposte in cui non esistono sfumature, ma solo appartenenza secca e senza scarto all'una o all'altra, con tutte le conseguenze che ciò comporta, fa sì che nell'area del "nemico" così costruito non si trovino solo i socialisti in senso amplissimo, i razionalisti, i positivisti, i liberali espulsi da Hayek, chiunque abbia sostenuto forme pur lievi di interventismo economico e via dicendo, ma anche fascisti e nazisti, tutti accomunati e

⁴¹ Cfr. HAYEK 2010, pp. 93-153.

⁴² Cfr. HAYEK 2011a, pp. 58-59.

⁴³ Per tornare ancora una volta sul lavoro di omogeneizzazione svolto da Hayek, si consideri che all'insieme di questi autori variamente categorizzati come "collettivisti", "individualisti falsi" etc., viene peraltro attribuita in blocco una concezione antropologica "ottimistica" che si contrapporrebbe all'antropologia pessimista dei "liberali", "individualisti veri" etc., cfr. HAYEK 2011b, p. 142. Eppure tra questi "ottimisti" si inserisce serenamente Thomas Hobbes!

omogeneizzati sotto le etichette di "collettivismo", "costruttivismo" e simili. Al contempo, poiché liberalismo e individualismo sono identificati come cardini della civiltà occidentale, e con essa in buona sostanza fatti coincidere, si osserva una vera e propria espulsione di interi settori della storia e della storia del pensiero dall'Occidente stesso e dalla modernità, come si chiarirà ulteriormente.

Tale costruzione inizia già ne *La via della schiavitù*, allorché Hayek illustra dettagliatamente come l'ascesa al potere di Hitler sarebbe stata preparata dal progressivo abbandono delle «idee fondamentali sulle quali è stata identificata la nostra civiltà occidentale»⁴⁴:

«[...] noi abbiamo progressivamente abbandonato quella libertà in campo economico senza la quale non è mai esistita nel passato la libertà personale e politica. Sebbene fossimo stati ammoniti da alcuni dei più grandi pensatori politici del diciannovesimo secolo, da Tocqueville e Lord Acton, che il socialismo significa schiavitù, noi ci siamo costantemente mossi nella direzione del socialismo. E ora che davanti ai nostri occhi abbiamo visto sorgere una nuova forma di schiavitù, abbiamo dimenticato così completamente l'ammonimento che difficilmente ci riesce di pensare che le due cose possano essere collegate⁴⁵».

Il discredito in cui sono cadute tali idee, generato dal socialismo, sarebbe pertanto stato ciò che ha aperto la via al nazismo. Il collegamento è ancora indiretto qui, ma l'equiparazione tra socialismo e nazismo, "collettivisti", contrari alla civiltà occidentale e volti allo schiacciamento dell'individuo, e la loro opposizione dualistica rispetto al liberalismo, centrato su individualismo e libertà negativa e unico vero figlio della civiltà occidentale, sono già sullo sfondo.

La liquidazione della tradizione rivoluzionaria, oltre che sul binario del riduzionismo biologico, del concetto di atavismo e della despecificazione naturalistica, corre già in queste pagine, dove si palesa il revisionismo storico hayekiano, insieme alla concezione della storia ad esso sottesa:

«Quello che il secolo diciannovesimo ha aggiunto all'individualismo del periodo precedente consistette semplicemente nel dare a tutte le classi la coscienza della libertà, nello sviluppare sistematicamente e in modo continuo ciò che era cresciuto in modo casuale e non sistematico, e nel diffondere tutto questo, dall'Inghilterra e dall'Olanda, su quasi tutto il continente europeo [...]. Dovunque vennero abbattute

⁴⁴ HAYEK 2011a, p. 58.

⁴⁵ Ihidem.

le barriere al libero esercizio dell'ingegnosità umana, l'uomo fu in grado di soddisfare qualsiasi campo in espansione di desideri [...] non ci fu probabilmente nessuna classe che non traesse sostanziali benefici dal progresso generale [...]. Agli inizi del ventesimo secolo il lavoratore del mondo occidentale aveva conseguito un grado di benessere materiale, di sicurezza e di indipendenza personale che cento anni prima sarebbe sembrato difficilmente possibile»⁴⁶.

Come evidente in questo passo, infatti, non solo Hayek ha già rimosso dal suo bilancio storico il colonialismo e l'imperialismo, ma anche l'intera vicenda storica del movimento operaio europeo. Poiché infatti, come sarà ancor più manifesto ne *Il capitalismo e gli storici*, l'opera revisionistica da lui curata, egli nega sistematicamente che l'avvento del capitalismo industriale, con tutte le sue conseguenze, abbia costituito un peggioramento delle condizioni di vita dei lavoratori e delle lavoratrici, insistendo che anzi esso abbia dato luogo ad un miglioramento notevole, come già si legge nel brano citato, anche la storia dei conflitti di classe e del proletariato industriale cessano di avere un qualsiasi ruolo nella storia stessa.

Una simile ricostruzione, dunque, non solo offre un'immagine "idillica" dell'avvento del capitalismo industriale, ma modifica alla radice alcuni dei presupposti cardine della filosofia politica e della concezione della storia così come sviluppatesi nella modernità almeno a partire da Machiavelli⁴⁷: il conflitto sociale, da componente strutturale e progressiva dello sviluppo sociale stesso, diviene improvvisamente esterno e patologico, non solo strutturalmente impossibilitato a contribuire al progresso della società, ma necessariamente dannoso a quello che altrimenti sarebbe uno sviluppo

⁴⁶ Ivi, pp. 61-62. Quanto tale ricostruzione risulti oleografica e assurdamente idillica è evidente a chiunque conosca la storia del XIX secolo, ma val la pena ricordare che esso vede, tra le altre cose e limitandosi all'Inghilterra, culla della «libertà in espansione»: la pauperizzazione di interi settori della popolazione agricola, per tacere dell'eradicazione totale dei suoi precedenti modi di vita, uno sviluppo senza precedenti dello sfruttamento, sia intensivo che estensivo, dei lavoratori dell'industria, uomini, donne e bambini, leggi punitive contro disoccupati e questuanti, l'universo concentrazionario delle "case di lavoro", un'ondata di conquiste coloniali brutali alle spese di gran parte dei popoli del pianeta, l'apertura in punta di spada del mercato cinese all'oppio, la perpetuazione della schiavitù nelle colonie, la persistente condizione di servaggio degli irlandesi e la resistente assenza di diritti politici per i non proprietari, cfr. LOSURDO 2005, pp. 68-94. Sulla teorizzazione liberale della libertà negativa e la sistematica esclusione da essa della maggioranza della popolazione cfr. anche ivi, pp. 89-91 e LOSURDO 2009, pp. 59-84.

⁴⁷ Cfr. ad esempio GEUNA 2005, pp. 19-57.

spontaneo, armonioso e atraumatico verso organizzazioni sociali più grandi, più prospere e più libere⁴⁸. Il miglioramento delle condizioni di vita delle classi più basse viene così imputato all'evoluzione sociale spontanea e alla crescita dell'economia capitalistica garantita dal liberalismo inglese (e olandese), ignorando che, laddove miglioramenti avvennero realmente, questi furono ottenuti con le lotte di operai e subalterni, e non certo per gentile e spontanea concessione dall'alto o per un qualche sviluppo spontaneo e atraumatico della società⁴⁹.

La tesi risulta particolarmente assurda in riferimento allo sviluppo della democrazia e all'estensione del suffragio, specie se si considerano le posizioni di Hayek in merito a quest'ultimo e alla Rivoluzione francese. Losurdo ha ampiamente dimostrato quanto liberalismo e democrazia siano stati su fronti opposti della storia, e come la quasi totalità degli autori liberali abbia in un modo o nell'altro avversato il suffragio universale. Autori come Locke, Constant, Tocqueville, John Stuart Mill, Hamilton, Madison, Sieyès, Lecky, si oppongono al suffragio universale in varie misure e con diverse

⁴⁸ Cfr. LOSURDO 1993, p. 32: «Già il carattere ostinato, variegato e proteiforme della resistenza opposta al principio del suffragio universale mette in crisi la tesi cara a coloro che, più o meno apertamente, vorrebbero ridurre la discriminazione censitaria ad una sorta di incidente di percorso o ad un errore giovanile superato in virtù di un processo di maturazione spontanea della tradizione liberale, al di fuori, in ultima analisi, di ogni pressione e condizionamento esterno. In realtà, tale tradizione mostra così poca apertura nei confronti dell'estensione del suffragio alle classi popolari che giunge a considerarla, in quanto gravida di attacchi rovinosi alla proprietà, come una violazione delle regole del gioco meritevole di essere contrastata anche con la violenza» e p. 46: «Non resiste all'indagine storica il mito, caro a Bobbio, dello sviluppo spontaneo del liberalismo in direzione della democrazia. E un dato di fatto che ad accumulare un notevole ritardo storico sul terreno stesso dell'emancipazione politica sono proprio i paesi con una più consolidata tradizione liberale alle spalle: "Durante il ventesimo secolo, gli Stati Uniti non sono stati una democrazia, nel senso elementare di un effettivo suffragio universale"». Un'ulteriore particolarità della costruzione hayekiana è che laddove in precedenza le concezioni politiche che rifiutavano il conflitto sociale come elemento progressivo rientravano nell'ambito della reazione in senso più puro, ovvero in un quadro che rifiutava anche le stesse idee di progresso e sviluppo sociale come positive, in Hayek si assiste ad un rovesciamento dell'impostazione, per cui il progresso diviene positivo purché tutelato dal conflitto sociale: non per caso Stuart Hall definirà il thatcherismo, fortemente improntato alla lezione hayekiana, «modernizzazione regressiva», cfr. HALL 1988, pp. 164-168.

⁴⁹ Cfr. LOSURDO 1993, pp. 50-54.

argomentazioni: il timore che si dia troppo potere ai poveri o ai lavoratori manuali, che potrebbero così rovesciare l'ordine sociale a danno dei proprietari, o che sono troppo ignoranti per votare con coscienza, o la cui condizione di lavoratori dipendenti li renderebbe eternamente dipendenti e immaturi anche sul piano intellettuale; si propongono pertanto meccanismi di suffragio indiretto, restrizioni legate all'alfabetizzazione, censitarie e razziali (negli Stati Uniti ai danni di neri, asiatici e nativi) del diritto di voto, patentini elettorali, elezioni con voti ponderati in base alla classe sociale e così via⁵⁰.

Per quanto riguarda poi la posizione di Hayek, sebbene egli rivendichi lo sviluppo della democrazia al progresso spontaneo della società e al liberalismo, dall'altro lato la sua posizione si caratterizza come fortemente critica nei confronti dell'idea stessa di democrazia a suffragio universale⁵¹, sostenendo che essa costituisca di fatto una degenerazione del suo significato "autentico"52. Ne La società libera egli argomentava che i diritti politici non sono condizione della libertà individuale, e che anzi una loro eccessiva diffusione o eccessivamente scarsa regolamentazione potesse al contrario nuocervi: in generale, egli tende a caratterizzare la democrazia come mezzo, mai come fine in sé, e dunque da valutare come mera procedura, in relazione ai fini o valori esterni che aiuta o meno a perseguire⁵³. La democrazia a suffragio universale è associata alla "democrazia sociale o totalitaria", che Hayek fa risalire al 1848 e alla tradizione francese e giacobina, che contrappone a quella anglosassone e alla democrazia liberale⁵⁴. Analogamente, nel Novecento, egli identifica le rivendicazioni di diritti sociali ed economici, così come il concetto di "libertà al bisogno" caro a Roosevelt, come portato della rivoluzione bolscevica, non risparmiando accuse neppure nei confronti della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo; più in generale, egli associa la stessa socialdemocrazia e il suffragio universale al "miraggio della giustizia

⁵⁰ Cfr. ivi, pp. 11-50.

⁵¹ In questo senso, un punto fermo è costituito dalla celebre affermazione di Hayek per cui è meglio uno Stato liberale non democratico di uno Stato democratico non liberale. Se l'asserzione risulterebbe problematica già in astratto, lo diviene a maggior ragione se si considera che Hayek la usò per giustificare il colpo di Stato e il regime di Augusto Pinochet in Cile, dando un'idea molto chiara di quanto sia ristretto e specifico anche il concetto hayekiano di libertà.

⁵² Cfr. ad esempio HAYEK 2010, pp. 472-473.

⁵³ LOSURDO 1993, pp. 248-250.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*.

sociale", collegandovi dunque il rischio del "dispotismo", della dittatura della maggioranza e del ritorno atavico della società tribale⁵⁵.

Il culmine del discorso havekiano da questo punto di vista, nonché una delle contraddizioni più patenti all'interno della sua opera, che gli attirò da subito ampie critiche persino da parte dei suoi seguaci, è la teorizzazione della "demarchia": in Legge, legislazione e libertà infatti, con quello che risulta un vero e proprio colpo di scena dopo quattrocento pagine trascorse a criticare il "costruttivismo" e il "razionalismo" degli "utopisti" e "ingegneri sociali" che inventerebbero le organizzazioni sociali a tavolino nel buio delle proprie stanze, infatti, Hayek si improvvisa novello Platone e propone la sua costituzione ideale, che chiama appunto demarchia⁵⁶. Il ruolo del suffragio vi risulta estremamente marginale. Hayek propone l'istituzione di un'assemblea legislativa il cui elettorato attivo e passivo coinciderebbe con i quarantacinquenni dell'anno in corso, con votazione annuale che rinnoverebbe di volta in volta un quindicesimo dei seggi mantenendo fermo il principio dell'elezione tra coetanei, mentre l'assemblea governativa somiglierebbe maggiormente ai parlamenti attuali, compreso il sistema dei partiti, ma con tutte le limitazioni introdotte nel sistema hayekiano e con una particolare clausola sul suffragio⁵⁷:

«Per quanto concerne il diritto di eleggere rappresentanti all'Assemblea Governativa, bisogna riconsiderare se non abbia nuova forza il vecchio argomento per cui gli impiegati del governo, o coloro che ricevono da esso sussidi o altri supporti finanziari, non debbono avere diritto di voto. L'argomento non era decisivo finché riguardava la votazione di un'assemblea rappresentativa, la cui funzione principale doveva essere l'emanazione di norme universali di condotta. Certamente un funzionario statale è in grado come chiunque altro di avere un'opinione su quanto è giusto, e sarebbe apparso ingiusto che fosse escluso da un diritto accordato a molti, meno informati ed educati. Tuttavia diventa una questione completamente diversa allorché non si tratta di un'opinione ma di chiari interessi ad ottenere risultati particolari. Qui né gli strumenti della politica né coloro che, senza contribuire ai mezzi, unicamente condividono i risultati, sembrano avere gli stessi diritti dei privati cittadini. Non sembra una situazione ideale che i funzionari statali, i pensionati anziani, i disoccupati, etc., debbano votare su

⁵⁵ Cfr. ivi, pp. 254-256.

⁵⁶ Cfr. HAYEK 2010, cit., p. 414. Come segnala lui stesso, aveva usato per la prima volta il termine, in realtà, in un pamphlet del 1968, ma è la teorizzazione presentata in questo libro quella su cui si è incentrato maggiormente il dibattito.

⁵⁷ Per la minuziosa esposizione di tale costituzione ideale cfr. ivi, pp. 479-500, sulle due assemblee in part. 485-493.

come dovrebbero essere pagati a spese degli altri, e che il loro voto debba essere sollecitato da una promessa di aumento salariale. Né sembrerebbe ragionevole che, oltre a formulare progetti d'azione, gli impiegati del governo abbiano voce in capitolo sull'adozione dei loro progetti, o che chi è soggetto agli ordini dell'Assemblea Governativa partecipi alla decisione su quali debbano essere questi ordini»⁵⁸.

Sebbene il tema sia trattato in maniera sbrigativa, quello che di fatto si osserva è un ritorno in prima regola al suffragio limitato delle vecchie "democrazie liberali": l'idea qui è che chiunque e a qualsiasi titolo riceva denaro dallo Stato, si tratti di stipendi, pensioni, sussidi o d'altri generi di erogazioni, dovrebbe perciò essere privato dei diritti politici. Se può sembrare che tale criterio di demarcazione, pur muovendo verso una forte limitazione del suffragio, non ricalchi esattamente i tentativi d'esclusione delle classi basse dai diritti politici promosse dal liberalismo classico, si confronti il passo citato con un altro contenuto nello stesso libro:

«Non vi è motivo per cui in una società libera lo stato non debba assicurare a tutti la protezione contro la miseria sotto forma di un reddito minimo garantito, o di un livello sotto il quale nessuno scende. È nell'interesse di tutti partecipare a quest'assicurazione contro l'estrema sventura, o può essere un dovere morale di tutti assistere, all'interno di una comunità organizzata, chi non può provvedere a se stesso. Se tale reddito minimo uniforme è fornito fuori dal mercato a tutti coloro che, per qualsiasi ragione, non sono in grado di guadagnare sul mercato un reddito adeguato, ciò non porta ad una restrizione della libertà, o ad un conflitto con il primato del diritto. I problemi che ci concernono in questa sede sorgono soltanto quando la remunerazione per i servizi resi è determinata dall'autorità, e viene reso inoperante il meccanismo impersonale del mercato come guida della direzione degli sforzi individuali»⁵⁹.

⁵⁸ Ivi, p. 493 (corsivo aggiunto). Per farsi un'idea della proporzione di queste restrizioni, si consideri che sottraendo i diritti politici a dipendenti pubblici, pensionati, disoccupati e inoccupati, senza contare coloro che ricevono forme di sussidio diverse dalla pensione o dalla disoccupazione, in Italia si passerebbe da circa 50 milioni di elettori a meno di 25 milioni.

⁵⁹ Cfr. ivi, pp. 292-293. La proposta di Hayek peraltro assume sfumature particolarmente inquietanti, e che ricordano un poco le misure di arruolamento coatto in marina dei disoccupati un tempo in uso nell'impero inglese (cfr. LOSURDO 2005, pp. 75-78), in relazione ad un altro passo, cfr. HAYEK 2011a, p. 175: "In effetti, il lavoro volontario prestato all'interno del servizio militare potrebbe costituire la migliore opportunità per lo Stato di offrire a tutti un'occasione di lavoro e un reddito minimo".

Quanto emerge, in buona sostanza, è ancora una volta la proposta di una restrizione censitaria dei diritti politici a danno delle classi più basse, fornendo ulteriore riprova della collocazione di Hayek tra i sostenitori e teorici della demancipazione.

Ritornando dunque alla versione utopica del XIX secolo consegnataci da Hayek, resta da chiarire come, da un quadro così "idillico" da rasentare l'età dell'oro, si possa essere giunti, secondo lui, alla degenerazione totalitaria, "collettivista" e "costruttivista" e alle due guerre mondiali. La risposta fornita da Hayek si colloca nel solco di quelle già offerte a loro tempo da altri liberisti, e di cui aveva fornito un saggio, con una certa ironia, Karl Polanyi (che aveva in mente soprattutto Spencer, Sumner, Mises e Lippman)⁶⁰. Egli imputa infatti la decadenza dell'umanità dal precedente stato di grazia a impazienze, cecità nei confronti del funzionamento dell'ordine spontaneo ed egoismi di gruppi particolari:

⁶⁰ Cfr. POLANYI 2010, pp. 185-186: «Se non fosse stato per la sacrilega alleanza dei sindacati e dei partiti dei lavoratori con i fabbricanti monopolistici e gli interessi agrari, che nella loro miope avidità unirono le forze per frustrare la libertà economica, il mondo godrebbe oggi dei frutti di un sistema quasi automatico per la creazione del benessere materiale. I leaders liberali, mai stanchi di ripetere che la tragedia del diciannovesimo secolo nasceva dall'incapacità dell'uomo di rimanere fedele alla ispirazione dei primi liberali, che la generosa iniziativa dei nostri antenati fu frustrata dalle passioni del nazionalismo e della guerra di classe, dagli interessi acquisiti e dai monopoli e soprattutto dalla cecità della classe lavoratrice di fronte ai benefici ultimi di una illimitata libertà economica verso tutti gli interessi umani, compresi i loro stessi. Un grande progresso intellettuale e morale si vuole quindi che sia stato frustrato dalle debolezze intellettuali e morali della massa del popolo. [...] mentre affermiamo che l'inerente assurdità dell'idea di un sistema di mercato autoregolato avrebbe finito col distruggere la società, i liberali accusano gli elementi più svariati di aver fatto naufragare una grande iniziativa. Incapaci di portare prove di un simile sforzo concertato per frustrare il movimento liberale, essi ricadono sull'ipotesi praticamente inconfutabile di un'azione coperta. Questo è il mito della cospirazione antiliberale che in una forma o nell'altra è comune a tutte le interpretazioni liberali degli avvenimenti degli anni 1870-90. Comunemente si attribuisce all'ascesa del nazionalismo e del socialismo il ruolo principale in questo cambiamento di scena [...]. Avviene così che nella sua forma più spiritualizzata, la dottrina liberale ipostatizza il funzionamento di qualche legge dialettica nella società moderna che vanifica gli sforzi della ragione illuminata, mentre nella sua versione più rozza si riduce ad un attacco alla democrazia politica, quale presunta fonte dell'interventismo».

«Ma mentre il progresso verso ciò che viene comunemente chiamata l'azione "positiva" era necessariamente lento, e mentre per i miglioramenti immediati il liberalismo doveva fare in gran parte affidamento sull'aumento graduale della ricchezza che la libertà porta con sé, esso doveva combattere senza sosta proposte che minacciavano tale progresso. Il liberalismo arrivò ad essere considerato un credo "negativo", poiché esso poteva offrire ai singoli individui poco più che una parte nel progresso comune – un progresso che venne via via sempre di più preso per scontato e non più riconosciuto come risultato di una politica di libertà. Si potrebbe addirittura dire che lo stesso successo del liberalismo divenne la causa del suo declino. A motivo del successo già ottenuto, gli uomini, in maniera sempre più decisa, non furono più disposti a tollerare i mali che ancora lo accompagnavano e che apparivano sia insopportabili sia non necessari»⁶¹.

È qui che verrà ad inserirsi il discorso hayekiano sulla dicotomia tra individualisti e "collettivisti" e sul ritorno atavico dell'antropomorfismo del pensiero primitivo nella forma del "razionalismo costruttivista" presente nel razionalismo filosofico così come nella tradizione socialista. L'affermazione di tale discorso, tuttavia, passa anche attraverso una razzializzazione della dicotomia sopracitata e di quelle ad essa sovrapposte: come molti liberali prima di lui, Hayek attribuisce infatti le "virtù" liberali in via preferenziale ad alcuni popoli e luoghi specifici, come si è osservato nella contrapposizione che pone in opera fra tradizione "anglosassone" e tradizione "continentale". Già Losurdo aveva osservato come la "comunità dei liberi" cui era riservata in via esclusiva il godimento della libertà fosse costantemente e sistematicamente definita in relazione a luoghi, tempi e gruppi sociali specifici, e anzi come la comunità dei liberi stessa si identificasse per opposizione ai non-liberi, ovvero lavoratori dipendenti, popoli colonizzati, servi a contratto e schiavi⁶². Si ha pertanto anche in Hayek, inevitabilmente, uno slittamento in senso razziale del discorso sulla libertà e sulla decadenza del liberalismo tra XIX e XX secolo (che ha a sua volta ricadute sull'interpretazione della genesi del nazismo):

«Vi è un aspetto del cambiamento dei valori morali procurato dall'avanzata del collettivismo che impensierisce specialmente in questo momento. Si tratta del fatto che le virtù sempre meno stimate e divenute di conseguenza rare sono precisamente quelle delle quali i popoli anglosassoni andavano giustamente fieri e nelle quali veniva generalmente riconosciuta la loro eccellenza. Le virtù che questi popoli possedevano

⁶¹ HAYEK 2011a, p. 64.

⁶² LOSURDO 2005, pp. 28-67.

– in grado maggiore rispetto agli altri popoli, eccetto solo poche nazioni più piccole, come gli svizzeri e gli olandesi – erano l'indipendenza e la fiducia in sé stessi, l'iniziativa individuale e la responsabilità locale, l'affidamento del successo all'azione volontaria, la non interferenza verso il prossimo e la tolleranza verso ciò che è diverso e stravagante, il rispetto per gli usi e la tradizione, e una sana diffidenza verso il potere e l'autorità. Quasi tutte le tradizioni e le istituzioni nelle quali il genio democratico ha trovato la sua espressione più caratteristica, e che a loro volta hanno forgiato il carattere e l'intero clima morale dell'Inghilterra e dell'America, sono le stesse che l'avanzata del collettivismo e le tendenze centralistiche ad esso inerenti stanno progressivamente distruggendo»⁶³.

Questa topica non è naturalmente nuova, ma affonda le proprie radici nei miti di fondazione del nazionalismo inglese, orgogliosamente contrapposto alle mollezze e alla corruzione dei continentali papisti e amanti del potere; ciò che segna invece una svolta rispetto ai precedenti liberali è l'esclusione della Germania da tale genealogia della libertà in cui prima si era teso ad includerla:

«Montesquieu indica nei "boschi" abitati dai "germani" il luogo di nascita del governo libero e rappresentativo. Questa origine non è casuale: se la schiavitù è di casa tra i "popoli del Sud", al contrario i "popoli del Nord hanno ed avranno sempre uno spirito di indipendenza e di libertà sconosciuto ai popoli meridionali". Sì, "i popoli del Nord dell'Europa", i quali hanno saputo dar prova di "saggezza ammirevole contro la potenza romana", che essi finirono col distruggere, si distinguono altresì per il "buon senso", il coraggio, i "sentimenti generosi", la "forza di spirito che è necessaria per agire in modo autonomo". Alle "nazioni nordiche" rinviano in Inghilterra Sidney e Hume, il quale ultimo celebra come "estremamente libero" il "governo dei germani e quello di tutte le nazioni nordiche", che si afferma sulle "rovine di Roma" e del suo "dispotismo militare". Ancora per il Mill del 1861 i francesi risultano esclusi dalla comunità dei liberi per il fatto che essi sono "un popolo essenzialmente meridionale", segnato dalla "duplice educazione del cattolicesimo e del dispotismo". Burke preferisce invece gloriarsi della discendenza dai "nostri antenati gotici", oltre che dell'appartenenza all'inglese "razza eletta" della libertà, mentre Lieber nel blasone degli Stati Uniti e della razza anglicana inserisce gli "antenati teutonici" [...]. Questo clima ideologico stimola la reinterpretazione della categoria di anglo-sassoni, che ora tende a includere anche la Germania – il luogo da cui prende le mosse la grande avventura dell'emigrazione della stirpe della libertà, meritevole di essersi ribellata prima contro il dispotismo romano e poi contro il dispotismo papale»64.

2

⁶³ HAYEK 2011a, p. 264.

⁶⁴ LOSURDO 2005, pp. 265-266. Discorsi analoghi si ritrovano anche presso autori francesi come Le Bon: «L'autoritarisme et l'intolérance sont généraux chez toutes les

Hayek tende dunque ad accentuare tale polarizzazione ideologica, geografica e razziale, costruendo un'opposizione sempre più netta tra lo spirito nazionale anglosassone, che tende a coincidere spontaneamente con i valori del liberalismo, e il "costruttivismo" e "collettivismo" dei continentali. Tale contrapposizione si definisce più compiutamente in *Individualismo: quello vero e quello falso*:

«Prima di spiegare cosa io intenda per vero individualismo, può essere utile fare qualche cenno alla tradizione intellettuale alla quale esso appartiene. L'individualismo vero, che cercherò di difendere, trova gli inizi del suo sviluppo moderno in John Locke e in particolare in Bernard de Mandeville e David Hume, e ha raggiunto la sua forma compiuta nell'opera di Josiah Tucker, Adam Ferguson, Adam Smith e [...] Edmund Burke [...]. Nel diciannovesimo secolo, l'individualismo vero è rappresentato in maniera esemplare nell'opera dei due più grandi storici e filosofi della politica vissuti in quell'epoca: Alexis de Tocqueville e Lord Acton. [...] mentre gli economisti classici del diciannovesimo secolo, o almeno i seguaci di Bentham e i rappresentanti del radicalismo filosofico che tra di questi si trovavano, caddero sempre di più sotto l'influenza di un individualismo di diversa origine. [...] Questa seconda e completamente diversa linea di pensiero, ugualmente nota come individualismo, è principalmente rappresentata da scrittori francesi e da altri pensatori che hanno operato nell'Europa continentale; fatto dovuto, credo, al ruolo dominante giocato al suo interno dal razionalismo cartesiano. I maggiori rappresentanti di questa tradizione sono gli Enciclopedisti, Rousseau e i Fisiocrati; [...] siffatto razionalismo individualistico tende sempre a trasformarsi nell'opposto dell'individualismo, vale a dire nel socialismo o nel collettivismo. È perché il primo tipo di individualismo è l'unico coerente che rivendico per esso il nome di vero individualismo, mentre il secondo dev'essere probabilmente considerato come una delle fonti del socialismo moderno, a cui attribuire la stessa importanza delle teorie propriamente collettivistiche»65.

catégories de foules, mais ils s'y présentent à des degrés forts divers; et ici encore reparaît la notion fondamentale de la race, dominatrice de tous les sentiments et detoutes les pensées des hommes. C'est surtout chez les foules latines que l'autoritarisme et l'intolérance sont développés à un haut degré. Ils le sont au point d'avoir détruit entièrement ce sentiment de l'indépendance individuelle si puissant chez l'Anglo-Saxon. Les foules latines ne sont sensibles qu'à l'indépendance collective de la secte à laquelle elles appartiennent, et la caractéristique de cette indépendance est le besoin d'asservir immédiatement et violemment à leurs croyances tous les dissidents. Chez le peuple latins, les Jacobins de tous les âges, depuis ceux de l'inquisition, n'ont jamais pu s'élever à une autre conception de la liberté», cfr. LE BON, 2013, p. 37.

La contrapposizione è tanto rigida che ne fanno le spese le provenienze effettive degli autori in gioco: l'inglese Bentham diviene un continentale per l'indiretto quanto nefasto influsso del razionalismo cartesiano francese, mentre il francese Tocqueville viene cooptato tra gli anglosassoni a causa del suo apprezzamento per Gran Bretagna e America e della sua continuità con la tradizione dell'individualismo "vero". Tale dualismo mira inoltre, naturalmente, a rafforzare l'opposizione tra quelli che sarebbero a questo punto modelli di sviluppo storico radicalmente alternativi come quello inglese e quello francese (anche se quest'ultimo viene solitamente esteso, in diversi modi, alla totalità continentale); c'è qui un eco di quello che Losurdo ha definito il "sofisma di Talmon"66:

«Per poter dimostrare che il Terrore e la dittatura sono un prodotto esclusivamente francese e il risultato immanente di una determinata ideologia, il revisionismo storico, in ciò pienamente concorde con la vulgata neoliberale, procede ad una duplice o triplice arbitraria astrazione: l'una rimuove le circostanze; l'altra isola una singola tappa (quella relativamente più indolore) del ciclo rivoluzionario inglese e americano per contrapporlo trionfalmente al ciclo rivoluzionario francese preso nel suo complesso; l'isolamento di questa singola tappa (la Glorious Revolution e la guerra d'indipendenza americana) è al tempo stesso l'astrazione della vicenda della comunità propriamente civile dalla vicenda dei barbari e selvaggi (irlandesi e scozzesi in un caso, neri e pellerossa nell'altro). È questo il fondamento su cui si erge quello che potremmo chiamare il sofisma di Talmon, per far riferimento ad uno degli autori che più si è distinto nella contrapposizione in bianco e nero tra le diverse tradizioni politiche, il tutto a maggior gloria del liberalismo anglosassone. Il sofisma risiede qui nella comparazione tra grandezze del tutto eterogenee: una tradizione politica giudicata a partire da uno stato d'eccezione in una situazione di acuto pericolo viene messa a confronto con un'altra tradizione politica, giudicata esclusivamente a partire dai periodi di normalità peraltro goduti in pieno solo dalla frazione privilegiata della popolazione complessiva. È su tale base che Talmon [...] può celebrare la tradizione liberale anglosassone come sinonimo sin dagli inizi di libertà per tutti e di rifiuto di ogni forma di "coercizione" e "violenza"! Chiaramente, con tali inni si abbandona il terreno della storiografia per librarsi nel cielo e nelle nuvole dell'agiografia»⁶⁷.

Resta infine da considerare il compimento della costruzione hayekiana, ovvero, appunto, la finale saldatura tra neoliberalismo e revisionismo storico. Questa si concretizza in particolare su due punti: l'equiparazione fra

,

⁶⁶ Autore che del resto Hayek cita spesso e volentieri, cfr. ad esempio Hayek 2011b, pp. 133-138.

⁶⁷ LOSURDO 2015, pp. 70-71.

socialismo e nazifascismo e la riscrittura della storia del capitalismo industriale, insieme alla rimozione del colonialismo e dell'imperialismo.

4. La saldatura tra revisionismo storico e neoliberismo: l'equiparazione tra socialismo e nazifascismo, la rimozione del colonialismo e la riscrittura della storia del capitalismo

Il resoconto hayekiano sulla caduta del liberalismo e lo sviluppo del "totalitarismo", in cui risulteranno accomunati socialismo e nazifascismo, muove ancora una volta da considerazioni centrate sulle fratture sovrapposte di Occidente e Oriente, individualismo e collettivismo, tradizione anglosassone e tradizione continentale, civiltà e barbarie, modernità e arretratezza. Il centro di diffusione del "collettivismo totalitario" è individuato nella Germania, che guadagna influenza a scapito dell'Inghilterra:

«Il mutamento equivale ad un rovesciamento totale della tendenza di cui abbiamo succintamente parlato, ed equivale a un abbandono radicale della tradizione individualista che ha creato la civiltà occidentale. [...] È significativo che questo cambiamento nella tendenza delle idee abbia coinciso con un rovesciamento della direzione nella quale le idee hanno viaggiato nello spazio. Per oltre duecento anni le idee inglesi sono andate diffondendosi in direzione dell'Oriente. Il regno della libertà che era stato conseguito in Inghilterra sembrava destinato a diffondersi attraverso tutto il mondo. Il dominio di queste idee ha probabilmente raggiunto la sua maggiore diffusione verso Oriente intorno al 1870. Da allora cominciò a regredire, e un differente sistema di idee, in realtà non nuove ma vecchissime, cominciò ad avanzare dall'Oriente. L'Inghilterra perdette la sua leadership intellettuale nella sfera politica e sociale, e divenne un Paese importatore di idee. Per i sessant'anni successivi la Germania diventò il centro dal quale si irradiarono, verso Oriente e verso Occidente, le idee destinate a governare il mondo nel ventesimo secolo. Queste idee furono ora quelle di Hegel e di Marx, di List o Schmoller, di Sombart o Mannheim, ora quelle del socialismo nella sua forma più radicale, o quelle concernenti semplicemente una "organizzazione" o una "pianificazione" meno radicale. [...] I tedeschi stessi – o almeno quanti di loro che diffondevano queste idee – si rendevano pienamente conto del conflitto: ciò che era stata l'eredità comune della civiltà europea, divenne per loro, molto prima del nazismo, la civiltà "occidentale": dove "occidentale" non aveva il vecchio senso di Occidente, ma significava a occidente del Reno. "Occidentali", in questo senso, erano il liberalismo e la democrazia, il capitalismo e l'individualismo, il libero scambio e ogni forma di internazionalismo o l'amore della pace»⁶⁸.

⁶⁸ HAYEK 2011a, pp. 66-68.

In questo passo possiamo osservare: la perfetta coincidenza fra civiltà occidentale e liberalismo, democrazia, capitalismo, individualismo, libero scambio, "internazionalismo" e pacifismo; l'espulsione della Germania dall'Europa e dall'Occidente, verso la barbarie asiatica (nonché la sua estromissione dalla genealogia dei popoli liberi di discendenza anglosassone); e la sovrapposizione già presupposta tra socialismo e nazismo. La Germania diviene pertanto la patria del nazismo perché era già la patria del socialismo.

Con un colpo di spugna sono cancellate le alleanze tra governi fascisti e nazisti e le rispettive borghesie industriali, nonché con le vecchie classi dirigenti liberali, ignorate le spedizioni fasciste in funzione antisindacale al soldo di latifondisti e capitani d'industria, dimenticato il liberismo economico d'un Mussolini fino alla crisi del '2969; così come sono cancellati il ruolo centrale dei comunisti nella formazione delle forze di resistenza antifasciste in Francia, Italia e Jugoslavia, o nell'appoggio alla causa repubblicana durante la guerra civile spagnola. Neppure Hayek, tuttavia, poteva fingere di non vedere l'opposizione radicale tra socialismo e nazifascismo; si ricordi, peraltro, che scrisse *La via della schiavità* nel 1944, quando gli avvenimenti erano freschi e Inghilterra e Stati Uniti stavano ancora combattendo insieme all'Unione Sovietica contro l'Asse: la resistenza sovietica all'attacco nazista che aveva permesso la riorganizzazione degli altri fronti e la battaglia di Stalingrado erano fatti contemporanei. Hayek, dunque, non potendo negare i fatti, li interpreta a proprio modo:

«È vero, come ben si sa, che in Germania prima del 1933 e in Italia prima del 1922 i comunisti e i nazisti o fascisti si combatterono molto più spesso fra loro che con altri partiti. Essi lottavano per guadagnarsi l'appoggio dello stesso tipo di mentalità e si odiavano reciprocamente con lo stesso odio con cui si odiano gli eretici. Ma la loro pratica mostrò quanto strettamente essi si somigliassero. Per gli uni e gli altri il vero nemico, l'uomo col quale essi non avevano niente in comune e che non potevano minimamente sperare di convertire, è il liberale vecchio stampo. Il comunista per il nazista, il nazista per il comunista e il socialista per entrambi, sono potenziali reclute di buona stoffa, sebbene abbiano ascoltato falsi profeti; ma sia il comunista che il nazista sanno che non può esserci nessun compromesso possibile fra loro e quanti credono sul serio nella libertà individuale»⁷⁰.

⁶⁹ Per far riferimento, a questo riguardo, ad un autore certo non sospettabile di criptobolscevismo, cfr. GENTILE 2011, pp. 10-12, 14-17, 21-22 e 71-73.

⁷⁰ HAYEK 2011a, p. 75.

L'asserzione di Hayek non ha ovviamente alcun fondamento sul piano storico: i "liberali vecchio stampo" sostennero l'avvento del fascismo (si è del resto visto che lo stesso von Mises, maestro di Hayek, tesseva le lodi del fascismo italiano per aver evitato la vittoria comunista che avrebbe distrutto la civiltà occidentale), compreso lo stesso Benedetto Croce fino al delitto Matteotti, e per tacere di Giovanni Gentile, ma pressoché l'intera classe degli industriali e dei proprietari terrieri fu notoriamente complice del regime finché fu possibile e conveniente esserlo. La presunta parentela teorica o politica fra socialismo e fascismo, poi, è ampiamente smentita da storici certo non di parte:

«Da questo punto di vista, anche la presunta affinità genetica fra fascismo e comunismo risulta priva di fondamento storico. Come pure senza fondamento storico mi paiono le definizioni del fascismo come eresia del marxismo o variante della revisione marxista. Geneticamente, storicamente e culturalmente l'antitesi fra fascismo, socialismo o comunismo è totale, e come tale fu, sia per il fascismo che per il comunismo, consapevole e ostentata ostilità irriducibile fra nemici mortali. Certamente nel fascismo vi fu un'importante componente ideologica, che voleva dare un contenuto sociale più radicale e antiborghese alla politica dello Stato totalitario, ma senza mettere in discussione le strutture di questo sistema politico, senza immaginare una società senza classi e senza Stato, di liberi lavoratori emancipati. Considerare anche questo fascismo sociale, il cosiddetto "fascismo di sinistra", spesso confuso e confusionario, un'eresia del marxismo, facendone addirittura il fulcro per la definizione generale del fascismo, mi pare un caso di mutilazione e di distorsione della realtà storica. Il ruolo dei militanti provenienti dal sindacalismo rivoluzionario fu certamente importante nella formazione dell'ideologia, dell'organizzazione e della prassi fascista. Ma va precisato con chiarezza che questi militanti, quando diedero vita o aderirono al fascismo, avevano già ripudiato i capisaldi fondamentali e l'intera ideologia del marxismo e del socialismo: la lotta di classe, il primato rivoluzionario del proletariato, l'emancipazione totale dell'umanità nell'eguaglianza e nella libertà, la fine della società divisa in classi, l'estinzione dello Stato, l'internazionalismo»⁷¹.

Il che peraltro ignora del tutto la considerazione che Hitler aveva per il mondo anglosassone come modello, nonché la grande influenza della sua cultura imperialista nella nascita stessa del nazismo⁷², e il suo desiderio, fin quasi alla fine della guerra, di far pace e allearsi con la Gran Bretagna in funzione antisovietica e l'amplissima tolleranza, se non l'aperta stima, tenuta

⁷¹ GENTILE 2011, pp. 57-58.

⁷² Cfr. ad esempio TRAVERSO 2003, pp. 47-75.

dai governi inglesi e francesi nei confronti di Hitler (nonché di Mussolini), specie per la sua funzione antibolscevica, fin quasi all'inizio della guerra. Si giunge persino a ignorare il ruolo della vecchia classe dirigente tedesca e l'appoggio della grande borghesia industriale nell'ascesa del dittatore, preferendo formulare la fantasiosa tesi per cui gli avversari del liberalismo in Germania odiavano il socialismo non in quanto socialismo, ma in quanto conteneva elementi liberali:

«Si tratta semplicemente [parlando di nazionalsocialismo] di una forma di collettivismo depurato di ogni traccia di tradizione individualistica che possa essergli di ostacolo [...]. Ma allora, come accadde che queste opinioni, sostenute da una minoranza reazionaria, conquistarono alla fine il consenso della grande maggioranza dei tedeschi e praticamente di tutti i giovani? Non furono solamente la sconfitta bellica, le sofferenze e l'ondata di nazionalismo a condurle al successo. Ancora meno ne fu la causa, come molti vogliono credere, la reazione capitalista all'avanzata del socialismo. Al contrario, il sostegno che portò queste idee al potere venne proprio dal campo socialista. Non fu di certo la borghesia a facilitarne l'ascesa, quanto piuttosto l'assenza di una forte borghesia. Le dottrine che hanno guidato la classe dominante dall'ultima generazione in Germania si opponevano non al socialismo in quanto marxismo, ma agli elementi di liberalismo che vi erano contenuti, al suo internazionalismo e alla sua democrazia»⁷³.

Gran parte dell'argomentazione di Hayek, peraltro, non si basa affatto su quelle che sarebbero le specifiche parentele ideologiche, ma sul fatto che alcuni personaggi da socialisti sono divenuti fascisti o simpatizzanti del fascismo. Gli esempi scelti sono tuttavia piuttosto infelici: vi si trovano citati Sombart e gli altri "socialisti della cattedra"⁷⁴, che di socialista ebbero, come noto, più che altro il nome⁷⁵; anche il caso di Plenge non pare molto ben scelto, sia per le sue posizioni teoriche su Marx, sia per le sue posizioni politiche sulla guerra e sul nazionalismo⁷⁶; e lo stesso dicasi per Lensch e lo

7:

⁷³ Cfr. HAYEK 2011a, pp. 215-216. Si tratta peraltro dell'unico caso nell'intera opera di Hayek in cui compaia una simile indicazione.

⁷⁴ Cfr. ivi, pp. 217-219. Sombart ebbe peraltro, notoriamente, una certa influenza su Schumpeter, ma non sembra che ciò trasformi quest'ultimo in un "collettivista". Più in generale, se queste parabole provassero qualcosa, verrebbe da chiedersi cosa si dovrebbe desumere, ad esempio, da quella di Giovanni Gentile da liberale a teorico del fascismo.

⁷⁵ Cfr. ad esempio HOBSBAWM 1978, p. 13.

⁷⁶ Bastino al riguardo le note che Lenin dedicò al suo *Marx und Hegel*, cfr. LENIN 1969, pp. 379-381.

stesso Mussolini che, proprio per le loro posizioni interventiste, furono espulsi dai rispettivi partiti.

Al di là delle specifiche argomentazioni di Hayek, comunque, quello che si osserva è l'orientalizzazione del socialismo, del fascismo e della stessa Germania, già conseguente, come si è visto, all'identificazione della civiltà occidentale con il liberalismo e l'individualismo e con il mondo anglosassone: l'Europa continentale è dunque rappresentata dapprima come recettiva periferia di un Occidente centrato sulla Gran Bretagna, dopo, con un'inversione di tendenza, come limite di avanzamento estremo della barbarie asiatica verso l'Occidente e il "mondo libero". Abbiamo dunque ancora una volta una versione del discorso orientalista che oppone un Occidente libero, moderno, individualista e progredito ad un Oriente dispotico, premoderno, "collettivista" e arretrato⁷⁷, così come un ricorrere della topica dell'invasione barbarica dalle steppe asiatiche che si è già visto essere parte integrante del discorso liberale sull'Unione Sovietica e sul socialismo in generale⁷⁸.

Se l'equiparazione tra socialismo e fascismo aveva il duplice effetto di associare il "nemico", ovvero la tradizione socialista, alla storia infamante del nazifascismo, e di respingere le accuse che l'interpretazione marxista del fascismo come estrema difesa del capitalismo dal pericolo delle rivoluzioni proletarie, tale processo di orientalizzazione ha il parimenti duplice effetto di delegittimare la tradizione socialista rispetto alla modernità e all'Occidente, interpretandola come corpo estraneo nel tempo (atavismo) e nello spazio (Oriente), e di negare la continuità tra civiltà occidentale, identificata con il liberalismo e l'individualismo, e nazifascismo.

Risulta particolarmente ironico, se non sintomatico, che la strategia utilizzata a tal fine da Hayek, ovvero appunto l'orientalizzazione, l'estromissione di una porzione d'Europa dall'Occidente stesso, sia in certa misura analoga a quella messa in atto da Hitler per trasformare l'Europa orientale, Unione Sovietica compresa, in una terra barbarica che attendeva solo d'essere colonizzata dalla razza e dalla civiltà superiore, come il Far West e l'Africa⁷⁹. Se l'analogia, insieme ad affermazioni come quelle di Mises, non basta a dimostrare che esiste senz'altro continuità tra civiltà occidentale, e liberalismo in particolare, e nazifascismo, vi sono però altre ragioni per sostenerlo.

._

⁷⁷ Cfr. SAID 1979, pp. 4-31.

⁷⁸ Una versione particolarmente sistematizzata e influente dell'argomento si trova nel famoso libro di Wittfogel, cfr. WITTFOGEL 1963.

⁷⁹ LOSURDO 2015, pp. 111-117, 199-205 e 234-240.

Già Aimé Césaire aveva avuto modo di scrivere:

«On s'étonne, on s'indigne. On dit: "Comme c'est curieux! Mais, bah! C'est le nazisme, ça passera!". Et on attend, et on espère; et on se tait à soi-même la vérité, que c'est une barbarie, mais la barbarie suprême, celle qui couronne, celle qui résume la quotidienneté des barbaries; que c'est du nazisme, oui, mais qu'avant d'en être la victime, on en a été le complice; que ce nazisme-là, on l'a supporté avant de le subir, on l'a absous, on a fermé l'oeil là-dessus, on l'a légitimé, parce que, jusque-là, il ne s'était appliqué qu'à des peuples non européens; que ce nazisme-là, on l'a cultivé, on en est responsable, et qu'il sourd, qu'il perce, qu'il goutte, avant de l'engloutir dans ses eaux rougies, de toutes les fissures de la civilisation occidentale et chrétienne. Oui, il vaudrait la peine d'étudier, cliniquement, dans le détail, les démarches d'Hitler et de l'hitlérisme et de révéler au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XXe siècle qu'il porte en lui un Hitler qui s'ignore, qu'Hitler l'habite, qu'Hitler est son démon, que s'il le vitupère, c'est par manque de logique, et qu'au fond, ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique»80.

In realtà, infatti, Hitler si pone in piena continuità con quella parte fondamentale della storia dell'Occidente che Hayek e molti altri prima e dopo di lui hanno rimosso: la storia del colonialismo e l'imperialismo. Si tratta di una continuità, in particolare con l'imperialismo inglese, di cui lo stesso Hitler era peraltro pienamente conscio:

«[...] il linguaggio e gli istituti della tradizione coloniale sono esplicitamente rivendicati e il loro ambito di applicazione esteso anche all'Europa orientale. Il modello di Hitler è costituito dall'impero coloniale dell'Inghilterra, nei confronti della cui funzione e missione civilizzatrice egli ha un'altissima opinione: "da quando ha avuto fine il Sacro Romano Impero non si è avuto in Europa uno Stato superiore all'Inghilterra"; al momento del trionfo dell'Asse, Hitler si mostra persino preoccupato per "lo stato di anarchia che seguirà in India alla partenza degli Inglesi"; l'Ucraina è il "nuovo impero delle Indie", e i suoi abitanti come gli abitanti dell'Europa orientale in generale sono ripetutamente definiti gli "indigeni"; anche gli

.

⁸⁰ CÉSAIRE 1955, pp. 7-8.

italiani vengono chiamati dal Führer ad attenersi in Egitto e in Africa al modello coloniale inglese»⁸¹.

E ancora:

«Con lo scatenamento della guerra a Est, Hitler si accinge alla costruzione delle "Indie tedesche", come talvolta le chiama, ovvero alla conquista di uno spazio vitale simile al Far West. La prima guerra mondiale e il blocco navale inglese hanno dimostrato la vulnerabilità geopolitica della precedente espansione coloniale della Germania. Facendo il bilancio di questa esperienza negativa, Mein Kampf sottolinea la necessità di rimettersi "in marcia sulla via dei cavalieri teutonici di una volta", in modo da costruire un solido impero continentale. Si tratta di trarre profitto dalla disgregazione della Russia zarista, evitando lo scontro "fratricida" con le potenze anglosassoni e mantenendo intatta la solidarietà germanica o ariana. In tale prospettiva, la guerra con gli "indigeni" dell'Europa orientale viene assimilata alla "guerra contro gli indiani", alla lotta "mossa agli indiani dell'America del Nord". In un caso e nell'altro "sarà la razza più forte a trionfare", e a trionfare con le modalità proprie della guerra coloniale: "nella storia dell'espansione della potenza di grandi popoli i metodi più radicali sono sempre stati applicati con successo". Si può dire che Hitler abbia cercato a Est il suo Far West e individuato negli *Untermenschen* dell'Europa orientale e dell'Unione Sovietica gli indios da ricacciare, in nome della marcia della civiltà, sempre più indietro, al di là degli Urali»82.

L'analogia fra l'orientalizzazione a fini imperiali dell'Europa orientale da parte del nazismo e l'orientalizzazione dell'Europa continentale e del socialismo compiuta da Hayek è forse percepibile, però, al massimo grado, nel passo che segue:

«Nei nuovi territori coloniali sono ben presenti gli ebrei, essi stessi "indigeni" e partecipi quindi della condizione dei neri (entrano a far parte a pieno titolo dell'universo del lavoro coatto) e dei pellerossa (sono destinati alla decimazione o liquidazione). Nella misura, però, in cui vengono annoverati tra l'intellettualità dei nuovi territori coloniali, gli ebrei sono destinati a subire una sorte ancora più dura di quella della massa degli "indigeni"; bisogna liquidare gli uni perché gli altri si rassegnino alla loro condizione di pellerossa o negri. [...] La liquidazione degli intellettuali ebrei e bolscevichi (le due categorie tendono a identificarsi) è la condizione preliminare perché il gigantesco Stato asiatico sia privato di ogni elemento

⁸¹ LOSURDO 2015, p. 111. Le citazioni di Losurdo rimandano alle "conversazioni a tavola" di Hitler, dapprima annotate e poi edite nel dopoguerra.

⁸² Ivi, pp. 199-200.

dirigente e connettivo e si configuri come un insieme disgregato e dilaniato da lotte intestine di tribù rassegnate a subire lo stesso giogo. Fin qui, siamo ancora nel quadro delle operazioni necessarie alla costruzione dell'impero coloniale tedesco. Con l'aggressione all'Urss interviene, tuttavia, un elemento nuovo, quello della guerra santa in difesa della civiltà. Giunge ora alle sue conclusioni più tragiche la denuncia dell'ottobre come complotto ebraico-bolscevico. [...] Per dirla con Goebbels, è il "terrore ebraico" il cuore del "bolscevismo orientale", questo nemico mortale della civiltà. Gli ebrei sono doppiamente orientali, e doppiamente barbari: si tratta di un "popolo asiatico" estraneo all'Europa e all'Occidente, come già sottolinea Chamberlain e la tradizione antisemita confluita nel nazismo; fanno dunque parte, a pieno titolo, delle popolazioni "indigene". Per di più, essi sono gli ispiratori del "bolscevismo orientale", costituiscono anzi il fondamento etnico del virus dissolutore della civiltà che si tratta di liquidare una volta per sempre»⁸³.

Si è del resto visto come Hayek parli dei socialisti, e in specie degli intellettuali socialisti, come potenziali dissolutori della civiltà a causa della loro intrinseca barbarie: espressioni come «non-domesticated» e «un-civilized», in combinazione con un uso della categoria di atavismo che non teme di radicarsi su un piano esplicitamente biologico, parlando di istinti ereditati e di passaggio di atavismi dal piano culturale a quello genetico, forniscono un quadro di despecificazione naturalistica del nemico che si pone sul piano teorico in piena continuità tanto con la tradizione liberale quanto con il nazismo. Risulta così in piena luce l'articolazione fondamentale tra rimozione dell'imperialismo, negazione della continuità tra civiltà occidentale e nazifascismo, espulsione del socialismo dall'Occidente e strategie di orientalizzazione in generale: quale ruolo tali strategie rivestano nella reinvenzione della tradizione liberale operata da Hayek, e attraverso di lui nel retroterra storico e culturale del neoliberalismo, appare a questo punto chiaro.

Il complesso di queste operazioni, infatti, ha l'effetto ulteriore di scindere la storia del capitalismo, e insieme ad esso della tradizione liberale, dalla storia del colonialismo e dell'imperialismo, che sono così rimossi. Si tratta di un passaggio fondamentale nel lavoro ideologico hayekiano, poiché è ciò che rende possibile la rappresentazione della società capitalistica e liberale in termini di ordine ed evoluzione spontanei, come processo storico dallo sviluppo armonico e atraumatico, basato sulla non-coercizione e sulla

⁸³ Ivi, pp. 204-205. Naturalmente il paragone per quanto concerne Hayek è relativo all'identificazione tra bolscevismo e Oriente, non tra intellettuali ebrei, bolscevismo e Oriente; nondimeno, alcune sue dichiarazioni sono state lette nei termini di un «ambivalente antisemitismo», cfr. REDER 2000, pp. 844-849.

massima libertà per il maggior numero. L'oscuramento del nesso fra conquista, sfruttamento e dominio coloniali da una parte e nascita e sviluppo del capitalismo dall'altra trasforma la storia del capitalismo stesso nell'idillio liberale che Hayek sostituisce come storia ideale alla storia reale. All'interno del dualismo hayekiano, ciò consente di riscrivere la vicenda storica moderna in termini quasi fiabeschi, con tutto il bene da una parte, quella del "vero" Occidente, del "vero" individualismo, del liberalismo, e tutto il male dall'altra, quella di un Oriente tanto grande da contenere ogni "nemico", del "falso" individualismo, del "collettivismo".

L'esito forse più esplicito di tale costruzione sul piano del revisionismo storico lo si può probabilmente osservare nell'opera curata da Hayek ed espressamente dedicata a questi temi, ovvero *Il capitalismo e gli storici*. Qui, in particolare nel saggio dello stesso Hayek e nei contributi di Ashton, Hutt e Hartwell⁸⁴, si produce una ricostruzione apologetica dello sviluppo del capitalismo industriale, negando i differenti mali sociali ad esso connessi, sostenendo che essi vi preesistessero, o fossero minori dei beni, o fossero tali ma ineluttabili, o ancora temporanei e pertanto da accettare a maggior gloria dello sviluppo comune futuro (riprendendo qui la stessa topica, già posta in evidenza, che vedeva masse impazienti distruggere il sistema benigno generato dal paziente e lungimirante liberalismo)⁸⁵. Per farsi un'idea del tenore argomentativo dei testi, si veda il seguente passo sul lavoro infantile e sulle restrizioni che furono applicate ad esso e all'orario di lavoro in genere:

«Finché lo sviluppo del sistema industriale non portò ad un aumento generale della prosperità materiale, queste restrizioni [il Factories Regulation Act] possono solo aver fatto aumentare la miseria. Non si conosce alcun serio tentativo di stimare le sofferenze dei fanciulli che furono scacciati dal lavoro dai diversi Factory Act. La loro condizione fu descritta da alcuni dei primi ispettori delle fabbriche nominati nel 1833, ma la loro disgrazia fu ben presto persa di vista nella generale prosperità che seguì. Una qualche diminuzione nelle ore di lavoro ed una certa eliminazione del lavoro infantile ci sarebbe stata, con o senza le leggi in proposito, in seguito all'aumento dei salari reali. Entrambi sono espressione di una domanda di tempo libero, ed il tempo

⁸⁴ HAYEK 1991, ASHTON 1991a e 1991b, HUTT 1991 e HARTWELL 1991.

⁸⁵ I due saggi restanti, HACKER 1991 e DE JOUVENEL 1991, recano invece più che altro accuse (generalmente molto vaghe) agli intellettuali, che sarebbero un gruppo intrinsecamente anticapitalista e livoroso e pertanto non obiettivo nelle ricostruzioni storiche. Come possano invece i due autori essere obiettivi senza citare neppure dei nomi, resta incomprensibile. In generale questi due contributi sono stati i più attaccati e svalutati, fin da subito, dell'intero libro, cfr. HANDLIN 1955, pp. 100-101.

libero viene domandato soltanto dopo che i bisogni umani di maggiore importanza sono ampiamente soddisfatti. Inoltre finché l'uomo non ha nulla da fare nel suo tempo libero, o finché i beni che possono essere goduti nel tempo libero non sono abbastanza a buon mercato e abbondanti, che utilità ha esso per lui? [...] finché la rivoluzione industriale non si sviluppò fino a poter mettere altri beni in concorrenza con quelle istituzioni, è possibile che una diminuzione delle ore di lavoro abbia avuto l'effetto opposto e l'abbia condotto a sciupare una quantità del suo reddito anche maggiore di prima. Allo stesso modo il benessere morale dei fanciulli era forse meglio protetto nelle fabbriche che nelle loro case, prima che fossero giunti a maturazione i mutamenti sociali e morali che il nuovo sistema industriale rese possibile»⁸⁶.

Non si tratta, tuttavia, solo di una riscrittura apologetica dell'avvento del capitalismo industriale in Gran Bretagna. Tale lavoro revisionistico, che bolla come illusorie e frutto di fraintendimenti, errori teorici, pregiudizi politici e così via le innumerevoli quanto atroci testimonianze dei contemporanei e le prime inchieste sulle condizioni di vita degli operai, come quella di Engels, presuppone anche la rimozione dell'accumulazione originaria, del colonialismo e dell'imperialismo come condizioni storiche e materiali di esistenza del capitalismo industriale stesso in Gran Bretagna⁸⁷: proprio questi elementi risultano totalmente assenti all'interno del libro.

⁸⁶ Cfr. HUTT 1991, pp. 151-152. Nelle stesse pagine si sostiene anche, in linea con la concezione della storia hayekiana già esaminata, che la regolamentazione delle industrie non abbia risolto alcuno dei problemi sociali legati alla fabbrica, e che anzi li abbia generati o fatti perdurare oltre i tempi "normali" che si sarebbero avuti lasciando agire l'ordine spontaneo. Ulteriori limiti "metodologici" emergono invece da asserzioni, nelle medesime pagine, come quella per cui le deformazioni fisiche dei bambini non si sarebbero originate per il lavoro in fabbrica, ma per le condizioni di vita nelle loro case, come se queste fossero del tutto slegate dall'avvento del capitalismo industriale.

⁸⁷ Per quanto concerne la prima, già Marx ebbe notoriamente modo di osservare quanto idilliche fossero le sue ricostruzioni all'interno dell'economia politica, cfr. MARX 1974, vol. II, pp. 777-778. Peraltro la sola esistenza sul piano storico dell'accumulazione originaria basterebbe a dimostrare l'inconsistenza del concetto di evoluzione spontanea, specie allorché applicato all'origine del capitalismo: basti considerare che, laddove Hayek giudica il sistema del diritto consuetudinario come uno dei principali vettori di tale sviluppo spontaneo, il sistema delle enclosures si basò precisamente sulla distruzione dei diritti consuetudinari dei contadini, a partire dal loro accesso ai commons, per poter procedere alle espropriazioni delle terre.

I riferimenti al mondo extraeuropeo, nell'intera raccolta, sono solo tre⁸⁸, ed estremamente marginali. Quello più diretto è nel saggio di Hacker, dove la rimozione assume tonalità quasi psicanalitiche:

«[...] il Diciannovesimo secolo, permettendo il trasferimento di ingenti quantità di capitale, dischiuse prospettive di sviluppo e di produzione all'interno dei paesi arretrati. [...] I primi investimenti non portarono ad un apprezzabile miglioramento del capitale: il mantenimento di stazioni commerciali non servì molto a migliorare il sistema di produzione o quello di trasporto delle popolazioni che ne venivano a contatto, e quindi ad aumentare la produttività marginale del loro lavoro. L'esperienza britannica in America ed in India prima del diciannovesimo secolo è chiara su questo punto, come lo è quella francese. Si può rilevare un'eccezione, e si tratta del caso dei prodotti delle piantagioni delle Indie Occidentali. Ma è certamente pacifico che il capitale britannico o francese non andò ad investirsi in misura rilevante in paesi oltremare, nei settori bancario, industriale e nei trasporti interni, fino al diciannovesimo secolo»⁸⁹.

Come evidente, da nessuna parte si parla di colonie o imperi; la rappresentazione dei rapporti con questi «popoli arretrati», «paesi oltremare» etc. è caratterizzata come se si parlasse di relazioni internazionali generiche, oscurando completamente il rapporto di dominio politico e di dipendenza economica instaurato fra loro e la madrepatria: l'impero inglese sembra non esistere affatto. La rimozione forse più patente, poi, è quella concernente i «prodotti delle piantagioni delle Indie Occidentali», evidentemente più redditizi che in altri settori perché basati sull'ipersfruttamento degli schiavi, mentre in questo testo neppure la tratta sembra essere mai avvenuta.

Anche nei testi propriamente hayekiani si assiste a fenomeni simili: ne *La società libera* si trovano numerose espressioni eufemistiche per parlare dei popoli colonizzati, generalmente rappresentati come liberamente aderenti al modello di sviluppo occidentale, ancora una volta come se la colonizzazione e l'impero non fossero mai esistiti; un'ulteriore costante in questi discorsi, come del resto nel passo di Hutt sulla classe lavoratrice e in quello di Hacker sui «popoli arretrati», è il paternalismo⁹⁰. Analogamente, ne *La via della schiavità*, si parla delle colonie solo come esempio dei mali dell'economia pianificata. Significativamente, qui Hayek fa riferimento alla "politica dello spazio vitale" nazista e al concetto di Herrenvolk, dimostrando che ne coglie

Q

⁸⁸ Cfr. Ashton 1991a, p. 47, Hacker 1991, p. 63 e Hutt 1991, p. 135.

⁸⁹ HACKER 1991, p. 63 (corsivi aggiunti).

⁹⁰ Cfr. HAYEK 2011b, p. 53. Vi si trovano espressioni come «nazioni meno progredite... negli anni della loro educazione» o «discepoli dell'Occidente».

almeno entro certi limiti il legame con la tradizione coloniale, ma il punto non è in alcun modo sviluppato⁹¹. In un altro passo del medesimo libro, oltretutto, Hayek giunge quasi ad addossare la responsabilità dell'imperialismo britannico ai fabiani, adducendo che la pianificazione e il nazionalismo andrebbero necessariamente di pari passo: la sola occorrenza dell'espressione "imperialismo" è riferita alle propensioni dei "pianificatori" e dei "collettivisti" ⁹². In *The Fatal Conceit*, invece, si trova un'indiretta ma piena legittimazione della conquista coloniale:

«[...] the American historian James Sullivan remarked, as early as 1795, how the native Americans had been displaced by European colonists, and that now five hundred thinking beings could prosper in the same area where previously only a single savage could "drag out a hungry existence" as a hunter»⁹³.

Si vede pertanto chiaramente come anche nel caso della colonizzazione e dell'imperialismo si possa osservare la tendenza o a rimuoverli integralmente, giacché turberebbero il resoconto idillico della storia del capitalismo, così come del liberalismo e della Gran Bretagna, offerto da Hayek, o, al limite, ad addossarne la responsabilità al consueto "nemico" collettivista, sia questo il nazista col suo programma di una "democrazia per il popolo dei signori" o un "socialista pianificatore".

⁹¹ Cfr. HAYEK 2011a, pp. 272-273.

⁹² Cfr. ivi, pp. 191-192. L'accusa è indubbiamente singolare, visto che la storia dell'impero inglese è lunga più di quattrocento anni, che il fabianesimo, oltre che essere una tipologia di socialismo piuttosto peculiare, è nato solo alla fine del XIX secolo, e che in Gran Bretagna si sono avuti solo governi conservatori o liberali fino alla nomina del laburista Ramsey MacDonald a primo ministro nel 1924, mandato durato peraltro meno di un anno. In ogni caso, nonostante le convinzioni di Hayek nel 1944, l'anno successivo vide l'elezione di Attlee, primo laburista a restare in carica per l'intero mandato, che, oltre ad intraprendere un programma di nazionalizzazioni e ad iniziare la costruzione di un sistema sanitario pubblico e universale, fu anche colui che diede avvio al processo di decolonizzazione dell'impero britannico, lasciando qualche dubbio sul presunto nesso fra "pianificazione" e imperialismo.

5. Conclusione

La disamina che si è condotta sui principali testi di Hayek ha mostrato numerose sfaccettature di un lavoro ideologico che tende però inequivocabilmente ad una certa unità. Si è infatti visto, anche alla luce delle passate analisi di Losurdo sul tema e utilizzando parte delle categorie che compongono il suo lascito teorico, come all'interno del revisionismo storico hayekiano si incontrino ed articolino la liquidazione della tradizione rivoluzionaria, la riscrittura della storia delle origini del capitalismo, la reinvenzione della tradizione liberale, la rimozione del colonialismo e dell'imperialismo, l'orientalizzazione di crescenti porzioni dell'Europa continentale e della tradizione socialista, nonché l'equiparazione di quest'ultima al nazifascismo. Si tratta tuttavia di un insieme di operazioni revisionistiche che non lasciano intatto neppure il quadro concettuale del sapere storico in cui sono collocate: si incrociano infatti con una vera e propria filosofia della storia, costruita a partire da una dottrina evoluzionistica contraddittoria e altamente problematica, che, oltre a dare una veste quasi naturalistica all'eurocentrismo e alla "ideologia della modernità", rimuove tanto le vicende extraeuropee, a partire dallo stesso colonialismo, quanto il ruolo storico non solo del movimento operaio, ma del conflitto sociale in generale. Tutto questo rende possibile una concezione "integrale" della storia: vale a dire, non solo una riscrittura degli avvenimenti, ma anche dei criteri in base a cui coglierli, costruirli, spiegarli e sistematizzarli. Si tratta naturalmente di un'operazione che non avviene sul piano scientifico, ma su quello politicoideologico: la storia ideale di Hayek si distacca da quella cronologica per servire dei fini precisi.

Quali siano questi fini è a questo punto chiaro: si tratta di operare insieme una ricostruzione identitaria del liberalismo e di costruzione del nemico "collettivista", due aspetti del medesimo processo. È però l'edificazione dell'apparato revisionista hayekiano ciò che rende possibile tale operazione politica: in Hayek non si può avere neoliberalismo senza revisionismo né revisionismo senza neoliberalismo. In questo preciso senso si può affermare che sia Hayek il "punto di giunzione" dove avviene la saldatura tra neoliberalismo e revisionismo storico: la sua opera rappresenta, per così dire, il luogo della loro sintesi organica.

Sebbene singoli aspetti del suo pensiero siano riscontrabili in autori antecedenti e successivi, l'opera hayekiana sembra offrire in questo senso un grado di sintesi che non ha precedenti nella tradizione liberale: tanto che

appunto lo stesso Hayek tende a proiettare le proprie costruzioni teoriche all'indietro sovrapponendole alla tradizione liberale stessa.

La forza e durevolezza della sua influenza a partire almeno dagli anni '70 si è rivelata in più direzioni e a più livelli: non solo contribuendo profondamente a plasmare le politiche dei primi governi neoliberisti, in specie Pinochet, Thatcher e Reagan, ma anche penetrando gradualmente nel senso comune, come vediamo tutt'oggi. Sarebbe certo errato esagerare l'importanza di un singolo all'interno di quello che è chiaramente un movimento egemonico ben più ampio nel tempo e nello spazio; occorre però anche evitare l'errore opposto, più spesso commesso, di vedere il neoliberismo come un'ideologia senza ideologi. È pertanto necessario tornare a confrontarsi direttamente e criticamente con i testi dei suoi fondatori, e in particolare dei suoi "patriarchi": la tradizione marxista, a cominciare dal lavoro degli stessi Marx ed Engels, offre da questo punto di vista un modello oggi forse non sufficientemente imitato, ma che resta centrale tanto per qualsiasi tentativo di comprendere la crisi del materialismo storico quanto per ogni progetto di ricostruzione.

Riferimenti bibliografici

Antiseri, Dario, 2016

Le ragioni della libertà nei Protagonisti della "Grande Vienna", Rubbettino, Soveria Mannelli.

ASHTON, THOMAS SOUTHCLIFFE, 1991a

"La trattazione storiografica del capitalismo" in F. A. Hayek (a cura di), *Il capitalismo e gli storici*, Bonacci, Roma 1991, pp. 35-58.

ID., 1991b

"Il livello di vita dei lavoratori in Inghilterra dal 1790 al 1830", in F. A. Hayek (a cura di), Il capitalismo e gli storici, Bonacci, Roma, pp. 105-132.

BARRY, NORMAN, 1982

The Tradition of Spontaneous Order, "Literature of Liberty", vol. 5, n° 2, pp. 7-58.

BECCHIO, GIANDOMENICA, 2014a

Carl Menger on States as Orders, Not Organizations: entangled economy into a neo-Mengerian approach, in Koppl, Roger and Horwitz, Steven (eds.), Entangled Political Economy, Emerald Group Publishing, Bingley, pp. 55-66.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

EAD., 2014b

Social Needs, Social Goods, and Human Associations in the Second Edition of Carl Menger's Principles, "History of Political Economy", vol. 46, n° 2, pp. 247-264.

CÉSAIRE, AIMÉ, 1955

Discourse sur le colonialisme, Présence Africaine, Paris.

DARDOT, PIERRE - LAVAL, CHRISTIAN, 2013

La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista, DeriveApprodi, Roma.

DE JOUVENEL, BERTRAND, 1991

"Gli intellettuali del continente europeo e il capitalismo", in F. A. Hayek (a cura di), *Il capitalismo e gli storici*, Bonacci, Roma, pp. 81-104.

FISHER, MARK, 2017

Realismo capitalista, Nero, Roma.

GENTILE, EMILIO, 2011

Fascismo. Storia e interpretazione, Laterza, Roma/Bari

GEUNA, MARCO, 2005

"Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica" in A. Arienzo e D. Caruso (a cura di), *Conflitti*, Dante & Descartes, Napoli, pp. 19-57.

HACKER, LOUIS M., 1991

"I pregiudizi anticapitalisti degli storici americani", in F. A. Hayek (a cura di), *Il capitalismo e gli storici*, Bonacci, Roma, pp. 59-80.

Hall, Stuart, 1998

The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of Left, Verso, London/New York.

HANDLIN, OSCAR, 1955

Capitalism, Power, and the Historians: An Essay Review, "The New England Quarterly", vol. 28, n° 1, pp. 99-107.

HART, NEIL, 2012

Equilibrium and Evolution. Alfred Marshall and the Marshallians, Palgrave MacMillan, London.

HARTWELL, RONALD MAX, 1991

"L'aumento del livello di vita in Inghilterra dal 1800 al 1850", in F. A. Hayek (a cura di), Il capitalismo e gli storici, Bonacci, Roma, pp. 155-190.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

HAYEK, FRIEDRICH AUGUST, 1958

Freedom, Reason and Tradition, "Ethics", vol. 68, n° 4, pp. 229-245.

ID., 1988a

Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee, Armando, Roma.

ID., 1988b

The Fatal Conceit. The Errors of Socialism, Routledge, London.

ID., 1991

"Storia e politica", in Id. (a cura di), Il capitalismo e gli storici, Bonacci, Roma, pp. 15-34.

ID., 1997

Individualismo: quello vero e quello falso, Rubbettino, Soveria Mannelli.

ID., 2010

Legge, legislazione e libertà, Il Saggiatore, Milano.

ID., 2011a

La via della schiavitù, Rubbettino, Soveria Mannelli.

ID., 2011b

La società libera, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Hobsbawm, Eric, 1978

"Marx, Engels e il socialismo premarxiano", in E. Hobsbawm et al., Storia del marxismo, Einaudi, Torino 1978-1982, vol. I, pp. 5-34.

HODGSON, GEOFFREY MARTIN, 1994

"Hayek, Evolution, and Spontaneous Order", in P. Mirowski (ed.), *Natural Images in Economic Thought. Markets Read in Tooth and Claw*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 408-447.

HUTT, WILLIAM HAROLD, 1991

"Il sistema della fabbrica nel primo Ottocento", in F. A. Hayek (a cura di), *Il capitalismo e gli storici*, Bonacci, Roma, pp. 133-154.

Infantino, Lorenzo, 2011

L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico, Armando, Roma.

KHALIL, ELIAS L., 1996

Friedrich von Hayek's Darwinian Theory of Evolution, Two Problems, "Australian Economic Papers", vol. 35, n° 66, pp. 183-201.

LE BON, GUSTAVE, 2013

Psychologie des Foules, Ultraletters, Brussels.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

LENIN, VLADIMIR ILIC, 1969

Su Johann Plenge, in Opere complete XXXVIII. Quaderni filosofici, Editori Riuniti, Roma, pp. 379-381.

LOSURDO, DOMENICO, 1992

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

ID., 1993

Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 2005

Controstoria del liberalismo, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2009

Marx e il bilancio storico del Novecento, La Scuola di Pitagora, Napoli.

ID., 2014

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

In., 2015

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

MARX, KARL, 1974

Il Capitale, Editori Riuniti, Roma (5 voll.).

ID., 2009a

Critique of the Gotha Programme, Dodo Press, Gloucester.

ID., 2009b

Per la critica dell'economia politica, Edizioni Lotta Comunista, Milano.

MENGER, CARL, 1985

Investigations into the Method of Social Sciences, New York University Press, New York/London.

POLANYI, KARL, 2010

La grande trasformazione, Einaudi, Torino.

REDER, MELVIN W., 2000

The Anti-Semitism of Some Eminent Economists, "History of Political Economy", vol. 32, n° 4, pp. 833-856.

SAID, EDWARD, 1979

Orientalism, Vintage Books, New York.

SCHUMPETER, JOSEPH, 1966

Imperialism and Social Classes, Meridian Books, Cleveland/New York.

Materialismo Storico, n° 1/2021 (vol. X)

Traverso, Enzo, 2003

The Origins of Nazi Violence, The New Press, New York/London.

WITTFOGEL, KARL AUGUST, 1963

Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power, Yale University Press, New Haven/London.

Hegel dopo Losurdo: libertà e ontologia dell'essere sociale

Giovanni Andreozzi (Università di Urbino)

Why the scholars concerned in the cultural and philosophical debate between XVIII and 19th century and specifically to Hegel must read Domenico Losurdo? The analysis of Losurdo combines conceptual dimensions that run transversely along different thematic planes: from the theoretical to the political, from the epistemological one to the social one. In the first part of the analytical-reconstructive essay I try to outline the philosophical meaning of the interpretation that Losurdo gives Hegel, with reference to the categories of progress and freedom. In the second part — more properly theoretical — I develop a germinal idea, explicitly contained in a Losurdo's text on Hegel, Marx and the ontology of social being. Moving from the categories paced by Losurdo at the core of Hegelian philosophy (objective contradiction, dialectics between universal and particular, freedom), an approach to the Science of logic that identifies the nucleus of a possible ontology of social being is possible.

Losurdo, Hegel, Social Being, Objective Contradiction, Freedom.

1. Losurdo e Hegel

È possibile parlare, a proposito di Domenico Losurdo, di una filosofia della storia. Questa non è ovviamente intesa come una secolarizzazione della storia della provvidenza, o come spinta messianica dell'apocalissi e dell'apocatastasi, ma, in senso hegelo-marxiano, come un'interpretazione tesa a restituire la complessità del reale, nel leggere insieme piano storico e piano teoretico-culturale-politico.

Come nota giustamente Azzarà, «il retroterra delle produzioni sul liberalismo e sul nesso tra liberalismo e conservatorismo va rinvenuto negli studi che Losurdo aveva condotto per lunghi anni sulla filosofia classica tedesca»¹. È nella lettura comparativistica della storia della filosofia, in ispecie della storia della filosofia del XVII e XVIII secolo, che Losurdo individua, da parte della filosofia classica tedesca, l'elaborazione di quelle categorie universali (*in primis* la libertà) volte alla comprensione della realtà e delle sue trasformazioni.

La lettura comparatistica non è una semplice prova di cultura storica; ancor meno un diletto che Losurdo troverebbe nelle sue innumerevoli digressioni, talvolta anche cronachistiche. Il metodo comparatistico, uno stile presente in tutte gli studi di Losurdo, indica piuttosto lo sforzo concreto di mettere in esame continuo i presupposti dell'analisi. Ciò non solo per evitare conclusioni frettolose ma anche per mostrare come ogni autore possa assumere atteggiamenti diversi nel corso della propria vita e come questi cambiamenti

¹ AZZARÀ 2019, p. 129.

non siano semplici scelte soggettive ma vadano inquadrate anch'essi nella concreta situazione storica.

Uno tra i molti esempi è l'atteggiamento che Hegel assume nei confronti di Federico II. Per comprendere questo atteggiamento è necessario, seguendo il ragionamento di Losurdo, compiere qualche considerazione preliminare sulla concezione hegeliana della monarchia.

«L'affermazione della razionalità strategica del processo storico è intimamente connessa con una filosofia della storia in qualche modo democratica: progressivamente, è l'umanità nella sua totalità ad accedere al riconoscimento della propria umanità e libertà e a considerare questo riconoscimento come un dato immodificabile», né «revocabile dall"arbitrio del principe" o da una qualsiasi individualità che si presume geniale»².

In tal modo, Losurdo vuol criticare quella tradizione di pensiero reazionaria e conservatrice che pensa di assorbire per i propri intenti ideologici il pensiero hegeliano riguardo alla monarchia ereditaria. La giustificazione della monarchia ereditaria non è però una presa di posizione astratta da parte di Hegel, derivante da un presunta "divinizzazione dello Stato", ma costituisce innanzitutto una strategia politica per criticare (e abbattere almeno in linea teorica) il dispotismo: contro il prevalere della «volontà particolare» subentra la «situazione di diritto, costituzionale»³, nel cui contesto se ad essere essenziale è ancora «la personalità [del monarca]», bisogna allora dedurne che «un tale Stato non è ben costruito»⁴. Compreso il significato che la monarchia ha nella concezione teoretico-politica di Hegel, possiamo tornare alla sua concezione dello Stato e alla valutazione della figura di Federico II.

La storiografia liberale denuncia l'involuzione di Hegel, che dalla critica allo Stato-macchina presente negli anni jenesi⁵ passerebbe alla celebrazione del re di Prussia negli anni di Berlino⁶. Questa presunta involuzione è il cavallo di battaglia utilizzato dalla storiografia liberale per giustificare l'equivalenza tra filosofia hegeliana e pensiero reazionario. Con grande competenza dei testi, Losurdo mostra la fallacia di quest'accusa, tra l'altro condivisa anche da un autore come Lukács (il quale pure non smette di problematizzare

² LOSURDO 2012, pp. 103-104.

³ HEGEL 2010, p. 223.

⁴ HEGEL 1974, vol. III, pp. 763, 765.

⁵ BIENENSTOCK 1992.

⁶ Per una critica di questa interpretazione v. LOSURDO, 1989; CANTILLO 1996.

l'equivalenza tra filosofia hegeliana e ideologia reazionaria⁷). È infatti proprio in funzione della critica di quest'ultima che Hegel muta il proprio giudizio sullo Stato-macchina:

«La costituzione della Germania individua il ceto antimeccanico per eccellenza nella nobiltà [...] l'apparato meccanico non è rifiutato nel suo complesso [...]. Lo sviluppo di un apparato burocratico e amministrativo costituito da funzionari non legati alla nobiltà, con precise conoscenze tecniche e sottoposti a un controllo dall'alto, è un fatto che non si può più mettere in discussione»⁸.

E un esempio di come il paradigma metodologico del confronto diretto coi testi nasca dalla consapevolezza del contesto storico e dei rischi legati a qualsiasi anacronismo. Ciò vale per tutti gli autori esaminati da Losurdo. Prendiamo il caso di Kant. Ai suoi detrattori "liberali", che vedono in Kant un amico della Restaurazione, Losurdo ricorda come, nel contesto storico in cui Kant visse, la negazione del diritto di resistenza al sovrano significava semmai «affermare l'irreversibilità della Rivoluzione francese» e, quindi, «condannare i tentativi di restaurazione»⁹. Ma questa critica al liberalismo presente in Kant, che è al contempo una difesa dello Stato moderno in fieri, non può esser compresa se si fa riferimento al pensiero liberale contemporaneo e bisogna invece considerare la costituzione reale del liberalismo di quel periodo storico. Ecco, dunque, che Losurdo mostra come, in realtà, fossero proprio gli esponenti del liberalismo nascente i veri fautori della reazione. Ne è esempio Burke, il quale considera lo Stato come un patto federativo, una mera aggregazione tra proprietà singole e inviolabili. In tale contesto, negare il diritto di resistenza significava – spiega Losurdo – affermare il diritto d'intervento dello Stato e quindi l'universalità della legge rispetto alla particolarità degli interessi privati.

Attraverso il confronto continuo con i testi Losurdo mostra come Kant – e lo stesso discorso vale anche per Hegel – traduca sul piano filosofico le conquiste della Rivoluzione francese¹⁰: la categoria dell'universalità (soprattutto il concetto universale di uomo) è il grande lascito della rivoluzione che la filosofia non può dimenticare, se non vuole abbandonare la modernità; a tal punto che – e qui lo storico della filosofia diventa anche teorico del

⁹ LOSURDO 1983, p. 37.

⁷ Non potendo dilungarci su ciò, si rimanda a LOSURDO 1987, p. 161 e sgg.

⁸ Ivi, p. 180.

 $^{^{10}}$ Cfr. Losurdo 1993; Ritter 1977; Bodei 1989; Weisser-Lohmann — Köhler (A Cura di), 2000.

presente – la storia della modernità può essere letta proprio attraverso le vicissitudini della categoria di universalità. Si potrebbe in questo senso parlare, a proposito di questo percorso di ricerca, di un movimento circolare tra elaborazione filosofica e prassi trasformatrice. Comprendere come le categorie filosofiche abbiano un radicamento storico-sociale, e non siano quindi semplici idee di individui seduti allo scrittoio (o di fronte al computer), significa comprendere il posizionamento storico degli autori del passato ma anche dei loro interpreti odierni. Ecco allora che termini come libertà, dialettica, universale – centrali nella filosofia hegeliana – possono dirci qualcosa anche sul mondo attuale e sui conflitti che abitano il presente storico. Solo muovendo da questa dialettica complessa tra trasformazione storica e filosofia¹¹ è possibile fuoriuscire dalle deformazioni storiografiche di un liberalismo teso a riscrivere la storia secondo la propria apologetica, aprendo così alla filosofia la possibilità di «informare di sé il reale e di trasformare il mondo»¹².

1.1 Dialettica e storia

Probabilmente il più grande insegnamento che Losurdo ha tratto da Hegel – il filosofo che più di ogni altro è stato oggetto dei suoi studi – è la dialettica di universalità e particolarità. Questa dialettica viene ripresa per analizzare tanto i processi politici del passato quanto quelli presenti. Ma tale dialettica è anche il guadagno fondamentale che permette a Losurdo di impegnarsi in una decostruzione della tradizione liberale, mostrandone i pregi ma al contempo i limiti strutturali. Innanzitutto, perciò, il contesto storico.

Quando Hegel matura le proprie riflessioni politiche¹³, la Francia non è più il baluardo della rivoluzione, accerchiata dalla coalizione feudale, ma un paese aggressore. Il sogno della pace perpetua dilegua sotto le spinte espansionistiche delle armate napoleoniche e in Germania sorgono movimenti indipendentisti che nel contesto dei *Befreiungskriege* saranno capaci di mettere insieme classi dirigenti e ampi settori della popolazione. Autori come Fichte, che al tempo aveva celebrato la Rivoluzione francese dichiarando di proseguirla, sul piano filosofico, con la sua *Dottrina della scienza*, si schierano ora a

¹¹ Cfr. Holz — Labica — Losurdo — Sandkühler (a cura di), 1990.

¹² Losurdo 1983, p. 161.

¹³ Cfr. Weisser-Lohmann 2006; Jamme 1983, p. 23 sgg.

favore dell'indipendenza, contestando il tradimento della Francia¹⁴. Losurdo mostra come questi cambi repentini, che invero accadono spesso nella storia e ne mostrano le contraddizioni oggettive, siano anche una forma di "elaborazione del lutto", una sorta di risoluzione della delusione che i protagonisti di quegli anni vivevano sulla propria pelle. È qui che la complessità storica non può esser ridotta a facili formule e rigidi schematismi: lo studioso dev'essere all'altezza di registrare esattamente quelle contraddizioni oggettive, descrivendone le differenze anche sul piano teoretico-filosofico. Il merito di Hegel consiste proprio in questa capacità di analisi che tiene conto delle contraddizioni reali senza scivolare in giudizi, o ancor peggio rifiuti, unilaterali – la Rivoluzione francese è così tanto una "splendida aurora" quanto la scaturigine del "terrore".

L'eredità della Rivoluzione francese nella filosofia hegeliana è evidente, secondo Losurdo, in due punti: da un lato, l'affermazione e la deduzione del concetto universale di uomo e la considerazione della storia come sviluppo della libertà¹⁵; dall'altro, il rapporto gerarchico tra politica ed economia¹⁶, in base al quale la totale mancanza di diritti da parte dell'uomo che muore d'inedia comporta un bilanciamento del diritto di proprietà (bilanciamento a cui, secondo Hegel, deve provvedere lo Stato). Lo sforzo di Losurdo consiste dunque nel mettere in evidenza, nella concreta situazione storica (ma sempre in riferimento alle dinamiche del mondo contemporaneo), come la filosofia hegeliana conservi in tutte le sue evoluzioni un carattere progressivo:

«Hegel ha riflettuto in profondità sulla Rivoluzione francese considerata in tutto l'arco del suo sviluppo e se anche, in ogni caso nella maturità, non si è mai identificato con le posizioni giacobine e plebee, ha colto pienamente la messa in discussione che il processo di radicalizzazione della rivoluzione ha operato del rapporto, istituito dalla tradizione liberale, tra politica e economia»¹⁷.

Al tempo stesso, Hegel si impegna in una ricodificazione della storia moderna, per far emergere l'unità dello sviluppo della libertà, che coinvolge ugualmente paesi pur a quei tempi in forte conflitto come Francia e Germania. Lungi dal sostenere in modo unilaterale la superiorità di una parte sull'altra

¹⁴ Per una analisi più approfondita della maturazione filosofico-politica di Fichte si rimanda a LOSURDO 1991b.

¹⁵ Su ciò si veda CAFAGNA 1998.

¹⁶ Cfr. VER EECKE 1983; ELLMERS 2015.

¹⁷ LOSURDO 2012, p. 686.

(sia essa la Francia rivoluzionaria o la Germania della resistenza alla nuova "barbarie" francese), Hegel mostra la dialettica di entrambe le parti e le diverse configurazioni che ne deriva. In tal modo, egli non intende assorbire le contraddizioni oggettive in una *Weltanschauung* onnicomprensiva dalle sembianze apocalittiche ma cogliere il nucleo essenziale della rivoluzione e la sua fondamentale essenza progressiva, come passo necessario per comprendere i limiti e le contraddizioni della sfera politica moderna e dei suoi rapporti di forza oggettivi.

Al tempo di Hegel la Germania si presentava nettamente più arretrata della Francia sul piano politico. In questo contesto il suo primo passo consiste nel sollecitare la formazione di una sfera pubblica che stimoli la partecipazione politica dei cittadini e favorisca una presa di coscienza della questione nazionale. È impossibile, in questo contesto, riassumere le analisi che Losurdo dedica alla situazione culturale della Germania negli anni successivi alla Rivoluzione francese, quando Hegel matura il proprio pensiero filosofico-politico. Ci interessa sottolineare però che anche in questo caso la concreta situazione storica è refrattaria a rigidi schematismi. Certo, Hegel vedeva come necessario il sorgere del movimento di liberazione tedesco, la cui finalità era quella di riconquistare l'indipendenza nazionale e ridurre l'egemonia politico-culturale della Francia come paese invasore; e tuttavia questa finalità non era mai da lui messa in contrasto con l'insegnamento della Rivoluzione, ma anzi ne traduceva le istanze universali nella particolarità della nazione tedesca.

«Lo sforzo di costruire una tradizione nazionale nella quale il popolo tedesco potesse riconoscersi e dalla quale potesse trarre alimento per sviluppare un processo di rinnovamento politico e culturale caratterizza il pensiero di Hegel in tutto l'arco della sua evoluzione. [...] Sull'onda del movimento di liberazione si era sviluppata una gallofobia tendente a vedere una sorta di tradimento nazionale in ogni richiamo alla cultura illuministica e rivoluzionaria francese»¹⁸.

L'entusiasmo nazionale, risvegliato dai sentimenti di indipendenza e di rivalsa antifrancese, viene assunto da Hegel come punto di partenza per una riflessione più ampia sul presente storico e sulle sue contraddizioni. È chiaro che tale entusiasmo è mitigato dalla ragione e rifugge quindi dalle vuote esternazioni sentimentalistiche sul "sangue e suolo". La prospettiva hegeliana dell'unificazione nazionale nel riconoscimento del processo storico concreto

¹⁸ LOSURDO 1987b, p. 25. Su ciò si veda EICHENHOFER — VIEWEG (A CURA DI) 2010.

non è dunque utopismo, né è un richiamo nostalgico al grande impero: l'unificazione può essere concreta solo se capace di far proprie le istanze della modernità. E ciò, per Losurdo, ha un significato intrinsecamente progressivo: la modernità scalza le vecchie gerarchie feudali per offrire l'occasione di una democratizzazione della struttura economica e politica.

«Ma – scrive Losurdo – non bastava rifiutare la gallofobia. Per sconfiggerla realmente era necessario costruire una tradizione nazionale alternativa a quella propagandata dai teutomani. Era allora obbligato l'incontro con Lutero»¹⁹. È una frase sorprendente, che unisce lucidità di analisi e sottigliezza teoretica. La tradizione nazionale "alternativa" hegeliana era quella capace di tenere insieme le due parti, all'insegna di uno sviluppo storico la cui matrice è il progresso della libertà. In questo contesto si comprende l'attenzione, dal punto di vista teorico-politico, che Losurdo rivolge all'atteggiamento di Hegel nei confronti del protestantesimo: questo, secondo il filosofo di Stoccarda, non è proprietà della sola Germania ma anzi una tappa fondamentale dello sviluppo storico europeo e universale²⁰:

«La preoccupazione di Hegel a questo punto è per un verso di dimostrare che la filosofia è profondamente radicata nella vita nazionale tedesca ed è un titolo d'onore per la Germania, che meno di ogni altro paese potrebbe farne a meno; per un altro verso di evitare ogni forma di chiusura sciovinista e di dimostrare che lo sviluppo della filosofia tedesca è strettamente intrecciato allo sviluppo storico moderno dell'Europa, e in particolare alle sue idee e ai suoi risultati più avanzati»²¹.

Il principio della soggettività trova il proprio inveramento nella Riforma protestante, che dunque è un momento dell'universalizzazione del concetto di uomo e non un momento privilegiato confinato nella dimensione religiosa o in quella nazionale. Ecco allora che, spiega Losurdo, il merito di Hegel sta nell'aver codificato in modo filosofico, e quindi universale e razionale, l'evento storico della traduzione in tedesco della Bibbia: lungi dal costituire

.

¹⁹ LOSURDO 1987b, p. 41.

²⁰ Come del resto spiega Losurdo: «Le Lezioni sulla filosofia della storia si chiedono come mai il principio della volontà e della libertà in un paese sia rimasto "pacata teoria" e nell'altro si sia invece cercato di tradurlo nella realtà; la risposta è quella che già conosciamo: la Riforma ha reso possibile una più profonda comprensione della realtà politica, innalzandola dalla degradazione cui vorrebbe ridurla la coscienza cattolica; e ciò ha prodotto un atteggiamento più pacato verso la realtà e, in ultima analisi, una trasformazione meno tumultuosa e priva di sconvolgimenti violenti» (ivi, p. 214).

²¹ Ivi, p. 210.

un simbolo del rinvigorirsi del nazionalismo, essa è «il punto di partenza dello sviluppo culturale e politico moderno, lungo una linea di continuità con l'illuminismo e la stessa Rivoluzione francese»²².

L'elaborazione di categorie universali capaci di trasformare l'ontologia classica nella restituzione della ricchezza e della complessità della vita (*in primis* sociale-comunitaria²³), la rivalutazione dell'autocoscienza e della sua inscindibile dimensione relazionale, la denuncia di qualsiasi dimensione eteronoma e la valorizzazione del piano immanente-politico: tutto ciò mostra il ruolo che l'idealismo tedesco ha svolto nel progresso della libertà. Il compito dello storico della filosofia non è allora semplicemente quello di registrare le evoluzioni concettuali dell'idealismo tedesco, quanto riproporne il ruolo critico-progressivo e accoglierne la denuncia dei sistemi ideologici di allora (il naturalismo e il positivismo) per mettere in discussione i sistemi ideologici di oggi (il neoliberismo, il darwinismo sociale, etc.).

A differenza di Burke e di tutto il fronte reazionario, Hegel afferma il ruolo progressivo della filosofia in quanto vede in essa l'autocoscienza (intrinsecamente intersoggettiva) del proprio tempo²⁴. La comprensione del presente, in cui consiste il compito della filosofia, ha una valenza critica perché confuta i retaggi ideologici e reazionari secondo cui il moderno non sarebbe altro che allontanamento e decadenza. Ecco perché Losurdo parla, rispetto alla filosofia hegeliana ma in generale di tutta la filosofia classica tedesca, di una «rivoluzione filosofica»²⁵. Non è superfluo, *en passant*, notare come Losurdo mostri

²² Ivi, p. 74. Ecco perché, discutendo del carattere teologico degli scritti giovanili di Hegel, Lukács parla di una «leggenda reazionaria». LUKÁCS 1960, vol. I, p. 26. Riguardo l'appartenenza alla cultura illuministica, Ripalda ha mostrato come essa non vada intesa in senso escludente. Ripalda 1973. Cfr. D'HONDT 2001. Si veda in particolare MASCAT, 2011, pp. 89-133.

²³ Cfr. VOGEL 1983.

²⁴ L'affermazione del ruolo progressivo della filosofia è anche una critica del nominalismo antropologico. Non a caso, questo nominalismo permette a Burke stesso di «giustificare la schiavitù nelle colonie o per lo meno di condannare, assieme ai "presunti diritti dell'uomo", anche la tesi dell'"assoluta uguaglianza della razza umana"» (LOSURDO 1987b, p. 682). Losurdo, ancora una volta, mostra come le assunzioni teoretiche siano contemporaneamente azioni politiche, ed è per questo che nella critica hegeliana al nominalismo è implicita la critica della schiavitù: entrambi rifiutano quella "comune umanità" la cui difesa è, secondo Losurdo, il carattere distintivo della filosofia classica tedesca.

²⁵ LOSURDO 1987b, p. 211. Sul ruolo rivoluzionario della filosofia hegeliana resta un punto di riferimento MARCUSE 1965.

che i presupposti politici siano decisivi anche per determinati orientamenti teoretici. È il caso dell'aristotelismo di Burke, impiegato per giustificare il suo "nominalismo antropologico"²⁶, a fronte del distacco di Hegel nei confronti del filosofo greco, proprio in forza della legittimazione del moderno e dell'affermazione della categoria universale di uomo. «Per Hegel – scrive Losurdo – la costruzione della categoria "astratta" del concetto universale di uomo non solo rappresenta un gigantesco progresso, ma costituisce in ultima analisi il filo conduttore del processo storico in quanto sviluppo e estensione della libertà»²⁷. Ma sarebbe un errore lasciare questa costruzione nell'ambito puramente soggettivo, nell'interiorità del *Gewissen*. Questa necessità del riconoscimento oggettivo, della costruzione di istituzioni etiche e politiche, distacca Hegel dalla tradizione aristotelica in favore di quella nuova tradizione filosofica nata dalla Rivoluzione francese.

Hegel si sforza di comprendere il proprio tempo e le dinamiche politicosociali non come un sociologo, ossia descrivendo la situazione di fatto, ma come filosofo, intercettandone le contraddizioni oggettive e portandole a una chiarificazione razionale-discorsiva. Losurdo mostra come la stessa dialettica non sia affatto un "metodo" analitico sovrapposto a un oggetto preso nella sua astrazione, quanto piuttosto il movimento oggettivo della realtà che Hegel formula attraverso il filtro delle altalenanti vicende e degli sconvolgimenti scaturiti dalla rivoluzione: lungi dall'essere un processo lineare, la rivoluzione mostra la coappartenenza di stasi ed accelerazione, progresso e reazione²⁸, senza però che questo possa sminuirne il carattere di radicale trasformazione del contesto storico. Bisogna dunque decostruire l'immagine di un Hegel giustificazionista o alfiere del titanismo soggettivo: Hegel è innanzitutto un attento studioso del contesto storico, consapevole della complessità (spesso anche soverchiante) della realtà oggettiva nelle cui contraddizioni si muovono i soggetti stessi. La dialettica è movimento della realtà, lacerazione oggettiva. Non solo strumento di analisi quanto la restituzione della complessità del rapporto soggetto-oggetto (si potrebbe parlare di rapporto soggetto-oggetto-soggetto): da un lato Hegel «vuole chiarire la genesi, il significato e i problemi della Rivoluzione francese e del mondo da essa scaturito, [dall'altro egli è] impegnato altresì ad elaborare le categorie del discorso e dell'azione politica,

. .

²⁶ Per una critica del nominalismo si veda LOSURDO 1988.

²⁷ LOSURDO 2012, p. 534.

²⁸ Sulle categorie di progresso e reazione si rimanda al saggio LOSURDO 1999.

le categorie che presiedono alla lettura e alla trasformazione della realtà politica»²⁹.

La dialettica è il movimento del reale. Il filosofo ha il compito di intercettare questo movimento, di elaborarne la comprensione tramite categorie "individuali" (einzeln) nel senso hegeliano e quindi comprendere la realtà come mediazione di universalità e particolarità. L'universalità concreta, ciò che Hegel definisce individualità, è tale secondo Losurdo se riesce a conservare l'istanza della particolarità (la sua critica nei confronti dell'astrattezza semplicemente imposta) senza ridursi a nuova parzialità di fronte all'altra: «Alla filosofia, fondata sul principio dell'universalità della ragione, nemica del culto della "particolarità" che è proprio del mondo feudale, erede quindi dei motivi più validi della Rivoluzione francese, spetta un compito di rinnovamento e di rigenerazione politica»³⁰. Questo movimento, come si vedrà nella seconda parte di questo lavoro, è codificato peculiarmente nella Dottrina dell'essenza. Non potendo dilungarci ora su ciò, si tenga presente il risultato del movimento dialettico, l'universalità concreta, così descritta da Azzarà: «quando invece, nel suo Aufheben, essa toglie e conserva insieme le particolarità, recuperando in se stessa ciò che di vero e legittimo era in esse presente, ecco che il pensiero dell'universalità è in grado di elevarsi alla forma superiore di un sapere speculativo che è ontologico e storico ad un tempo»³¹.

«L'interprete odierno», suggerisce Losurdo, «farebbe bene a guardarsi dall'assumere un atteggiamento da profeta, come se la verità, il significato autentico della filosofia di Hegel fosse rimasto a tutti nascosto e inaccessibile per oltre un secolo e mezzo»³². È un indizio metodologico che contiene una critica ante litteram al presupposto che tale interprete odierno rivela nella sua pretesa di "scoperta": una concezione elitaria del sapere, che in ultima istanza non sarebbe universale e comunicabile ma apparterrebbe al guizzo immediato del ricercatore. Una concezione che Hegel ha rifiutato aspramente per tutta la sua vita. Losurdo contesta questo procedimento esaminando le posizioni di Ilting e D'Hondt sui Lineamenti di filosofia del diritto: se per il primo «i Lineamenti non sono autentici in quanto dettati dalla paura che la caccia ai demagoghi

²⁹ LOSURDO 2001, p. 40. Non è questo il luogo per vedere come tale concezione della dialettica comporti un distanziamento e al contempo un approfondimento della tradizione marxista, spesso divisa proprio sulla questione della dialettica nel rapporto Hegel-Marx, o addirittura del rifiuto della dialettica stessa.

³⁰ LOSURDO 1987b, p. 218.

³¹ AZZARÀ 2019, p. 159.

³² LOSURDO 2012, p. 79.

provoca in un uomo preoccupato di non esporsi e fondamentalmente pavido», per D'Hondt «il testo a stampa e persino quello acroamatico è meno autentico del comportamento di Hegel, e cioè dei suoi legami con gli ambienti dell'opposizione e della fronda»³³. Questi giudizi tendono dunque a rendere indifferenti i diversi contesti storici³⁴.

L'interpretazione del pensiero hegeliano deve invece comprendere il motivo delle diverse formulazioni, come pure dei cambiamenti sistematici. E ciò non alla ricerca di un "Hegel diverso" o un "Hegel segreto" ma per esser fedeli allo svolgimento concreto della maturazione del filosofo, sia sul piano teorico che su quello politico³⁵. In tal senso Losurdo mostra anche che, seppur si potesse parlare di una tendenza esoterica nella filosofia hegeliana, «lo Hegel più progressivo emerge non dal lato esoterico che lo collegherebbe alla storia misteriosa della massoneria, ma dal suo lato essoterico, dalla sua polemica pubblica ed esplicita contro l'esoterismo della massoneria»³⁶. Sarebbe invece ingeneroso parlare, riguardo a Hegel, di un compromesso teorico, o ancora peggio di servilismo nei confronti del governo prussiano. Per ogni autore, anche per Hegel bisogna distinguere tra "autocensura linguistica", che riguarda la formulazione e la terminologia delle preposizioni, e "compromesso teorico". Del resto, lo stesso Marx³⁷ rifiuta qualsiasi critica che si fondi sullo smascheramento di un presunto compromesso da parte di Hegel, che motiverebbe i suoi cambiamenti di valutazione: se è possibile criticare Hegel, questo è perché nel suo pensiero è insita una contraddizione e non, come vuole la tradizione liberale, un'altalenante elaborazione in favore apologetica del potere dominante (prima la Francia, poi la Prussia).

L'assenza di confronto diretto coi testi del filosofo, come pure del contesto storico-sociale a lui contemporaneo, è presente anche nella domanda, viziosa ma emblematicamente significativa per Losurdo, che indaga la validità o meno dell'equivalenza della filosofia hegeliana alla tradizione liberale. Infatti, scrive Losurdo, "liberale" è «una categoria inadeguata per la comprensione della dialettica storica, incapace di farci cogliere, nella situazione di volta in volta concreta, il discrimine tra progresso e reazione». La pubblicazione

³³ Ivi, p. 51.

³⁴ Lo stesso discorso, nota Losurdo, vale anche per il paragone stabilito da Cesa tra Hegel e Gentile, paragone che «potrebbe avere un qualche senso solo a condizione di prescindere sia dai testi che dalla peculiarità delle due diverse situazioni» (ivi, p. 54).

³⁵ Si condivide qui la prospettiva avanzata da BEYER 1971.

³⁶ Losurdo 2012, p. 64.

³⁷ Cfr. MARX 2016.

della *Filosofia del diritto* segna perciò l'inizio di una «lotta»³⁸ ideologica che si protrae fino ai giorni nostri.

Losurdo ha mostrato come, da un lato, le correnti politiche conservatrici, contemporanee a Hegel, considerassero il filosofo di Stoccarda un intellettuale filofrancese e rivoluzionario; dall'altro, come dopo il '48 cominci quella «ritrascrizione»³⁹ della vita culturale e politica tedesca per la quale Hegel viene considerato conservatore e reazionario dalla tradizione liberale di origine anglosassone. Un simile errore di anacronismo è rintracciato anche negli interpreti odierni, i quali giudicano Hegel in base ai presupposti del liberalismo democratico e del contrattualismo contemporaneo. Losurdo mostra come questi presupposti non siano solo contrari a quelli di Hegel ma trovino anzi nel filosofo tedesco una comprensione razionale. Si tenga conto, del resto, che «il contrattualismo proto-borghese ha poco o nulla a che fare col "contrattualismo" odierno (così come viene configurato da Bobbio)»40. Il bilanciamento dei poteri, l'esigenza dello Stato come organo mediatore delle istanze e dei bisogni particolari (le rivendicazioni della società civile), i principi dunque del contrattualismo contemporaneo, trovano semmai proprio in Hegel un precursore dello Stato moderno come agente universale⁴¹.

Contrario ad Hegel, quindi, non è il contrattualismo odierno, il quale si fa garante di istanze universalistiche, ma quello a lui coevo. Si prenda l'esempio di Locke. Il filosofo inglese, attraverso concetti desunti dal diritto privato, considerava lo Stato come un contratto in cui sono in gioco interessi particolari. Analoga considerazione era riservata ai diritti dell'uomo, che nel contrattualismo lockiano sono mere "proprietà" determinate dall'arbitrio e che, in contingenze più o meno particolari, possono anche esser oggetto di compravendita. Questa impostazione, in contrasto anche con il contrattualismo odierno, è avversata da Hegel, la cui concezione dell'universalità concreta non può che bandire la valenza particolaristica dei diritti, considerati come "proprietà". I diritti dell'uomo sono inalienabili ma, a differenza del giusnaturalismo, tale inalienabilità non prescinde dalla storicità; i diritti sono anzi una conquista, mai definitoria, della seconda natura.

Losurdo mette in evidenza come questa polemica anticontrattualitica di Hegel non possa esser equiparata al passatismo di matrice romantica, che

³⁸ LOSURDO 2012, p. 118.

³⁹ LOSURDO 1987b, p. 579.

⁴⁰ LOSURDO 2012, p. 165.

⁴¹ Per un approfondimento si rinvia a RODESCHINI 2005.

idealizza una natura incontaminata ponendola come meta per la salvezza⁴². Essa rientra invece nell'obiettivo di riforma sociale e istituzionale: Hegel «intende sottolineare l'assoluta inadeguatezza del contrattualismo come piattaforma teorica di un programma di rinnovamento politico-costituzionale»⁴³. Losurdo mostra come la critica al contrattualismo sia cioè al contempo una difesa di quei diritti universali e beni inalienabili, che appunto non devono essere oggetto di compravendita, né di contratto: diritti universali e beni inalienabili non sono «sanciti da un contratto originario, [ma] sono il risultato di un lungo e tormentato processo storico». Si comprende come questo rifiuto non comporti anche il rifiuto del giusnaturalismo, quanto piuttosto una sua rielaborazione. A differenza di Bentham, il quale confuta l'idea di stato di natura, Hegel «individua un secondo e diverso significato del termine natura, che sta a significare la determinazione sostanziale e irrinunciabile dell'uomo»44. La determinazione dialettica della natura, unità di sedimentazione e storia, si ritrova palesemente nella società civile⁴⁵. Losurdo mostra come nella bürgerliche Gesellschaft «c'è un residuo di stato di natura per il contrasto che continua a sussistere tra opulenza da una parte e disperata miseria dall'altra»46. Residuo di natura, d'altra parte, è la schiavitù, la cui affermazione è giustificabile in base a un "nominalismo antropologico" che Hegel condanna in quanto «resta al di qua di quel concetto universale di uomo elaborato dalla storia universale, col contributo decisivo della rivoluzione francese»⁴⁷.

1.2 Progresso o reazione?

Losurdo ha mostrato come nel confronto con il pensiero hegeliano si sveli l'intreccio tra progresso e reazione nella storiografia liberale. La più grande differenza che distingue Hegel dal liberalismo è proprio la considerazione

⁴² Sulla critica hegeliana all'idea romantica di libertà-natura d si veda l'interessante studio BRAUNE 2014.

⁴³ LOSURDO 2012, p. 138.

⁴⁴ Ivi, p. 147.

⁴⁵ Cfr. SALVUCCI, 2000; FINELLI 1999; HORSTMANN 1974; Per una disamina delle problematiche connesse alla società civile si veda EHRENBERG 1999. Per un'analisi della società civile e il suo parallelismo con la *Dottrina dell'essenza* si veda CESARALE 2009, pp. 81-127.

⁴⁶ LOSURDO 2012, p. 154.

⁴⁷ Ivi, p. 157.

delle dinamiche e delle contraddizioni oggettive che caratterizzano la società moderna. Ancora una volta, il discrimine ricade nell'aggettivo – "oggettivo" –, dato che gli esponenti del liberalismo non negano certo le contraddizioni sociali, ma si affrettano a dedurle a partire dal merito o dalla responsabilità dei singoli individui, rifuggendo dalle differenze sociali oggettive. In Hegel, invece, il conflitto è il perno analitico attraverso cui si effettua non solo la descrizione ma anche la critica dei sistemi sociali⁴⁸.

Il fattore progressivo della filosofia hegeliana, osteggiato dalla tradizione liberale, consiste in questa presa in carico della questione sociale e nella sua attenta disamina⁴⁹. Al *lassez faire* del liberalismo Hegel contrappone l'esigenza dell'intervento dello Stato, il quale, se vuol esser concreto e realizzare il proprio concetto, ha il compito di intervenire in modo attivo nell'ambito della società civile promuovendo i "diritti materiali" dei singoli e dei gruppi⁵⁰: «con Hegel, i diritti inalienabili tendono ad assumere un contenuto materiale. La condizione dell'affamato viene assimilata a quella dello "schiavo", ed ecco che s'impone un intervento pubblico che garantisca in concreto il diritto inalienabile alla libertà»⁵¹. Secondo Losurdo, gli interpreti liberali di Hegel non comprendono a fondo la teorizzazione da parte del filosofo del diritto del bisogno estremo. Tale diritto, lungi dall'essere un incitamento alla rivoluzione, è una critica nei confronti dell'assolutizzazione del diritto di proprietà: «se in Locke – scrive Losurdo – è la messa in discussione della sfera della proprietà privata, nella sua assolutezza e inviolabilità, a configurarsi come arbitrio e violenza, in Hegel a configurarsi come arbitrio e violenza è per l'appunto l'assolutizzazione della proprietà privata»⁵². Il delitto più grave non è quello che danneggia l'altra proprietà, ma quello che riduce l'uomo a oggetto di proprietà. Il Notrecht è quindi un altro discrimine tra Hegel e la tradizione liberale. Quest'ultima, infatti, non conoscendo alcuna questione sociale, rifiuta l'idea di un Notrecht, pur ammettendo, anche se non in modo univoco e uniforme, lo ius resistentiae e lo ius necessitatis. Come si spiega ciò? Losurdo mostra come in gioco sia, di nuovo, la considerazione della natura e dello stato di natura. A differenza dello ius resistentiae e dello ius necessitatis, entrambi rinvianti a circostanze eccezionali generalmente provocate da catastrofi naturali, il Notrecht rinvia a conflitti reali

...

⁴⁸ Sulla stessa linea FLEISCHMANN 1979.

⁴⁹ Si veda a tal proposito BOURDIN 2001.

⁵⁰ Cfr. MEISTER 2014; SMITH 1991.

⁵¹ LOSURDO 2012, p. 169.

⁵² Ivi, p. 359.

nei rapporti sociali esistenti, mettendo dunque al centro la storicità della questione sociale e delle sue contraddizioni.

Hegel individua perciò un vizio di fondo, comune alla tradizione liberale ma anche agli esponenti romantici, nel considerare la povertà una disgrazia, assimilandola a qualsiasi altra calamità naturale.

Anche Fichte – e ciò mostra come gli orientamenti ideologici possano spesso intrecciarsi – considera il *Notrecht* al pari di una calamità naturale, tanto che il suo radicalismo plebeo «assume talvolta accenti regressivi e sembra mettere in discussione la civiltà industriale, l'illimitata espansione dei consumi e dello scambio propria del mondo moderno»⁵³. Tale messa in discussione è inaccettabile per Hegel, il quale compie una descrizione lucida della miseria della povertà (e della schiavitù) ma non rinuncia mai al riconoscimento della modernità come tappa della libertà. Una tappa importante, proprio perché la società civile moderna comporta «lo sviluppo autonomo della particolarità (*selbständige Entwicklung der Besonderheit*)»⁵⁴.

Liberali e conservatori hanno sempre negato le contraddizioni che agitano in maniera strutturale la società moderna per ricondurre la genesi delle differenze sociali al merito e alla responsabilità individuale, oppure a una perenne e insuperabile divisione naturale tra ricchezza e povertà⁵⁵. Al contrario, la società civile era per Hegel il luogo in cui si accumulano i conflitti tra le libertà individuali e dei gruppi sociali. Riprendendo i famosi passi della Filosofia del diritto sul «diritto di vivere»⁵⁶, Losurdo scorge una duplice critica nella teorizzazione dei diritti materiali e nell'affermazione della loro superiorità rispetto al diritto della proprietà privata: tanto nei confronti della separazione, istituita dalla tradizione liberale, tra politica ed economia, quanto nei confronti di una concezione storica incentrata esclusivamente sul presente come approdo definitivo della modernità: è proprio la teorizzazione dei diritti materiali che permette di dire a Losurdo che «la filosofia hegeliana della storia, mentre legittima pienamente il moderno, non considera concluso, o consente comunque di non considerare concluso il processo di emancipazione che nel suo ambito si è sviluppato»⁵⁷.

⁵³ IVI, p. 346.

⁵⁴ HEGEL 2010, p. 223.

⁵⁵ Cfr. Fraser 1996.

⁵⁶ HEGEL 1993, p. 185.

⁵⁷ LOSURDO 2012, p. 686. Sul rapporto tra processi di emancipazione e filosofia hegeliana si veda ALESSANDRONI 2016, pp. 73-79.

L'acquisizione maggiore che Losurdo trae dall'elaborazione hegeliana dei diritti materiali è a questo punto l'idea di un costitutivo "conflitto delle libertà": il carattere progressivo della filosofia hegeliana risulta nella capacità di riconoscere la dialettica immanente dello sviluppo della libertà, che, lungi dall'essere garantito e univocamente direzionato, si rivela piuttosto esso stesso come luogo di conflitto, nell'unità complementare e sempre differita di (inter)soggettività e oggettività. «Si può dire», scrive Losurdo, «che Hegel ha reso più problematico e incerto il confine tra libertà e oppressione; e allora ben si comprende l'ossessione soprattutto dei neoliberisti a voler confinare questo grande interprete della libertà, positiva e negativa, nella storia del totalitarismo o, nella migliore delle ipotesi, della democrazia totalitaria»⁵⁸.

2. Hegel e l'ontologia dell'essere sociale

Questa seconda parte del mio intervento si colloca su un piano più propriamente teoretico. Il luogo testuale di questo approccio è la Scienza della logica. Parlare a questo proposito di ontologia dell'essere sociale potrebbe apparire bizzarro e tuttavia, come si è detto, bisogna riflettere su certi luoghi comuni, scavando in profondità la loro consistenza. Seguendo dunque l'intuizione presente fin dal titolo di un saggio di Losurdo – Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale⁵⁹ –, si tratta di attraversare la Scienza della logica con le categorie centrali di Losurdo emerse nella prima parte (contraddizione oggettiva, dialettica tra universale e particolare, libertà), per mostrare in che modo il sistema delle categorie hegeliano dispieghi un'ontologia dell'essere sociale in nuce. Per far questo, però, c'è bisogno di un breve excursus su Lukács e sulla sua critica a Hegel. Ciò che intendo mostrare è che l'aspetto progressivo della filosofia hegeliana è costituto da un'elaborazione complessa, nella Scienza della logica, di un"ontologia dell'essere sociale": lungi dall'essere una sommatoria degli individui, la relazione intersoggettiva consiste nella configurazione di un nuovo tipo di soggettività a cui è coessenziale la differenza e la negatività.

In un paragrafo del suo libro, significativamente intitolato Lukács e gli stereotipi nazionali, Losurdo mostra come il filosofo ungherese, pur affermando
l'importanza epocale della filosofia classica tedesca, ricada in alcuni stereotipi
che gravano sulla comprensione delle problematiche descritte da Hegel. Merito di Lukács è, secondo Losurdo, l'aver insistito sulla «"ineguaglianza dello

⁵⁸ LOSURDO 2012, p. 695.

⁵⁹ LOSURDO 2017.

sviluppo nel campo delle ideologie", in base al quale la Germania del Sette e Ottocento, nettamente arretrata sul piano politico-sociale rispetto ai paesi capitalistici avanzati, esprime tuttavia una filosofia all'avanguardia e gravida di futuro»⁶⁰. In una celebre opera, pur tesa a evidenziare la "distruzione della ragione" a seguito dell'abbandono e del rifiuto della filosofia hegeliana, Lukács parla però, in riferimento al filosofo di Stoccarda, di un "sistema reazionario" (reaktionäres System)⁶¹. Si avverte qui l'eco della critica engelsiana, mirante a delineare due piani diversi nella filosofia hegeliana, uno propriamente progressivo (la dialettica) e l'altro regressivo (il sistema). Ma differentemente da Engels, nota Losurdo, per il filosofo ungherese «il "sistema" non solo smarrisce le sue componenti progressive o moderatamente progressive, ma diviene univocamente "reazionario" [finendo] col contraddire quella che è l'impostazione di fondo della sua lettura della filosofia classica tedesca, dando ragione a Zdanov, Stalin e Popper»⁶². Ancora una volta si comprende come i rigidi dualismi siano poco fruttuosi sul piano teoretico e anche fuorvianti⁶³.

2.1 L'Ontologia dell'essere sociale e la critica a Hegel

È risaputo che il progetto dell'*Ontologia dell'essere sociale* nasca come introduzione per un'altra opera a cui Lukács intendeva dedicarsi una volta terminata la stesura dell'*Estetica*. L'opera in questione era un'etica materialistica, da Lukács intesa come filosofia dei valori umani e delle norme. Quest'opera resterà incompiuta proprio a causa del carattere poderoso di quell'"introduzione" – non semplicemente un'opera, ma un intero progetto filosofico che va sotto il nome di "ontologia dell'essere sociale"⁶⁴ – attraverso la quale Lukács si proponeva di «filosofare al modo di Aristotele e di Hegel»⁶⁵. Obiettivo di Lukács era cioè salvaguardare la dimensione etica da qualsiasi eteronomia, quella religiosa come pure quella intuitivo-sentimentale. L'etica è un prodotto storico e ciò, lungi dal relativizzare i valori, comporta un'assunzione

⁶⁰ LOSURDO 2012, p. 643.

⁶¹ Lukács 2011, p. 584

⁶² LOSURDO 2012, p. 646.

⁶³ Si pensi, infatti, come questa vicinanza con Zdanov, Stalin e Popper possa minare il tentativo lukácsiano di critica sociale e, cosa che qui ci interessa maggiormente, di una deduzione dell'ontologia dell'essere sociale.

⁶⁴ Sulla stessa linea PREVE 2013.

⁶⁵ LUKÁCS 1983, p. 27.

radicale dell'impegno dell'uomo affinché un valore si dia. Ma per elaborare un'etica materialistica non si può eludere il piano materiale dell'esistente. Ecco perché Lukács si dedica all'elaborazione di un'ontologia. Questa circostanza è importante per il nostro studio, dato che il progetto lukácsiano si muove in un orizzonte etico volto a strutturare la relazionalità dell'uomo, il suo essere essenzialmente intersoggettivo: si tratta infatti di ipotizzare un ritorno a Hegel attraverso Losurdo, al fine di immaginare le possibili linee di sviluppo del progetto ontologico-sociale lukácsiano.

«Era un filosofo con un robusto e vasto senso della realtà, con una fame talmente intensa di realtà genuina quale forse dopo Aristotele non è riscontrabile in nessun altro pensatore»⁶⁶: è interessante notare, en passant, che per Losurdo questa affermazione di Lukács «resta però un mistero», poiché è pure convinzione del filosofo ungherese quella secondo cui, in Hegel, l'oggetto sarebbe esclusivamente "alienazione del soggetto". Simili paradossi – anch'essi, dovremmo dire, fait social e contraddizioni oggettive – si trovano sparsi in tutta l'Ontologia dell'essere sociale. Ciò nonostante, essi sono una spia indicativa del fatto che, in un certo senso, il progetto lukácsiano intende ripetere, capovolgendolo in senso materialistico, il gesto di Hegel: comprendere la realtà storico-sociale e cercare di configurarne i movimenti oggettivi in cui il piano ontologico si interseca (non coincidendo mai) con quello logico.

Lukács si confrontarsi in modo puntuale con il problema della dialettica e dell'ontologia in Hegel dedicando emblematicamente un intero capitolo della sua opera – il terzo – alla *Scienza della logica*. Questo perché – scrive egli stesso – la «coincidenza di idea realizzata e di presente storico è metodicamente fondata su una logica»⁶⁷. Lungi dall'affermare una staticità della filosofia (e della logica) hegeliana, Lukács vuole evidenziare che il movimento che essa offre è in realtà apparente, dato che consiste di "spostamenti" all'interno di un sistema, il quale è incapace di effettive trasformazioni.

L'esposizione (*Darstellung*) dell'ontologia hegeliana, seguendo il metodo marxiano, procede parallelamente alla sua critica (*Kritik*). Ed è Lukács stesso a paventare questa duplicità con la frase programmatica secondo cui «occorre proseguire per la via imboccata dai classici del marxismo»⁶⁸, intendendo con ciò il radicalizzare l'opposizione fra sistema e metodo⁶⁹. Un'opposizione che

⁶⁶ LUKÁCS 1976, p. 181

⁶⁷ Ivi, p. 173.

⁶⁸ Ivi, p. 166.

⁶⁹ A questo proposito Losurdo scrive: «se la Filosofia del diritto è dominata, almeno nel momento in cui espone un concreto programma politico per la Germania del

non ha trovato conciliazione in Hegel, il quale ha voltato pagina rispetto al dover-essere a favore di una comprensione adeguata del proprio tempo storico ma per il quale l'ancoramento alla realtà oggettiva comporta potentemente una «supremazia ontologica dell'esser-proprio-così della realtà rispetto a tutte le altre categorie»⁷⁰.

Da qui la contraddizione della filosofia hegeliana, che da un lato compie un'analisi delle trasformazioni ontologico-sociali e dall'altro, proprio perché immanentizza qualsiasi dover-essere nell'effettualità, giunge ad affermare che «nel presente la società è pervenuta ad adeguarsi all'idea, per cui la fuoriuscita dal suo principio ha finito per essere considerata una impossibilità logica»⁷¹. E così, se è merito di Hegel l'aver riconosciuto che la storia non è fatta solo di atti immediati, né essa è la mera sommatoria di intenzioni (individuali-collettive) precostituite, con la compiutezza del presente «la teoria hegeliana della storia approda dunque alle vecchie concezioni ontologiche del genere della teodicea»⁷².

La capacità di Hegel di intercettare le dinamiche storiche, e di provare a configurarne le relazioni ontologiche non è un fatto scontato, né condiviso dai filosofi a lui contemporanei. Infatti, scrive Lukács, «la reazione più semplice e diretta a questo nuovo stato di cose fu di negare in assoluto la rilevanza ontologica della ragione. La *irratio* [...] cerca una via all'indietro [...] ancora precontraddittoria»⁷³. Il romanticismo, per Lukács, è consistito proprio in questo indietreggiare di fronte alla "contraddizione oggettiva" del presente⁷⁴ mentre l'irrazionalismo non è altro che l'anelito di ricongiungersi con una (presunta) realtà perduta e più autentica. Il tentativo di Hegel assume, quindi, le caratteristiche di un baluardo: da un lato la sua insistenza sul carattere di passaggio dell'epoca storica comporta una concezione intrinsecamente dinamica e dunque trasformabile della storia stessa; dall'altro, in Hegel, «la

tempo, dalla categoria della gradualità, provocando con ciò la protesta e la critica di Marx, la Logica è dominata dalla categoria del salto qualitativo e pertanto suscita, a tale proposito, il consenso e l'entusiasmo di Lenin. Possiamo dire che il "metodo" riflette l'esperienza storica della Rivoluzione francese e dei grandi sconvolgimenti

dell'epoca e riflette altresì le esigenze profonde della lotta teorica contro l'ideologia della reazione e della conservazione; il "sistema" rinvia a scelte politiche immediate» (LOSURDO 2012, p. 295).

⁷⁰ Lukács 1976, p. 172.

⁷¹ Ivi, p. 173

⁷² Ibidem.

⁷³ Ivi, p. 165.

⁷⁴ Cfr. LOSURDO 1987a.

contraddizione finisce per salire a categoria ontologico e logico-gnoseologica centrale»⁷⁵. Ecco perché la filosofia di Hegel, o meglio il "gesto" che egli compie, assume una rilevanza decisiva per il progetto ontologico-sociale lukácsiano. In Hegel, per la prima volta, l'ontologia – intesa tradizionalmente come dottrina dell'ente e dell'immutabile – viene fluidificata e la sua costituzione non è data una volta per tutte ma è un processo imperniato sulla contraddizione oggettiva e sulla *Verwirklichung* della ragione: «il loro intrecciarsi fa sì che logica e ontologia concrescano in esso in una intimità e con una intensità finora sconosciute»⁷⁶. Il tentativo hegeliano è perciò un passo in avanti, poiché la molteplicità del reale non viene assorbita in un principio statico quanto piuttosto ricompresa nella totalità spirituale. Un passo che è fondamentale anche per Lukács, per il quale la categoria di totalità resta un nucleo fondamentale e inaggirabile: alla totalità intesa come connessione dinamico-contraddittoria degli atti individuali, egli assegna un essere *sui generis*⁷⁷.

La totalità è forse l'indice costante del riferimento lukácsiano alla filosofia di Hegel. Seppur con tutte le rielaborazioni – in cui gioca un ruolo anche il confronto con l'arte e in generale con la dimensione estetica –, una costante nella filosofia di Lukács è la valorizzazione della totalità, ancora più dinamizzata come "complesso di complessi". Scrive: «l'intero di cui egli [Hegel] parla in maniera programmatica è una totalità che si costruisce con interrelazioni dinamiche di totalità relative, parziali, particolari» l'al merito della dialettica hegeliana è dunque quello di aver mostrato come la totalità non sia chiusa, ma anzi è un insieme di totalità tra loro intrecciantesi. Ancora una volta, però, questo nocciolo dialettico, sintetizzato nella formula dell'identità di identità e non-identità, è in chiaro contrasto con la costruzione logico-gerarchica del sistema ⁷⁹. Il capovolgimento dialettico avviene, secondo il filosofo ungherese, proprio nel momento centrale dello svolgimento della logica hegeliana. Nella

. .

⁷⁵ LUKÁCS 1976, p. 166.

⁷⁶ Ivi, p. 166.

⁷⁷ Ivi, pp. 184-185.

⁷⁸ Ivi, p. 220.

⁷⁹ Sulla formula hegeliana e sulla configurazione della soggettività in una ontologia dell'essere sociale ci dedicheremo nell'ultima parte di questo articolo. Per ora bisogna insistere sul fatto che Lukács rintraccia nella logica hegeliana un contrasto ineliminabile, che fa perdere proprio ciò che Hegel propone, ovvero la deduzione dell'essere dall'essenza: «il passaggio ontologico dall'essere del tutto astratto, all'essenza assai più determinata e concreta resta una enigmatica, inesplicabile, dichiarazione idealistica» (ivi, p. 230).

dottrina dell'essenza, l'ontologia hegeliana, imperniata sull'identità soggettooggetto, produce i «momenti deformanti decisivi»⁸⁰. Ecco allora che la contraddizione sfocia nel paradosso e il pensatore che più di altri ha cercato di conservare e riflettere la dinamicità del reale giunge ad affermare una gerarchia categoriale, la cui intellegibilità è contemporaneamente fonte di pienezza ontologica rispetto alla quale l'interazione dei momenti precedenti all'Idea diventa una sorta «di sintesi statica di forze dinamiche»⁸¹.

Il problema sorge dall'inquadramento dell'orizzonte tematico a cui si riferiva un'intera stagione filosofica. Quest'orizzonte viene definito da Lukács come "tragicità storico-filosofica", rispetto a cui la filosofia hegeliana, ma in generale tutta la filosofia classica tedesca, «nel tentativo di superare simultaneamente l'elemento meccanicistico del materialismo e quello trascendentesoggettivistico dell'idealismo kantiano, fu spinta a postulare l'identità di soggetto e oggetto»⁸². A questa tragicità, animata dalla contraddizione, Hegel non ha potuto far altro che rispondere in modo contraddittorio. Il filosofo di Stoccarda avrebbe da un lato elaborato una nuova logica, non limitata semplicemente alle leggi corrette e formali del pensiero ma appunto dialettica, capace di offrire un'esposizione delle categorie che tenesse conto della loro interconnessione; dall'altro egli ha però «sia sovraccaricato le categorie logiche di contenuti ontologici, inglobando in misura scorretta nelle loro relazioni rapporti ontologici, sia deformato in vario modo le importantissime nuove cognizioni ontologiche costringendole dentro forme logiche»83. In tal modo l'unità di pensiero ed essere proposta da Hegel non è altro che il reiterato impossessamento da parte del primo nei confronti del secondo, del soggetto nei confronti dell'oggetto: nella logica hegeliana ogni oggetto riceve un posizionamento specifico esclusivamente nella misura in cui il pensiero li ha "incorporati".

Lukács non è il primo ad aver avanzato questa critica alla logica hegeliana. La peculiarità del filosofo ungherese sta piuttosto nel rintracciare la radice di questo incorporamento nella negazione, la quale mostra ancora una volta la contraddittorietà dell'impostazione hegeliana: la generalizzazione logica della negazione a principio di ogni processo dialettico (logico e storico dunque) comporta la perdita, se non addirittura la cancellazione della specificità dell'essere sociale. La specificità dell'essere sociale verrebbe dunque misconosciuta

⁸⁰ Ivi, p. 239.

⁸¹ Ivi, p. 241.

⁸² Ivi, p. 188.

⁸³ Ivi, p. 195.

dal tentativo hegeliano di ricondurre l'eterogeneità dei fenomeni all'unicità del pensiero. Questo perché l'ordine gerarchico-sistematico offerto da Hegel è possibile solo se la logica funge da «medium omogeneo»⁸⁴, ossia capace di riflettere sulla eterogeneità della realtà il suo principio unificatore, che invero è «un punto di vista connettivo totalmente estraneo»⁸⁵. È proprio a questo livello che si mostrerebbe la contraddizione tra ontologia vera (dialettica) e ontologia falsa (sistema) di Hegel: se da un lato, in quest'ultimo, i nessi ontologici reali sono adeguatamente espressi nel pensiero attraverso le categorie logiche, dall'altro queste ultime non sono semplici determinazioni del pensiero quanto piuttosto «componenti dinamiche del movimento essenziale della realtà»⁸⁶. L'ontologia vera, l'unica ontologia possibile per Lukács, è quella dialettica capace di mostrare la fluidità del reale, la sua continua possibilità di trasformazione. Falsa è invece quell'ontologia che assoggetta lo svolgimento dell'essere alla sistematicità categoriale.

2.2 La Scienza della logica e l'ontologia dell'essere sociale

Ma se la critica alla dialettica hegeliana è al contempo l'affermazione delle insufficienze dell'idealismo storico, bisogna riconoscere, con Losurdo, che «Hegel è per lo più ben lontano anche dall'idealismo storico»⁸⁷. Contraddizione oggettiva, diritti materiali, persino la considerazione della geografia per comprendere il concreto sviluppo storico, non permettono di assimilare la dialettica hegeliana a una mera estrinsecazione coscienzialistica, né a un idealismo inteso come autoctisi del pensiero puro. Se, seguendo Losurdo, la dialettica hegeliana codifica e riconfigura il movimento reale e le contraddizioni oggettive all'interno di nessi di totalità⁸⁸, bisogna allora ammettere che la *Scienza della logica* non costituisce semplicemente il primo "momento" dell'autocomprensione dello spirito assoluto, e quindi sciolto da qualsiasi cosa, ma è al contempo un tentativo di comprendere, in quei nessi di totalità, la realtà sociale e materiale. In questo senso essa espone, in modo critico, l'ontologia dell'essere sociale.

⁸⁴ Ivi, p. 203.

⁸⁵ Ivi, p. 204.

⁸⁶ Ivi, p. 181.

⁸⁷ LOSURDO 2017, p. 28.

⁸⁸ LOSURDO 1991a.

Da diversi autori e in diverse epoche la Scienza della logica è stata letta come paradigma di una teoria autoriflessiva e autoreferenziale del pensiero puro incentrato sul rapporto soggetto-oggetto. Questo presupposto, in parte, sembra condiviso anche da Lukács, secondo il quale «la coincidenza di idea e presente non significa dunque per Hegel negare senz'altro il movimento, ma semplicemente ridurlo a spostamenti entro un sistema che per sua natura non è più capace di trasformazioni decisive»89. In tal modo, l'esposizione hegeliana delle categorie, esposizione che tiene insieme piano logico e ontologico, viene interpretata come un movimento statico che giunge ad affermare ciò che "soggettivamente" è stato posto, senza quindi confrontarsi con ciò che - per Lukács – "resterebbe" esterno al pensiero: la realtà effettiva. Il condizionale è motivato dal fatto che proprio l'effettualità conserva le due determinazioni, o meglio conserva l'inscindibile relazione tra esse. «Sino alla fine - scrive Losurdo – Lukács rimprovera a Hegel di aver identificato l"esteriorizzazione" con l'"oggettivazione" e persino con l'"oggettività"»90. Si tratterebbe di un timore, o riprendendo ancora Losurdo, di un'ipocondria nei confronti dell'oggettività, una riconduzione assoluta di essa al soggetto e alla sua potenza: in modo sorprendente «Lukács attribuisce a Hegel la malattia che questi diagnostica e denuncia con tanta forza»91.

In termini più contemporanei potremmo intendere la critica di Lukács come critica alla cieca circolarità del pensiero, che proprio per la sua chiusura non riesce a lasciar-essere l'alterità, ma piuttosto ingloba la sua irriducibilità nella schematizzazione categoriale. Tuttavia, come ha notato in modo attento Alessandro Bellan, «l'alterità può avere una genesi extra-logica, ma è solo nella logica che essa appare come alterità»⁹². Cosa significa parlare di alterità nella *Scienza della logica*? E soprattutto, qual è la relazione tra alterità e ontologia dell'essere sociale?

C'è bisogno di una precisazione metodologica. Interrogarsi sulla presenza dell'alterità nella *Scienza della logica* è il primo passo per comprendere il rapporto tra logica e ontologia, tra idea e realtà storico-sociale. Solo la presenza di una dimensione alteritaria può infatti rendere ragione della complessità dialettica dell'autoriflessività del movimento categoriale, il suo inesauribile generarsi tramite la negazione. In questo senso può assumere nuova luce l'affermazione di Hegel secondo cui: «la scienza pura presuppone perciò la

⁸⁹ LUKÁCS 1976, p. 174.

⁹⁰ LOSURDO 2017, p. 25.

⁹¹ Ivi, p. 26.

⁹² BELLAN 2002, p. 15

liberazione dall'opposizione della coscienza [...] Come scienza, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé»⁹³. Liberazione e forma del Sé, dialettica tra universale e particolare, contraddizione oggettiva: ecco i nuclei tematici da analizzare per poter parlare di un'ontologia dell'essere sociale in Hegel⁹⁴.

La Scienza della logica è composta da tre parti – dottrina dell'essere, dottrina dell'essenza e dottrina del concetto – che mostrano come l'autoreferenzialità del pensiero sia un processo attraverso cui «l'idea si affranca da se stessa» 95, configurando una "compiuta immediatezza". Basti sottolineare qui che il mantenimento di immediatezza e mediazione, come pure quello di particolarità e universalità, deriva dalla negazione auto-riferita, la quale non solo struttura una diversa relazione tra i termini, ma riconfigura il senso stesso della relazione.

In un importante testo – oggi molto trascurato – Michael Theunissen sosteneva che l'intera Scienza della logica può esser interpretata come il "cammino" verso una relazione intersoggettiva compiuta⁹⁶, ossia verso la strutturazione di una ontologia relazionale che non fa riferimento solamente alla soggettività umana, ma che nondimeno proprio in essa conosce una figura fondamentale del suo apparire. La liberazione dell'ontologia relazionale può avvenire solo se l'esposizione delle categorie è capace di mostrare il movimento effettivo di esse, un movimento caratterizzato dalla transitività, dalla riflessività e dalla simmetria. Tali caratteristiche scandiscono la circolarità essere-essenza-concetto. Nella Dottrina dell'essere, la transitività è conferita dall'immediatezza delle determinazioni logiche, le quali lungi dal mostrare la ragione della propria interconnessione, non fanno altro che succedersi le une nelle altre, mostrando dunque l'indifferenza della relazione, quando essa è assunta come estrinseca al piano "ontologico". All'ontologia non-relazionale della dottrina dell'essere, le cui uniche relazioni sono lo scorrere reciproco delle determinazioni, corrisponde un pensiero – astrattamente – autoreferenziale, che, in quanto «immediato riferimento a se stesso»⁹⁷, presume un'oggettività

²

⁹³ HEGEL 2008b, vol. I, p. 31.

⁹⁴ Ci concentriamo sulla prima diade, in quanto la seconda è stata, seppur brevemente, esposta nella prima parte ripercorrendo alcuni spunti di Losurdo.

⁹⁵ HEGEL 2008b, vol. II p. 957.

⁹⁶ «Libertà comunicativa significa che l'uno fa esperienza dell'altro non come limite, ma come condizione di possibilità della propria autorealizzazione». THEUNISSEN 1979, p. 46.

⁹⁷ HEGEL 2008b, vol. II, p. 803

estrinseca, in tal modo inficiandola. Tra pensiero e pensato la relazione è solamente estrinseca ed essa altro non è che l'auto-astrazione del pensiero da se stesso. Proprio l'indifferenza nei confronti della relazionalità ontologica delle determinazioni comporta il regresso senza fine tra una quantità e un'altra, comparate solo esteriormente: la mediazione non è ancora posta come tale e «la determinatezza [...] è ancora come stato, cioè come un'esteriorità qualitativa che ha l'indifferenza per sostrato»⁹⁸. Ogni determinatezza può esser pensata come qualità o come quantità ma essa è sempre indifferente (gleichgültig) verso l'altra.

L'essenza rappresenta il togliersi di questa immediatezza, in quanto «unità in se stessa immanentemente negativa e assoluta»99. L'ontologia relazionale comincia a configurarsi attraverso l'unità immanente e negativa dell'essenza, per la quale la determinazione diviene conseguenza della relazione ontologica con l'altra determinazione. L'immediatezza che caratterizza l'essere, però, non viene semplicemente superata dall'essenza ma anche conservata: ora è la relazione ad essere immediata. Ciò ha un'importante conseguenza. Infatti, se nella dottrina dell'essere l'immediatezza comporta il rivolgersi infinito di qualità in quantità, nella dottrina dell'essenza essa pone una delle due determinazioni come l'intera relazione. L'altra determinazione, a questo livello, è solo un momento funzionale alla autorelazione della "prima" determinazione. L'indifferenza in cui precipita la determinatezza della Dottrina dell'essere diventa l'immanenza della relazione sul piano ontologico nella Dottrina dell'essenza. Tuttavia, l'immediatezza di questa immanentizzazione della relazionalità non è ancora capace di articolare in modo dialettico i relata e la relazione (il particolare e l'universale) facendo scomparire la loro differenza¹⁰⁰. Ogni determinazione contiene l'altra come proprio correlativo ma, proprio per questo, ognuna si pone come un intero che esplica il dominio (Herrschaft) sull'altra.

Nondimeno, in questa immediatezza della relazione, come nota Bellan «la Dottrina dell'essenza rende già possibile un concreto pensiero della *totalità*

⁹⁸ HEGEL 2008b, vol. I, p. 418.

⁹⁹ Ivi, p. 423.

¹⁰⁰ La relazione non è né trascendente né immanente al fondato. Essa, dialetticamente, è sia trascendente, come differenza, sia immanente, come identità. A questa si riferisce Hegel quando parla di «adempimento della copula (*Erfühllung der Kopula*)» (Hegel 2008b, vol. II, p. 753). Ma questo passaggio non viene compiuto nell'Essenza, come risulta dal rapporto tra fondamento e fondato, che resta rapporto di sproporzione dell'uno rispetto all'altro.

organica»¹⁰¹. Nella Wirklichkeit e nella Wechselwirkung, infatti, l'assolutezza della sostanza è contemporaneamente il riconoscimento della sua connessione agli effetti. L'assoluto porre della sostanza altro non è che il movimento di automediazione, la dialettica tra «il venir posto da un altro e il proprio divenire»¹⁰², dimodoché tale unità dialettica non è più sostanza, ma concetto¹⁰³. Esso si presenta nella sua pura universalità, con determinazioni di assolutezza: è «l'assolutamente infinito», «libero». Esso però è tale grazie alla sua particolare genesi e non in virtù di un'autoposizione assoluta: lo svolgimento categoriale mostra come la transitività iniziale dell'essere – il divenir altro – divenga movimento riflessivo della determinazione – il riferirsi a sé. «Questo puro riferimento del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'universalità del concetto»¹⁰⁴.

L'unità della negatività con se stessa, che risulta dalla processualità dell'essenza, comincia a *porre* la differenza attraverso la riflessione, raggiungendo un nuovo statuto della negazione, ossia la negazione auto-riferita (*sellstheziigliche Negativität* o *das Negative seiner Sellsst*). L'universalità del concetto, così poco determinabile sul piano semantico, diviene piuttosto un "luogo del differimento" capace di contenere «la più alta differenza e determinatezza»¹⁰⁵. L'ontologia relazionale, nella Dottrina del concetto, risiede in quella che Bellan ha definito la «congiunzione disgiuntiva»¹⁰⁶, ossia l'autoscissione del concetto: il giudizio.

Non potendo dilungarci sulla Dottrina del concetto basti notare che il giudizio del concetto, l'ultimo della serie dei giudizi, è quello che consente di pensare la relazione come universalità compiuta la quale è definita da Hegel «identità concreta»¹⁰⁷. Il sorgere dell'identità concreta è il tramontare della "forma del giudizio" proprio perché il pensiero e la cosa esprimono «il medesimo contenuto». L'autorelazione della cosa, il suo svolgimento è il suo concetto: «la cosa non semplicemente esiste, ma è sempre in un determinato rapporto col suo concetto, inteso come il suo dover essere, essa è sempre

¹⁰¹ BELLAN 2002, p. 168

 $^{^{102}}$ Hegel 2008b, vol. II, p. 642.

¹⁰³ Sulla complessa tematica della *Wechselwirkung* in connessione al tema della libertà in Hegel si veda CESARALE 2017.

¹⁰⁴ HEGEL 2008b, vol. II, p. 680.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Bellan 2002, p.169.

¹⁰⁷ HEGEL 2008b, vol. II, p. 752.

costituita in un modo o nell'altro»¹⁰⁸. La trattazione del giudizio mostra la sua inadeguatezza nel restituire il concetto compiuto perché la relazione avviene per mezzo della copula, la quale segna immediatamente il trapasso del soggetto nel predicato e del predicato nel soggetto¹⁰⁹.

Il pensiero oggettivo scorge dunque nel giudizio l'irriducibilità della cosa al pensiero. L'"idealismo" hegeliano trova qui la sua chiarificazione. Se la cosa fosse solo un pensato, il giudizio dovrebbe essere la forma compiuta del concetto. Ma ciò non accade proprio perché la logica dialettica è pensiero oggettivo e la cosa è sempre compresa nella relazione col proprio altro. La logica dialettica è appunto lo strutturarsi di questa comprensione concreta attraverso la differenza irriducibile della cosa che è al contempo condizione della sua determinazione. Il giudizio è la prima dimensione della "corrispondenza" tra cosa e concetto. Ciò che è interessante notare, nel contesto del nostro studio, è il fatto che tale corrispondenza non avvenga semplicemente nel soggetto che proferisce il giudizio, piuttosto esso corrisponde a una determinata forma dell'ontologia relazionale¹¹⁰. Ciò mostra come l'identità della cosa non sia la tautologia quanto piuttosto relazione ricorsivamente attuata dal differire di sé con sé. Come sintetizza Düsing: «questa identità non dev'essere una tautologia, ma deve conservare in sé la differenza»¹¹¹.

L'ontologia dell'essere sociale si mostra attraverso quell'identità concreta a cui accennavamo poco sopra: identità concreta come unità dialettica di universalità e particolarità. Quel che si presenta immediatamente come identico (la particolarizzazione)¹¹² è il negativo di se stesso, è altro da sé: «universalità

¹⁰⁸ MARCUSE 1969, p. 159.

¹⁰⁹ Cfr. Brattling 1991, p. 198 sgg. Seppur per molti aspetti concordi, ci si discosta dall'interpretazione di Bellan secondo il quale la *Urteilslehre* hegeliana è una «teoria oggettiva delle proposizioni del giudizio» in quanto diretta a mostrare la contraddizione immanente al giudizio tra forma e contenuto. L'oggettività, tuttavia, può esser veramente tale – e non solo l'oggettività del pensiero – solo se il riferimento ad altro continua a sussistere come "altro del/dal pensiero" e ciò significa unità dialettica tra logico e ontologico.

¹¹⁰ L'essere della cosa – il soggetto della predicazione – consiste in una determinata relazione tra la molteplicità dei predicati. Sicché il soggetto passa nel suo predicato. Movimento analogo a quello della proposizione speculativa nella *Fenomenologia*. Sulla "proposizione speculativa" nella *Fenomenologia* vedi SURBER 1975. Per un'analisi del concetto hegeliano di "speculazione" si rimanda a WOHLFART 1981.

¹¹¹ DÜSING 1986, p. 20.

¹¹² HEGEL 2008b, vol. II, p. 797.

riempita come forma» e «universalità oggettiva sviluppata»¹¹³. La configurazione "logico-speculativa" dell'ontologia dell'essere sociale assume la struttura definitiva nel sillogismo in quanto connessione concreta. In tutte le figure della Schlußlehre (della qualità, della riflessione, della necessità. A differenza del giudizio, non c'è un sillogismo del concetto), il sillogismo conserva la transitività dell'essere e la riflessività dell'essenza: «il sillogismo è mediazione, il concetto completo nel suo esser-posto. Il suo movimento è il togliere di questa mediazione nella quale nulla è in sé, ma ciascuno è solo per mezzo di un altro. Il risultato è quindi un'immediatezza che è posta per il togliere della mediazione, un essere che è insieme identico con la mediazione ed è il concetto, che ha ristabilito se stesso dal suo esser altro e nel suo esser altro. Questo essere è perciò una cosa (Sache) che è in sé e per sé, – l'oggettività»¹¹⁴. Concetto oggettivo significa allora determinazione (particolarità) della differenza (universalità). La negatività caratterizzante la logica dialettica fin dal suo "inizio" si mostra dunque come struttura oggettiva e relazionale dell'idea e ciò legittima l'interpretazione della *Logica* come ontologia dell'essere sociale.

3. Conclusioni provvisorie: Hegel dopo Losurdo

Interrogarsi, con Losurdo, su Hegel e l'ontologia relazionale¹¹⁵ significa innanzitutto criticare alcuni luoghi comuni della storiografia filosofica, la cui caratteristica principale è spesso l'astrazione e la lontananza dalla realtà e dalle problematiche politico-sociali. Ecco perché parlare di contraddizione oggettiva e libertà, nel contesto di un'ontologia dell'essere sociale, può apparire oggi arduo, quasi inattuale. In un contesto di iperspecializzazione scientifica, che corre parallelamente alla divisione atomistica del lavoro, termini come spirito

¹¹³ IBIDEM. Nella *Fenomenologia* Hegel parla di un «lavoro di trasformazione di sé (*Arbeit seiner Umgestaltung*)». Hegel 2008a, vol. I, p. 8. *Modificata*.

¹¹⁴ HEGEL 2008b, vol. II, pp. 799-800.

¹¹⁵ L'ontologia relazionale che abbiamo certato di delineare in queste pagine serba molte affinità con il concetto di *Tianxia* descritto dal filosofo cinese Zhao Tingyang, il quale scrive: «il principio ontologico e il principio politico sono simmetrici. [...] il principio di costruzione dell'ordine esistenziale del *Tianxia* dev'essere la coesistenzialità. Creare il *Tianxia* significa rendere un mondo di conflitti e divisioni un *Tianxia* compatibile e cioè realizzare l'inclusione del mondo» (ZHAO 2020, pp. 65-65). Per un'interessante disamina della filosofia del *Tianxia* e dei suoi risvolti etico-politici si veda AZZARÀ 2020, pp. 95-120).

(*Geist*) o, riprendendo Lukács, conformità al genere per sé (*Gattungsmäßigkeit für-sich*) destano un certo imbarazzo se non addirittura un rifiuto incondizionato. Rifiuto a cui si aggiunge una sorta di sarcasmo, come se quei termini fossero un epifenomeno della giovinezza, che deve dileguare al più presto nel fare i conti con la realtà.

Alla luce di tale contesto la strada indicata da Losurdo, che invita a continuare il progetto lukácsiano, assume una radicalità ancora più profonda. Lukács infatti, scrive Cesarale, «ha portato alla luce i tratti più essenziali di quella individualità borghese [...] il cui esserci rende precisamente impensabile la nozione di totalità»¹¹⁶. La moderna società borghese, e l'individualità da essa preformata, sorge proprio dalla negazione della totalità e della sua rimozione dal tessuto sociale. Mai sarebbe potuta esplodere quella *Sehnsucht*, il male "borghese" per antonomasia, in una società realizzatasi concretamente come totalità. Le riprese moderne di una generalità, che solo impropriamente può esser chiamata totalità, sono del resto fallimentari dato che, proprio nel momento in cui la totalità non riesce a integrare le particolarità e anzi si oppone a quest'ultime, essa stessa diventa particolarità.

Tuttavia, è proprio in un'ottica di critica dell'esistente, di messa in discussione di quella realtà, che il pensiero deve confrontarsi con i tentativi di pensare insieme l'individuo e la società, il particolare e l'universale, senza che un termine si ponga come dominio nei confronti dell'altro. La totalità, sia per Hegel che per Lukács, è una categoria fondamentale per l'analisi (logico-epistemica-sociale) proprio perché non sopprime i "momenti", ma esprime una concettualizzazione della loro relazione complessa. Sul piano strettamente sociale, gli individui non sono assorbiti passivamente in un'identità fissa, ma sono il risultato di un processo collettivo. In questo senso, la società capitalistica e la sua ideologia non conoscono totalità, ma solo totalizzazione. Totalizzazione significa che sia nelle sue forme di vita, che nelle stesse formulazioni ideologiche, permane la parvenza dell'autonomia degli individui. E però, ricorda Losurdo, «per Hegel la "parvenza" (Schein) ha una sua oggettività. [...] "Parvenza" e "apparizione" sono esse stesse reali, ma, ovviamente, non hanno lo stesso grado di realtà del Wesen e della Wirklichkeit»¹¹⁷. Si tratta allora di comprendere la potenzialità di questa parvenza, nella sua concreta configurazione storica. Se infatti la parvenza non è la Wirklichkeit, essa ha comunque un effetto reale nella società. La parvenza dell'autonomia dell'individualità, ossia l'affermazione della particolarità sull'universalità, è il contraltare, in sede

¹¹⁶ CESARALE 2014, p. 1.

¹¹⁷ LOSURDO 2012, p. 98.

logica, di quel rifiuto delle contraddizioni oggettive, che qui si mostra come una propensione verso la particolarità a sua volta parvente, poiché il suo risultato non è altro che l'affermazione di una generalità astratta, nella quale non c'è posto per ciò che Hegel chiama personalità: «il concetto non è soltanto l'anima, ma è libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi la personalità»¹¹⁸.

Proprio a questo livello della *Scienza della logica* l'ontologia relazionale è capace di giustificare e al contempo esporre il rapporto tra la dialettica universalità-particolarità – la totalità – e la libertà. L'idea assoluta, lungi dall'essere la massima astrazione eidetica, priva di contenuto, è la coappartenenza di conoscenza e prassi, ossia la vita concreta dell'essere sociale. La soggettività del concetto «non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sé universalità e conoscenza e nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività»¹¹⁹. Il ritorno alla vita in cui consiste l'idea è la conquista di una nuova personalità, quella cioè del concetto che si nutre di libertà. Nell'idea assoluta, ciò che abbiamo definito "ontologia relazionale" trova la propria circolarità epistemica e vitale: la totalità è il movimento di mediazione tra conoscenza e prassi come pure della loro trasformazione reciproca. Il soggetto è totalità in quanto l'autoriferimento è una circolarità mediatizzante, attraverso cui si attua la liberazione: «Befreiung significa qui alleggerimento da una limitante oppressione, che coincide con la conquista di uno stato [nuovo] di libertà»¹²⁰. La liberazione, però, non riguarda solamente le limitazioni esterne. L'ontologia relazionale di Hegel, di cui qui si è cercato di delineare una traccia, ha superato la dicotomia interno/esterno, mostrando la loro essenziale coappartenenza. La liberazione allora riguarda il soggetto in quanto totalità, unità dialettica di universale e particolare. Il soggetto libera e al contempo "aliena" la relazione nell'autoriferimento individuale¹²¹.

Forse possiamo concludere questo saggio con uno spunto di ricerca. Nel discorso sulla libertà e sull'ontologia dell'essere sociale ritorna una categoria fondamentale nelle riflessioni di Lukács e Hegel, categoria che Losurdo ci ha insegnato a comprendere nella sua dimensione oggettiva: l'alienazione. Non è forse l'alienazione una cifra dell'ontologia dell'essere sociale? Non è forse il

¹¹⁸ HEGEL 2008b, vol. II, p. 935.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ CESARALE 2014, p. 5.

¹²¹ Non potendo soffermarci, in questa sede, su questo importante e complesso passaggio, basti notare come la liberazione della soggettività sia esplicitamente connessa alla liberazione dell'idea. Cfr. HEGEL 2008, pp. 956-957.

rischio dell'alienazione, al di là delle facili e astratte conciliazioni, ad accompagnare la «dolorosa scoperta dell'oggettività dell'essere sociale»? È questa la domanda con cui dobbiamo confrontarci se, come Losurdo, vogliamo essere all'altezza del presente.

Riferimenti bibliografici

Alessandroni, Emiliano, 2016

Potenza ed eclissi di un sistema, Mimesis, Milano/Udine.

AZZARÀ, STEFANO, GIUSEPPE, 2019

La comune umanità, La Scuola di Pitagora, Napoli.

ID., 2020

Il virus dell'Occidente, Mimesis, Milano/Udine.

Bellan, Alessandro, 2002

La logica e il "suo" altro, Il Poligrafo, Padova.

BEYER, WILHELM RAIMUND, 1971

Der Stellenwert der französischen Juli-Revolution von 1830 in Denken Hegels, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", XIX, pp. 628-643.

BIENENSTOCK, MYRIAM, 1992

Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806, Presses Universitaires de France, Paris.

Bodei, Remo, 1989

Le dissonanze del mondo. Rivoluzione francese e filosofia tedesca tra Kant e Hegel, in AA.VV., L'eredità della Rivoluzione francese, Laterza, Roma/Bari, pp. 103-132.

Bourdin, Jean-Claude, 2001

Hegel et la "question sociale": sociéte civile, vie et détresse, "Revue germanique internationale", XV, pp. 145-176.

Braitling, Petra, 1991

Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Braune, Andreas, 2014

Hegels Kritik der romantischen Freiheit, in KLAUS RIES – MICHAEL DREYER (A CURA DI), Romantik und Freiheit. Wechselspiele zwischen Ästhetik und Politik, Winter-Verlag, Heidelberg, pp. 181-198.

Cafagna, Emanuele, 1998

La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei "Lineamenti di filosofia del diritto" di Hegel, Il Mulino, Bologna.

CANTILLO, GIUSEPPE, 1996

«Privatleben» e senso dello Stato negli scritti giovanili di Hegel, in Le forme dell'umano. Studi su Hegel, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 3-59.

CESARALE, GIORGIO, 2009

La mediazione che sparisce, Carocci, Roma.

ID., 2014

Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi, "Consecution temporum", n° 7, pp. 1-9. ID. 2017

Sulla via del «regno della soggettività o della libertà»: la Wechselwirkung in Hegel, "Quaderni materialisti", XVII, pp. 99-127.

D'HONDT, JACQUES, 2001

Hegel e l'illuminismo, a cura di Roberto Racinaro, Guerini, Milano.

Düsing, Klaus, 1986

Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik, in Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion, a cura di D. Henrich, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 15-38.

EHRENBERG, JOHN, 1999

Civil Society. The Ctitical History of an Idea, New York University Press, New York/London.

EICHENHOFER, EBERHARD – VIEWEG, KLAUS (A CURA DI), 2010

Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Ellmers, Sven, 2015

Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel, Transcript, Bielfeld.

FINELLI, ROBERTO, 1999

La "bürgerliche Gesellschaft" nell'opera di Hegel, in M. Herling e M. Reale (a cura di), Storia filosofia e letteratura. Scritti in onore di Gennaro Sasso, Bibliopolis, Napoli, pp. 505-525.

FLEISCHMANN, EUGÈNE, 1979

Dialectique et conslit. Eléments d'une sociologie des conslits dans la "Philosophie du droit" de Hegel, in E. Weil (a cura di), Hegel et la philosophie du droit, PUF, Paris, pp. 65-84.

Fraser, Ian, 1996

Speculations on Poverty in Hegel's Philosophy of Right, "The European Legacy", I, n° 7, pp. 2055-2068.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1974

Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, a cura di Karl Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannsstatt.

ID., 1993

Lezioni di filosofia del diritto, a cura di P. Becchi, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli.

ID., 2008a

Fenomenologia dello spirito, trad. it. di E. De Negri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

ID., 2008b

Scienza della logica, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma/Bari.

ID, 2010

Lineamenti di filosofia del diritto, a cura di G. Marini, Laterza, Roma/Bari.

HOLZ HANS HEINZ — LABICA, GEORGES — LOSURDO, DOMENICO — SANDKÜHLER, HANS JÖRG (A CURA DI), 1990

Die französische Revolution. Philosophie und Wissenschaften, Guerini, Milano.

HORSTMANN, ROLF, PETER, 1974

Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie, "Hegel-Studien", IX, pp. 209-240.

JAMME, CHRISTOPH, 1983

Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Geimenschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt, "Hegel-Studien", Beiheft 23, Bouvier, Bonn.

LOSURDO, DOMENICO, 1983

Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant, Bibliopolis, Napoli.

ID., 1987a

Contraddizione oggettiva e analisi della società. Da Kant a Marx, in G, Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirollo (a cura di), Marx e i suoi critici, QuattroVenti, Urbino, pp. 7-22.

ID., 1987b

La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel, Guerini, Milano 1987.

ID., 1988

Realismus und Nominalismus als politische Kategorien, in D. Losurdo — H. J. Jörg Sandkühler (a cura di), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Pahl-Rugenstein, Köln. ID., 1989

"Hegel, die französische Revolution und die liberale Tradition", in AA.VV., Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie, Pahl-Rugenstein, Köln, pp. 164-176. ID., 1991a

Das Wahre, das Falsche und die Totalität. Philosophie und Philosophiegeschichte nach Hegel und Marx, in Geschichtlichkeit der Philosophie, a cura di H. J. Jörg Sandkühler, Peter Lang, Frankfurt am Main 1991, pp. 243-261.

ID., 1991b

Fichte, die französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden, Akademie Verlag, Berlin. ID., 1993

Le categorie della rivoluzione nella filosofia classica tedesca, in D. Losurdo (a cura di), Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca, QuattroVenti, Urbino, pp. 343-358.

ID., 1999

Progresso/reazione o emancipazione/de-emancipazione?, "Critica Marxista", n° 3, pp. 55-65.

ID. 2001

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

ID., 2012

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

ID., 2017

Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale, "Pólemos", X, n° 2, pp. 19-32.

Lukács, György, 1960

Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino.

ID., 1976

Ontologia dell'essere sociale, vol. I, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1983

Pensiero vissuto, a cura di Alberto Scarponi, Editori riuniti, Roma.

ID., 2011

La distruzione della ragione, a cura di E. Matassi, Mimesis, Milano/Udine 2011.

Meister, Christoph, 2014

Der Konflikt der Hegelschen Rechtsphilosophie mit dem Liberalismus, GRIN Verlag, München.

Marcuse, Herbert, 1965

Ragione e rivoluzione, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna.

ID., 1969

L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze.

MARX, KARL, 2016

Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico, a cura di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma.

MASCAT, JAMILA, 2011

Hegel a Jena. La critica dell'astrazione, Pensa Multimedia, Lecce.

Preve, Costanzo, 2013

Una nuova storia alternativa della filosofia, Petite Plaisance, Pistoia.

Ripalda, Jose, Maria, 1973

Poesie und politik beim frühen Hegel, "Hegel-Studien", VIII, pp. 91-118.

RITTER, JOACHIM, 1977

Hegel e la Rivoluzione francese, Guida, Napoli.

Rodeschini, Silvia, 2005

Costituzione e popolo, Quodlibet, Macerata.

SALVUCCI, PASQUALE, 2000

Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto. La società civile, Gerini, Milano.

SMITH, STEVE, 1991

Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context, University of Chicago Press, Chicago/London.

SURBER, JERE, PAUL, 1975

Hegel's Speculative Sentence, "Hegel-Studien", n° 10, pp. 211-230.

THEUNISSEN, MICHAEL, 1979

Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

VER EECKE, WILFRIED, 1983

Hegel on Economics and Freedom, "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", LXIX, pp. 187-213.

Vogel, Martin, Rudolf, 1983

Gesellschaftliche Subjektivitätsformen. Historische Voraussetzungen und theoretische Konzepte, Campus Verlag, Frankfurt am Main.

Weisser-Lohmann, Elisabeth, 2006

Die tagespolitischen Schriften, in Hegel-Lexikon, a cura di P. Cobben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 85-91.

Weisser-Lohmann, Elisabeth – Köhler, Dietmar (a cura di), 2000

Verfassung und Revolution: Hegels Verfassungskonzeption und die Revolutionen der Neuzeit, "Hegel-Studien", Beiheft 42, Meiner, Hamburg.

Wohlfart, Günter, 1981

Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel, De Gruyter, Berlin/New York.

ZHAO, TINGYANG, 2020

Alles unter dem Himmel, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

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-Hi*story 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 evidenza¹?

¹ 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 LO-SURDO (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 presviluppi (GIACOMINI – LOSURDO 1997; LOcisamente questi SURDO 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 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)².

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.

² 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)³ 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».

.

³ 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 occidentale⁴. 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 entusiasmati. 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

⁴ 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 regione⁵: 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).

⁵ 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 «lecito 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 eslcusi rientravano i bambini, i popoli indigeni, gli irlandesi, i cattolici romani e persino gran parte dell'Europa continentale (BOER — PETTERSON 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. LO-SURDO (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 "pipan 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 zhenghai, 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 "degno 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" (ziyou) 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)6.

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 contradditorietà 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

⁶ 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 altrove⁷). 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,

⁷ 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 esser eumano, il padrone di Somersett 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 ritengano nemico dei propri interessi. Le pratiche utilizzate da questo campione della Herrenvolk 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 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)8. 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"» (LO-SURDO 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

⁸ 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'aistruzione 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 vita⁹, 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 biirgerliche 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

_

⁹ 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

interno alla società e allo Stato.

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)¹⁰ 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 propoenso a considerare assoluta ogni violazione giuridica, ma l'uomo che muore di fame viola solo il particolare, non il diritto

¹⁰ Inteso come «diritto del bisogno estremo», il Notrecht riceve con Hegel una silevante reinterpretazione rispetto al vecchio ius necessitas. Anche per Kant, si trattava di un diritto posto al di fuori della legge, nello stato di natura; per Hegel invece era un diritto

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 (LO-SURDO 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 centralità economica della schiavitù (TIERNEY 1997; KILCUL-LEN 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 specifiche¹¹.

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:

1 1

¹¹ Su questo punto v. le due dichiarazioni sui diritti umani delle Nazioni unite, oltre alla Dichiarazione sulal 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 biirgerliche 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 ha* 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 irreale, 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 irreale, perde la propria necessità, il oriorui 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 sucincompleto della rivoluzione), oppure niente riforme» (LEcesso NIN 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 stato la rivoluzione stessa.

Conclusione

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://domenicolosurdopresentaza-zing.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 — PETTERSON, 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.

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', no 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

Controstoria 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 xiandairen 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

Ziyouzhuyi: 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.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

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 2200A (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, "Zhexue yanjiu" (6), pp. 35-41.

ID., 2017

Pipan yu chonggou — lun weishenme yao zai dangdai zhongguo yujing zhong chongxin zhankai Makesi yu Heige'er zhijian de sixiang duihua, "Xiandai zhexue" (5), pp. 1-11.

ZHANG SHUANGLI — NI YISI, 2017

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

Introduzione all'edizione in lingua inglese di *Nietzsche: il ribelle aristocratico*, di Domenico Losurdo*

Harrison Fluss (St. John's University and Manhattan College)

Dopo aver descritto la lunga ricezione di Nietzsche da Emma Goldman a Stanley Cavell, Jennifer Ratner-Rosenhagen conclude il suo *American Nietzsche* in sintonia con una lettura pragmatica dell'opera del filosofo: non esiste un'unica comprensione corretta di Nietzsche, non più di quanto vi sia un autentico approccio filosofico. Ciò che definisce Nietzsche – se mai qualcosa può definirlo – è la fondamentale «indeterminatezza, il prospettivismo e l'eterogeneità» che sono al centro della sua filosofia e che lo rendono decisamente congeniale alle tradizioni americane del liberalismo e del pluralismo¹. Nietzsche, quindi, sarebbe americano quanto la *apple pie*.

Ciò che Ratner-Rosenhagen ignora, tuttavia, sono le altre dimensioni del pensiero di Nietzsche; dimensioni piuttosto rilevanti per la storia di un Nietzsche *americano*. I giudizi del filosofo tedesco sulla razza, la schiavitù e l'abolizionismo non sono tenuti in considerazione, dal momento che anche l'americanismo che Ratner-Rosenhagen ci presenta risulta completamente decontestualizzato. Si tratta di un americanismo dal quale sono state espunte tutte le incongruenze e i paradossi più evidenti e che è incarnato, ad esempio, dal precursore americano di Nietzsche, il liberale Ralph Waldo Emerson. Ratner-Rosenhagen inizia la sua narrazione proprio con l'amore di Nietzsche per Emerson ma a questo proposito andrebbe notato come Nietzsche non leggesse soltanto l'Emerson individualista ma anche l'Emerson elitista e adoratore degli eroi². Nietzsche si definiva a volte «un liberale» ma era anche un teorico che promuoveva la gerarchia e l'ordine castale [rank-ordering]³. Come

^{*} Nietzsche, the Aristocratic Rebel. Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet, tr. di G. Benton, Historical Materialism Book Series, Brill, London 2020. La traduzione italiana dell'introduzione di Harrison Fluss è di Edoardo Bellando, con revisione di Emiliano Alessandroni e Stefano G. Azzarà.

¹ Cfr. la difesa di Nietzsche in RATNER-ROSENHAGEN 2012.

² Cfr. NEWFIELD 2012 per una visione più sfumata del liberalismo di Emerson come una specie di elitarismo antidemocratico.

³ Queste contraddizioni interne al mondo liberale sono analizzate in LOSURDO 2005. Ciò che rende così interessante la descrizione delle nozioni americane di libertà compiuta da Losurdo è il modo in cui viene mostrato come tale "libertà" individualista fosse promossa dagli ideologi del Sud prima della Guerra di secessione come difesa

possono convivere, allora, i valori in apparenza progressisti del liberalismo e del pluralismo con la politica elitista promossa da Nietzsche? In effetti, come possono questi valori autoritari essere ritenuti compatibili con quell'immagine di un Nietzsche anti-fondazionalista che conclude il libro di Ratner-Rosenhagen?

Naturalmente questa obiezione all'elitismo di Nietzsche è già stata liquidata molte volte come irrilevante, perché nel mondo accademico gode ampio consenso l'idea secondo cui l'importanza di Nietzsche risieda nelle sue idee più rarefatte e non nella sua politica. Le dimensioni politiche del suo pensiero vengono sistematicamente rimosse dai circoli filosofici continentali come da quelli analitici. La traduzione Cambridge dei frammenti postumi della maturità (materiali inizialmente pubblicati con il titolo *La volontà di potenza*), ad esempio, viene introdotta dai curatori del volume senza alcuna considerazione sulle sue opinioni o dichiarazioni politiche, come se queste fossero estranee ai suoi interessi più propriamente filosofici. Di conseguenza, vengono messe in evidenza nel dibattito le idee di Nietzsche sulla natura della realtà, l'epistemologia e il linguaggio ma non le sue critiche della politica, della decadenza moderna, dell'economia e della criminalità. Queste dimensioni più terrene e attuali dei frammenti postumi vengono trattate come se fossero prive di significato filosofico⁴.

In quest'opera di addomesticamento di Nietzsche, le riflessioni dionisiache e creative sulla natura della percezione, dell'arte, del linguaggio e della morale sono mantenute a debita distanza dai suoi interessi "attuali" per gli eventi storici, la politica interna ed estera del Secondo Reich e per una scienza "triste" [dismal] come l'economia politica. Ma mentre si sostiene che non ci sia un'essenza di Nietzsche, paradossalmente questo ritratto decontestualizzato lo essenzializza, trasformandolo in un filosofo senza tempo, avulso dalla storia. Come filosofo atemporale, Nietzsche può diventare allora una sorta di cassetta degli attrezzi concettuale dalla quale accademici, studiosi e altri ancora

del proprio diritto di possedere schiavi. Per Losurdo, gli apologeti del Sud partecipano alla tradizione del liberalismo americano e, per molti versi, anche Nietzsche ne partecipa. Si tratta di un liberalismo incompatibile con la democrazia ma del tutto compatibile con la disuguaglianza. Losurdo descrive il rapporto fra Nietzsche e il liberalismo (compreso l'abbraccio del giovane Nietzsche al "liberalismo nazionale" tedesco) lungo tutto il libro che qui presentiamo.

⁴ V. le introduzioni della traduttrice e del curatore a NIETZSCHE 2003. Per una delle migliori presentazioni di un approccio anglofono al Nietzsche francese, v. ALLISON 2000.

possono scegliere ciò che vogliono, tralasciando tutti gli elementi potenzialmente offensivi. Il successo di Nietzsche come significante vuoto risiede probabilmente proprio nel fatto che le persone possono vedere in lui qualunque cosa vogliano vedere.

La decontaminazione di Nietzsche non è rimasta indiscussa negli ultimi anni. Esistono infatti diversi studi che contestano la lontananza del suo pensiero filosofico da una visione politica e dimostrano l'esistenza di un legame inestricabile fra i due piani. Altri studi hanno poi messo in discussione il tentativo di portare a sintesi il pensiero di Nietzsche con le idee progressiste, un'operazione che finisce per farsi beffe tanto di ciò che Nietzsche sosteneva, quanto di quelle idee progressiste che disprezzava. Possiamo offrire qui un breve elenco – certo non esauriente – di alcuni degli approcci più interessanti a Nietzsche come pensatore profondamente politico e antidemocratico: Nietzsche Contra Democracy di Fredrick Appel; Friedrich Wilhelm Nietzsche: The Philosopher of the Second Reich di William Altman; Anti-Nietzsche di Malcolm Bull; Nietzsche's Machiavellian Politics di Don Dombowsky; The Overman in the Marketplace: Nietzschean Heroism in Popular Culture di Ishay Landa; Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra di Stanley Rosen; e Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life di Geoff Waite⁵. Assieme al libro che qui viene presentato, questi studi hanno cambiato in profondità il modo in cui leggiamo Nietzsche.

La biografia intellettuale di Domenico Losurdo appartiene a questa nuova ondata di letteratura critica e ha contribuito a ispirarne una buona parte quando è uscita prima in italiano e poi in traduzione tedesca, francese e portoghese⁶. Ciò che rende così monumentale lo studio di Losurdo è però che non costituisce semplicemente un'ulteriore interpretazione di Nietzsche ma una ricostruzione *totale* del suo progetto principale. Merita questo titolo di

⁵ REHMANN 2009 dimostra la natura in gran parte ossimorica del nietzscheanesmo di sinistra ma sfortunatamente deve ancora essere tradotto in inglese. Anche i contributi di Nicolás González Varela agli studi su Nietzsche meritano un pubblico di lingua inglese, in particolare per la sua forte attenzione alla politica del giovane filosofo: cfr. VARELA 2010. Va menzionata l'analisi di Nietzsche come pensatore coloniale dell'imperialismo europeo in BRENNAN 2004. Brennan riconosce apertamente l'importanza del lavoro di Losurdo su tale questione.

⁶ L'esistenza di questa traduzione inglese è dovuta agli sforzi straordinari e prodigiosi di Gregor Benton, che, quando non era ancora disponibile nessuna traduzione inglese, ha tradotto dall'originale tedesco molte delle citazioni di Nietzsche presenti in questo volume.

ricostruzione per la sua estrema ambizione, perché Losurdo cerca di spiegare non soltanto le idee di Nietzsche ma anche il contesto generale in cui sono sorte.

Ma dove risiede la coerenza di fondo di Nietzsche secondo Losurdo? Cos'è che permane negli spostamenti delle sue opere? Cosa resta della sua vita intellettuale? Il cuore del significato degli scritti di Nietzsche consiste nella «sua costante attenzione al conflitto sociale e alla minaccia del socialismo» (289). La politica è l'organon principale del suo pensiero.

Questo non depone certo a favore dell'opinione corrente che vede in Nietzsche il pensatore antidogmatico e antisistematico per eccellenza, senza una dottrina o un punto di vista fissi. Pensare Nietzsche significa pensare molti Nietzsche⁷. Ecco perché l'azzardo apparente dell'affermazione di Losurdo va ben inteso. Losurdo non ritiene che gli scritti di Nietzsche sulla filosofia, la scienza e l'arte abbiano effetti politici secondari o siano legati alla piega particolare che dà ai pregiudizi ottocenteschi. Losurdo sostiene che queste riflessioni di filosofia, scienza e arte siano già di per sé per Nietzsche discussioni politiche e vadano inquadrate all'interno di una precisa prospettiva politica. Senza considerare il significato di questa prospettiva, i presunti interventi più rarefatti di Nietzsche rimangono in larga misura incomprensibili. È l'intenzione fondamentalmente antidemocratica che conferisce alle riflessioni del filosofo tedesco sulla filosofia, l'arte e la scienza il loro reale rigore, significato e unità.

Questo è il programma di ricerca con cui Losurdo si presenta. Ma è importante tener conto fin dall'inizio di qualche precisazione prima di introdurre alcuni dei tratti principali della biografia. Losurdo non sta semplicemente polemizzando contro Nietzsche. Anche se ne ritrae i nei e i difetti, la sua non è una diatriba ma uno studio che si propone di riscoprire Nietzsche come un grande pensatore, per quanto inquietante e reazionario possa essere. Losurdo vorrebbe che imparassimo da Nietzsche pur essendone critici e vedremo più avanti che cosa comporti per i lettori critici questa eccedenza teorica del filosofo tedesco. In secondo luogo, Losurdo evita l'errore di vedere il pensiero di

Ishay Landa per l'indicazione.

⁷ Questo argomento in favore di un Nietzsche "postmoderno" è ben riassunto da Jacques Derrida: «Ma chi ha mai detto che una persona porti un solo nome? Certamente non Nietzsche... Accanto a Kierkegaard, non è stato forse Nietzsche uno dei pochi grandi pensatori che ha moltiplicato i suoi nomi e giocato con le firme, le identità e le maschere?... E cosa accadrebbe se questo fosse il cuore della questione, la causa, lo *Streitfall* [la controversia] del suo pensiero?» (DERRIDA 1986). Ringrazio

Nietzsche come un presagio diretto del nazionalsocialismo e sostiene che è sbagliato scrivere la storia delle idee di Nietzsche avendo in mente il Terzo Reich come futuro anteriore. Occorre invece collocare anzitutto le idee di Nietzsche nel loro contesto storico e cioè non nel Terzo ma nel Secondo Reich. E sebbene nel fascismo tedesco vi siano echi di nietzscheanismo ⁸, non si tratta di un processo immediato.

Losurdo prende le mosse dal cosiddetto primo periodo di Nietzsche come giovane wagneriano. Dimostra la natura essenzialmente politica delle sue conferenze su *Socrate e la tragedia* e di ciò che sarebbe diventato *La nascita della tragedia*. Sono opere scritte all'ombra di ciò che Nietzsche vedeva come un disastro di proporzioni catastrofiche, un disastro che poteva forse far presagire la fine della civiltà come l'aveva conosciuta. Dalle descrizioni di Jacob Burckhardt e dalle lettere che Nietzsche scrisse mentre era infermiere durante la Guerra franco-prussiana osserviamo il senso di agitazione, paura e orrore nei confronti della Comune di Parigi.

Questo è quanto troviamo in una lettera giovanile di Nietzsche, scritta subito dopo la sconfitta della Comune francese e nello spirito dello sciovinismo tedesco:

«Di nuovo ci è consentito sperare! La nostra missione tedesca non è finita! Sono più che mai pieno di coraggio, poiché non ancora tutto è stato rovinato dall'"eleganza", dalla trivialità ebraico-francese e dalle grette tendenze del "nostro tempo" (Jetztzeit). Vi è ancora del valore, ed anzi del valore tedesco, che è qualcosa di profondamente diverso dall'élan dei nostri miseri vicini. Al di là della lotta delle nazioni, ci ha atterriti quella internazionale testa di Idra che è apparsa all'improvviso, così terribile, annunciatrice di future lotte del tutto diverse»⁹.

Vediamo come la minaccia del socialismo si colori già per Nietzsche di connotati nazional-razziali. L'associazione di ebrei e decadenza moderna è chiaramente evidente in questi primi scritti e atteggiamenti. Losurdo entra negli intricati dettagli che riguardano la giudeofobia giovanile di Nietzsche e l'antisemitismo dei suoi sostenitori e ammiratori. Descrive anche il suo

⁸ V. per esempio il capitolo 27, sezione 6, di questo libro, "Hitler e Rosenberg interpreti di Nietzsche e del nietzscheanesimo". Per l'influenza di Nietzsche sul fascismo come movimento politico, v. TAURECK 2000. Per l'influenza di Nietzsche sulla *altright* neofascista contemporanea, v. BEINER 2018.

⁹ Cit. in LUKÁCS 1980, vol. I, p. 325. V. anche la discussione di Losurdo su questa lettera (42). Per un'altra discussione approfondita sulle reazioni di Nietzsche alla Comune di Parigi, v. SAUTET 1981.

atteggiamento nei confronti degli ebrei, condiviso con Richard e Cosima Wagner (113). Si sofferma poi su un episodio relativamente sconosciuto degli inizi della carriera del filosofo tedesco a proposito della conferenza giovanile su *Socrate e la tragedia*¹⁰. Si tratta di una conferenza che Nietzsche avrebbe integrato nella sua prima grande opera, *La nascita della tragedia*, e che porta tutti i segni della collaborazione con Wagner. Purtroppo, questa conferenza non è mai stata tradotta in inglese e possiamo sperare che il resoconto di Losurdo susciti maggiore interesse, anche se qualcuno potrebbe trovarvi motivi di esitazione. Ebbene, verso la fine di *Socrate e la tragedia*, Nietzsche afferma che ciò che intende per moderno «socratismo» – vale a dire, quello spirito di ottimismo e progresso che ha ispirato le rivolte degli schiavi dall'antica Alessandria alla Comune – va identificato con la «stampa ebraica» del suo tempo. Nietzsche, quindi, identifica completamente lo spirito della modernità, che mette sotto attacco, con lo spirito del giudaismo.

Ciò che è interessante in questo episodio, oltre a questa virulenta ostilità nei confronti degli ebrei, è la reazione dei Wagner. Entrambi concordavano con quanto sostenuto da Nietzsche; in verità, si potrebbe dire che Nietzsche stesse rafforzando la emdesima polemica che Wagner aveva iniziato contro gli ebrei già nel 1850. Tuttavia, entrambi suggeriscono a Nietzsche di usare cautela e Cosima Wagner lo esorta alla prudenza:

«Non nomini gli ebrei, e soprattutto non *en passant*. Più in là, se vuole ingaggiare questa lotta terribile, che Dio l'aiuti, ma non subito, affinché sul suo cammino non si trasformi tutto in confusione e groviglio. È da sperare che Lei non mi fraintenda. Lei saprà come io sia d'accordo nel fondo dell'anima con le sue dichiarazioni; ma per ora non si deve né scoprire, né scoprire in questo modo (113)».

Oltre all'atteggiamento verso gli ebrei, andrebbe evidenziata la natura condivisa della critica di Nietzsche e Wagner alla modernità, almeno in questa fase dello sviluppo intellettuale di Nietzsche. In primo luogo, le riflessioni metafisiche in *Socrate e la tragedia* e *La nascita della tragedia* sono politicizzate da cima a fondo, sebbene l'argomentazione si basi su un pessimismo di tipo schopenhaueriano che in seguito Nietzsche troverà problematico. In queste prime opere è l'inconoscibile cosa-in-sé, il regno noumenico scoperto da Kant, che aiuta ad arginare la marea di un ottimismo che cerca di trasformare la realtà in un mondo migliore. La metafisica del pessimismo, perciò, è orientata qui verso uno scopo politico – schiacciare quella che per Nietzsche è in

¹⁰ [In NIETZSCHE 1991, NdT].

sostanza la rivolta degli schiavi del pensiero moderno. Per lo schopenhaueriano Nietzsche, la prospettiva dionisiaca rivela l'unicità essenziale e l'unità primordiale di tutto l'essere ma questa dimensione non coincide con le esperienze concrete del mondo fenomenico. Qualsiasi tentativo di collegare razionalmente il noumenico e il fenomenico significherebbe la morte della cultura e dell'arte. Sarebbe l'abolizione dell'ignoto e del mistero che stanno al centro della realtà. Solo una sensibilità estetica poteva intuire i due piani che convivevano nella tragedia e non tutti erano capaci di questa sensibilità.

Nietzsche assesta in questo periodo i suoi colpi polemici contro David Friedrich Strauss, il giovane hegeliano famoso per aver scritto *La vita di Gesù*. Losurdo rivela la criptica giudeofobia di Nietzsche contro «David» Strauss nelle *Considerazioni inattuali* (167) e anche la possibile influenza esercitata da Strauss sulla successiva rottura di Nietzsche con la cerchia di Wagner. Per Nietzsche, il tiepido razionalismo di Strauss era legato alla dissoluzione dell'hegelismo e all'emergere di una mentalità favorevole al socialismo. Ma questa prospettiva sembrerà cambiare quando Nietzsche lascerà per sempre la Bayreuth di Wagner. Invece di attaccare come pernicioso, decadente e distruttivo della cultura il progetto dell'Illuminismo, Nietzsche lo rimodellerà in quello che gli studiosi considerano il suo cosiddetto "periodo intermedio"¹¹. Losurdo riconduce le idee positivistiche di libri come *Umano, troppo umano* e *Aurora* proprio alle idee del tardo Strauss.

In queste opere Nietzsche ha intrapreso una rivoluzione teorica che era però orientata essenzialmente verso le medesime questioni di fondo che condivideva in precedenza con Wagner. Ora però la prospettiva di Wagner e Schopenhauer è ritenuta insufficiente. Anzi, peggio che insufficiente: concede troppo alla plebaglia, alla democrazia, al cristianesimo e alle forze della modernità che stanno minando quella stessa civiltà che Nietzsche inizialmente pensava Wagner potesse contribuire a salvare. In questo periodo Nietzsche rifiuta le persistenti sfumature compassionevoli della metafisica di Schopenhauer e con esse tutto ciò che percepisce come la natura demagogica [rabble-rousing] delle opere di Wagner. Losurdo fa notare come Nietzsche, nel tentativo di prendere le distanze da Wagner, arrivi addirittura ad accusare il musicista di condividere certe caratteristiche di quegli ebrei che Wagner tanto odiava (168).

Nietzsche aveva dedicato *Umano, troppo umano* a Voltaire e aveva rimodellato l'Illuminismo in forma elitista, sbarazzandosi dei suoi lati democratici e

¹¹ Per una discussione istruttiva di questo cosiddetto "periodo intermedio", cfr. DETWILER 1990.

socialisti. Ironicamente, il suo era – come Losurdo dimostra – un Illuminismo inteso a rafforzare i valori dell'*Ancien Régime* e ad ostacolare il progresso della masse plebee verso il socialismo. L'Illuminismo autentico dei moralisti francesi e di Voltaire veniva contrapposto così al protosocialismo di Jean-Jacques Rousseau. Con una vivace metafora, Nietzsche svelava la forza spirituale sotterranea del rousseauismo che stava dietro tutte le rivoluzioni moderne: «In ogni fremito e terremoto socialista è sempre l'uomo di Rousseau che si muove, come il vecchio tifone sotto l'Etna» (250).

La cultura francese non era più vista come monoliticamente decadente, moderna ed ebraica, come era stato per il giovane wagneriano. E Nietzsche non assorbiva più lo spirito di un angusto sciovinismo tedesco. Le sue opinioni erano ora distintamente "europee" e più in sintonia con le esigenze di quello che considerava come l'"Illuminismo" autentico. Nietzsche cercava cioè di salvare l'Illuminismo francese dalla malattia moderna del progressismo universalizzante e livellante e invitava a rivolgere uno sguardo sospettoso, critico (e scientifico) verso tutte le dottrine. Introduceva così un nuovo positivismo scettico e un atteggiamento naturalistico che si contrapponeva alle basi metafisiche del socialismo. Da questa posizione, sviluppava così la sua simpatia non solo per quel tipo di pensiero per cui aveva in precedenza criticato Strauss ma anche per il liberalismo e il positivismo antisocialisti del suo amico ebreo Paul Rée. In questo periodo, Nietzsche si trovava perciò in sintonia con una concezione aristocratica del liberalismo che condivideva una notevole affinità con figure come Alexis de Tocqueville e Benjamin Constant, che Losurdo esamina ampiamente.

Se in questa fase veniva meno la precedente inimicizia verso gli ebrei, Losurdo mostra in Nietzsche tracce di giudeofobia che persisteranno negli anni successivi. Alla fine avrebbe presentato la guerra contro la modernità come una guerra perenne tra Giudea e Roma ma Losurdo fa notare anche le distinzioni fatte valere all'interno dello stesso giudaismo e della storia degli ebrei. Nel valutare gli ebrei dell'Antico Testamento, Nietzsche preferiva per così dire i Re ai Profeti. In altre parole, lamentava il declino degli ebrei dopo la prigionia babilonese nella loro trasformazione da popolo di guerrieri a popolo che attraverso i suoi profeti diffondeva la malattia della morale degli schiavi. Ma, come dice Losurdo,

«[Nietzsche] non ha alcuna difficoltà a identificarsi con la stirpe ebraica dei signori che, forte anche della sua religione nazionale, conquista Canaan. E lo stesso dio dei mercanti suscita sdegno solo nella misura in cui pretende di subordinare a sé il dio degli eserciti, liquidando l'ideale antico e nobiliare dell'otium et bellum (573)».

Torneremo sulle posizioni di Nietzsche sugli ebrei ma è importante sapere adesso come la sua ulteriore rivoluzione concettuale sia stata provocata dalla rottura con Paul Rée e Lou Salomé. In questa nuova fase Nietzsche rigetta gli appelli positivistici e naturalistici alla scienza e all'illuminismo. Come dimostra Losurdo, nel suo scetticismo non era più nominalista o semplicemente relativista ma stava affrontando una transizione da un atteggiamento positivistico a uno prospettivista. Un nominalismo per il quale tutte le posizioni sono equivalenti adotta ancora un punto di vista troppo universalistico e neutrale. Per Nietzsche, chi giudica in maniera relativistica falsifica e nega la vita stessa perché non ci si può sottrarre alla necessità di giudicare, operare distinzioni e ordinare i valori. Non è possibile fare appello a un terreno neutrale ma bisogna fare affidamento alla propria sfera di valori immanente; valori che in ogni caso non possono implicare pretese universalistiche. Nietzsche sgonfiava perciò tali pretese mostrandole come espressioni della volontà o come una successione di valutazioni particolari.

Questa mossa era più radicale di quanto a prima vista possa apparire ma era coerente con quello che Losurdo considera il progetto principale di Nietzsche. Il mondo stesso non poteva più essere considerato in modo positivistico, come un insieme di leggi contingenti che operano naturalisticamente. Per Nietzsche, invece, l'atteggiamento scientifico emanava da un particolare insieme di interessi e finiva per cadere così esso stesso sotto il sospetto genealogico. La necessità di stabilire leggi di moto regolari e uniformi; l'idea stessa di porre un principio di ragione sufficiente, o leggi di causa ed effetto, era in ultima analisi riducibile a un modo particolare di valutare e vedere il mondo. Le leggi universali della fisica non erano in realtà universali ma derivavano soltanto da un'ecologia del valore universalizzante. Così, anche la visione scientifica del mondo diventava per Nietzsche un progetto politico e non propriamente scientifico.

Era questa la nuova "scienza" a cui Nietzsche dava avvio: la scienza della riduzione genealogica a particolari insiemi di interessi e forze. E si può sostenere che è proprio in questo periodo che Nietzsche ha stabilito le sue dottrine più "metafisiche": la volontà di potenza (quella che Heidegger chiamerà l'ultima metafisica) e l'eterno ritorno dell'eguale. Questo vuol dire che Nietzsche si contraddiceva? Forse è così ma ciò non toglie che questa sia la chiave per capire come Nietzsche abbia messo in campo tali idee. L'eterno ritorno dell'eguale, ad esempio, era specificamente un'idea per "i forti" contro i deboli, che avrebbe accresciuto e rafforzato il potere degli spiriti liberi contro la plebaglia. Se Nietzsche cercava a volte di giustificare l'eterno ritorno in chiave

metafisica e scientifica, questa idea nasceva principalmente dal suo prospettivismo aristocratico. Perché idee come il progresso o il miglioramento delle condizioni vengono implicitamente condannate come illusorie se si sostiene che gli eventi si ripetono ancora e ancora all'infinito. L'eterno ritorno diventa pertanto un'arma perfetta contro la plebaglia. Le speranze in un mondo migliore vengono derise in quanto antiscientifiche e teologiche e l'eterno ritorno poteva a quel punto agire da freno alle aspirazioni degli ordini inferiori della società. Come dice Losurdo: «La dottrina dell'eterno ritorno si configura allora come la contro-vendetta delle classi dominanti, che ora irridono alle speranze e alle illusioni delle classi subalterne» (476).

Certo, non c'era bisogno di dimostrare razionalmente nel merito certe idee specifiche, compresa un'idea come l'eterno ritorno dell'eguale, dalla posizione aristocratica di Nietzsche. La prospettiva aristocratica, il partito della vita di cui Nietzsche era fautore, non aveva bisogno di ragioni per giustificarsi ma poteva affermare ciò che credeva semplicemente perché ci credeva. In uno dei suoi momenti più calvinisti, Nietzsche definisce persino come «"gli eletti di Dio" la cerchia aristocratica da lui chiamata a distinguersi» (680).

Possiamo misurare quanto costitutivo fosse il radicalismo aristocratico di Nietzsche anche nelle sue riflessioni in apparenza rarefatte sul linguaggio, la scienza e l'arte. Tutte queste riflessioni erano connotate politicamente e per di più da una particolare forma di politica che va compresa prima di poter indagare Nietzsche ulteriormente. L'obiettivo principale della biografia di Losurdo è spiegare la natura di quella politica e come sia stata plasmata dal contesto tedesco e internazionale.

Analizzando il significato delle idee politiche di Nietzsche, Losurdo le designa come parte della complessiva costellazione della reazione contro la democrazia, l'abolizionismo, il femminismo e il socialismo. Losurdo confronta le critiche di Nietzsche alla democrazia di massa con quelle di altri importanti esponenti liberali, come Benjamin Constant, John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville, e scorge tra loro più affinità che differenze sensibili, soprattutto quando si tratta di comprendere la minaccia delle masse contro la gerarchia, la classe e il privilegio. Losurdo considera pertanto Nietzsche come parte di questa tradizione liberale che non necessariamente identificava la libertà con la democrazia.

Nietzsche radicalizzava però le tendenze dell'odio liberale nei confronti della democrazia di massa, spingendosi verso un'energica difesa della schiavitù. È importante perciò riconoscere che, quando sosteneva l'ordinamento cetuale, la riaffermazione della schiavitù e persino l'eliminazione delle razze

decadenti, Nietzsche non lo faceva affatto in senso metaforico ma stava reagendo a ciò che percepiva come minacce reali a una gerarchia dell'esistenza. Come afferma Losurdo, gli stessi amici di Nietzsche, compreso Georg Brandes, lo prendevano in questo alla lettera (724).

La schiavitù non era semplicemente un'immagine mentale di asservimento ma una realtà concreta che Nietzsche voleva difendere, rafforzare ed estendere. Nietzsche può anche essere americano come la torta di mele ma lo è in un modo non proprio rassicurante. I capitoli di Losurdo sulla Guerra di secessione americana e le sue osservazioni sui commenti di Nietzsche intorno ai neri, l'abolizionismo e Harriet Beecher Stowe sono particolarmente illuminanti. È in particolare la reazione a Stowe che getta luce su come Nietzsche temesse le donne come portatrici del contagio rivoluzionario. Influenzato dagli scritti di Hippolyte Taine sulle donne e la Rivoluzione francese, Nietzsche vedeva nella compassione e nel sentimentalismo valori non maschili destinati a scatenare il peggio nel genere femminile:

«Continuazione del cristianesimo ad opera della Rivoluzione francese. Il seduttore è Rousseau: egli toglie le catene alla donna, che da allora in poi viene rappresentata in un modo sempre più interessante, come sofferente. Poi gli schiavi e Mistress Beecher-Stowe. Poi i poveri e gli operai. Poi i viziosi e i malati—tutto ciò viene messo in primo piano» (919).

Istruttivamente, Losurdo confronta le idee di Nietzsche con quelle di apologeti espliciti anteguerra della schiavitù, come George Fitzhugh. Per Fitzhugh, l'abolizionismo contro la proprietà degli schiavi implicava una logica che alla fine avrebbe portato all'abolizione in toto della proprietà. Fitzhugh era anche sensibile ai legami tra movimento abolizionista e socialdemocrazia tedesca e le sue critiche al movimento abolizionista corrispondevano a quelle di Nietzsche. Entrambi collegarono ben presto l'abolizionismo con la rivoluzione socialista.

La difesa della schiavitù spiega l'opposizione di Nietzsche al nuovo Kaiser Guglielmo II e il suo riferimento denigratorio al giovane monarca come «idiota di colore». Nietzsche usava questo insulto razziale per indicare come il giovane Kaiser stesse progettando una serie di riforme sociali, compresa una crociata internazionale per liberare gli schiavi neri in Africa¹². Dà la misura

¹² Non che si debba vedere il Kaiser come un faro del progressismo. La documentazione storica mostra chiaramente che non lo era e il suo ispirato cristianesimo sociale era vuoto, sorretto da sfumature antisemite derivate da Adolf Stöcker. Per una

dell'anti-progressismo di Nietzsche il fatto che le sue critiche al Kaiser comprendessero un appello per prolungare le leggi antisocialiste, originariamente promosse sotto Bismarck, e altre politiche reazionarie che avrebbero ridotto, bloccato ed eliminato qualsiasi movimento verso la democrazia e l'emancipazione. Bismarck stesso condivideva il malanimo verso il superficiale progressismo di Guglielmo II, sebbene questo all'epoca fosse a Nietzsche sconosciuto¹³.

Oltre alla loro ostilità verso il socialismo e il giovane Kaiser, Bismarck e Nietzsche condividevano anche il progetto utopico di mescolare le razze ebraica e prussiana. Come aveva affermato Bismarck nel 1871, sarebbe una buona politica incrociare «fattrici ebree con stalloni prussiani». Nietzsche prende una posizione pressoché identica ed elabora fantasie su come la nuova élite europea che aveva immaginato avrebbe dovuto appropriarsi per i propri scopi del genio della stirpe ebraica. Ma ciò che Nietzsche considerava come debolezza, superficialità e inciviltà ebraica andava eliminato:

«Il loro occhio [degli ebrei] non convince, la loro lingua diventa facilmente troppo rapida e si imbroglia, la loro collera non s'intende del profondo e rispettabile ruggito leonino, il loro stomaco non regge ai grandi banchetti, né il loro intelletto ai forti vini, le loro braccia e gambe non permettono a essi le passioni altere (nelle loro mani palpita spesso non so quale ricordo); e perfino il modo in cui un ebreo monta a cavallo [...] non è privo di difficoltà, e fa capire che gli ebrei non sono mai stati una razza cavalleresca» (545).

Nietzsche si opponeva anche all'ulteriore immigrazione di ebrei in Germania e tracciava distinzioni tra potenziali ebrei borghesi, da includere nel nuovo ordine di governo internazionale, e tipologie più sovversive come gli impuri «ebrei polacchi» ai quali si riferiva nell'*Anticristo*. In una trattazione praticamente esaustiva, Losurdo discute le altre idee razziali di Nietzsche, in particolare quelle che riguardano i lavoratori cinesi. Per Nietzsche, la questione del lavoro andava risolta consentendo ai lavoratori europei di intraprendere spedizioni per colonizzare il resto del mondo, mentre la borghesia europea

Drochon 2018.

discussione approfondita sul rapporto di Nietzsche con l'antisemitismo politico nel Secondo Reich, v. HOLUB 2015.

¹³ La biografia di Losurdo è un'ottima fonte per i pensieri e le opinioni del "Cancelliere di ferro", compresa una discussione sull'opposizione di Bismarck al giovane imperatore Guglielmo II. V. il Capitolo 17, Sezione quattro, di questo studio. Per una recente discussione sul rapporto di Nietzsche con la "grande politica" di Bismarck, v.

avrebbe importato lavoratori cinesi come forza lavoro necessaria per il vecchio mondo. In modo perverso, Nietzsche diventava così un teorico *avant la lettre* della globalizzazione capitalistica e i cinesi diventavano ai suoi occhi «il simbolo dell'operaio umile, servizievole e servile, del nuovo tipo di schiavo di cui i signori hanno bisogno» (204).

Losurdo dimostra come la trattazione nietzscheana della questione del lavoro, del capitalismo e dello sfruttamento possa essere utile anche per i marxisti. Nietzsche non nasconde che l'attuale modo di produzione non è nient'altro che sfruttamento e usa persino un linguaggio a tratti marxista per illustrare il processo di estrazione del plusvalore dai lavoratori¹⁴. Ma per quanto fosse sincero sulla natura dell'economia politica (e sulla natura della storia come «lotta di ceti e di classi»), sosteneva ancora la sua assoluta inevitabilità (830). Per lui, i lavoratori non potevano governare né tanto meno costruire uno Stato. Dovevano lavorare e dovevano anche imparare a diventare insensibili e ad amare il loro lavoro disumanizzante. Il messaggio che nella Gaia Scienza invierà alla borghesia non sarà di abiurare lo sfruttamento ma di adottare i modi che si addicono a una classe dominante o di signori. Il problema della borghesia non era che sfruttasse il proletariato; era la sua mancanza di una mentalità nobile. Nietzsche metteva così in guardia dalla volgare ostentazione di ricchezza o dall'assumere abitudini democratiche che l'avrebbe abbassata al livello dei suoi operai. Importante era mantenere il pathos della distanza tra governanti e governati.

Celando la sua politica concreta, si può dire a questo punto, l'immagine dominante del nietzscheanismo ha aiutato a nascondere ciò che Nietzsche difendeva con tanta veemenza: le fondamenta del nostro ordine capitalistico liberale (e adesso forse "neoliberale"). Il libro di Losurdo fornisce un antidoto contro questo offuscamento ideologico, quella «ermeneutica dell'innocenza»

¹⁴ È possibile che Nietzsche avesse familiarità con le idee di Marx ed Engels, anche se attraverso fonti secondarie. Questa informazione di Thomas Brobjer dovrebbe aiutare a completare il resoconto di Losurdo: «Nietzsche non menziona mai Karl Marx o Friedrich Engels e generalmente si suppone che non ne avesse conoscenza, e nemmeno del loro tipo di pensiero e di socialismo. Tuttavia, questo non è corretto. Marx è citato in almeno undici libri di nove autori diversi che Nietzsche ha letto o posseduto. In sei di essi è discusso e citato ampiamente e in uno Nietzsche ha sottolineato il nome di Karl Marx» (BROBJER 2008, p. 70).

che cela quanto il pensiero di Nietzsche sia un'arma a disposizione del potere e del privilegio¹⁵.

Un'introduzione non può entrare più nei dettagli e questo menù non va scambiato per il pasto che deve venire. Abbiamo delineato soltanto alcune delle questioni in gioco ma ciò che il testo che segue propone è in sostanza una riscoperta di Nietzsche come un filosofo politico con il quale è necessario fare i conti. Un pensatore da prendere sul serio, che dovrebbe poter scandalizzare e disturbare senza essere assorbito acriticamente. Losurdo pone fine al processo di addomesticamento che per tanto tempo ha mummificato il filosofo tedesco e, dal filosofo genuinamente inquietante che è stato, ne ha fatto un'icona innocua e banale. Questo è un ritratto di Nietzsche come controrivoluzionario, ideologo di classe dell'aristocrazia e nemico del socialismo. Non è un ritratto che Nietzsche avrebbe trovato alieno. È il ritratto di un nemico dal quale i lettori critici possono apprendere, perché la sfida che il suo prospettivismo pone alle idee progressiste è enorme e potenzialmente devastante. Invece di prendere in prestito da Nietzsche concetti semidigeriti, la sua sfida dovrebbe costringerci a fare i conti con la storia delle idee progressiste e con le loro basi filosofiche. Perché senza un orientamento filosofico positivo con cui opporsi alla critica di Nietzsche, cadremo a nostra volta preda della sua critica. In altre parole, finiremo per credere a ciò in cui crediamo semplicemente perché ci crediamo. Solo mettendo a confronto, riformulando e difendendo in maniera razionale le idee filosofiche che sono alla base della nostra politica possiamo scampare il pericolo di diventare nietzscheani¹⁶.

Riferimenti bibliografici

ALLISON, DAVID, 2000 Reading the New Nietzsche, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland.

ALTMAN, WILLIAM, 2014

Friedrich Wilhelm Nietzsche: The Philosopher of the Second Reich, Lexington Books, Maryland.

15

¹⁵ Per una recente discussione sull'affinità di Nietzsche con l'economia antisocialista della scuola austriaca, v. ROBIN 2013.

¹⁶ Domenico Losurdo è morto il 28 giugno 2018. È stata una perdita immensa per gli studiosi, gli attivisti e i socialisti di tutto il mondo. Il suo pensiero perdurerà e i suoi contributi alla filosofia e alla politica continueranno ad essere tradotti in più lingue negli anni a venire.

Materialismo Storico, nº 1/202a (vol. X)

Appel, Fredrick, 1999

Nietzsche Contra Democracy, Cornell University Press, Cornell.

Beiner, Ronald, 2018

Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Brennan, Timothy, 2004

Borrowed Light: Vico, Hegel, and the Colonies, Stanford University Press, Stanford.

Brobjer, Thomas J., 2008

Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography, University of Illinois, Illinois.

Bull, Malcolm, 2014

Anti-Nietzsche, Verso, London.

Derrida, Jacques, 1986

Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions, "Philosophy and Literature", Vol. 10, n° 2, October.

ID., 2013

Interpretare firme (Nietzsche/Heidegger): due questioni, "Lo sguardo", nº 11.

DETWILER, BRUCE, 1990

Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, University of Chicago Press, Chicago.

Dombowsky, Don, 2004

Nietzsche's Machiavellian Politics, Palgrave, London.

Drochon, Hugo, 2018

Nietzsche's Great Politics, Princeton University Press, Princeton.

HOLUB, ROBERT, 2015

Nietzsche's Jewish Problem: Between Anti-Semitism and Anti-Judaism, Princeton University Press, Princeton.

LANDA, ISHAY, 2009

The Overman in the Marketplace: Nietzschean Heroism in Popular Culture, Lexington Books, Maryland.

Losurdo, Domenico, 2005

Controstoria del liberalismo, Laterza, Roma/Bari.

Lukács, Georg, 1980

The Destruction of Reason, transl. by P. Palmer, Merlin Press, London.

Id., 1980 (1959)

La distruzione della ragione, trad. di E. Arnaud, Einaudi, Torino.

Materialismo Storico, nº 1/202a (vol. X)

NEWFIELD, CHRISTOPHER, 2012

The Emerson Effect: Individualism and Submission in America, University of Chicago Press, Chicago.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, 2003

Writings from the Late Notebooks, Cambridge University Press, Cambridge.

ID., 1991

La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873, Milano, Adelphi.

ID., 1975

Frammenti postumi 1884-1885, Adelphi, Milano.

ID., 1975

Frammenti postumi 1885-1887, Adelphi, Milano.

ID., 1974

Frammenti postumi 1888-1889, Adelphi, Milano.

RATNER-ROSENHAGEN, JENNIFER, 2012

American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas, University of Chicago Press, Chicago.

REHMANN, JAN, 2009

I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo. Decostruzione di una teoria filosofica, trad. e cura di S.G. Azzarà, Odradek, Roma.

ROBIN, COREY, 2013

Nietzsche's Marginal Children: On Friedrich Hayek, "The Nation", May Issue.

SAUTET, MARC, 1981

Nietzsche et la Commune, Le Sycomore, Paris.

TAURECK, BERNHARD H.F., 2000

Nietzsche und der Faschismus: Ein Politikum, Reclam, Leipzig.

VARELA, NICOLÁS GONZÁLEZ, 2010

Nietzsche Contra La Democracia: El Pensamiento Politico de Friedrich Nietzsche 1862-1872, Montesinos, Barcelona.

WAITE, GEOFFREY, 1996

Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life, Duke University Press, Duke.

La dialettica tra "vecchio e nuovo". Gramsci e la marcia dell'universalità nelle note di Domenico Losurdo

Gianni Fresu (Universidade Federal de Uberlândia/Università di Cagliari)

Losurdo inscrive la transizione di Gramsci dal liberalismo al comunismo critico nella lunga marcia dell'universalità, in quella interminabile dialettica tra vecchio e nuovo all'interno della quale si situano contraddizioni e salti qualitativi immanenti al divenire storico. Le prospettive di trasformazione radicale della società, attorno all'idea di integrale emancipazione umana, sarebbero uno sviluppo del principio di universale dignità dell'uomo (in contrapposizione al particolarismo giuridico aristocratico-feudale) al centro dei rivolgimenti politici di fine Settecento e inizio Ottocento. Gramsci non intende fare del socialismo un becchino della società borghese ma il suo erede. In tal senso si pone in termini dialettici, concependo l'avvento del nuovo ordine come superamento del vecchio, non come la sua semplice negazione. Così, anche in una fase storica segnata dalla grave crisi del liberalismo italiano, disposto a mettere da parte le proprie istituzioni e i suoi valori ideali pur di impedire il cambiamento dell'ordine sociale, Gramsci concepisce il socialismo all'interno di un processo ascendente e progressivo apertosi con la distruzione del vecchio ordine feudale, trovando in Hegel il filosofo che con maggior sistematicità ha saputo concettualizzare il trapasso dal vecchio Stato patrimoniale per caste chiuse al moderno Stato etico.

Universality; Dialectics; Ethical State.

1. Tra rivoluzione e restaurazione.

Occupandosi di singoli autori o di intere tradizioni filosofiche, Domenico Losurdo non ha mai confinato le proprie ricerche a uno specifico campo disciplinare, né limitato le sue riflessioni all'insieme degli avvenimenti immediatamente riconducibili all'argomento trattato. Al di là del concepire il marxismo come visione unitaria e autosufficiente del mondo, i suoi studi sono caratterizzati da un approccio complesso che chiama in causa questioni estremamente articolate di carattere filosofico, storico, giuridico, sociale, economico e politico. In tal senso, per comprendere in profondità le sue riflessioni su Antonio Gramsci è necessario inserirle all'interno del discorso complessivo sviluppato da Losurdo nella sua vasta e ricca produzione intellettuale, avendo ben chiara la natura organica e unitaria delle battaglie filosofiche e politiche di cui è stato protagonista. All'interno di questo percorso intellettuale, Losurdo ha costantemente sottolineato l'importanza della filosofia di Hegel per comprendere premesse e eredità delle due più grandi rotture della storia moderna e contemporanea: la Rivoluzione francese e la Rivoluzione russa. Ciò ha significato anche porre in evidenza la stretta relazione tra dimensione teoretica e finalità normative nelle argomentazioni concettuali utilizzate dal vasto fronte ideologico contrappostosi alla funzione storica assolta prima dai giacobini e poi dai bolscevichi¹. Losurdo ha più volte sottolineato come, in tempi di Restaurazione trionfante, Hegel sia stato il primo filosofo a rapportarsi in termini razionali alla Rivoluzione francese, spiegandone le cause attraverso il disvelamento delle contraddizioni reali immanenti alla società di antico regime, svuotata della sua necessità storica da un processo molecolare di decadenza e decomposizione inarrestabile².

Un anno dopo il Congresso di Vienna, Karl Ludwig von Haller scrisse la sua opera più nota, significativamente intitolata La restaurazione della scienza politica, con un obiettivo dichiarato: sconfiggere anche sul piano teorico le dottrine rivoluzionarie già battute, sul piano politico, dalla riaffermazione dei principi dinastici e patrimoniali in Europa. Senza una vigorosa battaglia ideologica, Haller intravvedeva il rischio di un possibile ravvivarsi dell'infezione rivoluzionaria e il diffondersi di nuovi focolai e sussulti insurrezionali tra i popoli europei³. Sul piano storico e filosofico la Restaurazione cercò di spiegare la Rivoluzione francese attraverso cause esterne al corpo sociale, mettendo sul banco degli imputati la speculazione filosofica in quanto tale e il razionalismo illuminista nello specifico. In tal senso, per Edmund Burke⁴, l'idea di palingenesi connessa al concetto di rivoluzione, ispirata alla convinzione di poter ricostruire su basi radicalmente nuove assetti giuridici e relazioni sociali esistenti, era il frutto avvelenato di un fondamentalismo razionalista che pretendeva di mettere in discussione su base logico-deduttiva tutto il passato, di cui veniva negato il significato più profondo, generato

¹ LOSURDO 2017, pp. 11-19.

² LOSURDO 2001, pp. 121-128.

³ VON HALLER 1963, p. 75.

⁴ Secondo Francesco Valentini, ciò che accomuna il fronte di storici e teorici del fronte avverso alla Rivoluzione francese è «la polemica contro l'astratto», ossia la tendenza a isolare alcuni attributi essenziali di un oggetto per determinarne poi la verità attraverso un processo di deduzione logica che da esso si estende a tutto il resto. In questo modo i filosofi illuministi non avrebbero utilizzato questo approccio solo per analizzare l'essere ma lo hanno posto alla base della loro idea del «dover essere», ossia hanno preteso di trasformare la realtà anziché limitarsi ad analizzarla. «Campeggia pur sempre la contrapposizione di un "concreto" ricco di sapienza e di storia e di un "astratto" insignificante perché mutilato ed esangue. Ma rispetto a quello che abbiamo potuto chiamare "storicismo" burkiano si nota nel romanticismo tedesco un'accentuazione non solo del passato ma dell'originario, di un valore andato perduto e da ricostruire» (VALENTINI 1979, p. 63).

dall'esperienza storica accresciutasi di generazione in generazione⁵. Al contrario, per Burke come per Guizot sarebbe proprio questa processualità storica, incarnatasi nei capisaldi di una società (valori, tradizioni, costumi, leggi e istituzioni), a rendere l'organizzazione sociale e politica della vita umana molto più complessa e profonda di quanto la semplice razionalità intellettuale possa comprendere⁶. Con sfumature e diversità di approcci, argomentazioni simili si ritrovano anche nelle note polemiche contro la Rivoluzione francese di autori tra loro molto diversi come Constant, Hume, Bentham, ma pure nelle considerazioni critiche contro la Rivoluzione russa di intellettuali come Isaiah Berlin⁷ o Slavoj Žižek⁸.

⁵ Secondo Burke tra i capisaldi della società messi in discussione dal furore razionalista della rivoluzione c'erano la famiglia e la proprietà, a partire da quella di grandi dimensioni, «che eccita l'invidia e la rapacità degli uomini», «baluardo naturale» dell'ordine sociale, anche a salvaguardia delle proprietà minori, da mettere in sicurezza: «Questo potere difensivo non lo troveremo nella stessa quantità di proprietà ripartita tra molti, perché in questa ripartizione la proprietà che tocca all'individuo è necessariamente inferiore ai suoi desideri ed a quella che egli si lusingherebbe di ottenere smembrando le grandi proprietà degli altri. Poco ci si rende conto che le spoglie del saccheggio dei pochi si ridurrebbero a ben misera cosa quando fossero divise tra i molti – ma pochi sanno fare questo calcolo -, e quelli che incitano il popolo alla rapina non intendono fare di questa distribuzione» (BURKE 1963, p. 190).

⁶ Secondo Guizot, gli eccessi della Rivoluzione francese, sebbene scaturiti da esigenze reali di progresso sociale e politico, hanno avuto il demerito di negare quella complessità proveniente dalla storia finendo per affermare un potere assoluto non dissimile dal dispotismo di vecchi monarchi come Luigi XIV. Il giacobinismo e la prepotenza napoleonica, come qualsiasi forma di potere assoluto, avevano finito per corrompere anche il giusto slancio ideale della Rivoluzione francese fino ad affermare una nuova forma di tirannide resa ancora più odiosa dalla fede cieca nelle possibilità di trasformazione razionalistica della società per opera di un potere legislatore onnipotente. Cfr. GUIZOT 1974, pag. 78.

⁷ «Lo stesso Lenin era per certi aspetti singolarmente utopista: era partito dalla convinzione egualitaria che con l'istruzione e un'organizzazione economica razionale si potesse portare chiunque, prima o poi, a eseguire con efficienza qualsiasi compito o quasi» (BERLIN 2005, p. 75).

⁸ Nel suo ultimo lavoro dedicato a Lenin, Žižek mette in comune il terrore giacobino e bolscevico, trovando la radice autoritaria di entrambe le esperienze nello stesso «estremismo egualitario»: «cos'era il ricorso al terrore radicale dei giacobini se non una sorta di rappresentazione isterica che testimonia la loro incapacità di sconvolgere le basi dell'ordine economico (proprietà privata)?» (ŽIŽEK 2017, p. 51).

Secondo Losurdo, in contrapposizione alla vulgata post-restaurazione, Hegel ha invece saputo riconoscere la storia del mondo come un processo unitario e dialettico in cui le trasformazioni non sono dominate da inaccessibili leggi divine o naturali, essendo piuttosto la conseguenza dello stretto intreccio di contraddizioni oggettive e soggettive generate nel corpo stesso del tessuto sociale scosso dal conflitto. La storia della rivoluzione filosofica tedesca è l'affermazione dei principi della ragione in tutti i campi, la trascrizione teorica dello sviluppo storico del mondo moderno, di quel progresso della libertà che ha trovato un autentico spartiacque nella Rivoluzione francese. La storia universale è così interpretata come un prodotto della ragione eterna, e la ragione ha determinato le sue grandi rivoluzioni. In tal senso, la modernità come realtà storicamente determinata sarebbe l'oggettivazione processuale dell'emancipazione umana, un processo ascendente e progressivo di cui Hegel era consapevole e a cui ha dato forma filosofica e fondamenti gnoseologici⁹. Difendere la Rivoluzione francese significava affermare la razionalità del "nuovo" in quanto necessario superamento dialettico del "vecchio" oramai svuotato della sua forza vitale e propulsiva, dunque, contrapporsi ai pensatori della Restaurazione che si rifiutavano di riconoscere la legittimità del mondo moderno, contrapponendo la nostalgica evocazione del "bel mondo antico" alla nuova realtà storicamente determinata. In questo modo, l'accusa rivolta a filosofi e rivoluzionari contrappostisi al vecchio mondo, voler negare la continuità e processualità del divenire storico, era da Hegel radicalmente ribaltata. Se liberali e teorici della conservazione contestano la Rivoluzione francese per la sua origine filosofica, mettendo nel banco degli imputati la speculazione e contrapponendola alla realtà concreta, Hegel fa l'esatto contrario:

«Si è detto che la rivoluzione francese sia partita dalla filosofia e non senza ragione si chiama la filosofia sapienza mondana, poiché la filosofia non è soltanto la verità in sé e per sé, bensì anche la verità che prende vita dalla mondanità. Perciò non bisogna dichiararsi contrari quando qualcuno afferma che la rivoluzione ricevette la sua prima sollecitazione dalla filosofia. (...) Il principio della libertà della volontà si è fatto dunque valere contro il diritto esistente. (...) L'intera condizione della Francia in quel periodo è un confuso aggregato di privilegi contrari a ogni pensiero e ragione in genere, una condizione insensata alla quale si accompagna la suprema corruzione dei costumi, dello spirito – un regno dell'ingiustizia che, non appena comincia a prendere coscienza, diviene un'ingiustizia spudorata. L'oppressione terribile, dura, che gravava sul popolo, l'imbarazzo del governo nel procurare alla corte i mezzi per lo sfarzo e la

⁹ LOSURDO 2019, pp. 353-378.

dissipazione, diedero la prima occasione al malcontento. Lo spirito nuovo entrò in azione, l'oppressione spinse all'indagine»¹⁰.

Nei suoi studi, Losurdo inscrive la transizione di Gramsci dal liberalismo al comunismo critico proprio nella lunga marcia dell'universalità, in quella interminabile dialettica tra vecchio e nuovo all'interno della quale si situano contraddizioni e salti qualitativi immanenti al divenire storico. In tal senso le prospettive di trasformazione radicale della società, attorno all'idea di integrale emancipazione umana, sarebbero uno sviluppo del principio di universale dignità dell'uomo (in contrapposizione al particolarismo giuridico aristocratico-feudale) al centro dei rivolgimenti politici di fine Settecento e inizio Ottocento. Il socialismo configura la propria funzione in continuità con tale processo, ma ponendo un'esigenza storica inedita, non contemplata fino in fondo dalle cosiddette rivoluzioni borghesi: il superamento delle contraddizioni sociali che, sul piano sostanziale, rendono inefficace o non operativo il principio dell'uguaglianza formale dei cittadini di fronte alla legge. La premessa di questa transizione (dalla questione politica alla contraddizione sociale) può essere rintracciata prima di tutto nell'opera di Rousseau, ma trova il suo punto fondamentale di svolta negli scritti giovanili di Engels sulla condizione della classe operaia inglese e sull'economia politica, in quelli del giovane Karl Marx tra il 1843 e il 1845: la Critica della filosofia hegeliana del diritto la Questione ebraica, quindi gli appunti dei Quaderni parigini poi conosciuti con il titolo di Manoscritti economico-filosofici. L'idea gramsciana di emancipazione umana si pone perciò sulla scia di questa tradizione sviluppandola organicamente sino alle sue estreme conseguenze, mettendo in discussione non solo la struttura di classe delle società, ma anche la relazione tra governanti e governati in quanto tale. L'idea di «riforma intellettuale e morale», infatti, non è solo la prospettiva di superamento delle contraddizioni che impediscono l'effettiva uguaglianza generando lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, ma il sovvertimento della gerarchia sociale che divide l'umanità in dirigenti e diretti, contrapponendo lavoro intellettuale e lavoro manuale.

2. Il retroterra filosofico delle categorie gramsciane

Nello studiare un autore, secondo Losurdo, si possono utilizzare metodi ermeneutici diversi e contrapposti. Uno di questo consiste nel concentrare la

¹⁰ HEGEL 2021, p. 362.

nostra attenzione sulle letture e i testi che più lo hanno influenzato; un altro potrebbe svilupparsi richiamando la nostra attenzione sui problemi concreti posti dal periodo storico in cui egli si inserisce. Nel primo corriamo il rischio di pervenire a un «risultato tautologico», scoprendo che il nostro autore è stato influenzato dalla cultura del suo tempo; nel secondo, invece, potremmo arrivare a «risultati più fruttuosi» comprendendo meglio quanto gli approfondimenti teorici non abbiano necessariamente natura arbitraria, essendo invece frutto della presa di coscienza della realtà concreta. Nel caso di Gramsci, l'unico modo per cogliere l'originalità teorica e politica del suo pensiero consiste esattamente nel valutare come egli si sia rapportato a problemi concreti come l'arretratezza dell'Italia rispetto all'Europa, la guerra, il 1917 in Russia, il fallimento delle rivoluzioni in Occidente, la nascita e l'avvento del fascismo:

«Il discorso relativo all'influenza di un autore su un altro presenta l'ulteriore inconveniente di far pensare ad un approccio meramente individuale tra i due, ad un dialogo che si svolge non in un contesto storico concreto, bensì in uno spazio accademico e politicamente asettico. Se tale approccio è in generale discutibile e sterile, esso appare del tutto privo di senso per un autore fortemente politico come Gramsci, il cui confronto coi grandi intellettuali a lui contemporanei è sin dall'inizio mediato dal dibattito che in Italia e in Europa si sviluppa sul nesso esistente tra le elaborazioni teoriche di quegli intellettuali e i grandi problemi politici e sociali del tempo»¹¹.

In tal senso la lotta per l'emancipazione, non solo dei subalterni della sua Isola, ma anche dei «"popoli infelici delle colonie", bollati e trattati come "barbari" e "incivili" dalle periodiche "crociate" della "vecchia Europa"»¹², cui rivolge la sua attenzione il giovane Gramsci, rappresenta sin dall'inizio il movente dei suoi interessi culturali. Ciò vale non solo per la fase nella quale Gramsci intraprende il suo cammino nel movimento socialista scegliendo il terreno ideologico del materialismo storico, ma anche per quella fase ancora fortemente influenzata da autori situati nel campo liberale.

All'interno di questo percorso intellettuale, avere chiarezza della formazione filosofica antipositivista e antideterminista del giovane rivoluzionario è fondamentale per comprendere il ruolo nella sua elaborazione teorica della filosofia idealista di Croce, quindi la centralità della concezione dialettica hegeliana, la stessa con cui Lenin interiorizza e sviluppa il pensiero di Marx. Ma anche quest'esigenza va assunta con molta cautela, evitando di appiattire un

¹¹ LOSURDO 1997b, p. 129.

¹² Ivi, pp. 17-18.

autore sulla genealogia filosofica da cui è scaturito il suo pensiero. Contro tale tendenza, nel paragrafo 27 del Quaderno 11, è lo stesso Gramsci a polemizzare, stigmatizzando la pretesa di ridurre il pensiero di Marx agli apporti filosofici che ne hanno caratterizzato la formazione. Uno studio sul retroterra filosofico di un simile autore è biograficamente importante per comprenderne la configurazione intellettuale, «ma ciò che più interessa è appunto il superamento delle vecchie filosofie, la nuova sintesi o gli elementi di una nuova sintesi, il modo nuovo di concepire la filosofia i cui elementi sono contenuti negli aforismi o dispersi negli scritti del fondatore della filosofia della praxis e che appunto bisogna sceverare e sviluppare. In sede teorica la filosofia della praxis non si confonde e non si riduce a nessun'altra filosofia»¹³. Secondo Gramsci, ogni filosofia sorge dalle intime contraddizioni storiche di cui è parte e ogni filosofia concepisce sé stessa come unità di storia e natura, ossia come sviluppo e superamento di ciò che l'ha preceduta; tuttavia, nella storia del pensiero filosofico, l'opera di Hegel rappresenta un caso a parte perché comprende cosa è la realtà in un solo sistema filosofico come coscienza delle contraddizioni:

«In un certo senso, pertanto, la filosofia della praxis è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo, è una filosofia liberata (o che cerca di liberarsi) da ogni elemento unilaterale e fanatico, è la coscienza piena delle contraddizioni in cui lo stesso filosofo, inteso individualmente o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni ma pone se stesso come elemento della contraddizione, elevando questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione»¹⁴.

Questa è la premessa della concretezza del marxismo (inteso nella sua forma autentica e non brutalizzata dal determinismo positivista), ossia della sua capacità di sfuggire a ogni astratta generalizzazione sistemica. Per questo egli conclude: «l'uomo in generale, comunque si presenti, viene negato e tutti i concetti dogmaticamente unitari vengono dileggiati e distrutti in quanto espressione del concetto di 'uomo in generale' o di natura umana immanente in ogni uomo»¹⁵. La traduzione dal terreno filosofico a quello della praxis sarebbe l'essenza del materialismo storico e una delle ragioni della sua superiorità rispetto alle altre visioni filosofiche, ecco perché Gramsci adotta la definizione di Labriola: filosofia della praxis. Ma questo livello non esaurisce il

¹³ GRAMSCI 1975a, p. 1436.

¹⁴ Ivi, p. 1487.

¹⁵ Ivi, p. 1488.

campo della traducibilità della filosofia della praxis, al contrario l'ambito maggiore di sua attuazione si ha nella traduzione della teoria alle condizioni di ogni specifica e originale formazione economico-sociale nazionale. Secondo Gramsci il vero concetto di ortodossia, riferito al materialismo storico, non deve essere confuso con la difesa della rigidità dottrinale, dunque con l'apologetica ideologica, né tanto meno con la ricerca degli elementi di continuità o discontinuità nelle correnti successive a Marx. La filosofia della praxis va considerata come concezione unitaria del mondo, che non necessita degli apporti di questa o quella filosofia:

«la filosofia della praxis «basta a se stessa», contiene in sé tutti gli elementi fondamentali per costruire una totale e integrale concezione del mondo, una totale filosofia e teoria delle scienze naturali, non solo, ma anche per vivificare una integrale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una totale, integrale civiltà» ¹⁶.

Inteso in questi termini, il concetto di «ortodosso» servirebbe a spiegare meglio il contenuto rivoluzionario di una dottrina. Ad esempio, spiega Gramsci, il cristianesimo fu rivoluzionario rispetto al paganesimo rappresentando (con la sua comunità religiosa) un momento di rottura radicale tra vecchio e nuovo mondo. Non riconoscere l'autosufficienza del marxismo significa non aver rotto i ponti con il vecchio mondo o, peggio, essere egemonizzati dalla cultura tradizionale. Quest'operazione, tesa a incorporare il marxismo nella cultura tradizionale, non avviene solo con il revisionismo di Croce e Bernstein, ma anche all'interno del campo «ortodosso», come dimostrano le posizioni di figure come Bucharin criticate da Gramsci.

La ricerca di una filosofia originaria e generale alla base del materialismo storico è il segno evidente che non si riconosce a questo una originalità di contenuto e metodo. Così si fa confusione con la cultura filosofica di Marx, senza considerare la sua teoria un superamento di tutte le correnti filosofiche di cui si è nutrita la sua formazione. Il marxismo non si confonde o riduce a nessun'altra filosofia, al contrario rappresenta una sintesi dialettica dei linguaggi e delle concezioni alla base del suo processo di formazione; tuttavia, per quanto il materialismo storico non debba essere considerato una sua semplice prosecuzione invertita, Gramsci riconosce l'importanza (tra le fonti del marxismo) della filosofia hegeliana proprio perché questa già rappresentava un superamento di quelle precedenti:

¹⁶ Ivi, p.1434.

«È certo che l'hegelismo è il più importane (relativamente) dei modi di filosofare del nostro autore, anche e specialmente perché l'hegelismo ha tentato di superare le concezioni tradizionali di idealismo e materialismo in una nuova sintesi che ebbe certo importanza eccezionale e rappresenta un momento storico-mondiale della ricerca filosofica. (...). La filosofia della praxis è lo «storicismo assoluto», la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia. In questa linea è da scavare il filone della nuova concezione del mondo»¹⁷.

Richiamate tali questioni metodologiche, poste dallo stesso Gramsci, conoscere il percorso di formazione intellettuale, al di là dell'interesse biografico, risulta importante per comprendere due aspetti centrali del suo pensiero: in primo luogo la funzione non puramente secondaria o subalterna della cosiddetta dimensione sovrastrutturale, dunque l'importanza delle questioni egemoniche in una società moderna e sviluppata: in secondo luogo, l'analisi critica della contraddizione strumentale tra lavoro spirituale (funzioni dirigenti) e lavoro materiale (funzioni subalterne) alla quale corrisponde la distinzione tra governanti e governati. Come si accennava, il minimo comun denominatore di questi due assi concettuali si trova nel rifiuto sistematico verso gli approcci deterministici del socialismo positivista; dunque, la convinzione di Gramsci secondo cui la politica di fatto non è sempre immediatamente riconducibile, in ogni suo aspetto, allo sviluppo della struttura come un suo riflesso meccanico.

Parlando dell'iniziale «bergsonismo di Gramsci», Prestipino ha sottolineato come il giovane intellettuale sardo si sia formato in un clima culturale nel quale la reazione all'ideologia scientista aveva finito per travolgere anche il marxismo, veicolato attraverso i canoni meccanicistici del determinismo della Seconda Internazionale. Il rifiuto del complesso di certezze progressive tipiche del positivismo «assunse i caratteri di una traduzione vitalistica dello scientismo (ad esempio Bergson) e di una ritraduzione idealistica del marxismo (specialmente in Croce, secondo l'interpretazione che ne propose lo stesso Gramsci)»¹⁸. Da ciò derivava l'originalità dell'approccio al marxismo di Gramsci nel panorama del socialismo italiano che, in controtendenza con le semplificazioni strutturaliste, riscattava il tema marxiano del rapporto complesso tra forze produttive e rapporti sociali.

Nuova era in Gramsci, soprattutto, la convinzione che i rapporti sociali non esaurissero il dominio delle forme, nelle quali si sviluppano le forze

¹⁷ *Ivi*, pag. 1437.

¹⁸ Prestipino 1994, p. 90.

produttive, e che un'attenzione eguale o maggiore si dovesse rivolgere al mondo etico-istituzionale, in particolare alle forme «dello Stato, che è il corpo vivente e plastico della società», come egli scrive ne "L'Ordine Nuovo"¹⁹.

Secondo Losurdo quest'originalità si manifesta anche nel modo di interpretare il fascismo senza mai sottovalutare gli elementi nuovi che questa ideologia portava con sé innovando e sviluppando la forza operativa della rivoluzione passiva nella storia d'Italia, in un'epoca nuova e diversa come quella contraddistinta dalla cosiddetta "politica di massa". All'interno di questa attenzione, gli studi attorno all'opera e alla funzione di Benedetto Croce assumono una centralità crescente nelle riflessioni gramsciane. Secondo Garin, nel parlare di Gramsci e Croce può configurarsi un parallelo fra i destini di due personalità nella cui produzione teorica è possibile rintracciare i segni profondi di uno dei periodi più drammatici della storia d'Italia.

Come è noto, nella formazione e negli scritti di Gramsci fino al 1920 è evidente se non esplicita, ma è negli anni del carcere che Gramsci conduce i suoi studi più rigorosi su Croce, nella convinzione che chiarirne le ombre e valorizzarne le acquisizioni più progressive sarebbe stato determinante nel quadro dell'Italia post-fascista. Come le testimonianze di Athos Lisa e Giovanni Cerasa hanno chiarito²⁰, non solo Gramsci fu critico implacabile delle semplificazioni riconducibili al paradigma socialfascista, ma mai condivise l'ottimismo meccanicista di quanti consideravano prossimo il tramonto del fascismo e l'alba del socialismo. Al contrario, Gramsci prefigurò una transizione democratica, al cui interno i comunisti avrebbero dovuto assumere un complesso ruolo teso alla conquista egemonica²¹, per la cui prefigurazione era necessario aderire plasticamente alle peculiarità della specifica formazione sociale italiana con l'ambizione di comprendere e superare le sue più elevate manifestazioni culturali, tra le quali Gramsci collocava anzitutto la tradizione filosofica crociana. Come chiarito nelle famose note del Quaderno 7, «il compito era essenzialmente nazionale, cioè domandava una ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di fortezza»²². In questa

¹⁹ *Ivi*, p. 91.

²⁰ LISA 1964.

²¹ Giovanni Lay, dirigente comunista sardo e compagno di prigionia di Gramsci, riportando le conversazioni nel carcere di Turi nel luglio 1930, scrive: «Fu nel corso di queste conversazioni che espose l'idea dell'assemblea costituente. La convocazione di un'assemblea costituente come parola d'ordine capace di creare le basi per una lotta unitaria della maggioranza degli italiani contro il fascismo» (AA.VV. 2010, p. 227).

²² Gramsci 1975a, p. 866.

ricognizione, «la discussione con Croce è la discussione con l'ideologia che i marxisti troveranno dinnanzi nel periodo di transizione che terrà dietro alla crisi del fascismo»²³. In questa sfida, che permea e innerva ogni pagina dei *Quaderni del carcere*, si configura il tentativo di mettere a fuoco la funzione degli intellettuali nella storia d'Italia e, al suo interno, la funzione centrale della filosofia di Benedetto Croce:

«analizzare criticamente l'opera del Croce indicata come la più rilevante nella cultura italiana prima del fascismo e destinata, con ogni probabilità, ad offrire i quadri intellettuali all'Italia post-fascista, se, come Gramsci pensava, la crisi del fascismo non sarebbe stata la rivoluzione socialista, ma un arretramento del fronte della lotta sulla linea delle libertà distrutte dal fascismo. È anzi probabile che proprio questa lucida previsione del futuro si collochi alla radice della doppia linea di sviluppo dell'indagine gramsciana: da un lato la critica serrata delle posizioni del Croce, presentate come sistematiche e interessate mistificazioni della filosofia della prassi; dall'altra, l'esigenza di fare i conti con la filosofia di Croce, ma per una resa dei conti, al di fuori di ogni alibi, e nel modo più ampio e approfondito possibile»²⁴.

Come sappiamo, nelle *Tesi* del Congresso di Lione e nel saggio su *La questione meridionale* Gramsci indica in Croce il massimo rappresentante della rivoluzione passiva responsabile di aver ostacolato la democratizzazione reale del Paese, garantendo prima la conservazione dei vecchi equilibri contro il nuovo e poi, nel contesto di profonda crisi di egemonia del liberalismo successiva alla guerra, favorito l'avvento del fascismo. In proposito Frosini ha scritto che la posizione revisionistica assunta a fine Ottocento dal Croce, e conservata seppur con forme rinnovate nel nuovo secolo, assumeva per Gramsci una precisa funzione politica (ancora pienamente operativa durante il fascismo) di assoluta importanza per le dinamiche di modernizzazione passiva essenziali a ogni «rivoluzione-restaurazione»:

«Questa funzione può essere riassunta nell'esigenza di assorbire le spinte ribellistiche dei subalterni, decapitandone le organizzazioni grazie all'assimilazione dei loro intellettuali di riferimento. Con la critica a Marx, con la filosofia dello spirito, con la storia etico-politica e ora con la religione della libertà, Croce perseguiva sempre lo stesso scopo: il controllo dei tentativi di auto-organizzazione delle classi subalterne.

²³ GARIN 1997, p. 111.

²⁴ Ivi, p. 124.

Tale scopo non era pertanto in contrasto con il fascismo, se non in modo superficialey²⁵.

L'anticomunismo, in sostanza, avrebbe spinto Croce verso il fascismo, concepito come una forma rivoluzione passiva rinnovata corrispondente al nuovo quadro storico, una diga di contenimento contro il pericolo bolscevico e una garanzia dei vecchi equilibri sociali passivi²⁶. Tuttavia, come sottolinea Cingari nel suo denso e approfondito volume su Benedetto Croce recentemente pubblicato, nei *Quaderni*, Gramsci individua nel filosofo idealista la forma più elevata di cultura che andava «molecolarmente» svuotata della sua capacità di direzione, sostituendo una nuova egemonia, la filosofia della praxis, alla vecchia, in modo da rendere possibile una radicale riforma intellettuale e morale e dunque la sostituzione di un blocco sociale con un altro. Gramsci, insomma, sente la necessità di «sviluppare gli elementi immanentistici e storicisti del Croce, superandone le contraddizioni a esito "idealistico", mosse dall'esigenza di sottrarre centralità alla questione sociale, ponendosi insomma il problema di un cambiamento che andasse al di là della sfera delle classi dirigenti»²⁷.

Nonostante la sua importanza nella storia intellettuale italiana, secondo Mustè, il rapporto tra l'opera di Gramsci e quella di Croce è un nodo non del tutto sciolto e indagato per quanto meriterebbe. Le ragioni di questo insufficiente approfondimento sarebbero in parte riconducibili al mutamento del giudizio su Croce, palesatosi con la pubblicazione delle prime edizioni delle lettere e dei Quaderni, in un periodo storico (1947-1951) segnato da una crescente contrapposizione tra due blocchi in lotta che portò a «un'atmosfera ostile all'idealismo, presto ridotto ad "avversario di classe" o a "ideologia borghese"»²⁸.

Tra il 1911 e il 1921 Croce è uno dei principali punti di riferimento filosofici di Gramsci, come testimoniato dalla lettera a Tatiana del 17 agosto del 1931 e dal passaggio del Quaderno 10 nel quale, parlando del numero unico de "La Città Futura" del 1917, definiva il suo approccio del tempo «piuttosto crociano»:

²⁵ Frosini 2019, p. 29.

²⁶ *Ivi*, p. 33.

²⁷ CINGARI 2019, p. 51.

²⁸ MUSTÈ 2020, p. 301.

«La frequentazione del pensiero di Croce (che si accompagnò a quella di altri autori) crebbe, dunque, fin dal periodo liceale e certo si precisò con gli studi universitari a Torino, anche per la lezione di maestri come Annibale Pastore, Matteo Bartoli, Umberto Cosmo, Rodolfo Mondolfo. Con l'adesione al Partito socialista, maturata tra il 1913 e il 1914, Gramsci non congedò quel bagaglio culturale, ma (come è stato ben scritto) lo «incorporò» nel suo peculiare marxismo, cominciando ad attirarsi quelle accuse di idealismo da cui dovrà difendersi tra il 1924 e il 1926 e che, possiamo aggiungere, non lo abbandoneranno mai del tutto, neanche dopo la morte»²⁹.

Dopo il 1921 l'influenza di Croce andò riducendosi sempre più, Gramsci tornerà a occuparsene solo ne *La questione meridionale* del 1926, saggio nel quale, secondo Mustè, il giudizio sul filosofo liberale appare incerto e quasi contraddittorio, perché per un verso gli si riconosce una «altissima funzione nazionale» per, come ha scritto Garin, «aver proposto una concezione laica del mondo»³⁰, mentre per un altro egli è classificato come una delle figure più importanti della reazione italiana. La ragione di una simile interpretazione sarebbe secondo Mustè riconducibile a esigenze politiche, ossia al bisogno di non esporsi nuovamente alla critica di idealismo riemersa nuovamente al Congresso di Lione da parte dei bordighiani.

Dopo l'arresto, il primo riferimento al filosofo idealista si ritrova nella famosa lettera a Tania del 19 marzo 1927, in cui Gramsci espone il suo programma di lavoro per gli anni del carcere, dichiarando la volontà di approfondire il suo scritto sulla questione meridionale e sull'importanza di Benedetto Croce. Prima di poter iniziare questo lavoro passarono due anni, nei quali Gramsci ebbe modo di meditare e rivedere il giudizio espresso nel saggio del 1926, grazie alla rielaborazione dei concetti di egemonia e Stato integrale (società politica + società civile, etica e politica, forza+direzione, dominio+egemonia) rispetto ai quali l'influenza di Croce è evidente e dichiarata. Questo processo di revisione risulta decisivo sia per la definizione del marxismo come filosofia della praxis, sia per chiarire la portata della critica di Gramsci a Croce:

«La duplice critica al materialismo (Bucharin) e della posizione speculativa dell'idealismo (Croce) disegna la traiettoria del recupero della lezione di Antonio Labriola e di una nuova lettura dell'opera di Marx. È qui che la critica a Croce assume un contorno definito, con il rifiuto della dottrina delle categorie e con la negazione della tarda interpretazione di Marx come filosofi del «dio ascoso» della struttura economica. È qui che emergono le due categorie-chiave della riflessione di Gramsci, fra

²⁹ Ivi, pp. 303-304.

³⁰ GARIN 1997, p.123

loro strettamente connesse: il blocco storico (che sarà abbandonata nelle note successive) e la traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici»³¹.

La stesura del Quaderno 10, iniziata nell'aprile del 1932, è preceduta da numerose riflessioni attorno alla figura di Croce di cui si ha traccia nei Quaderni precedenti e in diverse lettere in cui Gramsci sottolineava il suo interesse per un riordino sistematico di queste note, come avverrà appunto con il primo Quaderno speciale intitolato *La filosofia di Benedetto Croce*. Mustè chiarisce bene la travagliata genesi di questo *Quaderno* e della triangolazione tra Gramsci, Tania e Sraffa, dalla quale si evince che l'intellettuale sardo si occupò de *La storia d'Europa* prima ancora di ricevere l'opera, pertanto, non ci soffermiamo oltre, rimandando alle pagine di questo importante saggio recentemente pubblicato³².

3. Dialettica e filosofia della praxis

Il diverso modo di intendere la dialettica costituisce uno dei più importanti snodi teorici nella storia del movimento operaio di ispirazione marxista. Se per intellettuali come Bernstein la concezione dialettica della storia sarebbe frutto di un metodo aprioristico e arbitrario (un'astuzia filosofica, un mero artifizio metafisico)³³, per tutto un altro filone di pensiero (da Engels a Lenin, da Lukács a Gramsci) la dialettica è invece il cuore pulsante del materialismo storico ciò che lo rende una teoria viva e dinamica³⁴. In altri tempi si arrivò ad affermare che solo chi ha studiato in profondità Marx può comprendere appieno Hegel³⁵; come sappiamo Lenin arrivò invece alla conclusione opposta,

³³ BERNSTEIN 1968, p. 31.

³¹ MUSTÈ 2020, pp. 308-309.

³² *Ivi*, pp. 310-313.

³⁴ Per un più ampio approfondimento rinvio a una mia monografia su questo tema: FRESU 2008.

³⁵ Secondo Livio Sichirollo, Marx non può essere considerato un discepolo di Hegel, ma semmai Hegel un precursore di Marx; Hegel agirebbe storicamente nella coscienza contemporanea attraverso Marx, nel senso che gran parte dell'interesse che nel corso del Novecento si è andato sviluppando per Hegel si è fondato sull'importanza assunta dalla dottrina di Marx. I problemi ai quali Marx dà una risposta «partono» dalle tesi di Hegel e non sono in contraddizione con esse; la nostra tendenza a vedere le «scoperte» contenute nella filosofia di Hegel, e il fatto che Marx ci abbia permesso di capire dove doveva orientarci la nostra analisi di questa, non significa che quelle

disponendosi allo studio della sua filosofia mosso dalla convinzione che per comprendere organicamente Marx fosse necessario penetrare il pensiero del filosofo tedesco³⁶.

Dentro questo lungo e denso dibattito, nel panorama del socialismo italiano, Antonio Labriola rappresenta un caso a parte sia per la sua peculiare formazione filosofica, sia per il suo ruolo teorico di rilievo al centro del

«scoperte» non fossero presenti nella produzione del grande filosofo tedesco. In tal senso Marx e Engels sarebbero tra i pochi ad aver compreso appieno la filosofia di Hegel nell'Ottocento: entrambi «accettarono il metodo hegeliano soltanto per rovesciarlo, per restituire alla storia l'immagine di un uomo che camminasse sulle gambe. (...) Il sistema, cioè la filosofia e il suo metodo, è una presa di coscienza della realtà; questo intervento modifica la realtà e il sapere stesso ne prende coscienza fino a scuotere e a spezzare il sistema che la rende possibile. Questa è la dialettica» (SICHIROLLO 1973, p. 151).

³⁶ Se in Materialismo ed empiriocriticismo l'attenzione di Lenin è totalmente rivolta a riaffermare la gnoseologia materialistica – contro l'eclettismo della filosofia empiriocriticista – mentre il tema della dialettica e dell'apporto della filosofia hegeliana non trova una trattazione, tra il 1908 e il 1913 Lenin scrive una serie di articoli nei quali questo tema trova invece una prima chiara, anche se sintetica, esposizione. L'insieme di questi articoli è stato poi raccolto in un volumetto che ha assunto la forma di breve saggio biografico su Karl Marx pubblicato per la prima volta nel 1925. Nel primo di questi articoli, significativamente intitolato Tre fonti e tre parti integranti del marxismo, Lenin ribadisce un primo concetto base: la dottrina di Marx ha proseguito e sviluppato le tre più importanti correnti d'idee dell'Ottocento partorite dai tre paesi più progrediti del tempo. La filosofia classica tedesca; l'economia politica classica inglese; il socialismo francese. Non soddisfatto di questo approfondimento, nel pieno divampare della Prima guerra mondiale, Lenin sente nuovamente l'esigenza di affiancare ai suoi studi economici e politici, in quella fase incentrati sul tema dell'imperialismo, una ricerca rigorosa in campo filosofico tesa ad acquisire gli strumenti dell'analisi dialettica. Proprio nella fase di massimo impegno analitico e della battaglia interna al movimento operaio socialdemocratico, Lenin avverte la necessità non solo di tornare allo studio di Marx ed Engels ma direttamente dell'opera di Hegel. È così che, nel 1914, Lenin intraprende lo studio della Scienza della logica e, nel 1915, delle Lezioni sulla storia della filosofia e sulla filosofia della storia, nella piena convinzione che senza l'approfondita conoscenza di queste opere anche la comprensione del Capitale sarebbe in realtà limitata. Il risultato di queste letture sono gli appunti dei Quaderni filosofici, pubblicati per la prima volta tra il 1929 e il 1930, non certo un'opera filosofica organica, ma che seppur nella forma di note – costituisce sicuramente uno dei più importanti lasciti della produzione teorica di Lenin.

dibattito più avanzato in seno alla Seconda Internazionale rispetto al tema del marxismo come visione organica e autonoma del mondo.

«Sotto l'aspetto teorico il Labriola considerava la concezione materialistica della storia come autosufficiente. Questa concezione aveva in sé tutte le forze necessarie per i suoi ulteriori svolgimenti senza levarsi il cappello alle altre filosofie, senza rivolgersi né a destre né a sinistra. Il Turati invece era di derivazione positivistica e così pure la gran parte dei socialisti italiani di quel tempo»³⁷.

Labriola, allievo del grande filosofo Bertrando Spaventa, si formò nella Napoli protagonista della seconda fioritura dell'hegelismo. Egli si avvicinò a Marx avendo già nel suo bagaglio filosofico una profonda conoscenza della dialettica³⁸. In questo processo di avvicinamento al marxismo vengono spesso indicate fasi significative e date di svolta, tuttavia, gli studi convergono nel ritenere che Labriola fosse approdato al socialismo anzitutto partendo da esigenze politiche, solo in un secondo momento rafforzate sul piano teorico. «La biografia di Labriola dice che il primo filosofo marxista italiano incontrò dapprima il socialismo come azione, come prassi politica disgiunta dalla "filosofia" quale egli l'aveva fino ad allora intesa; non certo senza esserne in qualche misura convinto, diceva nel 1886 a Carducci, di avere abbandonato, dedicandosi alla politica attiva, il passato e di non fare più il filosofo»³⁹. Proprio per la sua peculiare formazione e concezione filosofica, Gramsci ritenne Labriola un costante punto di riferimento per il rinnovamento del marxismo, quasi un antidoto contro i limiti teorici del socialismo tra Ottocento e Novecento⁴⁰.

Come è noto, l'hegelismo meridionale raggiunse il massimo della sua efficacia solo dopo la morte dei suoi protagonisti, «quando i loro maggiori discepoli ideali, Croce e Gentile, ne ripubblicano gli scritti e ne vanno ravvivando la memoria. Lo stesso Antonio Labriola stese le cose più significative sotto l'incitamento del Croce, che volle farsene addirittura editore»⁴¹. Secondo Eugenio Garin, la cultura filosofica meridionale in cui si formò Labriola affondava le sue radici oltre Vico e Telesio, arrivando sino a Tommaso Campanella. Dentro questa tradizione, la sintesi hegeliana pareva adattarsi perfettamente

³⁷ Dal Pane 1975, p. 430.

³⁸ Labriola 1959-1961-1962.

³⁹ COTRONEO 2005, pp. 189-190.

⁴⁰ LOSURDO 1997b, pp. 17-19.

⁴¹ GARIN 1966, pp. 14-15.

alla «robustezza speculativa»⁴² della tradizione meridionale; tuttavia, nella lettura di Augusto Vera, il più importante rappresentante dell'hegelismo in Italia, la stretta osservanza dell'ortodossia hegeliana finiva per perdere di vitalità dialettica esaurendosi nel terreno della teologia. Al contrario, secondo Garin, De Sanctis e Spaventa contribuirono al rinnovamento della tradizione hegeliana italiana, gettando le basi del suo futuro sviluppo nella filosofia della praxis di Labriola e Gramsci. Sebbene De Sanctis non possa essere ricondotto in maniera rigorosa all'hegelismo, la sua *Storia della letteratura italiana* si inseriva nel solco di una visione storico-politica che aveva profondi punti di contatto con la concezione del filosofo tedesco. A sua volta, Bertrando Spaventa, sempre problematicamente proteso verso le contraddizioni della realtà politica a partire da una sistematica e dialettica concezione della storia, fu il protagonista di un'autentica liberazione teorica dalle ingessature e «dalle linee sistemiche dell'hegelismo ortodosso»⁴³, rimettendo nelle arterie del dibattito intellettuale italiano i fermenti più vitali di questa tradizione filosofica.

Alla storia dell'hegelismo napoletano, con le varie sue eredità filosofiche, Losurdo dedicò un efficace saggio di approfondimento sottolineando quanto, proprio sulla scia di questa tradizione, l'intellettuale sardo avesse contribuito a suscitare tra i giovani de «L'Ordine Nuovo» un vivo interesse sui rapporti di dipendenza tra la dottrina di Marx e l'idealismo filosofico. La convinzione attorno al legame organico tra Hegel e Marx trae sicuramente alimento nella lettura di Labriola, tuttavia, secondo Losurdo, «Il suo Hegel sembra presupporre anche quello dei fratelli Spaventa, i quali hanno svolto un ruolo di grande rilievo in una di quelle rivoluzioni liberali che i *Quaderni del Carcere* mettono in connessione con l'influenza del filosofo idealista»⁴⁴:

«Discepolo dei fratelli Spaventa, Labriola esercita a sua volta una notevole influenza su Gramsci che da lui riprende la stessa definizione che dà del suo orientamento teorico e politico come «comunismo critico». Qualche altro spunto del pensiero di Silvio e Bertrando può aver ricavato Gramsci dall'assidua frequentazione dei testi di Croce e Gentile. Ci si deve porre però il problema di vedere se e in che misura può aver agito direttamente sul pensatore e dirigente comunista se non la lezione teorica dei due fratelli, in ogni caso l'esempio morale di un altro pensatore e dirigente rivoluzionario qual è Silvio Spaventa. (...) se Labriola dichiara di essersi "convertito lentamente al socialismo" grazie anche al "rifiorire napoletano dell'hegelismo", Gramsci non si stanca di insistere, in tutto l'arco della sua evoluzione, sul fatto che "il

⁴² Ibid.

⁴³ *Ivi*, p. 17.

⁴⁴ LOSURDO 1997a, p. 174.

socialismo critico poggia graniticamente sull'idealismo germanico" culminante in Hegel e che "il marxismo si fonda sull'idealismo filosofico"»⁴⁵.

Ripercorrendo i momenti essenziali nella formazione del marxismo gramsciano, Togliatti, in una celebre intervista del 1953⁴⁶, affermò che per il materialismo storico italiano il pensiero di Spaventa avrebbe svolto la stessa funzione rinnovatrice di Feuerbach⁴⁷. Per questa ragione, la transizione intellettuale dall'idealismo al materialismo di Labriola sarebbe analoga a quella di Marx e Engels. In questo solco Togliatti collocava pure il percorso di chiarificazione teorica di Antonio Gramsci, non casualmente ripetutamente accusato di essere un idealista dai suoi critici e avversari, tanto per i suoi trascorsi crociani quanto per la sua concezione antideterminista sulla centralità dei rapporti egemonici⁴⁸.

Non solo l'iniziale influenza idealista, ma anche l'interesse per Lenin nel giovane Gramsci si spiegano con il rigetto della cultura positivista tipica del socialismo italiano⁴⁹. Nelle note del Quaderno 10 è lo stesso Gramsci a

⁴⁵ *Ivi*, pp. 171-172.

⁴⁶ FERRARA – FERRARA 1953, p. 29.

⁴⁷ In una lettera del 13 gennaio 1930 Gramsci comunica alla cognata Tania di aver letto il libro *Dal 1846 al 1861* (curato da Benedetto Croce) che raccoglieva lettere scritti e documenti di Silvio Spaventa, sottolineando alcuni aspetti biografici del fratello minore di Bertrando nei quali egli si riconosceva: «lo Spaventa (...) fu dei pochi (una sessantina) che dei più che seicento condannati nel '48 non volle mai fare domande di grazie al re di Napoli; né si diede alla devozione, anzi, come scrive spesso, si andò sempre più persuadendo che la filosofia di Hegel era l'unico sistema e l'unica concezione del mondo razionali e degni del pensiero di allora». GRAMSCI 1971, p. 119.

⁴⁸ Trattando di questo tema, e della collocazione di Gramsci, è assolutamente necessario far riferimento allo studio realizzato da Marcello Mustè attorno al materialismo storico italiano nel quale sono analizzate le traiettorie intellettuali intrecciate di Labriola, Croce, Gentile, Mondolfo di cui «Gramsci rappresenta, per molti versi, l'epilogo e il culmine di questo percorso. Non perché manchino nella sua riflessione insufficienze e difficoltà irrisolte, ma per il fatto che, nelle meditazioni carcerarie, riuscì a confrontarsi con le diverse dimensioni della filosofia della praxis e a conferirvi il sigillo di un problema nuovo, che nasceva dalla sua stessa esperienza civile e che riguardava, in primo luogo, il nodo della costituzione del soggetto politico e la sua posizione nella democrazia moderna». MUSTÈ 2018, pp. 11-12.

⁴⁹ FRESU 2019, pp. 40-82.

ricordare l'importanza di questa influenza richiamando un suo corsivo del 1917 sullo scritto di Croce Religione e serenità⁵⁰:

«(...) io scrissi che come l'hegelismo era stato la premessa della filosofia della praxis nel secolo XIX, alle origini della civiltà contemporanea, così la filosofia crociana poteva essere la premessa della filosofia della praxis nei giorni nostri, per le nostre generazioni. La quistione era appena accennata, in una forma certo primitiva e certissimamente inadeguata, poiché in quel tempo il concetto di unità di teoria e pratica non era chiaro in me ed io ero tendenzialmente piuttosto crociano»⁵¹.

Pur riconoscendo l'immaturità delle sue posizioni giovanili, Gramsci riteneva utile riprendere e sviluppare nuovamente in forma critica quell'esigenza, ossia: «rifare per la concezione filosofica di Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della praxis hanno fatto per la concezione hegeliana». Al fondo di questa operazione, Gramsci segnalava l'esigenza di riscattare il marxismo dalle volgarizzazioni del positivismo edificando una nuova «cultura integrale che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca del Rinascimento italiano, una cultura che riprendendo le parole di Carducci sintetizzi Massimiliano Robespierre ed Emanuele Kant, la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale non solo francese o tedesco ma europeo e mondiale»52. Secondo l'intellettuale sardo, per costruire una visione del mondo critica e coerente capace di contendere il terreno della lotta egemonica al liberalismo, era necessario elevare il marxismo italiano al punto più avanzato raggiunto dal pensiero filosofico, riscattandolo dalle semplificazioni del socialismo economicista⁵³:

«Bisogna che l'eredità della filosofia classica tedesca sia non solo inventariata, ma fatta ridiventare viva e operante, e per far ciò occorre fare i conti con la filosofia di Croce, cioè, per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere

⁵⁰ CROCE 1915.

⁵¹ GRAMSCI 1975a, p. 1233.

⁵² Ibid.

⁵³ Elementi di questo sforzo di emancipazione dalle angustie intellettuali del socialismo italiano si incontrano così in diversi articoli giovanili, come *Il Sillabo e Hegel*, scritto per "Il Grido del Popolo" del 15 gennaio 1916 come recensione al libro di Mario Missiroli *Il Papa e la guerra*.

eredi della filosofia crociana, che rappresenta il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca»54.

Gramsci attribuisce alla filosofia di Croce una grande importanza tanto da suggerire sulla sua opera un lavoro analogo a quello compiuto da Marx ed Engels su quella di Hegel e, contemporaneamente, la stesura di un Anti-Croce capace di svolgere la stessa funzione che l'Antidühring assunse per le nuove leve del marxismo prima della guerra. Il limite maggiore di Croce, secondo Gramsci, consisteva nel ritenere che il marxismo non riconoscesse il momento dell'egemonia arrivando, pertanto, a trascurare o eludere il tema della direzione culturale. Nella sua giustificata reazione al determinismo economico, Croce avrebbe finito per confondere il materialismo storico con la sua forma volgarizzata. La sua *vis polemica* nichilista verso il materialismo storico è per Gramsci una reazione al meccanicismo fatalista del determinismo; tuttavia, al di là di equivoci e forzature interpretative strumentali, egli ebbe il merito di aver rivalutato sul terreno della lotta e dell'organizzazione politica il "fronte di lotta culturale", elaborando la dottrina dell'egemonia e ampliando il campo concettuale della scienza politica oltre la semplice identificazione del rapporto Stato-forza.

4. Dal liberalismo al comunismo critico

Se Losurdo definisce il percorso di formazione di Gramsci nella transizione dal liberalismo al comunismo critico, secondo Rapone «non si può concludere che Gramsci inizi il suo percorso intellettuale e politico da liberale; il ricavato dei prestiti che egli contrae con l'idealismo dei pensatori liberali del primo Novecento italiano viene messo a frutto per elaborare una visione politica socialista che rivela certamente spiccate peculiarità, ma pur sempre all'interno della prospettiva di azione e delle finalità strategiche del movimento operaio di classe»55.

Scrive Rapone che la stessa adesione al socialismo di Gramsci trova il suo snodo teoretico in una concezione del divenire storico nella quale, contro ogni determinismo meccanicista, viene riscattato il ruolo protagonistico dell'uomo attivo e cosciente, inteso come prodotto e forza propulsiva del movimento storico. A questa considerazione ne aggiunge un'altra: questo insistere sulla

⁵⁴ Ivi, pag. 1235.

⁵⁵ RAPONE 2011, p. 262.

funzione dell'uomo soggetto creatore della storia si sviluppa nel giovane Gramsci in antitesi non solo con il positivismo, ma anche e soprattutto con ogni concezione provvidenziale e trascendentale, in tal senso il socialismo si pone come stimolo al rinnovamento del pensiero capace di ricollocare l'uomo con il suo concreto operare sul trono del divenire storico. In tal senso, la modernità teoretica in opposizione alla visione del mondo cattolica, e con essa contro ogni forma di apriorismo, trova un suo punto di riferimento essenziale nello storicismo e nell'idealismo inteso come emancipazione dell'uomo dalla trascendenza divina. Tale esigenza, chiarisce Rapone, mai avvicina le posizioni di Gramsci all'anticlericalismo militante, né alle banalizzazioni della questione religiosa ampiamente presenti nel movimento socialista.

«I riferimenti all'idealismo non segnalano dunque un'inclinazione di carattere meramente accademico o speculativo, ma si legano alle dinamiche di lotta politica in cui Gramsci è impegnato (...) Per questa ragione l'idealismo tedesco, avendo rivelato l'energia racchiusa nel pensiero e il potenziale di autodeterminazione dell'individuo, è per Gramsci il fondamento su cui poggia graniticamente il socialismo critico: in questo senso e per questo aspetto esso costituisce il retroterra della posizione socialista»⁵⁶.

Il tema del rapporto tra Gramsci e il liberalismo, oltre a essere abbastanza controverso, non ha dato luogo ad approfondimenti sistematici totalmente soddisfacenti. In proposito, nel suo intervento al Convegno Internazionale Gramsci e il Novecento, svoltosi a Cagliari nel 1997, Paolo Bonetti richiamò la reazione provocata dalla pubblicazione nel 1980 del suo saggio Gramsci e la società liberaldemocratica. In un quadro segnato dalla crisi tanto dell'eurocomunismo quanto del socialismo reale sovietico, il trionfo del paradigma liberaldemocratico condusse la nuova scolastica liberale a presentare Gramsci come un autore impresentabile e inattuale, catalogandolo tra i relitti totalitari di un tempo storico superato. In tal senso, sottolineò Bonetti, ci si prese la briga di andare a vedere i testi di Gramsci per concludere che egli non si occupò degli intellettuali liberali, eccezion fatta per Einaudi e Croce. Il suo «rifiuto dell'individualismo economico», la sua «filosofia della storia», la sua concezione degli intellettuali e il disinteresse per il costituzionalismo rendevano Gramsci un autore, in quanto illiberale, totalmente inadeguato. Tuttavia, al di là del generale scarso interesse della cultura italiana verso la tradizione del pensiero liberaldemocratico, la sua analisi critica dello Stato liberale italiano dal Risorgimento al fascismo, con le sue contraddizioni congenite, le debolezze

,

⁵⁶ Ihidem.

immanenti, l'incompleta transizione verso la modernità (istituzionale, parlamentare ed economica), era tutt'altro che meccanica o superficiale e non si limitava alla contrapposizione fra liberalismo e comunismo. Dunque, un'indagine condotta non da un punto di vista estrinseco, ma dall'interno della stessa tradizione liberale, a partire dai suoi valori, in modo da «aprire la strada a una rivoluzione che si presenta spesso, nonostante il suo carattere dichiaratamente totalitario, come il tentativo di realizzare, in una dimensione collettivistica e non più individualistica, un'integrale applicazione dei principi liberali»57.

Gramsci, come Marx del resto, non intese fare del socialismo un becchino della società borghese, ma il suo erede. In tal senso si pose in termini dialettici, concependo l'avvento del nuovo ordine come superamento del vecchio, non la sua semplice negazione. Così, anche in una fase storica segnata dalla grave crisi del liberalismo italiano, disposto a mettere da parte le proprie istituzioni e i suoi valori ideali pur di impedire il cambiamento dell'ordine sociale, Gramsci concepisce il socialismo all'interno di un processo ascendente e progressivo apertosi con la distruzione del vecchio ordine feudale, trovando in Hegel il filosofo che con maggior sistematicità ha saputo concettualizzare il trapasso dal vecchio Stato patrimoniale per caste chiuse al moderno Stato etico. In questo senso, secondo Bonetti, il problema del nuovo ordine si pone come «rovesciamento-prosecuzione» di quello vecchio:

«Al disfacimento morale della borghesia e alla perdita della sua funzione storica progressiva, Gramsci contrappone un'altra strada verso la libertà, non quella anarchico nichilista della decadenza borghese, l'avventurismo irresponsabile dei "dilettanti della vita", ma la costruzione paziente, per opera della grande massa e delle sue organizzazioni, di un comunismo inteso come "umanismo integrale", vale a dire un tipo di società e di civiltà in cui l'organizzazione collettiva diventa strumento di liberazione anche individuale, mezzo per costruire una vita più sicura, espansione della personalità e incremento delle forze produttive "per il benessere e la felicità e non per l'avventura e la perversione"»58.

In contrapposizione tanto al meccanicismo determinista nelle sue varianti riformiste e radicali quanto al sovversivismo reazionario della piccola borghesia, Gramsci inscrive la sua complessa concezione del rapporto tra «vecchio» e «nuovo» nei processi di transizione storica a partire dalla centralità della dialettica hegeliana tra le fonti del marxismo:

⁵⁷ BONETTI 1999, pp. 126-127.

⁵⁸ *Ivi*, p. 131.

«giudicare tutto il passato filosofico come un delirio e una follia non è solo un errore di antistoricismo, perché contiene la pretesa anacronistica che nel passato si dovesse pensare come oggi, ma è un vero e proprio residuo di metafisica perché suppone un pensiero dogmatico valido in tutti i tempi e in tutti i paesi alla cui stregua si giudica tutto il passato. L'antistoricismo metodico non è altro che metafisica. Che i sistemi filosofici passati siano stati superati non esclude che essi siano stati validi storicamente e abbiano svolto una funzione necessaria: la loro caducità è da considerare dal punto di vista dell'intero svolgimento storico e della dialettica reale; che essi fossero degni di cadere non è un giudizio morale o di igiene del pensiero, emesso da un punto di vista «obbiettivo», ma un giudizio dialettico-storico. Si può confrontare la presentazione fatta da Engels della proposizione hegeliana che «tutto ciò che è razionale è reale e il reale razionale», proposizione che sarà valida anche per il passato»⁵⁹.

Secondo Bonetti, se non è corretto fare di Gramsci un liberale, «non c'è dubbio che i suoi rapporti con la società liberaldemocratica sono di rovesciamento-prosecuzione»⁶⁰, assumendo nel suo processo di formazione intellettuale una enorme serie di temi caratteristici delle tradizioni culturali e filosofiche borghesi per reinterpretarle e superarle dialetticamente attraverso una nuova e originale visione del mondo, la filosofia della praxis. Gramsci fu sempre «nettamente contrario al protezionismo»⁶¹: non casualmente il suo primo formale atto di partecipazione politica fu proprio l'adesione al Gruppo sardo della Lega antiprotezionista di Attilio Deffenu nel 1913⁶². Dietro al protezionismo l'intellettuale sardo intravedeva la moneta di scambio e il fondamento organico su cui si reggeva il «blocco storico» garante dell'ordine sociale tradizionale, con tutte le sue forme insane di dominio e sfruttamento della miseria agraria.

Secondo Losurdo, «Gramsci inizia in qualche modo da liberale»⁶³, tuttavia, pur partendo dalle stesse premesse teoriche, Gramsci supera il neoidealismo dei suoi primi punti di riferimento filosofici sul piano politico:

«Tanto più fascinosa appare questa evoluzione dal liberalismo al «comunismo critico» per il fatto che essa fa da oggettivo contrappunto all'evoluzione di non pochi intellettuali che, sempre sull'onda dei medesimi avvenimenti e a partire dalle

⁵⁹ GRAMSCI 1975a, pp. 1416-1417.

⁶⁰ BONETTI 1999, p. 127

⁶¹ *Ivi*, p. 129.

^{62 «}Caro Deffenu, ti ho già indirizzato da parecchio un vaglia di 2,00 lire quota di adesione al Gruppo sardo della Lega antiprotezionista» (GRAMSCI 2009, p. 143).

⁶³ Losurdo 1997b, p. 26.

medesime sfide teoriche, intraprendono una marcia di avvicinamento al fascismo, talvolta aderendovi (è il caso di Gentile), talaltra fermandosi alla soglia dell'adesione, talaltra partecipando comunque all'elaborazione di temi e motivi ideologici successivamente ereditati dal fascismo»⁶⁴.

Nuovamente, la differenza riguarda il modo il modo di filosofare di fronte alle questioni concrete poste dalla storia. In tal senso, Losurdo ha sottolineato il rapporto simpatetico, non puramente intellettuale, tra Gramsci e le masse subalterne frutto delle esperienze concrete che lo hanno segnato nella sua terra di origine. La lotta per l'emancipazione, non solo dei subalterni della sua Isola, ma anche dei «popoli infelici delle colonie, bollati e trattati come barbari e incivili dalle periodiche crociate della vecchia Europa», cui rivolge la sua attenzione il giovane Gramsci⁶⁵, rappresenta sin dall'inizio il movente dei suoi interessi culturali. Ciò vale non solo per la fase nella quale Gramsci intraprende il suo cammino nel movimento socialista scegliendo il terreno ideologico del materialismo storico, ma anche per la sua iniziale forte attrazione verso autori situati nel campo liberale come Croce e Salvemini e quella immediatamente successiva nei confronti di Gentile.

La tesi di Losurdo è che, prendendo le mosse dal Risorgimento e dalle polemiche contro il Sillabo in difesa di Hegel e della modernità, Gramsci intraprende il suo cammino da liberale senza che ciò risulti contraddittorio con il suo crescente interesse per Marx, la cui lettura iniziale risulta fortemente mediata proprio dall'interpretazione crociana⁶⁶. Tuttavia, il dato importante risiede nel fatto che il rapporto con l'idealismo italiano non risponde a esigenze di tipo accademico, ma «rinvia a reali lotte politico-sociali»:

«Croce e Gentile sono da Gramsci messi in rapporto con l'Italia scaturita dal Risorgimento: ad osteggiarli sono gli ambienti clericaleggianti, che nella Sardegna (e nell'Italia) del tempo costituiscono una forza decisiva della conservazione con la paura che essi stimolano nei confronti d'ogni mutamento sociale, bollato in anticipo come un pauroso salto nel buio. Questi ambienti vedono in Hegel la loro bestia nera e, assieme alla sua filosofia, intendono respingere il moderno. Senonché nella lotta tra il sillabo e Hegel, è Hegel che ha vinto. È la vittoria non semplicemente di un filosofo bensì di uno sviluppo storico e di un mondo storico reale che nel sistema del pensatore tedesco ha trovato la sua espressione teorica. (...) È soprattutto la vittoria della

⁶⁴ *Ivi*, p. 34.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 17-18.

⁶⁶ Ivi, p. 26.

coscienza storica che nella situazione data rifiuta di vedere e subire una natura immodificabile»⁶⁷.

5. La lotta per la modernità e contro la conservazione

L'iniziale influenza della filosofia liberale non impedì a Gramsci di cogliere il salto storico provocato dalla Rivoluzione russa. Se nel clima infuocato delle polemiche clericali legate al Sillabo, Hegel e il liberalismo rappresentavano la premessa per addivenire alla sovversione dell'ordine tradizionale delle cose, ora, nel nuovo contesto segnato dall'assalto al cielo del 1917, è Lenin a rappresentare la lotta della modernità contro la conservazione: «il motto di due anni prima Hegel contra il Sillabo! ha assunto ora una nuova configurazione: Lenin contra il Sillabo! (...) chi continua a raccomandare la sottomissione delle masse agli Stati borghesi che le immolano come vittime sacrificali sull'altare della guerra è ancora impregnato di metafisica e di teologismo, è ancora al di qua della modernità nel suo senso più alto e più forte. Attraverso tappe successive, e attraverso un processo complesso e contraddittorio, la modernità si configura come una gigantesca rivoluzione contro il Sillabo. È una rivoluzione che vede l'affermarsi della soggettività libera, e questa soggettività libera afferma pienamente sé stessa nella lotta contro la fatalità della guerra e del suo rito sacrificale»⁶⁸. Il comunismo è così interpretato come compimento della modernità, dunque può essere inteso come socialismo o «comunismo critico».

L'allontanamento da Croce avviene secondo Losurdo proprio rispetto al giudizio sulla Rivoluzione d'Ottobre e sul ruolo del suo principale protagonista, che s'impongono nell'animo del giovane Gramsci spazzando via le ossificazioni dogmatiche del determinismo e la pretesa linearità storica, tradotta dalle scienze naturali, in ragione della quale si sarebbe passati dal modo sociale di produzione feudale a quello capitalistico e, solo dopo questo, al socialismo, come nell'evoluzione della specie si passa dalla scimmia all'uomo, per contraddizioni tutte interne alle leggi dell'economia, non per l'intervento attivo e consapevole delle grandi masse popolari. Secondo Losurdo «all'evoluzionismo positivistico Gramsci contrappone implicitamente uno Hegel che in quegli anni è al centro di un dibattito anche politico»⁶⁹, essendo il bersaglio di un'offensiva che, a partire da Bernstein, lo vede responsabile dell'apriorismo

⁶⁷ Ivi, p. 18-19.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 30-31.

⁶⁹ Ivi, p. 61.

immanente alla visione storica marxista. «In questi anni, dunque - scrive ancora Losurdo -, la valutazione positiva o negativa della Rivoluzione d'ottobre passa attraverso la valutazione positiva o negativa della dialettica hegeliana»⁷⁰. In tal senso, nel celebre *La rivoluzione contro il Capitale* del dicembre 1917, Gramsci coglie con sorprendente lucidità il dato saliente del primo "assalto al cielo" del Novecento presentandolo dentro una linea di continuità con la rivoluzione francese e la visione dialettica della storia di Hegel⁷¹.

Ma proprio su questo punto Losurdo segnala il paradosso, perché se per comprendere e giustificare la svolta dell'ottobre 1917 «Gramsci pensa di far intervenire il pensiero idealistico italiano»⁷², Croce e Gentile, sin dalla rivoluzione di febbraio, non perdono invece tempo né lasciano spazio ai dubbi, condannando senza appello i rivolgimenti russi definendoli in contraddizione con lo stesso materialismo storico:

«Se già prima della rivoluzione bolscevica, Hegel tende ad essere per Gramsci il filosofo che non solo esprime la modernità ma che teorizza anche il salto qualitativo e la dialettica rivoluzionaria, per Croce e Gentile Hegel è in realtà il teorico della guerra: le categorie dialettiche di discontinuità, salto qualitativo, lotta, eccetera, vengono impiegate dai due neoidealisti italiani sempre in relazione ai rapporti internazionali, al fine di negare l'ideale di pace perpetua, non già per pensare lo sviluppo all'interno della società e dello Stato e meno che mai per pensare una rivoluzione come quella bolscevica nata sull'onda della lotta contro la guerra»⁷³.

Se Croce attribuisce a Marx il merito di aver stimolato la riscoperta antimetafisica di Hegel, egli trasferisce il concetto di lotta come forza motrice della storia dal terreno marxiano della dialettica tra le classi sociali a quella tra gli Stati. «Il conflitto e la guerra tra gli Stati sono l'analogo a livello internazionale della lotta di classe e della rivoluzione all'interno di un singolo paese. Croce e Gentile non nascondono la loro preferenza per la guerra»⁷⁴. Una concezione che li avvicina alle posizioni che, con il retroterra salveminiano e quello nazionalista di Corradini, caratterizzano la svolta interventista di Mussolini e la sua transizione dal socialismo al fascismo. La lotta tra "nazioni proletarie" e "nazioni capitalistiche", che avrebbe dovuto portare le "nazioni giovani" a sostituire le "nazioni decrepite" nella guida dell'umanità. Un concetto

⁷⁰ Ivi, p. 62.

⁷¹ GRAMSCI 1975b, p. 150.

⁷² LOSURDO 1997b, p. 63.

⁷³ *Ivi*, p. 64.

⁷⁴ *Ivi*, p. 65.

mutuato, in forma trasfigurata, dalla teoria del conflitto di classe di Marx, e traslato sul proscenio della politica internazionale in chiave nazionalista. Nel vivo della Prima guerra mondiale, all'ancora venticinquenne Gramsci (*Lotta di classe e guerra*, "Avanti!" ed. piemontese, 19 agosto 1916) non sfugge la pericolosità di tale operazione – premessa indispensabile della categoria di "spazio vitale" – che esprime la lotta politica attraverso la guerra, la conquista dei mercati, il «subordinamento economico e militare di tutte le nazioni a una sola, a quella che attraverso il sacrifizio del sangue e del suo benessere immediato, ha dimostrato di essere l'eletta, la degna»⁷⁵.

Con la guerra e gli appetiti imperialistici che travolgono ogni resistenza politica e intellettuale, si scava un fossato tra Gramsci e il liberalismo, che considera le masse popolari materiale grezzo a disposizione delle classi dominanti, così come non riconosce ai popoli coloniali nessuna soggettività e capacità di autodeterminazione, ritenendo legittime l'occupazione delle loro terre, lo sfruttamento, e l'uso del dispotismo più brutale per il loro governo: «Il discrimine tra borghesi e liberali da un lato e socialisti dall'altra viene individuato nell'assenza nei primi di un concetto di uomo veramente universale»⁷⁶.

Al contrario, la Rivoluzione russa, tra i suoi tanti significati, ha rappresentato un punto di non ritorno nella storia mondiale proprio per il suo contenuto e impegno anticoloniale. In ciò, come spiega diffusamente Domenico Losurdo nell'ultimo lavoro della sua vita, si colloca il discrimine tra marxismo orientale e marxismo occidentale dopo Marx⁷⁷. Così, in continuità con una elaborazione che trovò in *Imperialismo fase suprema del capitalismo* la sua sintesi più efficace, Lenin sottolinea la relazione strettissima e indissolubile tra la lotta per l'emancipazione dal dominio coloniale dei Paesi "orientali" e la sopravvivenza dello stato socialista, collocando nello stesso fronte e nella stessa sfera

⁷⁵ GRAMSCI 1975b, p. 41.

⁷⁶ LOSURDO 1997b p. 91.

⁷⁷ Dalla Seconda Internazionale a Toni Negri, Michael Hardt e Žižek, passando per i tanti intellettuali "critici" amati a sinistra, l'incomprensione, sottovalutazione o il paternalismo verso la questione coloniale ha prodotto letture contraddittorie che spiegano buona parte della subalternità ideologica, inconcludenza e marginalità della sinistra nei Paesi a capitalismo avanzato. La totale incapacità ad affrontare il dramma delle nuove guerre coloniali, dunque l'inabilità a essere (senza ambiguità) centro attivo e propulsore di un movimento anti-imperialista, è la cartina di tornasole sui limiti del marxismo occidentale contemporaneo e delle diverse sue gemmazioni post-ideologiche tanto in voga oggi. D. Losurdo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere,* Laterza, Bari-Roma, 2016, pp. 53-101.

contro-egemonica le due realtà, in un contesto dominato dal fallimento delle rivoluzioni in Occidente⁷⁸.

Secondo Losurdo, nel parteggiare incondizionatamente per l'emancipazione dal dominio coloniale, Gramsci mette in stato d'accusa la borghesia liberale del tempo non solo sul piano politico, ma filosofico-antropologico per la totale incapacità simpatetica e indisponibilità a fare i conti con «i problemi, le sofferenze e i diritti degli esclusi dalla civiltà e dall'Occidente. (...) La marcia del comunismo è in un certo senso la marcia dell'universalità»⁷⁹. La rivoluzione borghese rappresenta una tappa fondamentale nel processo storico di emancipazione, ma solo nel comunismo essa assume carattere integrale e dunque il principio di universalità diventa reale e sostanziale. La presupposta eticità dello Stato liberale si scontra cioè con la sua poca propensione espansiva-inclusiva.

Ciò che distingueva maggiormente la borghesia nella sua fase rivoluzionaria era per Gramsci la sua capacità di includere altre classi sociali e dirigerle attraverso lo Stato, di esercitare l'egemonia politica e sociale. Mentre nel feudalesimo l'aristocrazia, organizzata come "casta chiusa", non si poneva il problema di inglobare le altre classi, la borghesia si rivela ben più dinamica e mobile puntando all'assimilazione del resto della società al suo livello economico e culturale⁸⁰. Questo muta profondamente la funzione dello Stato rendendolo "educatore", anche attraverso la funzione egemonica del diritto nella società. La borghesia storicamente opera al fine di rendere omogenee (per costumi,

. .

⁷⁸ LENIN 1923, pp. 456-457.

⁷⁹ LOSURDO 1997b p. 93.

⁸⁰ Michael Walzer ha efficacemente descritto l'affermazione delle moderne libertà associate al principio inedito di universale dignità umana come il risultato di un processo dominato dalla lotta per il riconoscimento. In una società gerarchica come l'Europa feudale il titolo indicava rigidamente la collocazione sociale associata al nome della persona. Trattare una persona in base al titolo significa ricondurlo nell'ordine sociale accordandogli o rifiutandogli, a seconda della sua posizione, il rispetto. I titoli proliferano nei gradi più elevati, dove delimitano distinzioni limitate e insinuano l'intensità e l'importanza della lotta per il riconoscimento. Nei posti più bassi della scala sociale le persone non hanno nessun titolo, ma sono presi in considerazione dal nome o da alcune definizioni generali con significato peggiorativo (schiavo, ragazzo, ragazza, ecc.). Esisteva uno specifico modo di relazionarsi codificato per tutte le persone in base al titolo dato dalla nascita, una forma che definiva e simultaneamente il grado di riconoscimento al quale questa ha diritto. Quando conosciamo i titoli di tutti, ci è noto l'ordine sociale, sappiamo verso chi dobbiamo inchinarci e chi lo deve fare con noi. Cfr. WALZER 1987, pp. 251-252.

morale, senso comune) le classi dirigenti e creare un conformismo sociale capace di consolidarne il potere, attraverso una combinazione di forza e consenso, in modo da tentare di irreggimentare e dirigere con schemi culturali propri anche le classi dominate. Ogni Stato è etico nella misura in cui opera per elevare l'insieme della popolazione a un livello culturale e morale confacente allo sviluppo delle forze produttive e agli interessi delle classi dominanti. Ma, per Gramsci, la effettiva eticità di uno Stato può realizzarsi solo raggiungendo la condizione di integrale "emancipazione umana", ossia, con il sovvertimento delle relazioni tradizionali tra dirigenti e diretti e la fine dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo⁸¹:

«La concezione di Hegel è propria di un periodo in cui lo sviluppo in estensione della borghesia poteva apparire illimitata, quindi l'eticità o universalità di essa poteva essere affermata: tutto il genere umano sarà borghese. Ma in realtà solo il gruppo sociale che pone la fine dello Stato e di se stesso come fine da raggiungere, può creare uno Stato etico, tendente a porre fine alle divisioni interne di dominanti ecc. e a creare un organismo sociale unitario tecnico-morale»⁸².

Secondo Losurdo, la categoria di contraddizione oggettiva assume un ruolo centrale nella definizione della concezione di filosofia della praxis, mentre non ne aveva alcuno nella filosofia di Croce e Gentile. Ciò spiega perché la dialettica hegeliana è per Gramsci punto di riferimento irrinunciabile, mentre non lo è il neoidealismo dei due filosofi italiani, per quanto la loro funzione

⁸¹ In polemica con le concezioni della società autoregolata, nella quale l'uomo raggiunge la sua integrale emancipazione con l'estinzione dei conflitti tra gli interessi e le contraddizioni sociali incarnati dallo Stato, Michael Walzer ha scritto che l'utopismo del marxismo (l'estinzione del conflitto, dunque dello Stato e della politica) sarebbe riconducibile alla sua incapacità di comprendere le diversità del genere umano al di là della semplice condizione di classe: «Così l'argomento marxista: il conflitto sorge dalla differenza e dalla gerarchia, e una volta che la lotta di classe sia stata vinta e che una società senza classi sia stata instaurata, una volta che la differenza sia stata superata e la gerarchia distrutta, lo stato perderà la sua forza e il governo degli uomini sarà rimpiazzato dall'amministrazione delle cose; l'età della politica avrà fine. Teorie del genere, sostiene giustamente Schwartz, riflettono l'incapacità di comprendere (per non dire apprezzare) le molte e varie forme di differenza tra esseri umani e il conflitto sociale. In ultima analisi, è l'ansia generata dalla differenza a suscitare l'antipatia per la politica e la fantasia di abolirla. Ma è improbabile che tale abolizione possa essere attuata senza reprimere sia la differenza sia il conflitto, il che richiede una politica fortemente coercitiva» (WALZER 2001, pp. 55-56).

⁸² GRAMSCI 1975a, p. 1050,

nella formazione intellettuale di Gramsci sia innegabile. Losurdo sottolinea come, di fronte alla delusione suscitata dalla filosofia di Croce, incapace di comprendere «la rivoluzione contro Il Capitale», Gentile sembrava inizialmente fornire più strumenti in grado di riaffermare il valore della politica di fronte alle riduzioni positivistiche del marxismo⁸³. Ma non tarderà a manifestarsi in Gramsci, come nel giovane Togliatti, pure la disillusione verso Gentile, rispetto al quale rimaneva comunque una distanza in rapporto al significato della contraddizione oggettiva. «Il tener conto in modo corretto delle contraddizioni oggettive è il criterio per distinguere tra reale sapere storico da una parte e utopia/ideologia dall'altra»84. Per Gramsci la rivoluzione non può scaturire dalla pura iniziativa del soggetto, trovando la sua condizione preliminare indispensabile nella contraddizione oggettiva. Per questa ragione Losurdo respinge con forza il tentativo di ricondurre Gramsci e il gruppo dell'Ordine Nuovo a Giovanni Gentile o a Benedetto Croce, fino a «presentare gentilianesimo (fascismo) e gramscianesimo (comunismo) come due fratelli gemelli»85. In ragione della sua battaglia contro gli approcci deterministici e positivisti nel movimento socialista, Gramsci ha finito per essere considerato come un «metafisico del soggetto e della prassi soggettiva»⁸⁶, tuttavia, secondo Losurdo, in Marx e Gramsci il tema della prassi non può in alcun modo essere pensato astraendo dal tema dell'oggettività materiale. Una questione non sufficientemente compresa nelle recenti interpretazioni culturaliste e postmoderne delle categorie di Gramsci.

È privo di senso ridurre a filosofia della soggettività creatrice la gramsciana filosofia della praxis, la quale si è costituita sì nella lotta contro la versione positivistica e meccanicistica del marxismo (contro coloro che condannavano la rivoluzione d'Ottobre agitando *Il Capitale*), ma anche nel corso della lotta intrapresa da Lenin contro le tendenze estremistiche e volontaristiche largamente presenti nella III Internazionale⁸⁷.

Se, per un verso, Gramsci indica nella dialettica di Hegel la premessa filosofica più importante della filosofia della praxis, per un altro, egli denuncia lo snaturamento strumentale di questa concezione da parte della tradizione neoidealista italiana. Per questo, nelle note 41 del *Quaderno 10*, l'intellettuale sardo si fa beffe dello storicismo fasullo di Croce e di tutta quella lunga tradizione

83 Cfr. LOSURDO 1997b, p. 118.

⁸⁴ Ivi, 107.

⁸⁵ Ivi, p. 117.

⁸⁶ Ivi, p. 127.

⁸⁷ *Ivi*, p. 109.

(liberale e conservatrice) che presenta la Rivoluzione francese come una fanatica e irrazionale negazione della storia88. Uno storicismo, che secondo Gramsci di scientifico non ha nulla, la cui unica funzione si riassume essenzialmente nelle esigenze della Restaurazione, riproposto integralmente in tutti i canoni ideologici del revisionismo che tentano di espungere la Rivoluzione dell'ottobre 1917 dalla storia del Novecento.

6. Stato e questione nazionale

Secondo Losurdo, all'interno del marxismo novecentesco, Gramsci è un autore che si distingue per il suo approccio critico delle tendenze anarchiche ed escatologiche che farebbero coincidere meccanicisticamente la fine del dominio borghese con la distruzione del suo Stato:

«D'altro canto, l'attesa del dileguare dello Stato, del conflitto e, in ultima analisi, della politica rende privo di senso il problema dell'eredità che sta invece a cuore a Gramsci. Non stupisce allora che, pur tra tante oscillazioni e contraddizioni, egli si sia sforzato di ridimensionare, reinterpretare o mettere in discussione la tesi dell'estinzione dello Stato»89.

Nei Quaderni Gramsci scrive che la stessa retorica liberista dello Stato minimo e del primato del mercato si baserebbe su «un errore teorico» perché trasforma una «distinzione metodica» in «distinzione organica»90. Tuttavia, nemmeno questa riduzione elimina la regolazione statale, semplicemente la trasferisce alla società civile, ma, dato che questa e lo Stato si identificano, le funzioni di irreggimentazione e repressione del secondo continuano a

⁸⁸ GRAMSCI 1975a, pp. 1325-1326.

⁸⁹ LOSURDO 1997b, p. 190.

^{90 «}L'impostazione del movimento di libero scambio si basa su un errore teorico di cui non è difficile identificare l'origine pratica: sulla distinzione cioè tra società politica e società civile, che da distinzione metodica viene fatta diventare ed è presentata come distinzione organica. Così si afferma che l'attività economica è propria della società civile e che lo Stato non deve intervenite nella sua regolamentazione. Ma siccome nella realtà effettuale società civile e Stato si identificano, è da fissare che il liberismo è una regolamentazione di carattere statale, introdotto e mantenuto per via legislativa e coercitiva: è un fatto di volontà consapevole e non l'espressione spontanea e automatica del fatto economico» (GRAMSCI 1975a, p. 1590).

sussistere e a essere operative anche quando sono esercitate dagli apparati privati e non direttamente da quelli statali⁹¹.

Il mito dell'estinzione statale accomuna il liberalismo all'anarchismo, ma è ampiamente presente pure nella tradizione del marxismo, tra le cui fila non è certo raro imbattersi in semplificazioni e condanne degli accidentati processi reali di transizione al socialismo proprio a partire da questa concezione⁹². Non solo nel mondo liberale, ma anche a sinistra, la principale accusa alla Rivoluzione d'ottobre (il suo presunto "tradimento") sarebbe da ricercare nella mancata estinzione dello Stato. Al contrario, il moltiplicarsi delle sue funzioni e attività, necessarie a dirigere questo inedito processo storico, sarebbe l'origine della natura liberticida del «socialismo storico»⁹³.

⁹¹ Da questo punto di vista non è superfluo rilevare la diversità da Croce, secondo il quale la convergenza tra liberalismo e liberismo è solo di natura empirica e provvisoria: «Come ormai dovrebbe essere pacifico, il liberalismo non coincide con il cosiddetto liberismo economico, col quale ha avuto bensì concomitanze, e forse ha ancora, ma sempre in guisa provvisoria e contingente, senza attribuire alla massima del lasciar fare e lasciar passare altro valore che empirico, come valida in certe circostanze e non valida in circostanze diverse. Perciò né esso può rifiutare in principio la socializzazione o statizzazione dei mezzi di produzione, né l'ha poi sempre rifiutata nel fatto, che anzi ha compiuto non poche opere di tal sorta» (CROCE 1965, p. 31).

⁹² Come sappiamo, Hegel dedica molte pagine della sua Filosofia del diritto tanto alla incapacità di comprendere la razionalità storica dello Stato moderno, quanto all'ossessione che, da Locke in poi, ha portato i liberali a interpretare la libertà come limitazione del potere pubblico. La razionalità dello Stato non può essere confusa con una delle sue forme storicamente determinate o con le funzioni svolte da esse. Hegel non accetta la tendenza a ridurre l'essenza dello Stato alle funzioni da esso svolte per assicurare la coesistenza di individui liberi. Lo Stato non può essere confuso con la società civile, né lo Stato può essere ricondotto alla società civile, nel senso di considerarlo come un guardiano a difesa della libertà di iniziativa economica che deve limitarsi a dettare le regole e a farle rispettare. Ma, sulla concezione dello Stato, la polemica di Hegel non è solo rivolta ai liberali, a Rousseau e alla cultura costituzionale contrattualista della Rivoluzione francese. Le sue note critiche sono anche dirette contro l'ideologia della Restaurazione e il suo principale teorico, Ludwig Von Haller. Secondo Hegel, la filosofia che riconosce lo stato come un'entità razionale in sé e per sé non può che opporsi a qualsiasi teoria che riduce lo stato alle sue funzioni esterne, in questo caso la necessità di protezione. Cfr. HEGEL 2020, pp. 196-197.

⁹³ In tal senso Slavoj Žižek, nel già citato libro su Lenin, tocca un punto abbastanza rivelatore. Žižek afferma la necessità di problematizzare il concetto di totalitarismo, sostenendo che «il terrore politico» sarebbe da ricercare nella «subordinazione» della sfera produttiva materiale alla «logica politica», che in definitiva ne «negherebbe

Contro tale concezione, Gramsci rifiuta l'identificazione del comunismo, della «società regolata» per usare la definizione dei *Quaderni*, con l'anarchia. In tal senso, scrive Losurdo, «i *Quaderni del carcere* sembrano riconoscere il debito nei confronti di Hegel allorché fanno risalire questa immagine di "Stato senza Stato" ovvero di "Stato etico", il quale ha preso il posto dello Stato come organizzazione della violenza di classe, e in cui consiste il comunismo, ai maggiori scienziati della politica e del diritto e anche esplicitamente a Hegel. Il comunismo viene allora visto come la realizzazione di quella immagine che nell'autore della *Filosofia del diritto* rimane al livello di pura utopia, dato che prescinde dai colossali sconvolgimenti colossali che soli possono conferire concretezza»⁹⁴.

Ma Gramsci non si limita a ridimensionare la tesi dell'estinzione dello Stato; egli ritiene che sul piano della battaglia delle idee la concezione in merito dell'anarchismo rappresenti un'estensione del liberalismo, più che del socialismo. In tal senso, Losurdo definisce le idee di Bakunin come «la radicalizzazione del liberalismo post-quarantottesco» che insiste con la stessa fobia del «dispotismo di Stato» con argomentazioni antigiacobine assai prossime a quelle di autori liberali come Tocqueville⁹⁵. L'antigiacobinismo presente in Bakunin e Proudhon arrivò in gioventù a influenzare lo stesso Gramsci, attraverso Sorel. Tuttavia, una volta emancipatosi da qualsiasi legame teorico con quest'ultimo, l'intellettuale sardo criticherà radicalmente l'impostazione dei due teorici francesi, esattamente per loro ossessione verso i giacobini e il dispotismo statale.

L'insieme di questi problemi ha modo di palesarsi quando, con il fallimento delle rivoluzioni in Occidente e lo scatenamento dell'offensiva dei Paesi occidentali, la società sovietica si troverà di fronte al bivio tra due prospettive: consolidare il socialismo in URSS rafforzando la sua organizzazione statale o procedere sulla via della «rivoluzione permanente» 6. Una

l'autonomia» (ŽIŽEK 2017, p. 272). L'idea di un rapporto inversamente proporzionale tra sfera delle libertà e estensione delle attività dello Stato è uno dei più duraturi miti del liberalismo, che accomuna la concezione del "governo limitato" di Locke alle teorie sul totalitarismo di Hannah Arendt.

⁹⁴ LOSURDO 1997b, pp. 191-192.

⁹⁵ GRAMSCI 1975a, p. 193.

⁹⁶ Per un approfondimento più puntuale su questo tema rimandiamo al recente e interessantissimo volume, nella cui prefazione i curatori Paolo Capuzzo e Silvio Pons sollecitano «la necessità di ricollocare la figura di Gramsci nel quadro originario dell'esperienza comunista che ne ha segnato la biografia», per comprendere in

biforcazione destinata a provocare la lacerazione del gruppo dirigente bolscevico e una frattura insanabile nel movimento comunista internazionale che, come è noto, spinse Gramsci a scrivere la famosa lettera al CC del PCR nella quale venivano censurati i metodi usati per liquidare l'opposizione a Stalin, pur affermando al contempo di riconoscersi nelle posizioni espresse dalla maggioranza⁹⁷. Rispetto al dibattito, Gramsci condivideva le questioni di merito, prendendo tuttavia nettamente le distanze dai metodi "amministrativi" utilizzati dal gruppo dirigente capeggiato da Stalin e richiamando il Partito sovietico alla necessaria unità, indispensabile per il movimento comunista internazionale specie in una fase di riflusso come quella. Al di là della polemica sulle questioni di metodo nella conduzione della dialettica interna al gruppo dirigente bolscevico, Gramsci riteneva la linea di Trockij incompatibile con le prospettive del «Fronte unico» e ancora di più con il compito della conquista egemonica in Occidente. Sebbene sia estremamente diffusa la tendenza a presentare l'opera dei *Quaderni*, e segnatamente le teorie sull'egemonia, come un punto di profonda discontinuità tra Gramsci e Lenin, nelle note relative al passaggio dalla «guerra manovrata» alla «guerra di posizione» del *Quaderno* 7, l'intellettuale sardo attribuisce proprio a Lenin il merito di aver compreso la complessità degli assetti di dominio delle società occidentali capitalisticamente avanzate, indicando per primo alle classi subalterne il grande compito storico della conquista egemonica. Al contrario, la teoria della «rivoluzione permanente» di Trockij era, per Gramsci, il riflesso della teoria della guerra manovrata, dell'assalto immediato, vale a dire, il riflesso di un Paese nel quale le condizioni generali economiche, culturali e sociali, erano embrionali e poco sviluppate e dunque la classe dominante non era in grado di esercitare una sua egemonia politica e sociale.

maniera più organica quanto conoscere «le diverse congiunture della travagliata storia del comunismo negli anni Venti e Trenta[, che] rappresentarono la fondamentale cornice entro la quale Gramsci operò come politico e pensatore», sia fondamentale per cogliere il senso della sua originalità nel quadro dialettico del movimento comunista di quegli anni. CAPUZZO – PONS (a cura di) 2019, p. 9.

⁹⁷ Rispetto al presunto antistalinismo di Gramsci così ebbe modo di esprimersi Giuseppe Prestipino: «Gramsci non è consapevolmente antistaliniano, non lo è almeno nella misura in cui, dalla sua prigionia e dal suo isolamento forzato, egli è indotto ad attribuire a Stalin o al gruppo dirigente sovietico scelte teoriche e politiche che gli paiono convergenti con le proprie scelte filosofiche (antideterministiche) e con le proprie scelte etico-politiche (antiburocratiche)» (PRESTIPINO 1994, p. 93).

La formula della «rivoluzione permanente» è sorta prima del 1848 come espressione scientificamente elaborata delle esperienze giacobine, e più in generale corrisponde a una fase di forte arretratezza della società, nella quale si ha un limitato sviluppo della società civile e degli apparati egemonici delle classi dominanti. In questa fase ancora non esistono i grandi partiti politici e i sindacati e si ha una maggiore autonomia nazionale delle economie e degli apparati statali-militari. Questa fase muta radicalmente nel 1870 con l'espansione coloniale europea, quando i rapporti organizzativi interni e internazionali degli Stati divengono più complessi e articolati; in questa fase, nella politica, si determina lo stesso mutamento avvenuto nell'arte militare e la formula della «rivoluzione permanente» viene superata dall'egemonia civile, vale a dire, si passa dalla guerra di movimento alla guerra di posizione. L'articolazione sia statale, sia di società civile, delle democrazie moderne è per l'arte politica paragonabile alle "trincee" e alle fortificazioni permanenti della "guerra di posizione" e si può dire che uno Stato vince una guerra in quanto la prepara tanto sul piano tecnico-militare, quanto su quello politico negli anni della pace. Ovviamente questo discorso riguarda solo gli Stati moderni ed avanzati e non i Paesi arretrati e le colonie.

La teoria di Trockij era dunque per Gramsci frutto di un'impostazione superficiale, sia sul piano nazionale, sia europeo, e solo la sua ostinazione gli fece credere che quanto da lui teorizzato al tempo della rivoluzione del 1905 si fosse poi realizzato quindici anni appresso⁹⁸. Lenin aveva invece compreso che in Occidente, nel marzo 1921, dopo il fallimento delle prospettive rivoluzionarie e l'aprirsi di una fase di offensiva reazionaria, occorreva un mutamento dalla guerra manovrata alla guerra di posizione. La prima aveva avuto

⁹⁸ Gramsci fa qui riferimento alle memorie di Trockij, nelle quali questi affermava che la stretta connessione e continuità tra rivoluzione borghese e rivoluzione socialista genera una condizione di rivoluzione permanente dalla quale non si può più uscire fino al compimento della rivoluzione sociale. In base a ciò Trockij rivendicava la sua posizione tesa a bruciare tutte le tappe e a forzare la situazione per passare subito dalla rivoluzione borghese a quella socialista, affermando che, se anche nel 1905 non si era ottenuto nulla e la rivoluzione era stata in definitiva soffocata, la sua previsione si era poi comunque avverata quindici anni dopo. In realtà Gramsci ritiene che la teoria di Trockij non era buona, «né quindici anni prima né quindici anni dopo», e con ironia si fa beffe delle sue presunte doti divinatorie affermando che questi al massimo era stato capace di indovinare «all'ingrosso»: «come a dire che si predice che una bambina di quattro anni diventerà madre e quando lo diventa a venti anni si dice l'avevo indovinato, non ricordando però che quando aveva quattro anni si voleva stuprare la bambina sicuri che sarebbe diventata madre». GRAMSCI 1975a, p. 866.

successo nella Rivoluzione russa del 1917, ma la seconda era a quel punto la sola possibile in Occidente, dove la società civile era assai sviluppata e le capacità egemoniche della classe dominante molto forti. Questo è per Gramsci il significato più immediato e importante della teoria del «fronte unico». Lenin era stato capace dell'intuizione ma non ebbe il tempo di svilupparla, anche perché secondo Gramsci avrebbe potuto farlo solo sul piano teorico, mentre il compito era essenzialmente "nazionale", vale a dire, spettava ai partiti dei Paesi occidentali operare una profonda ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di fortezza:

«In Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e casematte; più o meno, da Stato a Stato, si capisce, ma questo appunto domandava un'accurata ricognizione di carattere nazionale»⁹⁹.

Nel paragrafo 68 del *Quaderno* 14, dedicato a Machiavelli¹⁰⁰, Gramsci scrive che il compito della «classe internazionale», era pertanto studiare esattamente «la combinazione di forze nazionali» (quel che in altre note egli definisce gli elementi di trincea e casematte) sviluppandole anche in funzione delle esigenze internazionali. Può definirsi tale solo la classe dirigente capace di interpretare questa combinazione; per questo, conclude Gramsci, le accuse di nazionalismo di Leone Davidovici (Trockij) a Bessarione (Stalin) «sono inette se si riferiscono al nucleo della quistione»¹⁰¹. Se si studia tutto lo sforzo tra il 1902 e il 1917 dei «maggioritari» (i bolscevichi), prosegue Gramsci, si comprende come la loro originalità risiedesse esattamente nel «depurare l'internazionalismo di ogni elemento vago e puramente ideologico (in senso deteriore) per dargli un contenuto di politica realistica»¹⁰². L'egemonia si sostanzia nelle esigenze di carattere nazionale, pertanto una classe internazionale, per guidare strati sociali strettamente nazionali, deve nazionalizzarsi, perché secondo

⁹⁹ *Ibid*.

¹⁰⁰ Rispetto alla datazione, ai contenuti e al significato della «liquidazione di Leone Davidovi» nel *Quaderno 14*, sono da segnalare i risultati a cui è pervenuto Gianni Francioni nei suoi studi riportati in un saggio recentemente pubblicato di straordinario interesse non solo filologico, ma anche politico, al quale rimandiamo: FRANCIONI 2020, pp. 341-364.

¹⁰¹ GRAMSCI 1975a, p. 1729.

¹⁰² Ibid.

l'intellettuale sardo (anche a causa della sconfitta delle rivoluzioni in Occidente) non si erano oggettivate le condizioni mondiali per il socialismo, dunque sarebbero occorse molteplici fasi nelle quali le singole combinazioni nazionali potevano essere le più differenti. È interessante notare come Gramsci ricolleghi atteggiamenti «non nazionali» agli errori già compiuti dal meccanicismo determinista nella Seconda Internazionale, che produssero inerzia e passività nel movimento operaio, quando nessuno si riteneva nelle condizioni internazionali per dare l'avvio al processo rivoluzionario, e nell'attesa che anche gli altri lo fossero il movimento si limitava ad accumulare forze. Ora lo stesso atteggiamento «non nazionale» si ripresentava nella teoria della rivoluzione permanente, che egli definisce frutto di un «napoleonismo anacronistico e antinaturale»:

«Le debolezze teoriche di questa forma del vecchio meccanicismo sono mascherate dalla teoria generale della rivoluzione permanente che non è altro che una previsione generica presentata come dogma e che si distrugge da sé, per il fatto che non si manifesta effettualmente»¹⁰³.

Per Gramsci, non solo la linea del «socialismo in un Paese solo» era doppiamente corretta, tanto per salvaguardia della realtà sovietica quanto per le prospettive delle rivoluzioni in Occidente, ma, in generale, al di là di questo dato ineludibile, essa imponeva il compito strategico della edificazione dello Stato socialista, non certo della sua estinzione.

7. Conclusioni

Che la storia del campo ideologico in cui Gramsci ha militato per tutta la sua vita abbia palesato contraddizioni e limiti è fuori discussione, altrimenti i nostri ragionamenti sarebbero diversi e tratterebbero altre problematiche, senza dover partire da un dato di fatto ineludibile: la sconfitta storica del socialismo. Tuttavia, al di là dell'aderire o meno ai paradigmi di questa visione del mondo, il crescente interesse verso Gramsci testimonia una ricchezza di categorie e chiavi di lettura capaci di andare ben al di là delle finalità normative del suo pensiero. La diffusione internazionale delle categorie gramsciane scaturisce infatti da esigenze di comprensione della realtà concreta. Non si tratta, dunque, di uno studio finalizzato solo alla pura erudizione, bensì di un utilizzo

¹⁰³ Ivi, p. 1730.

finalizzato a comprendere e dare risposte ad alcune contraddizioni storiche fondamentali soggiacenti alla vita culturale, sociale e politica di realtà geografiche estremamente diversificate.

Anche tenendo conto di questo dato, tuttavia, una maggiore storicizzazione tanto del socialismo in generale quanto dei processi rivoluzionari che hanno infiammato l'Occidente nel Novecento aiuterebbe a comprendere meglio questo secolo segnato da grandi drammi, ma anche da conquiste epocali nella storia della lotta per l'emancipazione dell'umanità. Ogni rivoluzione, scontrandosi con la realtà concreta (con le azioni e reazioni previste o impreviste), finisce per creare un quadro nuovo sempre differente da quanto era stato precedentemente teorizzato e idealizzato. È inevitabile, così è stato per la Rivoluzione francese (ciò nonostante continuiamo a considerala un fondamentale atto di liberazione universale), così è per tutte le rivoluzioni liberali che, al di là dei principi, hanno finito per istituzionalizzare forme di povertà sconfinata, esclusioni e marginalizzazioni sociali aberranti e inumane, non certo messe in conto dai vari Constant, Locke, Smith e Bentham¹⁰⁴. Esiste però una profonda differenza, sulla quale Domenico Losurdo più volte ha sollecitato la nostra attenzione: quando si dibatte dei teorici e dei protagonisti delle rivoluzioni socialiste inevitabilmente ci si concentra solo sulle contraddizioni dei processi reali da loro generati, mai sugli aspetti progressivi; quando facciamo riferimento invece ai teorici del pensiero liberale ("i classici") parliamo dei valori universali di fratellanza e libertà individuale da loro teorizzati, mai della miseria, delle guerre di rapina e del dominio coloniale o della rigida divisione in classi, caratteristiche delle società liberali reali. Nel primo caso ci si sofferma solo sui limiti dei processi storici reali, nel secondo sulle petizioni di principio e le spinte ideali dei suoi pensatori 105. Già nell'accettazione acritica di questa inversione dei termini del ragionamento si nasconde una chiara vittoria egemonica del pensiero liberale, sulla quale non si riflette mai abbastanza. Così, come ha scritto ancora Losurdo, non è assolutamente un caso se gli autori più amati a sinistra dopo il crollo del socialismo storico siano figure di rivoluzionari sconfitti, che non hanno avuto modo di partecipare alla gestione del potere, assumendosi la responsabilità di scelte non facili connesse alla transizione socialista. In questo modo si rimane fedeli ai valori del socialismo e critici del capitalismo, senza però prendere posizione sulle controverse vicende dei processi rivoluzionari del XX secolo. Per quanto Gramsci faccia parte di questo Pantheon, insieme a figure come Che Guevara e Rosa

. .

¹⁰⁴ LOSURDO 2005, pp. 3-9.

¹⁰⁵ LOSURDO 1999, pp. 35-62.

Luxemburg, per tutte le ragioni fin qui esposte, non possiamo che concludere con le parole di Losurdo, sottolineando i problemi di interpretazione del pensiero gramsciano che una simile collocazione inevitabilmente sollecita e, concretamente, ha generato negli ultimi decenni:

«Un tale approccio si rivela del tutto incapace di comprendere il pensiero e la personalità di Gramsci. Questi è stato anche un dirigente comunista di primo piano e non può essere trasformato in una sorta di Horkheimer o di Adorno italiano, impegnato a costruire una teoria critica senza rapporto o con un rapporto esclusivamente polemico col movimento comunista e col "movimento reale di trasformazione della realtà. (...) Gramsci s'impegna in uno sforzo di comprensione simpatetica del nuovo anche quando, agli occhi di un osservatore superficiale e ignaro della terribile complessità del processo rivoluzionario, esso appare tradire le ragioni stesse della sua nascita"»¹⁰⁶.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 2010

Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei, (a cura di) M. Paulesu Quercioli, Iskra, Ghilarza (OR).

BERLIN, ISAIAH, 2005 Libertà, Feltrinelli, Milano.

Bernstein, Eduard, 1968

I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia, Laterza, Roma/Bari.

BONETTI, PAOLO, 1999

"Gramsci e il liberalismo italiano del Novecento", in G. Vacca (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, vol.1, Carocci, Roma, pp. 125-43.

Burke, Edmund, 1963

Riflessioni sulla rivoluzione francese, in ID., Scritti politici, UTET, Torino.

CAPUZZO, PAOLO - PONS, SILVIO (a cura di), 2019

Gramsci nel movimento comunista internazionale, Carocci, Roma.

CINGARI, SALVATORE, 2019

Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico, Mimesis, Milano.

¹⁰⁶ LOSURDO 1997b, pp. 249-250.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

COTRONEO, GIROLAMO, 2005

"Il giovane Labriola tra Hegel e Spaventa", in A. Burgio (a cura di), *Antonio Labriola nella storia* e nella cultura della nuova Italia, Quodlibet, Macerata, pp. 187-200.

Croce, Benedetto, 1915

Religione e serenità, "La critica", nº 15.

ID., 1965

Storia d'Europa nel secolo decimonono, Laterza, Roma/Bari.

Dal Pane, Luigi, 1975

Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana, Einaudi, Torino.

FERRARA, MARCELLA — FERRARA, MAURIZIO (a cura di), 1953 Conversando con Togliatti, Edizioni di Cultura Sociale, Roma.

Francioni, Gianni, 2020

"La liquidazione di Leone Davidovi'. Per una nuova datazione del *Quaderno 14*", in FRANCIONI — GIASI 2020, pp. 341-364.

Francioni, Gianni — Giasi, Francesco (a cura di), 2020 *Un nuovo Gramsa*, Viella, Roma.

Fresu, Gianni, 2008

Lenin lettore di Marx. Determinismo e dialettica nella storia del movimento operaio, La città del sole, Napoli.

ID., 2019

Antonio Gramsci. L'uomo filosofo, AIPSA, Cagliari.

Frosini, Fabio, 2019

La «storia d'Europa» di Benedetto Croce e il fascismo, Unicopli, Milano.

GARIN, EUGENIO, 1966

Cronache di filosofia italiana 1900/1943, Laterza, Roma/Bari.

ID., 1997

Con Gramsci, Editori Riuniti, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1971

Lettere dal carcere, Einaudi, Torino.

ID., 1975a

Quaderni del carcere, Einaudi, Torino.

ID., 1975b

Scritti giovanili, Einaudi, Torino.

ID., 2009

Epistolario, Volume 1 (gennaio 1906-dicembre 1922), Treccani, Roma.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

Guizot, François-Pierre-Guillaume, 1974

Stora della civiltà in Francia, UTET, Torino.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 2020

Lineamenti di filosofia del diritto, (a cura di) G. Marini, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2023

Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma/Bari.

LABRIOLA, ANTONIO, 1959-1961-1962

Opere, a cura di L. Dal Pane, voll. I, II, III, Feltrinelli, Milano.

LENIN, VLADIMIR IL'IČ UL'IANOV, 1923

Meglio meno, ma meglio, in ID., Opere Complete, Vol. XXXIII, Editori Riuniti, Roma 1967, pp.445-60.

Lisa, Athos, 1964

Discussione politica con Gramsci in carcere, "Rinascita", anno XXI, n° 49, 1964, pp.17-21.

LOSURDO, DOMENICO, 1997a

Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico sociale della fortuna di Hegel in Italia, La città del sole, Napoli.

ID., 1997b

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

ID., 1999

Il peccato originale del Novecento, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2001

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

ID., 2005

Controstoria del liberalismo, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2016

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

ID., 2017

Guerra e revolução. O mundo um século após outubro de 1917, Boitempo, São Paulo; ed.orig. Il revisionismo storico. Problemi e miti, Laterza, Roma/Bari 2015 [nuova edizione ampliata]. ID., 2019

Hegel e a liberdade dos modernos, Boitempo, São Paulo; ed.orig. Hegel e la libertà dei moderni, La scuola di Pitagora, Napoli 2011 [nuova edizione riveduta].

Mustè, Marcello, 2018

Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci, Viella, Roma.

ID., 2020

Le note su Croce e la genesi del Quaderno 10, in FRANCIONI — GIASI 2020, pp. 301-21.

Prestipino, Giuseppe, 1994

Dall'idealismo italiano ai modelli gramsciani, in R. Giacomini, D. Losurdo, M. Martelli (a cura di), Gramsci e l'Italia, La città del sole, Napoli, pp. 87-110.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

RAPONE, LEONARDO, 2011

Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo, Carocci, Roma.

SICHIROLLO, LIVIO, 1973

Dialettica, ISEDI, Milano.

VALENTINI, FRANCESCO, 1979

Il pensiero politico contemporaneo, Laterza, Roma/Bari.

VON HALLER, CARL LUDWIG, 1963

La Restaurazione della scienza politica, a cura di M. Sancipriano, UTET, Torino.

WALZER, MICHAEL, 1987

Sfere di giustizia, Feltrinelli, Milano.

ID., 2001

Ragione e passione. Per una critica del liberalismo, Feltrinelli, Milano.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2017

Lenin oggi, Ponte delle Grazie, Milano.

Materialismo Storico, n° 1/2021 (vol. X)

Per i 150 anni della Comune di Parigi

"Contraddizioni reali" della democrazia borghese e parole d'ordine delle "giornate di giugno" 1848. Nel 150° anniversario della Comune di Parigi

Federico Martino (Università di Messina)

1. Schegge del passato

È certo opera di Tyche se ci imbattiamo in scritti o cose che, diversamente, mai avremmo visto. Ma solo a noi spetta intuirne l'interesse e spiegare il senso che assumono nella ricostruzione della Storia. E ciò avviene esclusivamente grazie a una fitta trama di idee e pensieri che, in ultima analisi, nel tempo, si sono formati nella nostra mente sempre e comunque per il bisogno di rispondere a interrogativi che ci pone il presente¹.

Per puro caso, ci siamo recentemente imbattuti in alcuni gettoni² prodotti in occasione delle journées de juin 1848, che segnarono l'inizio della fine della Seconda Repubblica francese. Naturalmente, la "scoperta" è stata tale solo per chi scrive, poiché questi materiali erano noti e sono stati studiati da numismatici e collezionisti da quasi due secoli³. Tuttavia, nonostante gli auspici di

¹ CROCE 1963, pp. 4-7.

² I materiali che esaminiamo, in maggioranza, provengono dal mercato antiquario on line, prevalentemente da Case d'Asta numismatiche francesi, e sono stati posti in vendita tra la fine del 2020 e i primi mesi dell'anno successivo. Ad essi abbiamo aggiunto, per confronto e ulteriore documentazione, gettoni e medaglie pubblicati nella bibliografia di riferimento indicata nella nota seguente.

³ DE SAULCY S. D. (1850); LIESVILLE 1877 (-1883); COLLIGNON 1984. Il volume di Collignon offre un panorama, se non completo, assai ampio e contiene 2 217 pezzi, a fronte dei 566 illustrati da de Saulcy e dei quasi 2 000 raccolti da Liesville. Purtroppo, essendo una edizione privata, l'opera non è reperibile in Italia e, anche in Francia, si trova in poche biblioteche specializzate. Il volume di Liesville, destinato a illustrare la sua raccolta, ora passata al Musée Carnevalet, descrive monete, medaglie e gettoni coniati o fusi entro il mese di aprile 1848. Per questo, oltre agli esemplari del mercato antiquario, abbiamo preso in considerazione alcuni di quelli riprodotti nelle tavole di de Saulcy. Di questo autore (1807-1880) va almeno detto che fu un numismatico e archeologo della Terra Santa, assai noto e stimato ai suoi tempi. Amico personale di Napoleone III, venne da lui nominato senatore e la sua seconda moglie era dama di compagnia dell'imperatrice Eugenia (NADAUX 2003). Ciò fa meglio capire il sarcasmo e il livore di cui sono infarcite le sue descrizioni di gettoni e medaglie che ricordano i momenti "sociali" della rivoluzione di febbraio e le giornate di giugno.

un attento studioso della rivoluzione di febbraio⁴, non ci pare che mai siano stati oggetto di specifiche riflessioni, al di fuori dell'ambito dei raccoglitori, né che abbiano attratto l'attenzione degli storici o di quanti su quegli eventi hanno fermato l'attenzione. Per la loro stessa natura, invece, ci sono sembrati documento vivissimo della capacità "spontanea" di cogliere le tragiche (quanto inevitabili) contraddizioni della repubblica borghese, sulle quali Marx scrisse pagine⁵ che, per una sorta di rinnovata "attualità", meriterebbero, oggi, di essere rilette e riconsiderate. Naturalmente, il pensatore di Treviri ha costruito un'interpretazione degli eventi che è, al contempo, insuperato modello di metodologia storiografica e chiarimento delle complesse e intricate vicende. Il paragone con le scarne parole d'ordine affidate a pezzetti di piombo o rame è, dunque, improvvido e, persino, offensivo. Ma chi scorre i testi marxiani non può sottrarsi alla suggestione che essi costituiscano (inconsapevolmente) una sorta di esegesi delle "intuizioni" ribollenti negli aspri slogans degli insorti parigini. Al punto che siamo stati tentati di affiancare immagini di gettoni e medaglie ai brani dell'autore del Manifesto, facendo grazia, a chi scorrerà queste righe, di ulteriori interventi. Ci siamo astenuti per non riuscire poco comprensibili ai non specialisti del periodo, ma abbiamo limitato all'essenziale le nostre osservazioni.

2. Il «fantasma» sulle barricate

Dopo quasi diciotto anni, la monarchia costituzionale, introdotta con la rivoluzione di luglio, era entrata in una crisi mortale. La sfavorevole congiuntura economica aveva colpito duramente gli operai e la piccola borghesia⁶, determinandone il malcontento; gli scandali e la corruzione minavano radicalmente il prestigio dei "notabili", che erano ostinatamente difesi dal re e dal

⁴ AGULHON 1986: «[...] C'est dire que l'ouvrage de M. Collignon pourra être l'objet d'au moins trois lectures: celle de l'historien de la Seconde République, qui en reparcourra les péripéties en images, celle du specialiste de la symbolique et des iconologies, et celle de l'ethnologue attaché à l'art populaire».

⁵ MARX 1950; MARX 1997.

⁶ Marx 1950, pp. 45- 46; Jardin — Tudesq 1973, pp. 237-238.

⁷ MARX 1950, pp. 43-44: «[...] l'identica smania di arricchirsi non con la produzione, ma rubando le ricchezze altrui già esistenti. Alla sommità stessa della società borghese trionfava il soddisfacimento sfrenato, in urto ad ogni istante con le stesse leggi borghesi, degli appetiti malsani e sregolati in cui logicamente cerca la sua soddisfazione

Governo; il sistema censitario attribuiva il diritto di voto a 241 000 soggetti, in un paese che contava quasi 36 milioni di abitanti. Nel contrastare il ministero di F. Guizot, dunque, confluirono l'"opposizione dinastica" (Barrot), i repubblicani piccolo borghesi (Ledru Rollin), i borghesi repubblicani che si raccoglievano sotto le bandiere del National (Marrast). Punto di convergenza fu la richiesta di un significativo allargamento della base elettorale, con l'abbassamento del censo, così da rendere possibile un mutamento della maggioranza parlamentare. La cecità politica di Guizot e l'ostinazione incosciente di Luigi Filippo, che si opposero sino all'ultimo, resero inevitabile uno scontro che non era auspicato nemmeno dai capi dell'opposizione, consapevoli e preoccupati del ruolo centrale che, in esso, avrebbe giocato il proletariato8. Con l'esplodere dell'insurrezione (23 febbraio), con le vittime del Boulevard des Capucines (24 febbraio), il precipitare della situazione indusse il sovrano ad abdicare a favore del nipote bambino, sotto la reggenza della duchessa d'Orléans. Contemporaneamente, per la spinta degli operai insorti⁹, furono i repubblicani e i socialisti ad assumere la guida politica del moto insurrezionale

la ricchezza scaturita dal giuoco, in cui il godimento diventa crapuleux, e il denaro, il fango e il sangue scorrono insieme. L'aristocrazia finanziaria, nelle sue forme di guadagno come nei suoi piaceri, non è altro che la riproduzione del sottoproletariato alla sommità della società borghese [...] La borghesia industriale vedeva compromessi i propri interessi, la piccola borghesia era moralmente sdegnata, la fantasia popolare si ribellava. Parigi era inondata di libelli [...] in cui il dominio dell'aristocrazia finanziaria veniva denunciato e bollato con maggiore o minore spirito». È difficile, per chi vive in tempi di "capitalismo finanziarizzato", non rimanere colpiti dall'analisi marxiana, pur nella piena consapevolezza della radicale diversità dei periodi storici. Comunque, va notata la vibrante indignazione dell'autore, di solito freddamente "scientifico" nell'esposizione, che spiega la sua ben nota simpatia verso l'opera di Balzac, reazionario intelligente, che, in quanto tale, descrisse senza veli i connotati della classe che governò la Francia durante la Monarchia di Luglio.

⁸ TOCQUEVILLE 1991, p. 23: «Ho motivo di credere che la maggior parte di loro [dei capi dell'opposizione] vedesse con timore gli eventi pronti a precipitare: sia che conservassero la tradizione delle loro antiche passioni, piuttosto che quelle passioni stesse, sia che cominciassero ad abituarsi ad uno stato di cose in cui si erano inseriti, dopo averlo tante volte maledetto, sia che dubitassero del successo, sia piuttosto che, situati in modo da vedere da vicino e da conoscere bene i loro ausiliari, fossero atterriti, in quel momento supremo, della vittoria che avrebbero dovuto a costoro». Il corsivo è nostro.

⁹ MARX 1950, pp. 47-48: «In nome del proletariato parigino egli [Raspail] intimò al governo provvisorio di proclamare la repubblica; se questa intimazione del popolo non fosse stata eseguita entro due ore, egli sarebbe ritornato alla testa di duecentomila uomini».

e ad accelerare la proclamazione della repubblica, onde evitare il ripetersi di quell'esitazione che, nel 1830, aveva frustrato le aspirazioni popolari e consentito l'istituzione della monarchia di luglio¹⁰.

Il governo provvisorio conteneva in sé la tendenza "liberale" e quella "democratica", rappresentate in maniera ineguale con la preponderanza della prima, e ad esse si affiancarono i "socialisti", i cui esponenti, però, non ebbero incarichi ministeriali. Ma la forte pressione popolare, che aveva determinato l'istituzione della repubblica, continuò a dare la propria impronta ai provvedimenti da essa emanati: suffragio universale (maschile) (fig. 1)¹¹, abolizione della pena di morte per reati politici, eliminazione definitiva della schiavitù nelle colonie¹², proclamazione del principio di autodeterminazione dei popoli e dichiarazione di solidarietà con polacchi, milanesi e siciliani, insorti contro i loro sovrani.

«Con la proclamazione della repubblica sulla base del suffragio universale si spense persino il ricordo degli obiettivi limitati che avevano spinto la borghesia alla rivoluzione di febbraio. Invece di alcune poche frazioni della borghesia, tutte le classi della società francese furono gettate di colpo nella cerchia del potere politico [...] La maggioranza dei grandi proprietari fondiari, i legittimisti, vennero fatti uscire dal nulla politico a cui li aveva condannati la monarchia di luglio [...] Mediante il suffragio universale i proprietari nominali che costituiscono la grande maggioranza dei francesi, *i contadini*, vennero fatti arbitri del destino della Francia. La repubblica di febbraio fece finalmente apparire senza veli il dominio della borghesia, poiché abbatté la corona, dietro alla quale era nascosto il capitale»¹³. «Il proletariato, imponendo la repubblica al governo provvisorio e, attraverso il governo provvisorio, a tutta la Francia, occupava d'un colpo il centro della scena come partito indipendente [...] Ciò

⁰

¹⁰ DÉMIER 2000, p. 215; AGULHON 1973, p. 33. Una preziosa fonte contemporanea sulla rivoluzione del 1848 in Francia è l'attenta analisi di STERN 1862. Nonostante l'origine sociale e la formazione culturale, l'autrice offre un punto di vista abbastanza obiettivo e si rivela interprete degli accadimenti più spassionata di Tocqueville, cit. *supra*, nt. 8, e di LAMARTINE 1946, che furono, comunque, protagonisti e spettatori di prim'ordine di quegli eventi.

¹¹ Una piccola medaglia in rame reca, al dritto, il busto di Ledru Rollin e, sul rovescio, «Gouvernement/ Provisoire/ Proclamation/ du suffrage/ universel/ 1848». Ledru Rollin era esponente dell'ala dei repubblicani piccolo borghesi, che si batteva per il suffragio universale, pur senza mai superare la limitazione di genere.

¹² FIORAVANTI 2013.

¹³ MARX 1950, p. 49.

che esso aveva conquistato era il terreno della lotta per la propria emancipazione rivoluzionaria, ma non era certamente questa emancipazione»¹⁴.

3. Le Giornate di febbraio: la repubblica «democratica e sociale»

Sui muri di Parigi tornarono a splendere «le storiche, grandiose parole: République française! Liberté! Egalité! Fraternité!»¹⁵, ma, adesso, una nuova classe pretendeva che gli immortali principi si riempissero di contenuto concreto, come mai era avvenuto prima. Nelle giornate di febbraio, gli operai conquistarono la repubblica borghese e la costrinsero a proclamarsi repubblica circondata da istituzioni sociali (fig. 2)¹⁶.

Come apparve chiaro immediatamente, il punto centrale era il lavoro. Fu un operaio a dettare il decreto con cui il governo, appena costituito, «si obbligava ad assicurare mediante il lavoro l'esistenza dei lavoratori, a provvedere lavoro a tutti i cittadini»¹⁷ e, pochi giorni dopo, ventimila operai marciarono sull'Hôtel de Ville e ottennero dal governo, riluttante e diviso, l'istituzione di una commissione speciale permanente, incaricata di trovare i mezzi per il miglioramento delle condizioni delle classi lavoratrici, che doveva riunirsi al Palazzo del Lussemburgo¹⁸. «Gli operai avevano fatto insieme con la borghesia la rivoluzione di febbraio; accanto alla borghesia essi cercavano di far valere i loro interessi»¹⁹. L'impresa era impossibile, ma «alla commissione del Lussemburgo [...] spetta il merito di aver svelato dall'alto di una tribuna europea il segreto della rivoluzione del secolo decimonono: *l'emancipazione del lavoro*»²⁰.

¹⁴ Ivi, p. 48.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ad es., il gettone, emesso per i delegati di Reims inviati a Parigi in occasione della Festa della Fratellanza, fissata per il 14 maggio 1848, ma rinviata al 21 successivo a causa dei tumulti del 15, e rinominata Festa della Concordia, reca la formula «République Démocratique et Sociale». SAULCY S.D. (1850), tav. 2, n. 5, pubblica una medaglia emessa, per ricordare lo stesso evento, in data 12 luglio. L'espressione è molto frequente sulle medaglie precedenti la repressione di giugno. Una volta per tutte, rammentiamo che il dotto numismatico fornisce sovente la data di coniazione o fusione di medaglie e gettoni. L'informazione, in linea di massima, va ritenuta attendibile, anche per la prossimità cronologica agli avvenimenti.

¹⁷ MARX 1950, p. 49.

¹⁸ Ivi, p. 50.

¹⁹ *Ibid*.

²⁰ Ivi, p. 53.

Per insufficiente analisi²¹ o per interesse particolare, proletari e borghesi non videro, o rifiutarono di vedere, i reali rapporti di classe e l'opinione comune fu che il dominio della borghesia fosse stato soppresso con la proclamazione della repubblica²². A questa pretesa eliminazione del conflitto corrispose la parola d'ordine della «fraternité», lanciata sin dal 24 febbraio da Lamartine, che dichiarò il nuovo governo «un gouvernement qui suspende ce malentendu terrible qui existe entre les différents classes». La repubblica, dunque, era «sociale» perché aveva eliminato un semplice malinteso e le sue istituzioni avevano sostituito la fratellanza alla lotta di classe: «Il proletariato parigino si sdilinquiva in questa magnanima ebbrezza di fraternità»²³. Ma il vero «malinteso» era la negazione del conflitto sociale e questo esplose prestissimo.

Operai e ceti popolari avvertivano che uno scontro era imminente e che «tutti i vantaggi, tutti i posti decisivi, tutti gli strati intermedi della società erano in mano della borghesia»²⁴. Se la creazione dei laboratori nazionali non aveva raggiunto lo scopo di creare un esercito proletario contro gli operai, la guardia mobile aveva armato il sottoproletariato contro i proletari ed era evidente che le imminenti elezioni per l'assemblea nazionale, con il voto dei contadini e delle province, avrebbero ulteriormente limitato le aspirazioni delle masse della capitale.

«Il 17 marzo e il 16 aprile furono le prime scaramucce della grande lotta di classe che la repubblica borghese nascondeva sotto le sue ali.

Il 17 marzo rivelò la situazione equivoca del proletariato che non permetteva nessuna azione decisiva [...] E il popolo [...] fu costretto a prendere, contro la borghesia, la difesa della repubblica borghese che gli sembrava in pericolo. Consolidò il governo provvisorio, invece di sottometterselo [...]»²⁵

Il 16 aprile fu un «malinteso» creato dal governo provvisorio insieme alla borghesia. Un corteo, che recava all'Hotel de Ville i fondi di una colletta patriottica, fu fatto passare per una marcia armata, organizzata da Louis Blanc, Raspail, Blanqui e Cabet, al fine di attuare un colpo di stato. Fu il pretesto per richiamare a Parigi l'esercito e dare il via alle manifestazioni reazionarie federaliste delle province.

²¹ Ivi, pp. 51-53 e passim.

²² Ivi, p. 53.

²³ *Ibid.* Un altro esempio di medaglia inneggiante alla concordia in SAULCY S.D. (1850), tav. 8, n. 7.

²⁴ MARX 1950, p. 63.

²⁵ Ivi. p. 64; STERN 1862, II, pp. 61 sgg.

Il 4 maggio si riunì l'assemblea nazionale. Il suffragio universale (maschile), contrariamente alle illusioni dei repubblicani d'antan, non espresse il voto di un popolo composto da astratti (quanto inesistenti) citoyens, tutti uguali di fronte alla legge e, per questo, dotati degli stessi interessi e di identiche vedute. Piuttosto, elesse i rappresentanti delle diverse classi in cui si divideva il Paese e diede voce agli interessi e alle aspirazioni di esse. Cioè, ebbe la conseguenza «di scatenare la lotta di classe, di costringere i differenti strati medi della società borghese a superare rapidamente le loro illusioni e le loro delusioni, di spingere di un colpo tutte le frazioni delle classi sfruttatrici alla sommità dello stato e così strappare loro la maschera dell'ipocrisia»²⁶. La repubblica che prese corpo con l'elezione dell'assemblea nazionale, «la sola legittima, non era un'arma rivoluzionaria contro l'ordine borghese, ma piuttosto la ricostruzione politica di questo, la restaurazione politica della società borghese»²⁷. L'ideologica illusione della «fratellanza», che aveva portato gli operai a imporre e a difendere la repubblica, era svanita, svelandone la vera natura di classe: l'assemblea escluse immediatamente dalla commissione esecutiva i rappresentanti del proletariato, respinse la proposta di creare un apposito ministero del lavoro e applaudì alla dichiarazione del ministro Trélat, per il quale ormai si trattava di ricondurre il lavoro alle condizioni di prima²⁸. La borghesia aveva consolidato la sua posizione con l'elezione dell'assemblea, aveva richiamato l'esercito a Parigi, rafforzato il controllo sulla guardia azionale e arruolato la guardia mobile. Tutto era pronto per chiudere a suo vantaggio la partita. Il proletariato lo capì tardi e cadde in una trappola: nel tentativo di riconquistare la perduta influenza, il 15 maggio, penetrò nell'assemblea nazionale, ma raggiunse il solo risultato di fare arrestare i suoi capi (Barbès, Raspail, Albert, Sobrier, Blanqui), di compromettere gravemente il prefetto di polizia (il repubblicano radicale Caussidière, processato e costretto alla fuga in agosto, fig. 3)²⁹ e di affrettare la resa dei conti³⁰. Al grido «Il faut en finirl» la Commissione

²⁶ MARX 1950, p. 65.

²⁷ Ivi, p. 66.

²⁸ Ivi, p. 67.

²⁹ SAULCY S.D. (1850), tav. 2, n. 3, secondo il quale la medaglia fu coniata l'8 settembre. Sulla vicenda del 15 maggio, Ivi. tav. 28, n. 7 (datato 26 maggio); DUVEAU 1965; VIGIER 2001; HAYAT 2014.

³⁰ STERN 1862, pp. 268 sgg. TOCQUEVILLE 1991, pp. 138-140, riferisce di una sua conversazione con George Sand, nei giorni immediatamente precedenti la rivoluzione di giugno, durante la quale la scrittrice lo esortò a indurre i suoi amici dell'assemblea

Esecutiva emanò una serie di decreti provocatori e, soprattutto, mosse all'attacco del diritto al lavoro³¹, «prima formula goffa in cui si riassumono le esigenze rivoluzionarie del proletariato. Lo si trasformò nel *droit à l'assistance* [...] Il diritto al lavoro è nel senso borghese un controsenso, un meschino, pio desiderio; ma dietro il diritto al lavoro sta il potere sul capitale sta l'appropriazione dei mezzi di produzione, il loro assoggettamento alla classe operaia associata, e quindi l'abolizione del lavoro salariato, del capitale e dei loro rapporti reciproci»³².

4. Le giornate di giugno: la repubblica borghese senza maschera e le parole d'ordine del proletariato

Effimera, concettualmente confusa e sostanzialmente innocua, l'istituzione dei laboratori nazionali garantiva, almeno, indispensabili mezzi di sopravvivenza ai proletari parigini colpiti dalla disoccupazione e costituiva un incentivo per la discussione politica e l'iniziativa legislativa sulla loro condizione. Abolirli, significava, dunque, lanciare l'ennesima sfida e pronunciare una condanna a morte, che obbligava gli operai allo scontro.

«La Commissione Esecutiva incominciò col rendere più difficile l'ingresso nei laboratori nazionali, col trasformare il salario a giornata in salario a cottimo, col mandare in esilio nella Sologne gli operai non nativi di Parigi [...] Finalmente il 21 giugno apparve sul *Moniteur* un decreto che ordinava la espulsione dai laboratori nazionali di tutti gli operai non sposati, o il loro arruolamento nell'esercito.

nazionale «a non spingere il popolo in strada molestandolo o irritandolo» (p. 140), per evitare funeste conseguenze.

³¹ Sulle appassionate discussioni tenutesi nell'assemblea nazionale costituente durante il dibattito sul diritto al lavoro, LONGHITANO 2001.

³² MARX 1950, p. 83. Alla luce di questo brano, sono evidenti e innegabili le *potenzialità rivoluzionarie* della costituzione italiana del 1948. I costituenti riconobbero l'esistenza della lotta di classe e, per così dire, la "giuridicizzarono": riconobbero il diritto alla proprietà privata, ma fondarono la repubblica sul lavoro, proclamarono il diritto al lavoro, stabilirono l'identità tra *cittadino* e *lavoratore* (art. 3, secondo comma) e affermarono la funzione sociale della proprietà e i limiti che ne conseguono. Per lo stesso motivo, sono chiare le ragioni "di classe" della mancata attuazione della costituzione e degli attacchi continui cui è stata ed è sottoposta, specie dopo la sconfitta del proletariato, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso.

Al proletariato non rimase altra alternativa: o morir di fame o scendere in campo»³³.

Il 23 giugno, alle sei del mattino, furono erette le prime barricate e la lotta si protrasse sino al 26 (fig. 4)³⁴. Senza capi, senza cannoni, con poche armi e privo di addestramento militare, il popolo parigino affrontò la guardia mobile, la guardia nazionale della capitale e quella chiamata dalle province, la truppa di linea, che operarono sotto la guida di generali capaci e ben sperimentati nelle campagne algerine. Non poteva vincere e non vinse³⁵. Ma la borghesia vittoriosa non poté eliminare la «contraddizione reale», cioè il proletariato, «poiché la sua esistenza è condizione stessa dell'esistenza della borghesia»³⁶. Ci furono migliaia di insorti morti, massacrati anche dopo la resa, e decine di migliaia di deportati³⁷. Ma alla mente degli abitanti di Parigi e dell'intera Europa fu chiaro in modo definitivo che la forma genuina della repubblica borghese era quella dello «stato il cui scopo riconosciuto è di perpetuare il dominio del capitale, la schiavitù del lavoro»³⁸. Iniziò, allora, un percorso lungo, difficile e neppur oggi concluso, segnato da battute d'arresto e da accelerazioni impreviste, che doveva portare il proletariato a passare da «classe in sé» a «classe per sé», cioè ad acquisire coscienza dei compiti di radicale trasformazione della società, che ad esso spettavano per l'emancipazione propria e di

. .

³³ Ivi, p. 68.

³⁴ Si tratta di una rara foto contemporanea della barricata innalzata dagli insorti in Rue Saint-Maur prima dell'attacco dei soldati repubblicani il 25 giugno. Tuttavia, bisogna avvertire che, molto probabilmente, per evidenti ragioni "tecniche", la foto venne fatta qualche tempo dopo gli eventi, nello stesso luogo, ma ricostruendo, forse anche fedelmente, la barricata.

³⁵ Sulle giornate del 23-26 giugno, STERN 1862, II, pp. 375-469. Sulla base delle corrispondenze che giungevano loro da Parigi, Marx ed Engels seguirono costantemente l'insurrezione e ne riferirono sulla "Neue Rheinische Zeitung". Gli articoli apparvero il 28 giugno 1848 (n. 28, pp. 1-2 [due articoli di Engels]), 29 giugno 1848 (n. 29, pp. 1-2 [un articolo di Marx]), 1 luglio 1848 (n. 31, p. 3 [un articolo di Engels]), 2 luglio 1848 (n. 31, pp. 2-3 [un articolo di Engels]). Questi testi rivestono un eccezionale interesse, sia per le dettagliate informazioni che contengono, sia per la conoscenza dell'aspetto "militare" delle vicende, sul quale si soffermò Engels che, come si sa, era un appassionato studioso di strategia bellica. Gli articoli, tradotti in francese con la collaborazione della Bibliothèque des Sciences Sociales dell'Université de Quebéc, sono consultabili sul sito https://marxists.org/francais/engels/works/1848/06/.

³⁶ MARX 1950, p. 71.

³⁷ STERN 1862, pp. 471 sgg.

³⁸ MARX 1950, p. 71.

tutte le altre classi, compiti che potevano essere adempiuti solo mediante l'abolizione delle classi stesse. «In una parola: il progresso rivoluzionario non si fece strada con le sue tragicomiche conquiste immediate, ma, al contrario, facendo sorgere una controrivoluzione serrata, potente, facendo sorgere un avversario, combattendo il quale soltanto il partito dell'insurrezione raggiunse la maturità di un vero partito rivoluzionario»³⁹.

Questa progressiva presa di coscienza è documentata dai gettoni.

In ordine di priorità logica, vanno ricordati quelli che denunciarono la condizione materiale, causa immediata della rivolta (fig. 5)40, riprendendo uno slogan che, da anni, risuonava sulle labbra di masse esasperate e ridotte agli estremi: «Du pain ou du plomb. La liberté ou la mort». Così, nel 1831-34, avevano gridato gli operai lionesi delle fabbriche di seta (i canuts), colpiti dalla crisi e dall'introduzione di nuove tecnologie che li privavano del lavoro⁴¹. Così, adesso, si leggeva al centro di alcuni gettoni di piombo, nella parte tonda e rilevata che rappresentava i proiettili usati durante l'insurrezione⁴². Il ricordo delle tragiche e gloriose giornate era affidato alle parole giournées de juin 1848» e la perdurante volontà di rivincita era simboleggiata dal rozzo disegno di un gladio, di un'ascia e di un cuore. Inoltre, le parole «Vive Barbés» legavano alla memoria della lotta e al desiderio della riscossa la figura carismatica di un capo, che alla battaglia non aveva partecipato, perché rinchiuso dal governo repubblicano nel carcere di Vincennes. Armand Barbés era un vecchio membro delle società segrete e di quel mondo conservava tutti i limiti politici e personali. Sodale e amico di Auguste Blanqui⁴³, poi suo acerrimo avversario⁴⁴, era un documento vivente del lento passaggio dalla cospirazione alla

³⁹ Ivi, p. 39.

⁴⁰ Si veda, anche, SAULCY S.D. (1850), tav. 58, n. 3 (esemplare uguale al nostro, datato dall'autore 21 luglio); 56, n. 3, 6 (senza indicazione di data).

⁴¹ Dolléans 1944; Rude 1969; Rude 2001; Frobert 2009.

⁴² SAULCY S.D. (1850), tav. 58, n. 3, non fornisce alcun chiarimento della legenda apposta sul rovescio: «Modéle de balle, en usage dans les guerres civiles, venant d'outre mer». Non siamo, dunque, in grado di spiegarne il senso, ma è evidente il riferimento ai proiettili usati durante la lotta (v. anche *infra*, nt. 45). Una ipotesi che può essere formulata è che il richiamo all'«Oltre mare» sia riferibile all'esperienza "coloniale" di alcuni generali che avevano battuto gli insorti.

⁴³ Durante la rivoluzione di febbraio, tra i due vi fu una tragicomica "concorrenza" che ebbe conseguenze funeste. SAULCY S.D. (1850), tav. 30, n. 1, pubblica una interessante medaglia in onore di Blanqui, coniata il 20 ottobre durante la sua detenzione. ⁴⁴ Ivi, tav. 20, n.2, medaglia fatta in occasione dell'elezione all'assemblea nazionale. TARDY 2015; TIRAND 2016.

lotta di classe che stava maturando e che le giornate di giugno accelerarono. L'esaltazione che ne faceva il gettone, unita alla ingenua simbologia usata, getta luce sull'ambiente da cui provenivano questi strumenti di propaganda rivoluzionaria⁴⁵ e mostra quanto fossero lontani dalle lucide e taglienti analisi che Marx, con la pubblicazione del *Manifesto*, aveva iniziato a diffondere.

Ma il cannoneggiamento del Faubourg Saint Antoine e il massacro degli insorti dopo la resa costituirono lezioni, sanguinose quanto indimenticabili, che squarciarono il velo della «falsa coscienza» che la repubblica aveva steso per celare la sua natura reale. Molti dei sopravvissuti percepirono chiaramente il carattere menzognero degli immortali principi. Cavaignac si rivelò impareggiabile maestro. Senza bisogno di lunghi ragionamenti teorici o di acute analisi istituzionali, risultò evidente che la borghesia non poteva attribuire valore universale a quel droit de l'homme che essa stessa aveva creato e che aveva insegnato all'Europa e al mondo. Se non voleva negare sé stessa come classe, era obbligata a limitarlo e a svuotarlo o, addirittura, a rifiutarne con la violenza la concreta attuazione. Per ricordare la sconfitta operaia, dunque, apparve una medaglia⁴⁶, nella quale i principi dell'Ottantanove erano richiamati insieme con la necessità in cui era stato posto il proletariato: ribellarsi o perire⁴⁷. Ma furono gli slogan scritti su un gettone in piombo argentato (Fig. 6) del 19 luglio⁴⁸ a raggiungere il massimo della chiarezza e dell'efficacia, grazie all'estrema concisione. Sul dritto, dopo «R[épublique] F[rançaise] 1848», si leggevano, disposte

⁴⁵ Di particolare interesse sono i gettoni in piombo, di forma lenticolare, fusi da Périer per l'insurrezione, che SAULCY S.D. (1850), tav. 49, n. 10-11, data al 3 luglio e ritiene, ipoteticamente, destinati ad essere trasformati in palle da moschetto. Relativi a Barbés e al suo gruppo sono anche i tipi illustrati alle tav. 13, n. 7; 59, n. 2.

⁴⁶ SAULCY S.D. (1850), tav. 8, n. 3. L'A. la dice apparsa il 1 agosto, fusa in una lega di piombo e stagno e colata in stampi di rame. Ciò significa che si vollero produrre numerosi esemplari, poiché l'uso di matrici di gesso, largamente diffuso, non assicurava la possibilità di realizzare più di un centinaio di pezzi: D.: Vive la République Universelle/ Droits de l'Homme, berretto frigio con coccarda che sovrasta una pala e un piccone incrociati [sotto] Du travail/ Du Pain ou/ Du plomb; R.: Liberté Egalité Fraternité/ La St. Jean 1848, squadra con filo a piombo sopra un teschio e due tibie incrociate [sotto] 23-24-25-26/ Juin.

⁴⁷ Segnaliamo anche (SAULCY S.D. (1850), tav. 52, n. 4) un gettone del 9 luglio, in lega di stagno e piombo, fuso in una matrice di gesso, sul dritto del quale si legge: Droit au travail, Droit à l'existence, e si ricordano i laboratori nazionali.

⁴⁸ SAULCY S.D. (1850), tav. 56, n. 4. Secondo l'A., appartiene alla stessa officina dei nn. 1-3 illustrati nella stessa tavola e, come questi, è di una lega colata in stampi di gesso.

in colonna, le fatidiche parole «Liberté, Egalité, Fraternité», seguite da una espressione *tranchant* «Monuments, vous mentez». Finalmente, dopo la retorica nebulosa e ingannevole della *fratellanza* e della *concordia*, la denuncia illuminava la scena col ricordo del bagliore delle cannonate e degli incendi seguiti alla sconfitta. Persino il rovescio del gettone aggiungeva poco alla "smentita" dei «monumenti», che ostentavano frasi divenute prive di senso e che suonavano derisorie: «Au pouvoir la Réaction avec tous ses abus et, dans le masses, la misère et l'aumône». Constatazione di fatti che confermavano l'icastica denuncia di una contraddizione insormontabile, perché *reale*, cioè fondata nella natura di classe della repubblica.

La sconfitta dei lavoratori non fu, esclusivamente, sconfitta di una classe ad opera di un'altra, ma, con lo "svuotamento" degli immortali principi, comportò conseguenze che si ripercossero su tutta la politica francese ed europea. Il neonato governo provvisorio, sotto la spinta delle masse operaie, aveva proclamato l'autodeterminazione dei popoli e dichiarato solidarietà a quanti, in quel memorabile anno, si erano ribellati ai propri sovrani⁴⁹. Da subito, per ragioni di realpolitik, emersero esitazioni, di Lamartine e di altri, a rendere effettiva la solidarietà che, come al solito, venne limitata al piano teorico. Polonia e Italia furono il banco di prova. La manifestazione insurrezionale del 15 maggio ebbe come occasione una grande iniziativa di solidarietà con i polacchi⁵⁰ e la "questione italiana" tenne campo nel confronto politico sino alla fine della repubblica. Un gettone, come gli altri commemorativo della battaglia di giugno (Fig. 7)51, lanciò la parola d'ordine «Par quelle fatalité as-tu desolé nos foyers quand, en Italie, ton but était marqué pour y defendre la liberté?»52. Ancora una volta, il proletariato, dopo la sconfitta, denunciò la «contraddizione reale» nelle azioni della repubblica borghese che, violando i principi

⁴⁹ Ivi, tav. 2, n. 4, riproduce una medaglia del 17 marzo che reca, sul dritto, l'immagine della Francia rivoluzionaria in piedi e la legenda: Exemple aux Peuples 1848; sul rovescio, si legge: A l'union/ et à la/ régénération/ des Peuples/ La France est libre et sa devise Fraternité.

⁵⁰ SAULCY S.D. (1850), tav. 8, n. 5, medaglia in rame, coniata il 20 luglio, che commemora la giornata del 15 giugno. Come fa notare l'editore, sono affiancati gli *slogans* della fratellanza tra I popoli e quelli per il diritto al lavoro: Démonstration en faveur de la Pologne, Union des peuples, organisation du travail; v. anche tav. 15, n. 1.

⁵¹ Per i tipi, è molto probabile che sia prodotto dallo stesso laboratorio in cui venne realizzato l'esemplare ricordato *supra* e illustrato anche in SAULCY S.D. (1850), tav. 58, n. 3: stessa forma con umbone centrale e le parole: R[épublique] F[rançaise] juin 1848. ⁵² Sull'umbone, nel dritto, si legge: Plomb Fançais. La frase riportata nel testo è distribuita sia sul dritto che sul rovescio.

appena proclamati, aveva preferito usare soldati e armi per massacrare gli operai, da lei stessa affamati, piuttosto che intervenire a fianco dei popoli insorti per la libertà. La denuncia era netta e presupponeva una lucida presa di coscienza. Nella seconda metà del 1848 e nel 1849, si consumò una squallida commedia: Lombardo- Veneto e Piemonte non vennero aiutati; i primi furono riconquistati dall'Austria e Carlo Alberto, sconfitto, abdicò. Rimase in piedi la repubblica romana, eroicamente difesa da Garibaldi. Invece di sostenere i "fratelli" italiani, il generale Oudinot, in nome dell'assemblea nazionale legislativa, bombardò la città e riportò Pio IX sul trono di papa-re, aprendo la via a nuove, drammatiche, conseguenze⁵³. «Il restaurato dominio borghese in Francia esigeva la restaurazione del dominio papale in Roma. Infine, nei rivoluzionari romani si colpivano gli alleati dei rivoluzionari francesi, l'alleanza delle classi controrivoluzionarie nella repubblica francese costituita trovava il suo necessario coronamento nell'alleanza della repubblica francese con la Santa Alleanza, con Napoli e con l'Austria»⁵⁴.

Il gravissimo arretramento, operato dalla borghesia dopo la vittoria di giugno, fu, insieme, politico e culturale. La "reazione" a tutto campo non investi soltanto gli interessi immediati del proletariato (lavoro, salari, etc.) e le speranze degli insorti dell'Europa, ma incise sulle più generali prospettive di liberazione che, dopo febbraio, la repubblica, spinta dalle masse operaie, sembrava assicurare. L'esercizio *effettivo* delle libertà, come diritto di associazione e di riunione e libertà di stampa, aveva rilanciato e rafforzato la lotta delle donne (in larga misura borghesi) per il superamento della discriminazione di genere⁵⁵. Nei primi mesi del 1848, la fioritura di *clubs* ⁵⁶ e la pubblicazione di giornali, pur se accompagnate da ironia e sarcasmo (Fig. 8)⁵⁷, furono notevoli,

⁵³ Troppo note sono le vicende politico militari che conseguirono alla restaurazione del potere temporale per doverle ricordare. Piuttosto, invitiamo il lettore a scorrere le cronache contemporanee sul "caso Mortara", il bambino ebreo di sei anni sottratto per sempre ai genitori e chiuso in seminario, per ordine di Pio IX, perché fatto battezzare (per un malinteso) dalla cameriera cattolica. Notiamo, *per incidens*, che questo papa è stato santificato, qualche anno fa, senza grandi resistenze da parte dei cattolici più o meno "progressisti", peraltro giustamente indignati, come tutti, dalle malefatte dell'integralismo islamico dei nostri giorni.

⁵⁴ MARX 1950, p. 105.

⁵⁵ Una bibliografia esaustiva sul "femminismo" è impossibile e inutile. Ricordiamo, PARCA 1981; MITCHELL 1972; BRENNER 2000.

⁵⁶ Un elenco di *clubs* femminili in LUCAS 1851, *passim*. Anche quest'opera rispecchia l'antifemminismo e l'antioperaismo divenuti generali dopo le giornate di giugno.

⁵⁷ SAULCY S.D. (1850), tav. 9, n. 5, datata al 18 agosto, con una satira di E. Niboyet.

nonostante la pesante tradizione culturale, cui non sfuggiva neppure parte del proletariato⁵⁸. Comunque, qualcuno intuì che l'emancipazione femminile non poteva avvenire al di fuori, o in contrasto, con la lotta per la liberazione del lavoro e per la fine delle classi⁵⁹. Il 4 agosto, dallo stesso laboratorio che aveva fuso gettoni inneggianti al Père Duchêne60, ne venne posto in circolazione uno (Fig. 9)61 che recava una significativa legenda. Sul dritto, era scritto: «La femme/ aussi eu ses/ jours de liberté et/ de puissance, son/ club, son journal,/ son public». Sul rovescio: «liberté/ puissance, club,/ journal, public/ elle a tout perdu/ en trois mois./ 1848». Ancora una volta, la scarna frase incisa nel piombo, con lo sconforto per la perdita dei diritti di libertà subita dalle donne, espresse la convinzione che cause di questa perdita fossero state la sconfitta operaia e la cancellazione della repubblica «democratica e sociale» che ne era seguita.

5. Conclusione: la dissoluzione della repubblica

⁵⁸ MANTELLO 2005.

⁵⁹ Si fece strada l'idea di una inscindibile correlazione tra diritto al voto e diritto al lavoro per entrambi i sessi e Desirée Gray, con una lotta ostinata, ottenne l'istituzione di laboratori nazionali femminili. Accanto ad essa, vanno ricordate, almeno, Jeanne Deroin e, soprattutto, Eugénie Niboyet, fondatrice de La Voix des Femmes, che propose la candidatura di George Sand all'assemblea nazionale e si batté con ostinazione a favore del divorzio. Inoltre, dopo il fallimento delle giornate di giugno, molte centinaia di donne, numerose delle quali ferite, vennero chiuse a Saint Lazare per aver partecipato all'insurrezione. Per parte loro, la Gray e la Deroin, dall'agosto 1848 all'agosto 1849, pubblicarono L'Opinion des Femmes, un periodico dichiaratamente legato ai socialisti. SAULCY S.D. (1850), tav. 5, n. 1, raffigura un gettone, datato 29 luglio, che plaude alla chiusura dei clubs femminili a seguito dello stato d'assedio e della repressione della rivolta operaia. Sul ruolo delle donne nella rivoluzione del 1848 in Francia, DUBY — PERROT 2002; RIOT-SARCEY 2002, pp. 20-49.

⁶⁰ Era il titolo di un giornale di Hébert, apparso nel 1793 e periodicamente ripreso durante tutte le rivoluzioni in Francia, sino alla Comune del 1871. Quello pubblicato nel 1848, fu chiuso a causa dello stato d'assedio che accompagnò la repressione: SAULCY S.D. (1850), tav. 11, n. 2 (datato al 10 agosto, in cui si leggono anche le parole: Democratie et Socialisme); 21, n. 9 (datato al 10 novembre, con l'immagine del Père Duchêne, bon patriote f... en 1848 comme en 93.

⁶¹ SAULCY S.D. (1850), tav. 52, n. 3.

«A partire dalle giornate di giugno, la storia dell'assemblea nazionale costituente è la storia del dominio e della disgregazione della frazione della borghesia repubblicana»⁶². L'insurrezione fornì l'occasione ai repubblicani borghesi più conservatori per liquidare la commissione esecutiva (Fig. 10)⁶³, nominata immediatamente dopo l'elezione della costituente (4 maggio) dalla quale, come s'è detto, erano già stati esclusi gli elementi socialisti (Louis Blanc, Albert). In tal modo, furono allontanati dal governo anche i repubblicani democratici (piccolo borghesi) e i pieni poteri vennero posti nelle mani del generale Cavaignac, che guidò la battaglia di giugno.

L'ideologia della fraternità franò sotto il peso della durissima repressione contro gli operai. Si tentò di rilanciarla con una massiccia operazione propagandistica, iniziata mentre i corpi dei caduti erano caldi e il massacro dei vinti ancora in corso. Lo stesso Cavaignac, la sera del 26 giugno, fece stampare e affiggere un proclama (Fig. 11) in cui, «in nome della Patria e dell'umanità intera», ringraziava la guardia nazionale e l'esercito per il loro «trionfo necessario», prendeva atto della vittoria, ma rifiutava di vederne le «vittime», preconizzava che la giustizia avrebbe fatto il suo corso e concludeva affermando di aver limitato la libertà solo quanto era necessario per salvare la repubblica. Nei giorni successivi, il paese fu inondato di gettoni (Fig. 12) e medaglie inneggianti al generale vittorioso (fig. 13), alla "conservazione della civiltà", al sacrificio dei «citoyens de Paris morts pour la liberté» (Fig. 14)64. Ma, nonostante la promessa di un pronto ripristino della normalità, la città rimase in stato d'assedio sino al 29 ottobre, cioè per tutto il periodo che vide l'elaborazione della costituzione, pubblicata il 4 novembre, affinché la spada di Damocle del potere militare ricordasse a tutti la vittoria della borghesia repubblicana sul proletariato.

Il testo costituzionale portò l'impronta di questa realtà e riprodusse, per intero, la contraddizione tra principi e dominio di classe. «Ogni paragrafo [...] contiene infatti la sua propria antitesi [...]: nella proposizione generale, la libertà, nella nota marginale, la soppressione della libertà»⁶⁵.

⁶² MARX 1997, p. 64.

⁶³ Il gettone in piombo, nel dritto, menziona i membri della commissione esecutiva e, sul rovescio, constata la sua durata effimera. Lo stesso esemplare in SAULCY S.D. (1850), tav. 33, n. 4, con data 21 luglio.

⁶⁴ SAULCY S.D. (1850), tav. 2, n. 8. Per esemplari simili, Ivi, tav. 7, n. 3; 9, n. 3; 10, n. 2; 12, n.6; 19, n. 8; 33, n. 5 (esemplare datato al 26 giugno, giorno della fine dell'insurrezione).

⁶⁵MARX 1997, p. 69.

Il 10 dicembre ebbero luogo le elezioni per la presidenza della repubblica e la farsa si avviò verso la fine. Il trionfatore sull'insurrezione, il generale che aveva servito il «partito dell'ordine», era il candidato naturale dei repubblicani borghesi, che ritenevano di avere il consenso dell'intera nazione, i cui interessi si illudevano di aver tutelato e di rappresentare. Cavaignac poteva sfruttare la fama legata alla repressione degli operai e godeva di grande popolarità (Fig. 15), e sottovalutava un terribile concorrente. Al di là delle effettive qualità personali (invero assai modeste), uno dei «rappresentanti del popolo» (fig. 16)66 godeva di una formidabile rendita di posizione, costituita dal cognome, ma poté sfruttare un insieme di circostanze favorevoli. Luigi Bonaparte era stato eletto all'assemblea nazionale grazie alla memoria del grande avo, saldamente radicata nel Paese, ma, soprattutto, il suffragio universale (maschile) aveva dato voce a tutte le classi della società e queste avevano obiettivi, speranze e timori ben diversi (e persino antitetici) da quelli dei repubblicani borghesi.

«Napoleone non era pei contadini una persona, ma un programma. Colle bandiere, a suon di musica, essi si recarono alle sezioni elettorali gridando: "Plus d'impôts, à bas les riches, à bas la république, vive l'Empereur!"»⁶⁷. Dietro Bonaparte essi videro le *jacqueries* e la repubblica contro la quale votarono era la repubblica dei ricchi. Fu la rivolta della campagna contro la città.

«Le altre classi contribuirono a rendere completa la vittoria elettorale dei contadini. L'elezione di Napoleone era, per il *proletariato*, la destituzione di Cavaignac, la rovina della Costituente, l'abdicazione del repubblicanesimo borghese, la cassazione della vittoria di giugno.

Per la piccola borghesia, Napoleone era il dominio del debitore sul creditore. Per la maggioranza della grande borghesia, l'elezione di Napoleone era la rottura aperta con la frazione di cui essa aveva dovuto, per un momento, servirsi contro la rivoluzione, ma che le era divenuta intollerabile non appena questa frazione aveva cercato di dare alla posizione di un momento la solidità di una posizione costituzionale. Napoleone al posto di Cavaignac era, per essa, la monarchia al posto della repubblica, l'inizio della restaurazione monarchica [...] Così accadde [...] che l'uomo più limitato della Francia acquistasse il

⁶⁶ L'esemplare illustrato reca due fori orizzontali per poter essere fissato sul bavero a mo' di distintivo. SAULCY S.D. (1850), tav. 7, n. 6; 10, n. 2; 21, n. 7; 29, n. 3; 35, n. 7, 8, 9.

⁶⁷ MARX 1950, p. 87.

significato più multiforme. Appunto perché non era nulla, egli poteva significare tutto, fuorché se stesso»⁶⁸.

Luigi Napoleone venne eletto alla presidenza con 5. 434. 226 voti contro 1. 448. 07 di Eugène Cavaignac.

Pochi, allora, lo capirono, ma fu nel giugno 1848, con le cannonate del Faubourg Saint Antoine, che la Seconda Repubblica iniziò il processo di dissoluzione che la condusse all'estinzione e aprì la porta al colpo di stato del 18 brumaio. In seguito, i repubblicani borghesi che rifiutarono di lasciarsi sedurre da *Napoléon le Petit* e non abbracciarono l'Impero, conobbero il carcere e, alcuni, raggiunsero in esilio i proletari sopravvissuti alla repressione da essi voluta o benevolmente tollerata.

Nel 1870, dopo Sedan, crollò l'Impero e, l'anno successivo, la Terza Repubblica, democratica e borghese come la precedente, schiacciò la Comune e massacrò i Comunardi che, per la prima volta nella Storia, avevano dato vita all'esperimento di uno stato proletario.

Una lezione da ricordare.

_

⁶⁸ Ivi, pp. 87-88.





Fig. 1. Medaglia in rame

D: Busto di Ledru Rollin a d., intorno, Ledru Rollin né a Paris en 1808./ B $\mathrm C$ [doppio circolo lineare].

R: Gouvernment/ Provisoire/ Proclamation/ du suffrage/ universel./ 1848 [doppio circolo lineare].



Fig. 2. Gettone in piombo argentato

D: République Démocratique et Sociale/ Liberté Egalité Fraternite / Fête/ de la/ Concorde/ Mai 1848/ B B [circolo lineare].

R: Départ des Délégués de Reims le jeudi 11 mai 1848 [in basso, tra due punti] squadra e filo a piombo [nel campo] berretto frigio a s., Bastard/ Millet/ Délégués/ [sotto] figura di soldato recante in spalla la bandiera repubblicana.





Fig. 3. Medaglia in rame

D: Marc Caussidiére/ Né a Genéve 1808 [nel campo] Immagine a mezzo busto di Caussidiére rappresentato frontalmente [circolo lineare].

R: Prefet/ de Police/ Le 24 Février/ Représentant du Peuple/ Le 28 Avril/ Élu par 133779 voix/ Mis en accusation/ Le 25 aout/ Fuit a l'étranger/ Le lendemain/ 1848 [circolo lineare].



Fig. 4. Foto contemporanea

Barricata, innalzata dai rivoltosi in Rue Saint Maur il 25 giugno 1848, prima dell'assalto dell'esercito repubblicano.





Fig. 5. Gettone in piombo

D: Journées de Juin 1848 [sotto] un gladio e un'ascia, R[épublique] F[rançaise] Du pain ou du plomb./ la liberté ou la mort./ simbolo cuoriforme, vive/ barbes. [circolo di punti]. R: Tre circo letti disposti a triangolo, Modèle/ de balle,/ en usage dans/ les guerres civiles,/ venant/ d'outre-mer [circolo di punti].





Fig. 6. Gettone in piombo argentato

D: 1848 R[épublique] F[rançaise]/ Liberté./ Egalité./ Fraternité./ Monuments,/ vous mentez. [circolo di punti].

R: Au pouvoir,/ la Réaction,/ avec tous ses abus/ et dans les masses,/ la misère et/ l'aumône. [circolo di punti].





Fig. 7. Gettone in piombo

D: R[épublique] F[rançaise] Juin 1848/ plomb français/ par quelle fatalité/ as-tu desolé/ nos foyers, 5 virgole disposte a triangolo [circolo di punti]. R: quand,/ en Italie,/ ton but était/ marqué pour y/ défendre la/ liberté? [circolo di punti].



Fig. 8. Litografia di Honoré Daumier

Rappresentazione caricaturale di un *club* femminile. Siglata e numerata in lastra in basso a sinistra: h D 1290. In basso, a sinistra: Chez Aubert Pl(ace) de la Bourse; a destra: Imp(rimerie) Aubert & C(ompagn)ie.





Fig. 9. Gettone in piombo

D: La femme/ aussi eu ses/ jours de liberté et/ de puissance, son/ club, son journal,/ son public. [circolo di punti].

R: Liberté,/ puissance, club,/ journal, public/ elle a tout perdu/ en trois mois./ 1848. [circolo di punti].





Fig. 10. Gettone in piombo

D: Arago,/ Marie,/ Garnier Pages,/ Lamartine,/ Ledru Rollin,/ Pagnerre. [circolo di punti]. R: Pouvoir éxecutif né/ en mai, tombé/ en Juin 1848./ P. P., fascio di verghe con lancia, in orizzontale [circolo di punti].

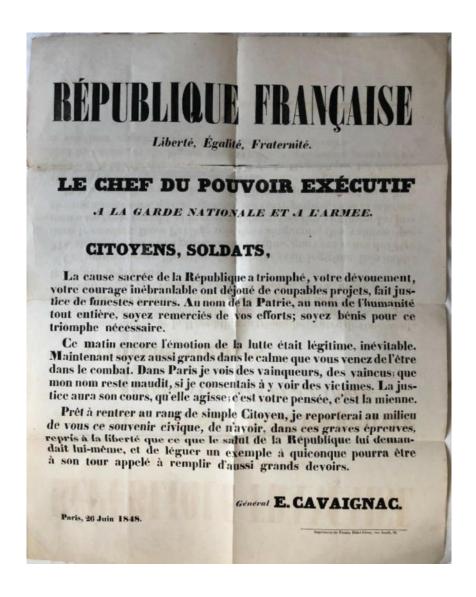


Fig. 11. Manifesto murale fatto stampare dal generale Cavaignac il 26 giugno, dopo la vittoria sugli insorti.





Fig. 12. Gettone in piombo

D: Insurrection/ 23 jvin/ 1848.

R: Vaincve/ Par/ Le General/ Cavaignac/ Le 26.





Fig. 13. Medaglia in piombo argentato

D: Busto di Cavaignac, in alta uniforme e con la Legion d'Onore, a s., Honneur au G.al Cavaignac/ 23. 24. 25. 26 juin 1848 [doppio circolo lineare].

R: Figura femminile recante, nella s., una picca sormontata dal berretto frigio e, nella d., una corona che poggia sul fascio repubblicano e su un cippo con l'immagine della squadra e del filo a piombo; alla s., un arbusto di alloro, Aux manes des citoyens morts/ pour l'ordre et la libertè/ Honneur et respect/ 23. 24. 25. 26 juin [doppio circolo lineare].



Fig. 14. Stampa popolare a colori raffigurante il generale Cavaignac, con una lunga, encomiastica, descrizione della sua attività; in basso, a d.: Fabrique de PELLERIN, Imprimeur Libraire, à Épinal.





Fig. 15. Medaglia in rame

D: République Française/ Liberté, Égalité, Fraternité [circolo lineare] Figura femminile, elmata, recante, nella d., una picca sormontata dal berretto frigio e, nella s., con cui sostiene il fascio repubblicano, una corona d'alloro; ai suoi lati, arbusti di alloro [circolo lineare].

R: Aux citoyens de Paris/ Morts pour la liberté/ 23, 24, 25, 26. Juin 1848/ La République Reconnaissante., [circolo lineare] Barricata fatta con "sampietrini" e oggetti diversi.

Materialismo Storico, n° 1/2021 (vol. X)





Fig. 16. Medaglia in rame

D: Profilo di Luigi Napoleone a s., Louis Napoleon Bonaparte [doppio circolo lineare] R: Representant/ du/ peuple/ 1848 [doppio circolo lineare].

Riferimenti bibliografici

AGULHON, MAURICE, 1973

1848 ou l'apprentissage de la République (1848-1852), Seuil, Paris.

ID., 1986

Recensione a COLLIGNON 1984, "1848. Révolutions et mutations au XIX siècle", n° 2, pp. 124-125.

Brenner, Johanna, 2000

Women and the politics of class, Monthly Review Press, New York.

COLLIGNON, JEAN-PIERRE, 1984

Médailles politiques et satiriques, décorations et insignes de la 2eme république française. 1848-1852, Paris, Lille, Lyon, Reims; à compte d'auteur – imprimerie SOPAIC, Charleville – Mézières.

Croce, Benedetto, 1963

Teoria e storia della storiografia, Laterza, Bari.

DÉMIER, FRANCIS, 2000

La France du XIXe siècle, 1814-1914, Seuil, Paris.

Dolléans, Edouard, 1944

Le Mouvement ouvrier à Lyon de 1827 à 1832, Domat, Paris.

Duby, Georges — Perrot, Michelle, 2002

Histoire des femmes en Occident IV, le XIXe siècle, Perrin, La Flèche (Sarthe),

DUVEAU, GEORGES, 1965

1848, Gallimard, Paris.

FIORAVANTI, MAURIZIO, 2013

Il lato oscuro del moderno. Diritti dell'uomo, schiavitù ed emancipazione tra Storia e storiografia, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XLII. Pp. 9-41.

Frobert, Ludovic, 2009

Les Canuts ou la démocratie turbulente. Lyon 1831.1834, Tallandier, Paris.

HAYAT, SAMUEL, 2014

Quand la République était révollutionaire: citoyenneté et répresentation en 1848, Seuil, Paris.

JARDIN, ANDRÉ — TUDESQ, ANDRÉ-JEAN, 1973

La France des notables: I L'évolution générale, 1815-1848, Paris, Éditions du Seuil

LAMARTINE, ALPHONSE DE, 1946

La rivoluzione francese del 1848, prima versione italiana a cura e con note di E. Grassi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

LIESVILLE, ALFRED ROBERT, 1877 (-1883)

Histoire numismatique de la Révolution de 1848, 9 fascicoli Champion, Paris.

LONGHITANO, GINO, 2001

Il diritto al lavoro. Un grande dibattito parlamentare nella Francia del 1848, Edizioni del Prisma, Catania.

Lucas, Alphonse, 1851

Les clubs et les cubistes. Histoire compléte critique et anecdotique des club set des comités electoraux depuis la Révolution de 1848, Dentu, Paris.

Mantello, Maria, 2005

Sessuofobia. Chiesa cattolica. Caccia alle streghe. Il modello per il controllo e la repressione della donna, Procaccini, Roma.

MARX, KARL, 1950

Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850, Rinascita, Roma.

ID., 1997

Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte, Editori Riuniti, Roma.

MITCHELL, JULIET, 1972

La condizione della donna, Torino, Einaudi,

NADAUX, MARC, 2003

Felix de Sauley, orig. disponibile a http://www.19e.org/personnages/france/S/sauley.htm, ora a https://tinvurl.com/s6vu7ztp.

PARCA, GABRIELLA, 1981

L'avventurosa storia del femminismo, Mondadori, Milano.

RIOT-SARCEY, MICHÈLE, 2002

Histoire du féminisme, le procès de la liberté: une histoire souterraine du XIXe siècle en France, La Découverte, Paris.

Rude, Fernand, 1969

L'insurrection lyonnaise de novembre 1831; le mouvement ouvrier à Lyon de 1827 à 1835, Anthropos, Paris.

ID., 2001

La Révolte des canuts 1831-1834, La Découverte, Paris.

SAULCY, FÉLICIEN DE, S.D. (1850)

Souvenirs numismatiques de la révolution de 1848; recueil complet des médailles, monnaies et jetons qui ont paru en France depuis 1848, Rousseau, Paris.

STERN, DANIEL [MARIE D'AGOULT], 1862

Histoire de la révolution de 1848, 2 voll., deuxieme édition, Charpentier, Paris.

TARDY, JEAN-NOËL, 2015

L'âge des ombres: complots, cospirations et societés au XIXe siècle, Les Belles Lettres, Paris.

Materialismo Storico, n° 1/2021 (vol. X)

TIRAND, PAUL, 2016
Armand Barbés, l'indigné permanent (1809-1870), L'Harmattan, Paris.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, 1991 *Ricordi*, Editori Riuniti, Roma.

VIGIER, PHILIPPE, 2001 La Seconde République, PUF, Paris. Materialismo Storico, n° 1/2021 (vol. X)

Saggi / Problemi del marxismo

La rivincita di Engels*

Rogney Piedra Arencibia (Queen's University at Kingston, CA)

This text argues on the triple vengeance that Engels' thought achieve respectively to natural sciences, philosophy and nature. The revenge of natural sciences lies in the adverse socio-political consequences that the lack of interest in Marxism in comparison with the sciences has entailed. Philosophy takes revenge on the scientists who abandoned it but then they cannot truly do without it. Finally, nature itself takes his vengeance on those who consider it as an amorphous and passive matter, without history or negativity, showing unexpected ways of reacting to our productive activity, which, if not rationally regulated, can lead to the extinction of humankind.

Engels; Marx; Marxist Philosophy; Ecology; Natural Sciences.

«A Friedrich Engels, che ha sbagliato molte volte ma sulle cose importanti ha avuto ragione.» (R. Levins & R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, 1985)

L'"affare Engels"

Sono note le posizioni anti-engelsiane sostenute da figure del marxismo occidentale come Avineri¹, Schmidt², Colletti³ e Kohan⁴ ma presenti anche nel giovane Lukács⁵, posizioni che si richiamano spesso ad autori del calibro di Kojéve, Sartre⁶, Hippolyte e Merleau-Ponty⁷ e che si esprimono per lo più nel tentativo di separare⁸ e contrapporre i due fondatori del marxismo. È una contrapposizione che, secondo Levine⁹, avrebbe dato luogo a due scuole di

^{*} Riproduciamo qui il capitolo finale, dal titolo *Las venganzas de Engels*, del libro di R. Piedra Arencibia *Marxismo y dialéctica de la naturaleza*, ER Edithor, Quito 2019, pp. 220-224. Traduzione, leggermente modificata per adattarla alla pubblicazione su rivista, a cura di Gabriele Borghese. Revisione di Stefano G. Azzarà.

¹ AVINERI 1970.

² SCHMIDT 1977.

³ COLLETTI 1973.

⁴ KOHAN 1998.

⁵ Lukács 1970.

⁶ SARTRE 1963: «Il dibattito sulla dialettica della natura in Francia [...] comincia nel 1948, quando Jean Paul Sartre, nel suo articolo *Materialismo e Rivoluzione*, ha avanzato diverse obiezioni [...] contro [...] la dialettica della natura» (cit. in GRETSKII, 1966, pp. 57-58).

⁷ MERLEAU-PONTY 1974.

⁸ «La differenza tra Marx ed Engels è significativa e notevole» (AVINERI 1970, p. 153).

⁹ LEVINE 2006, p. XI.

pensiero inconciliabili: l'engelsismo e il marxismo (autentico), la prima delle quali si sarebbe infine convertita nel marxismo ortodosso di stampo sovietico, meccanicista e ingenuo¹⁰. Ne consegue – implicitamente ma anche esplicitamente – che in ultima istanza è proprio ad Engels che andrebbero ricondotti i difetti reazionari della II e III Internazionale¹¹, la povertà intellettuale della socialdemocrazia tedesca e la crudeltà del bolscevismo¹², fino al "monologo" dottrinario dei partiti comunisti verso le masse¹³ e addirittura al collasso dell'URSS¹⁴!

L'antiengelsismo si contraddistingue però anche per il rifiuto della dialettica della natura, dal momento che, già secondo il giovane Lukács, «solo la conoscenza della società e degli uomini che la vivono è filosoficamente importante»¹⁵. «Il marxismo non deve parlare delle leggi della natura», perché «Il marxismo, come scienza, è scienza della società»¹⁶. Da qui l'idea semplicistica che la natura e le scienze che la studiano siano esterne al marxismo; e che chiunque si (intro)metta in questioni di dialettica della natura non potrà che approdare ai risultati di Lysenko, il quale «finì a tagliare la coda ai topi per dimostrare che alla lunga sarebbero nati senza»¹⁷.

La rivincita delle scienze naturali

Emerge in queste correnti anti-engelsiane un dualismo neokantiano tra scienze della natura e "scienze dello spirito", non dissimile da quello di Dilthey¹⁸, che mostrerebbe una presunta *incompatibilità* tra i fenomeni naturali

¹⁰ «L'opera polemica *Anti-Dühring*, in particolare, divenne immensamente influente [...]. È un fatto di proporzioni tragicomiche che un terzo dell'umanità abbia professato questa ingenua, amatoriale speculazione come sua filosofia ufficiale» (ELSTER, 1999, p. 11).

¹¹ KOHAN 1998, pp. 34-37.

¹² Avineri 1970, p. 144.

¹³ HOLLOWAY 2005, p. 131.

¹⁴ LEVINE 2006, p. 6.

¹⁵ Lukács 1970, p. 14.

¹⁶ KOHAN 2003, p. 46.

¹⁷ Ivi, p. 30. In realtà non fu Lysenko né nessun altro lamarckiano ma Weismann – l'antilamarckiano per eccellenza – a proporre un esperimento così assurdo per dimostrare o confutare l'ereditarietà dei caratteri acquisiti (v. OLARIETA ALBERDI, 2012, p. 130)

¹⁸ DILTHEY 1949, pp. 13-28.

(deterministici) e quelli umani (liberi). Lontani dal pensiero di Marx, che ha semmai proposto una sintesi della scienza dell'uomo con le scienze della natura «in una sola scienza»¹⁹, i detrattori di Engels paiono aprire così un abisso tra le due dimensioni della scienza, una sorta di scissione della cultura in due grandi "campi autonomi", in due culture²⁰.

Secondo Kohan, ad esempio, poiché «il capitalismo non crollerà sotto l'ineluttabile spinta dei semi degli alberi né dell'acqua che bolle facendo un salto dalla quantità alla qualità», allora il marxismo «non può che colpire con la sua forza contro il potere solo se si distacca dalla cosmologia naturalista»²¹. In sintesi, i marxisti dovrebbero interessarsi esclusivamente di problemi sociali e politici – «che è quello che più ci interessa»²² – e quanto alle scienze naturali, «che se ne occupino gli scienziati della natura»²³... Si vede chiaramente qui come Kohan condivida la concezione (positivistica) della scienza naturale come un campo ideologicamente "neutrale": non importa quali siano le nostre idee, perché data la loro oggettività, «nelle scienze naturali siamo tutti d'accordo»²⁴.

Kohan sembra dimenticare che le scienze naturali hanno svolto – e continueranno a svolgere – una funzione sociale, politica e ideologica molto importante. «Una volta che sono state formulate, le idee scientifiche si integrano nel fondo comune del pensiero umano», così che, ad esempio, «La selezione naturale di Darwin [...] fu utilizzata per giustificare lo sfruttamento e la soggezione razziale più crudele, secondo il principio che sopravvive il più forte»²⁵. In questo senso, il mercato idolatrato dall'ideologia neoliberale viene spesso presentato precisamente come un'espressione di questo ordine di cause biologiche, ossia della lotta per l'esistenza. «Le leggi del mercato, cioè le leggi della giungla, tornano ad essere di moda»²⁶ e il darwinismo sociale di mercato appare come un ordine naturale a garanzia dell'efficienza e dello

¹⁹ MARX 1980, p. 153.

²⁰ SNOW 2012. Per la precisione Snow, con questa denominazione, non si riferiva solo alle scienze "umane" ma anche alle scienze sociali. Le cause di questo divorzio non sono di ordine teorico, ma sono dovute alla ostile divisione del lavoro e alla conseguente ultra-specializzazione imposta per l'attività scientifica dal modo di produzione capitalistico. V. LEWONTIN, LEVINS 2009, pp. 197-208.

²¹ KOHAN 1998, p.73.

²² Ibidem.

²³ ID. 2003, p. 46.

²⁴ Ivi, p. 30.

²⁵ BERNAL 2007, p.48.

²⁶ Woods & Grand 2005, p. 372.

sviluppo dell'economia. La sua forza si radica in una verità che si presenta con un carattere di legge naturale, davanti alla quale non ci sarebbe alcuna alternativa razionale.

Oggi più che mai sarebbe utile, invece, tenere presente l'indicazione di Lenin: «la pseudo-scienza [...] funge da battistrada ai concetti reazionari più grossolani e ignominiosi»²⁷. Le scienze naturali, cioè, non stanno in una bolla innocua e popolata da scienziati "imparziali" che osservano il mondo dalle loro torri d'avorio. Nessuno si spoglia dei propri ideali quando entra in laboratorio, per poi rivestirsi all'uscita, come pensa (ingenuamente) il positivista Kohan²⁸. La scienza naturale è anch'essa un'attività sociale. Anche scienziati di grande talento si impegnano spesso attivamente *con le loro scienze* nelle ideologie e nelle pratiche reazionarie²⁹. In effetti, non solo nelle scienze sociali ma anche nelle scienze naturali il momento valutativo è *dentro* la stessa teoria. E proprio nel riconoscimento di questo nesso interno sta il nucleo della concezione marxista del rapporto tra scienza e valore (vedi Piedra Arencibia, 2018).

L'abbandono dei problemi delle scienze naturali in virtù di una presunta "filosofia della prassi" esclusivamente sociale, dunque, cede volontariamente un terreno importantissimo alle tendenze culturali più reazionarie. L'aspetto ideologico del riscatto delle scienze naturali, al contrario, si riassume per intero, ancora una volta, nelle parole di Lenin, il quale non a caso si era impegnato in prima persona a questo problema teorico ed epistemologico: «Senza un fondamento filosofico nessuna scienza naturale, nessun materialismo potrà sopportare la lotta contro la spinta delle idee borghesi e il ristabilimento della concezione borghese del mondo»³⁰.

All'inizio del XX secolo, a seguito delle grandi scoperte avvenute nel campo della fisica teorica, diversi socialisti russi avevano accettato acriticamente l'interpretazione soggettivista predominante, pensando che il positivismo professato da Mach³¹ dovesse essere la filosofia del movimento

245

²⁷ LENIN 1970, p. 687.

²⁸ KOHAN 2005, p. 30.

²⁹ «Il danese Wilhelm Johannsen non fu solo il falsario di concetti scientifici di genetica come gene, genotipo e fenotipo ma anche un membro attivo del movimento eugenetico del suo paese, entrando a far parte dell'organismo pubblico che decideva sulle castrazioni e sulle sterilizzazioni delle persone» (OLARIETA ALBERDI 2012, p. 16)

³⁰ LENIN 1970, p. 686.

³¹ MACH 1948.

operaio in sostituzione della dialettica di Marx ed Engels: «Fu a causa di questa attitudine acritica verso la "nuova fisica" e le 'nuovissime scienze naturali' che Bogdanov e i suoi amici filosofi caddero nell'idealismo soggettivo più primitivo»³².

Plekhanov, il primo marxista russo, era immediatamente intervenuto per rifiutare il machismo e difendere la filosofia marxista. Nel dimostrare che le tesi di Mach non erano altro che la vecchia dottrina di Berkeley presentata con parole diverse, lo faceva però con argomenti esclusivamente filosofici, dalla sola prospettiva dei classici della filosofia. Non si rendeva conto, cioè, che il punto di forza delle nuove teorie stava nel fatto che i machisti russi legittimavano le loro posizioni esattamente perché si collocavano nel campo delle nuove scoperte delle scienze naturali: «Finché furono in possesso di questo campo di battaglia, nessuna argomentazione 'filosofica' poté avere alcun effetto su di loro»³³. Non stupisce, perciò, che le argomentazioni di Plekhanov potessero facilmente essere scartate dai suoi avversari come obsolete "prolissità hegeliane".

«La principale mancanza di Plekhanov fu che ignorò in realtà la questione fondamentale posta dai machisti: il rapporto tra la filosofia marxista [...] e le conquiste che ebbero luogo nelle scienze naturali, con quei progressi che si realizzarono nella logica di pensiero dei naturalisti. Qui stava il punto centrale della questione e solo Lenin si rese conto pienamente del significato di questo problema per la filosofia marxista»³⁴.

In realtà, «l'uomo non può rinunciare a priori alla comprensione globale del mondo naturale»³⁵. Di fatto ma anche in linea di principio, mediante «ogni giudizio scientifico, quando un aspetto della realtà oggettiva viene svelato, si riproduce qualcosa che riguarda intimamente e internamente l'uomo»³⁶. Questo non solo e non tanto perché la realtà interessa l'uomo da un punto di vista ideologico ma anche e principalmente da un punto di vista *pratico*. Con le parole di Marx: «attraverso l'industria, la scienza naturale si introduce *praticamente* nella vita umana, l'ha trasformata e ha preparato l'emancipazione

³² ILIÉNKOV 2014, p. 187.

³³ Ivi, p. 151.

³⁴ Ivi, p. 154.

³⁵ MONAL 1995, p. 10.

³⁶ UGIDOS 1985, p. 41.

umana»³⁷. Astrarre da questo fatto fondamentale non può che favorire un'incomprensione idealistica di ciò che è sociale, con un esito particolarmente inammissibile nel XXI secolo, un'epoca nella quale le scienze naturali si sono rivelate «forze produttive immediate»³⁸ che penetrano progressivamente e irreversibilmente attraverso la tecnologia nella nostra vita quotidiana³⁹. Da qui l'esigenza tutt'oggi viva di una riscoperta e di una rivalutazione in ambito marxista del ruolo delle scienze naturali, contro coloro i quali «separano la loro storia dall'industria, per cercare la culla della storia, non nella rozza produzione naturale terrestre, ma nel regno vaporoso delle nubi, in cielo»⁴⁰.

La rivincita (postuma) della filosofia

È interessante notare come ci sia un'idea fondamentale di Engels che è stata solitamente dimenticata nella maggior parte dei testi sovietici proengelsiani così come in quelli dei suoi detrattori. Si tratta di un'idea «che è stata evitata dallo stesso marxismo e che ancora oggi provoca reazioni di ogni tipo, così da evitarne un'interpretazione letterale»⁴¹. Eppure questa idea è presente in quasi tutte le opere mature di Engels⁴²: è l'ardita tesi della "morte della filosofia": «se deriviamo gli assiomi dell'essere da ciò che esiste, non abbiamo bisogno di questo, di alcuna filosofia, ma di una conoscenza positiva del mondo e di ciò che accade in lui; e il risultato di essa non sarà una filosofia, ma una scienza positiva»⁴³.

³⁷ MARX 1980, p. 152.

³⁸ ID. 2007a, pp. 229-230.

³⁹ «La rivoluzione contemporanea nella scienza e nella tecnologia è caratterizzata dall'influenza diretta della scienza sui tassi di sviluppo economico. In questo senso non è solo la scienza applicata, ma anche la scienza di base che si converte in una forza produttiva diretta. E nella misura in cui la filosofia delle scienze naturali è inseparabile dalla scienza di base, essa esercita una influenza diretta sull'economia» (KUZNETSOV 1971).

⁴⁰ ENGELS, MARX, 1971, p. 173.

⁴¹ PLÁ LEÓN 2009, p. 21.

⁴² ENGELS 1973, pp. 35, 50; 1980, pp. 360, 383-384; 1991, p. 177.

⁴³ ID. 1973, p. 50. Non si tratta certamente di un'idea esclusiva di Engels. Nella *Ideologia tedesca* leggiamo: «Dove termina la speculazione, nella vita reale, comincia la scienza reale e positiva, l'esposizione dell'azione pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini. Terminano qui le frasi sulla coscienza e la vera conoscenza

Contrariamente a come spesso questa tesi viene presentata, non siamo di fronte qui a una rinuncia di stampo positivisitico nei confronti della filosofia in generale ma a un superamento della filosofia intesa in senso *tradizionale*⁴⁴. Ricordiamo che, come le figure del primo positivismo, Marx ed Engels parteciparono alla dissoluzione della filosofia idealista tedesca nella sua dimensione esclusivamente speculativa. Tanto il positivismo quanto il marxismo, si può dire, furono risposte a questa forma obsoleta di filosofia; ma furono risposte molto diverse tra loro. Mentre per il positivismo la filosofia avrebbe dovuto estinguersi lasciando il passo alla scienza, per Engels – e per Marx – si trattava invece di procedere a una riformulazione dell'*oggetto* della filosofia stessa. In effetti, la tesi della *fine della filosofia*, non è altro che una risposta avanzata a una domanda – "che cos'è la filosofia?" – che è ancora attuale ai giorni nostri e che tale sarà sempre.

Nella storia del pensiero, ogni volta che ha cercato di delimitare il proprio campo di applicazione ad un settore della realtà, ogni volta che è stata applicata ad un oggetto specifico, la filosofia si è asfissiata come un pesce fuori dall'acqua per essere poi sostituita da una scienza specializzata in quel determinato settore. Così, studiando i corpi in movimento, la fisica meccanica si rivela come un "organismo" totalmente adattato all'ambiente e quasi per selezione naturale spazza via la filosofia, divenuta in quest'ambito ormai obsoleta. Lo stesso è accaduto negli altri campi della natura e della storia; compare sempre ad un certo punto un "apparato teorico" più adeguato, specializzato in un terreno specifico. Come un fantasma infine esorcizzato, la filosofia è stata dolorosamente costretta a ripiegare volta per volta dentro i propri confini. Sebbene abbia fallito nei suoi tentativi di applicarsi allo studio di un settore specifico della realtà, tuttavia, essa non ha funzionato tanto bene nemmeno come semplice "generalizzazione" o "sistematizzazione" delle conoscenze positive apportate dalle altre scienze. È quanto aveva compreso perfettamente, tanto da impegnarsi a dimostrare come le stesse scienze "particolari" dovessero diventare a loro volta consapevolmente dialettiche, dal momento che esse stesse implicavano già la necessità di fornire un quadro unico del mondo sotto una visione dialettico-materialista. Qual è dunque l'elemento proprio – l'habitat naturale – della filosofia? Engels fornisce questa risposta: «Dal momento che ogni scienza deve chiarire la posizione che occupa nella concatenazione universale delle cose e nella conoscenza di

prende il loro posto. La filosofia indipendente perde, con l'esposizione della realtà, il mezzo attraverso cui può esistere» (1974, p. 27).

⁴⁴ Cfr. in direzione opposta MONDOLFO 1912.

queste, non c'è più spazio per una scienza specialmente consacrata a studiare le concatenazioni universali. Tutto ciò che resta della filosofia precedente con la propria esistenza, è la teoria del pensiero e le sue leggi, la logica formale e la dialettica»⁴⁵.

Non è corretto quindi sostenere che «una delle caratteristiche della filosofia engelsiana [è] l'aver postulato che esiste una necessaria dipendenza e subordinazione della filosofia [alle] scienze naturali e [ipotizzato] la riduzione dei compiti filosofici allo stretto orizzonte della generalizzazione dei risultati di quelle»⁴⁶. Nel suo scritto su Feuerbach Engels lo afferma chiaramente: «A fornirci questa visione di insieme è stata la missione che in precedenza veniva svolta dalla cosiddetta filosofia della natura. Oggi [...] quando prevale il carattere dialettico di questa concatenazione, [...] la filosofia della natura è stata definitivamente liquidata. Qualsiasi tentativo di rianimarla non sarebbe solo superfluo: ma sarebbe una battuta d'arresto»⁴⁷.

La filosofia non deve speculare sulla natura o sulla società in quanto tale, dunque, perché «non si tratta più di ideare delle interconnessioni nella propria testa, ma di scoprirle nei fatti»⁴⁸. Questo significa però che la filosofia non ha nulla a che spartire con il resto delle scienze (sociali e naturali) e che, come un serpente che si morda la coda, si interessi solo di sé stessa? Le scienze "positive" sono dunque sufficienti e persino autosufficienti? Per niente. La filosofia ha certamente un "dovere" verso le scienze, ma il suo interesse è prioritariamente di tipo gnoseologico. Il suo oggetto specifico è cioè il pensiero. E il pensiero che viene chiamato in causa, inteso dal punto di vista filosofico, non è quello individuale. Precisamente qui ha origine la differenza specifica della filosofia con la psicologia cognitiva. La filosofia intesa come «teoria delle leggi dello stesso processo del pensiero»49, come logica dialettica, non è responsabile del pensiero effettivo di un singolo individuo e nemmeno del pensiero comune di tutti i pensanti ma tiene conto solo del pensiero logicamente corretto e del pensiero come dovrebbe essere quando riflette adeguatamente il suo oggetto: il pensiero teorico.

Per indagare un oggetto naturale (il movimento meccanico, l'ereditarietà biologica ecc.), un oggetto sociale (il denaro, il cristianesimo, la rivoluzione, ecc.) o un oggetto psichico-individuale (l'aracnofobia, la timidezza, ecc.), tale

⁴⁵ ENGELS, p.35.

⁴⁶ KOHAN, 1998, p. 299.

⁴⁷ ENGELS, 1980, pp. 383-384.

⁴⁸ Ivi, p. 394.

⁴⁹ Ibid.

oggetto deve essere prima convertito in un oggetto di pensiero. Non posso verificare la corrispondenza della mia rappresentazione con la cosa stessa senza convertire la cosa stessa in una rappresentazione⁵⁰. L'elaborazione di una teoria è dunque un processo di idealizzazione della cosa; il processo inverso, il processo di realizzazione pratica di una teoria, è la riconversione dell'idea-oggetto in una (un'altra) cosa, il processo della sua reificazione. È in questo ciclo di soggettivazione-oggettivazione, il ciclo a spirale dell'attività umana, che la filosofia trova il suo elemento: il pensiero teorico, cioè il pensiero quando riesce a riflettere le regolarità oggettive e interne del suo oggetto. La filosofia diviene allora una scienza del pensiero sul pensiero, come riflesso delle regolarità oggettive del mondo esterno (sociale e naturale). Queste leggi consistono innanzitutto nell'appropriazione, attraverso un'attività pratica umana, di queste regolarità. Per questo motivo, essendo le determinazioni del pensiero logico prodotti dalla nostra attività, esse sono allo stesso tempo, indipendenti dalla nostra volontà e coscienza, dato che «tutte le forme logiche, senza eccezioni, sono forme universali di sviluppo della realtà al di fuori del pensiero, riflesse nella coscienza umana e verificate dal corso della pratica millenaria»⁵¹. Non si tratta quindi di due "sostanze" autonome (l'essere e il pensiero), assolutamente distinte l'una dall'altra, ma piuttosto di «due serie di leggi identiche in termini di essenza ma diverse in termini di espressione»52.

Precisamente nella pratica, nella sintesi di ideale e materiale, si evidenzia continuamente che «le categorie non sono forme esterne del pensiero, sono leggi che governano lo sviluppo delle cose materiali e spirituali». Per questo Engels sostiene che il problema fondamentale della filosofia non si colloca né nelle forme del pensare né nelle forme dell'essere, intesi come ambiti separati, ma nella *relazione* tra queste forme. Solo nell'ambito di questo problema la filosofia ha competenza. Qui sta il vero significato della famosa definizione engelsiana della dialettica come «scienza delle leggi generali del moto e dell'evoluzione della natura, nella società umana e del pensiero» 55.

Questo non vuol dire che la filosofia diventi una semplice "generalizzazione" delle scoperte delle scienze "particolari"; ma che le

⁵⁰ ILIÉNKOV 1977, p. 16.

⁵² ENGELS 1980, p.381.

⁵¹ Ivi, p. 196.

⁵³ UGIDOS 1985, p. 72

⁵⁴ ENGELS 1980, p. 363.

⁵⁵ ID. 1973, p. 481.

categorie filosofiche sono allo stesso tempo soggettive ed oggettive. Sono cioè oggettive per il loro contenuto (le regolarità della realtà che aiutano a rappresentare in teoria e a trasformare in pratica) e soggettive per la loro forma (la specificità che acquisiscono quando riflesse sul piano dell'attività teorica del soggetto attraverso concetti, giudizi e ragionamenti). La filosofia è in questo modo non una "scienza delle scienze" ma «logica dello sviluppo della concezione del mondo»⁵⁶. In quanto teoria del pensiero teorico, essa diviene perciò un requisito necessario per le scienze; nonostante oggi molti la considerino sacrificabile. Questo atteggiamento sprezzante, del resto, era diffuso già ai tempi di Engels. Il quale, nel suo articolo La ricerca scientifica nel mondo degli spiriti, Engels⁵⁷ mostra abilmente come questo disprezzo del pensiero teorico si manifestasse nella pretesa di analizzare i fatti "puri", svincolati da ogni punto di vista e credenza filosofica, in scienziati – come A. R. Wallace e W. Crookes – il quali caddero poi non a caso nel misticismo dello spiritualismo moderno e cioè nella più antiscientifica delle filosofie. Vittime delle illusioni empiriste e positiviste, consapevolmente o meno, costoro non avevano tenuto conto del fatto che «i naturalisti sono sempre sotto l'influenza della filosofia»58.

«Gli scienziati credono di liberarsi dalla filosofia ignorandola o insultandola. Ma poiché senza pensiero non vanno avanti e per pensare hanno bisogno di determinazioni di pensiero e accolgono però queste categorie, senza accorgersene, dal senso comune [...], essi sono ancora schiavi della filosofia, e quelli che insultano di più la filosofia sono schiavi proprio dei peggiori residui volgarizzati delle peggiori filosofie»⁵⁹.

È così che «la filosofia compie una vendetta postuma contro la scienza per il fatto che la scienza l'ha abbandonata»⁶⁰. La semplice accumulazione di dati empirici non è sufficiente per fare scienza. Una volta estratti questi dati, è necessario farci qualcosa: elaborare una teoria per ottenere qualcosa di più della mera apparenza. La stessa selezione dei dati che devono essere considerati dalla scienza implica una teoria presupposta. Per questo, che gli piaccia o meno, lo scienziato della natura deve ricorrere al pensiero teorico. E però «il pensiero teorico è una facoltà innata solo in quanto disposizione naturale.

⁵⁶ ILIÉNKOV 1977, p. 411.

⁵⁷ ENGELS 1991, pp. 30-40.

⁵⁸ Ivi, p. 177.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ivi, p. 173.

Questa naturale disposizione deve essere sviluppata e formata, e per far ciò non esiste a tutt'oggi altro mezzo se non lo studio della filosofia che fino ad oggi vi è stata»⁶¹. Non è detto che tutti gli scienziati, per quanto bravi e talentuosi, siano dotati di una cultura filosofica. Per questo, l'idea engelsiana della *naturale* dialettizzazione delle scienze naturali⁶² implica a sua volta una *coscientizzazione* di questa tendenza spontanea, attraverso lo studio cosciente della dialettica come «forma del pensiero teorico basata sulla conoscenza del pensiero e delle sue conquiste»⁶³.

Solo muovendo da questa concezione la filosofia potrà togliersi il velo, come la nottola di Minerva, dopo le scoperte scientifiche, e si convertirà in una guida cosciente per lo *sviluppo* della teoria.⁶⁴ Ciò non indica affatto, però, una relazione di subordinazione e dipendenza tra la filosofia e le scienze, ma una necessaria *alleanza*, una collaborazione feconda volta a comprendere e trasformare il mondo.

La rivincita della natura

Quell'impostazione che ha inteso separare il marxismo dalla natura, inoltre, impedisce di occuparsi teoricamente in maniera adeguata di numerosi problemi ecologici e ambientali che negli ultimi vent'anni si sono presentati in maniera preoccupante. In effetti, le questioni relative alla dialettica della natura acquistano oggi un significato enorme non solo sul piano epistemologico ma anche su quello politico e sociale, in relazione a una gravissima crisi ecologica che è frutto del modo di produzione capitalistico. Il rapporto tra pensiero ecologico e marxismo, tuttavia, non è mai stato

⁶¹ Ivi, p. 23.

⁶² Secondo questa idea di Engels, le scoperte delle scienze naturali, nonostante i presupposti filosofici consapevolmente assunti dai loro scopritori, tendono verso una concezione dialettica poiché questa è imposta dalle stesse caratteristiche dell'oggetto: «Infatti la rivoluzione che nella scienza teorica della natura è imposta dalla semplice necessità di ordinare le scoperte puramente empiriche che si accumulano in tal massa, è di tal fatta da dover far comprendere sempre maggiormente, anche all'empirista più riluttante, il carattere dialettico dei fenomeni naturali» (ENGELS 1973, p. 18).

⁶³ ENGELS 1991, p. 177.

⁶⁴ «Engels alcune volte ha previsto le scoperte scientifiche del futuro. Ha indicato la possibilità dell'esistenza della materia senza massa a riposo e ha proposto la teoria del ruolo decisivo del lavoro nel plasmare le forme fisiche e sociali dell'esistenza umana»: SHEENHAN 1993, p. 31.

particolarmente felice. Come afferma Hannah Holleman, «I primi pensatori ecosocialisti sostenevano che il lavoro di Marx non trovava posto nella formazione della coscienza ecologica»⁶⁵.

In generale, Marx viene accusato del presunto crimine di "prometeismo", il cui primo sintomo, spiega L. Kolakovsky, fu «il suo disinteresse per le condizioni naturali (a differenza di quelle economiche) dell'esistenza umana»66. In base a questa impostazione, Marx conferirebbe all'attività produttiva umana una capacità creativa infinita, non limitata dalla natura. In verità questa accusa si adatta molto bene alla lettura (soggettivista) che molti anti-engelsiani hanno di Marx, tra cui lo stesso Kolakovsky (specialmente per il concetto di "prassi", che – come ho mostrato altrove⁶⁷ – viene deformata e quasi convertita in una forza creatrice soprannaturale). Certamente Marx ed Engels erano in larga parte eredi della concezione moderna dell'essere umano come «ministro ed interprete» 68 o come «proprietario e possessore» 69 della natura, come si può vedere nell'enfasi che il marxismo delle origini ha posto sul lavoro e sul ruolo primario delle forze produttive. Potremmo citare noti passaggi del Manifesto del Partito Comunista in cui Marx ed Engels celebrano «l'assoggettamento delle forze della natura»⁷⁰ compiuto dalla borghesia. Non dobbiamo però dimenticare che questa "celebrazione" non è altro che la testimonianza di un fatto storico innegabile. Non è un caso che da circa vent'anni molti geologi abbiano introdotto il concetto di antropocene per riferirsi allo stadio geologico attuale. Al posto dei grandi eventi naturali che hanno determinato il passaggio dal Pleistocene all'Olocene (l'ultima era glaciale), in questa nuova era che si sta aprendo è l'attività produttiva umana la principale forza geologica in grado di trasformare radicalmente il volto del pianeta. Parafrasando il Manifesto, probabilmente nemmeno Marx ed Engels immaginavano, quando lo scrissero, quanto potenti fossero le forze che produttive si annidavano nel seno del lavoro sociale. Per questo motivo, l'enorme potere che l'essere umano ha ottenuto sulla natura non può essere inteso dalla prospettiva del moralismo volontarista ma va analizzato anch'esso in forma critico-scientifica. Anche ad un primo sguardo, tuttavia, bisogna far notare che i fondatori del marxismo non condividono affatto la tradizione

6

⁶⁵ HOLLEMAN 2017, p. 85.

⁶⁶ Kolakovsky 1983, p. 411.

⁶⁷ PIEDRA ARENCIBIA 2017, pp. 83-102.

⁶⁸ BACON 2011, p. 156.

⁶⁹ DESCARTES 2012, p. 142.

⁷⁰ ENGELS – MARX, 1960, p. 37.

"prometeica" che presenta l'essere umano come un dio onnipotente che sottomette la natura alla sua volontà, come molti loro critici sensibili alla questione ecologica sostengono. Tant'è che nel formulare la loro riserva avvertono che «l'uomo non domina la natura nel modo in cui un conquistatore domina un popolo straniero, cioè come un estraneo. Noi ne facciamo parte [...] e tutto il nostro dominio sulla natura e il vantaggio che abbiamo sulle altre creature è la possibilità di conoscerne le leggi e saperle applicare correttamente»⁷¹.

La nozione fondamentale che l'uomo è un soggetto intrinsecamente naturale, e pertanto, eternamente dipendente dal resto della natura, attraversa del resto tutta l'opera di Marx ed Engels. Già nei Manoscritti Marx afferma: il fatto che «la vita fisica e spirituale dell'uomo è collegata alla natura non ha altro significato se non che la natura è collegata a sé stessa, poiché l'uomo è parte della natura stessa»⁷². Nell'*Ideologia tedesca*, la premessa di tutta la storia è l'esistenza di individui umani viventi, il che implica tenere in considerazione «l'organizzazione fisica di questi individui e [...] il loro comportamento verso il resto della natura [...]. Tutta la storiografia deve partire necessariamente da questi fondamenti naturali e dalle modificazioni che si realizzano nel corso della storia grazie all'azione degli uomini»73. Marx ed Engels, in altre parole, hanno sempre tenuto conto del fatto che, indipendentemente dalla potenza tecnica che possiede, «l'essere umano non è altro che un prodotto naturale»⁷⁴ la cui attività fondamentale è la differenza specifica che lo distingue dal resto della natura, il lavoro ed è allo stesso tempo essa stessa uno speciale tipo di processo naturale, dal momento che «nella sua produzione, l'uomo può solo procedere come la natura stessa procede, cioè facendo mutare la forma della materia. E non solo. In questo lavoro di conformazione l'uomo si affida costantemente alle forze naturali»⁷⁵. Il lavoro, il concetto cardine del pensiero marxista classico, è pertanto definito da Marx come «il processo tra natura e uomo, processo che si realizza, regola e controlla attraverso la sua azione di interscambio della materia con la natura»76. Esso è quindi la «condizione

71

⁷¹ ENGELS 1991, p. 152.

⁷² MARX 1980, p. 111.

⁷³ ENGELS – MARX 1974, p. 19.

⁷⁴ ENGELS 1973, p. 49.

⁷⁵ MARX 1983, p. 11.

⁷⁶ Ivi, p. 139.

eterna della vita umana, indipendente dalle forme e dalle modalità di questa vita e comune a tutte le forme sociali allo stesso modo»⁷⁷.

Per queste ragioni, la nozione del comunismo come «la vera soluzione del conflitto tra uomo e natura»⁷⁸, o in altre parole, l'ideale ecologico contenuto nella nozione di comunismo nel marxismo classico, non dovrebbe essere interpretato in senso rousseauiano di un ritorno a un presunto a un supposto "stato di natura" o di una ricongiunzione romantica con Madre Natura. Non a caso, «Marx non ama Rousseau, né le immagini di un ritorno alle fasi preindustriali»⁷⁹. Prima di tutto, questo romanticismo naturalistico implica una nozione non marxista di uomo inteso come qualcosa di diverso da quella natura alla quale si dovrebbe "tornare". Secondo Marx, «la natura che si sviluppa nella storia umana (nell'atto di nascita della società umana) è la vera natura dell'uomo; la natura quindi, seppur alienata, si sviluppa nell'industria, ed è vera natura antropologica»80. In secondo luogo, per Marx ed Engels «la famosissima unità dell'uomo con la natura è sempre consistita nell'industria»⁸¹. Ed è questa attività produttiva applicata alla natura che «ha posto [le basi per] l'emancipazione umana»82, dal momento che questa emancipazione «è un atto storico, non mentale, scaturisce dalle condizioni storiche, dalle condizioni dell'industria, del commercio, dell'agricoltura, dei trasporti...»83. Negare la reale influenza civilizzatrice (e progressiva) del capitale, in virtù di un disprezzo astrattamente morale per il suo carattere comunque reale - di agente colonizzatore e predatore, significherebbe puntare su un modo di produzione meramente locale, interamente fondato sull'idolatria della natura⁸⁴. In terzo luogo, va notato come la "soluzione" proposta da questo sentimentalismo naturalistico finisca per considerare l'essere umano come una specie di escremento⁸⁵, che Madre Natura dovrebbe in ultima istanza espellere per ritrovare quell'"equilibrio"86 e omeostasi

⁷⁷ Ivi, p. 146.

⁷⁸ ID. 1980, p. 143.

⁷⁹ R. BODEI, cit. in HOLZ 2004, p. 85.

⁸⁰ MARX 1980, p. 152.

⁸¹ ENGELS – MARX 1974, p. 47

⁸² MARX 1980, p. 152.

⁸³ ENGELS – MARX, 2014, pp. 19-20.

⁸⁴ MARX 2007b, p. 362.

⁸⁵ ŽIŽEK 2012, p. 116.

⁸⁶ «Qui [l'equilibrio] non è solo una parola, ma un vero e proprio simbolo: un simbolo di fede, una categoria chiave e fondamentale della logica del suo pensiero. [...] Si scopre che l'Universo infinito tende all'equilibrio. [...] in questo senso l'equilibrio è

idilliaca che presumibilmente possedeva prima di essere profanata da una perversa civilizzazione sociale⁸⁷... Nulla di più distante dalla concezione di Marx ed Engels sul posto dell'essere umano nel sistema della natura. Lungi dal concepire l'essere umano come una sfortunata eventualità sacrificabile, qualcosa come un figlio bastardo di Madre Natura, Engels⁸⁸, seguendo Spinoza⁸⁹, comprende invece lo spirito, il pensiero universale (cioè sociale) dell'essere umano, come attributo (una proprietà inalienabile) della natura stessa concepita come un tutto⁹⁰.

Il punto importante da notare, inoltre, è che in una prospettiva marxista il potere dell'essere umano non potrà mai superare il potere della natura per il semplice fatto che il primo non è altro che un'applicazione coscientemente orientata del secondo. Pertanto, la natura eccederà sempre (vincerà) l'uomo, la cui sconfitta finale – come individuo e come specie – consisterà inevitabilmente nel pagare il proprio tributo alla morte. Attraverso l'essere umano e la sua attività, la natura distrugge, crea e trasforma sé stessa. Dal punto di vista ecologico, questo significa che gli esseri umani non potranno mai distruggere la natura nella sua interezza, anche se per decenni o secoli hanno avuto la capacità letale di distruggere la *loro* natura e cioè le basi materiali che sostengono la loro esistenza come esseri viventi (e, per dire più

ideale, il modello sia del cosmo che della psiche, la categoria filosofica fondamentale del machismo. [...] La tendenza a sbarazzarsi una volta per tutte di tutte le contraddizioni, di tutte le forze contradditorie, è la tendenza all'equilibrio. [...] Tale equilibrio è statico, completo, imperturbabile un equilibrio di riposo, un equilibrio immobile, uno stato di "sospensione nel vuoto cosmico" come nel modello ideale del concetto machista-bogdanoviano di equilibrio»: Iliénkov 2014, pp. 118-121.

⁸⁷ «Chi si pone veramente problemi politico-ecologici sa che non si tratta di coltivare il desiderio di tornare a fasi precedenti apparentemente più felici o meglio equilibrate. L'ipotesi che gli animali che antropocentricamente chiamiamo superiori, come noi, debbano le loro condizioni di esistenza alla contaminazione è sufficiente per evitare ogni approccio estetizzante o nostalgico: noi respiriamo perché c'è abbastanza ossigeno nell'atmosfera, e l'ossigeno è inquinamento dal punto di vista delle alghe e degli altri organismi che lo producevano: questi organismi respiravano carbonio»: SACRISTÁN 1984, p. 39.

⁸⁸ ENGELS 1991, p. 20.

⁸⁹ Spinoza 2006, p. 49.

⁹⁰ Va notato qui quanto sia errata l'accusa di Sartre secondo il quale «la dialettica della Natura è la Natura senza gli uomini» (SARTRE1963, p. 173). Queste idee engelsiane sul ruolo oggettivo dello spirito nel ciclo dialettico della natura sono portate anche in ILLÉNKOV 2017.

giustamente, della maggior parte degli esseri che vivono su questo pianeta). Il noto eco-socialista John Bellamy Foster⁹¹, ad esempio, riprende e sviluppa proprio il concetto di frattura metabolica per riferirsi a quella pericolosa e reale possibilità di minare le basi naturali che sostengono la continuità del nostro scambio essenziale di sostanze con la natura; una rottura che può portare all'estinzione definitiva della specie umana.

Dinanzi a questa minaccia sempre più reale, la dialettica engelsiana della natura acquista una nuova importanza. Il principio che non solo il soggetto umano ma tutta la natura è attiva e storica – cioè che produce nuove forme concrete e storiche di autosviluppo attraverso la risoluzione delle sue contraddizioni interne, che differiscono non solo quantitativamente ma anche qualitativamente dalle precedenti – è cruciale per comprendere adeguatamente la crisi ecologica in corso. Dall'interpretazione positivista della natura, silenziosamente condivisa dai critici di Engels⁹², il mondo naturale è visto come un caos senza senso, senza storia o struttura propria; un substrato amorfo e passivo in attesa di essere plasmato dal linguaggio (come affermano i neopositivisti) o dalla miracolosa "prassi" umana (come affermano alcuni marxisti)93. Proprio questa è semmai l'immagine ontologica che sta sotto il segno del "Prometeo" tecnocratico. Per Engels, al contrario, la natura è attiva e questo le permette di reagire, contrattaccare e persino di vendicarsi. Per questo motivo, dopo aver evidenziato il lavoro come un'attività materiale orientata teleologicamente che permette all'uomo di dominare effettivamente le forze naturali come sua caratteristica essenziale, Engels avverte:

«Non aduliamoci troppo tuttavia della nostra vittoria umana sulla natura. La natura si vendica di ogni nostra vittoria. Ogni vittoria ha, infatti, in prima istanza, le conseguenze sulle quali avevamo fatto assegnamento, ma in seconda e terza istanza

⁹¹ BELLAMY FOSTER 2000, pp. 165-167.

⁹² Secondo Sartre, la natura o – per usare la sua terminologia – l'essere-in-sé è «ciò che è; questo significa che, di per sé, non potrebbe nemmeno essere ciò che non è; abbiamo visto in effetti, che non implicava alcuna negazione. E' piena positività. Pertanto, non conosce alterità: non si pone mai come qualcuno diverso da un altro essere; non può mantenere alcuna relazione con l'altro. È indefinitamente sé stesso e si esaurisce essendolo. Da questo punto di vista [...] sfugge alla temporalità»: SARTRE 1993, p. 35.

⁹³ «[La natura] stessa è priva di ogni negatività. La negatività affiora in natura solo con il soggetto che lavora»: SCHMIDT 1977, p. 223.

ha effetti del tutto diversi, imprevisti, che troppo spesso annullano a loro volta le prime conseguenze»⁹⁴.

Questa idea visionaria non è che la conseguenza dei principi dialettici naturali della sua concezione. In primo luogo, come si è già detto, essa si sviluppa dalla concezione della natura come una realtà attiva e storica; in secondo luogo, scaturisce dal riconoscimento del ruolo della casualità nell'interazione e trasformazione dialettica delle relazioni causa-effetto⁹⁵ come tessuto connettivo universale dei fenomeni naturali.

La natura è inoltre capace di produrre il nuovo, ciò che è qualitativamente diverso, e ha dunque la capacità di *sorprenderci*. I biologi marxisti Levins e Lewontin⁹⁶ notano come l'incomprensione di questa forza dialettica della natura abbia portato quaranta anni fa l'establishment medico-farmaceutico all'illusione che grazie agli antibiotici ogni malattia infettiva sarebbe stata eliminata. Oggi, invece, non solo vediamo come i vecchi agenti patogeni diventino più resistenti con ogni nuova generazione di antibiotici, ma a causa del loro uso massiccio sorgano anche nuove malattie. Auterebbe, in questo senso, un quadro dialettico che considera non solo gli effetti a breve termine ma cerca di penetrare le conseguenze di tutta la catena *dialettica* dei rapporti di causa-effetto?

L'analisi marxista di queste problematiche mette in risalto la dimensione ideologica e il carattere di classe delle premesse filosofiche o dei pregiudizi che, consapevolmente o meno, guidano la nostra attività. E ci aiuta a capire che l'interpretazione positivista (cioè riduzionista, meccanicistica e soggettivista) della realtà e dei modi di studiarla diventa – spesso alle spalle dei suoi utilizzatori – una conferma del naturalismo capitalistico, mentre la sua logica diviene una guida per agire nel contesto di questo naturalismo perenne. Qualcosa di simile, ma a un livello cosciente, accade con la dialettica materialista per coloro tra noi che si impegnano per l'emancipazione pratica dell'uomo e della natura:

⁹⁴ ENGELS 1991, p. 151.

⁹⁵ «Nel concetto moderno di ecosistema, tutti gli organismi e le condizioni naturali sono reciprocamente dipendenti: le cause si trasformano in effetti e viceversa. [...] La conoscenza di questi nessi dialettici è fondamentale per qualsiasi politica di tutela dell'ambiente. Non a caso, il concetto di "sviluppo sostenibile" che guida da quasi tre decenni gli sforzi delle organizzazioni internazionali si basa sul riconoscimento di tali nessi»: BARBAGALLO 2005, p. 99.

⁹⁶ LEVINS — LEWONTIN 2007, pp. 106, 149, 182, 298.

«Man mano che si affronta un problema ambientale, diventa chiaro che la sinistra richiede una comprensione più completa di tutto il sistema, mentre la destra riduce la complessità a puri dettagli tecnici. Quindi la proposizione dialettica – che il mondo è riccamente interconnesso e deve essere visto con un insieme sistemico con aspetti contradditori – diventa un problema politico importante più che un argomento per seminari filosofici»⁹⁷.

Nel famoso articolo *Il ruolo svolto dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, Engels osserva come le nostre come le nostre scoperte e conquiste tecniche abbiano non solo conseguenze *naturali* impreviste, ma anche *sociali*. Queste conseguenze sono molto più difficili da prevedere e possono assumere dimensioni drammatiche. Così, «quando Colombo [...] scoprì l'America, non sapeva che con essa stava resuscitando la schiavitù, superata da tempo in Europa, e gettando le basi per il traffico di neri» 98.

Ma forse la più grande intuizione di Engels nel trattare questo problema consiste nel notare il carattere politico (di classe) del problema ecologico⁹⁹. La concretezza dell'approccio engelsiano a questo problema pone al centro dell'attenzione critica non l'"essere umano" in astratto ma un modo di produzione specifico, storico-concreto (quello borghese). Ebbene, il capitalismo non solo implica una forma storica concreta di (inter)relazioni umane ma, contemporaneamente, comporta un modo peculiare di

_

⁹⁷ LEVINS 2016, p. 158.

⁹⁸ ENGELS 1991, p. 152.

^{99 «}La produzione capitalistica [...] perturba il metabolismo tra l'uomo e la terra; cioè il ritorno alla terra dei suoi elementi consumati dall'uomo sotto forma di cibo e vestiti, che costituisce l'eterna condizione naturale su cui poggia la fertilità permanente del suolo. Allo stesso tempo, distrugge la salute fisica dei lavoratori. [...] Inoltre, tutti i progressi compiuti nell'agricoltura capitalista non sono solo progresso nell'arte di impoverire il lavoratore, ma anche nell'arte di impoverire la terra, e ogni passo che viene compiuto nell'intensificazione della sua fertilità [...] è anche un passo verso l'esaurimento delle fonti perenni che alimentano tale fertilità. [...] Pertanto, la produzione capitalistica sviluppa la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale, minando le due fonti originarie di tutta la ricchezza: la terra e l'uomo»: MARX 1983, pp. 453-455. Questo importante passaggio, come spiegato da LÖWY 2017 (pp. 154-155), non è solo una dimostrazione di una visione dialettica marxiana del progresso sociale e delle conseguenze distruttive che il modo di produzione borghese provoca ma si presenta nello stesso senso alla classe operaia e alla natura come due vittime della fame vampirica del capitale.

relazionarsi con il resto della natura. Engels sottolinea l'aspetto ecologico (nocivo) del carattere caotico e spontaneo di questo modo di produzione:

«In una società in cui i singoli capitalisti producono e scambiano solo per il profitto immediato, possono esser presi in considerazione solo i risultati più vicini, più immediati. [...] Prendiamo il caso dei piantatori spagnoli a Cuba, che bruciarono completamente i boschi sui pendii e trovarono nella cenere concime sufficiente per una sola generazione di piante di caffè altamente remunerative. Cosa importava loro che dopo di ciò le piogge tropicali portassero via l'ormai indifeso humus e lasciassero dietro di sé solo nude rocce?»¹⁰⁰.

In effetti, il modo di produzione capitalista sembra privarci della nostra capacità razionale di anticipare e controllare gli effetti delle nostre azioni, specialmente quando questi non sono quantificabili come guadagni monetari a breve termine. Secondo Engels, la storia umana differisce essenzialmente dalla storia della natura per il fatto che nella seconda «i fattori [...] sono tutti agenti incoscienti e ciechi» mentre «nella storia della società, gli agenti sono tutti uomini dotati di coscienza, mossi dalla riflessione o dalla passione, che perseguono fini determinati»¹⁰¹. Anche i risultati della volontà storica, però, differiscono spesso radicalmente dagli scopi coscienti degli uomini ed è proprio qui che risiede la radice dell'alienazione, assieme al paradosso ontologico fondamentale della modernità: non è mai stato mai così chiaro come oggi che la Storia è un prodotto umano; al tempo stesso, però, è più chiaro che mai che gli esseri umani non la controllano¹⁰². L'uomo perde il controllo della propria attività e dei propri oggetti per trovarsi alla mercé della logica autonoma del proprio prodotto, il capitale, una forza estranea e ostile che lo soggioga.

Dobbiamo sempre ricordare, tuttavia, che si tratta qui di una relazione oggettiva di soggiogamento e non di una semplice illusione che si possa dissipare con un auto-addestramento morale o grazie ad un'illustrazione intellettuale che cambi la nostra coscienza sulla base della buona volontà, così

¹⁰⁰ ENGELS 1991, p. 154.

¹⁰¹ ID. 1980, pp. 384-385.

¹⁰² «Mentre Engels vede il potere tecnologico dell'uomo crescere costantemente nel corso della storia, non vede lo stesso progresso graduale nel controllo che l'uomo esercita sulla propria organizzazione sociale. Questo controllo cresce dialetticamente, il che significa che deve essere negato prima che possa emergere in una forma più positiva»: O' ROURKE 1974, p. 52.

da «cambiare il mondo senza prendere il potere» 103. Riprendere il controllo delle nostre vite e della storia umana richiede una liberazione reale, non solo mentale, che sia guidata dalla conoscenza scientifica dell'oggetto che vogliamo superare. È per questo che, come avverte Engels, «per realizzare questa regolazione non basta la mera conoscenza. È anche necessario trasformare completamente tutto il regime produttivo finora vigente e con esso l'ordine sociale attualmente vigente» 104.

Questo modo razionale di affrontare il problema ecologico, come un problema di lotta di classe e non come una questione legata a una supposta natura umana¹⁰⁵, pone il marxismo classico assai vicino alle attuali concezioni di eco-socialisti come Jason W. Moore¹⁰⁶, il quale contesta il concetto di Antropocene come un artificio ideologico che finisce per ritenere l'umanità responsabile di tutti i problemi che vengono causati dall'1% della sua popolazione. A questo concetto Moore¹⁰⁷ contrappone quindi, conseguentemente, il più rigoroso concetto di Capitalocene, poiché non è l'essere umano come tale il vero agente responsabile degli effetti ambientali incontrollati a cui assistiamo negli ultimi decenni ma semmai il capitale. Il capitale, non l'uomo, è diventato la principale forza geologica. «Come il mostro di Frankenstein, il capitale è una creazione umana, che arriva a dominare i suoi creatori. Man mano che il nostro ambiente diventa più abitabile per il capitale, diventa meno abitabile per l'uomo»¹⁰⁸.

Sotto il modo di produzione capitalistico, sotto questo «organismo di produzione naturale e primitivo, i cui fili sono stati tessuti e continuano ad

¹⁰³ Holloway 2005.

¹⁰⁴ ENGELS 1991, p. 153.

¹⁰⁵ Per questo Marx ed Engels fin dall'inizio si sono schierati contro il malthusianesimo, tendenza che presenta il problema della sovrappopolazione e della scarsità di risorse come conseguenza naturale ed inevitabile dello sviluppo della nostra specie. «In effetti, quando c'è un eccesso di esseri umani, gli esseri in eccesso, secondo Malthus, devono essere eliminati in un modo o nell'altro, o morire di morte violenta o morire di fame. [...] E quali sono le conseguenze di questa marcia delle cose? Che quelli che sono rimasti sono proprio i poveri, per i quali non si può fare altro che alleviare il più possibile la morte per fame, per convincerli che la faccenda non ha rimedio e che l'unica via di salvezza per la loro classe è ridurre al massimo la procreazione...»: ENGELS 1966, p. 19.

¹⁰⁶ MOORE 2016.

¹⁰⁷ ID. 2015, pp. 173-196.

¹⁰⁸ LEVANT 2017, p. 259.

essere tessuti alle spalle dei produttori»¹⁰⁹, l'essere umano rimane ancora nella sua "preistoria" naturale. Sotto questo aspetto, ciò che lo distingue dal resto della natura è la sua capacità di pianificare e controllare la propria attività produttiva. È per questa ragione che per Engels il comunismo, l'irruzione dell'uomo sulla scena della storia, è la vera *umanizzazione* della storia umana¹¹⁰:

«Solo un'organizzazione cosciente della produzione sociale, nella quale si produce e si ripartisce secondo un piano, può sollevare gli uomini al di sopra del restante mondo animale sotto l'aspetto sociale di tanto, quanto la produzione generale lo ha fatto per l'uomo come specie. L'evoluzione storica rende ogni giorno più indispensabile, ma anche ogni giorno più realizzabile una tale organizzazione. Essa segnerà la data iniziale di una nuova epoca storica nella quale l'umanità stessa, e con essa tutti i rami della sua attività, in particolare la scienza della natura, prenderanno uno slancio tale da mettere in ombra tutto ciò che c'è stato prima»¹¹¹.

Solo un modo consapevole e razionale di organizzare la vita sociale dell'essere umano consentirà «il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà»¹¹². Ecco perché l'attuale problema ecologico richiede non solo un "cambio di mentalità" o di "paradigma", ma anche una rivoluzione pratica che sia basata sulla conoscenza scientifica della realtà sociale e naturale e che *superi* quel modo di produzione che, «distruggendo le basi primitive e naturali [del metabolismo tra uomo e natura], costringe a ripristinarlo sistematicamente come legge regolatrice della produzione sociale e sotto una forma adeguata al pieno sviluppo umano»¹¹³. Questo compito di ripristinare "sistematicamente" il controllo sulla nostra attività e sui suoi prodotti, nel quadro di un modo di produzione razionale e consapevolmente pianificato di rapporti cordiali con il resto della natura ci viene imposto oggi come una questione, letteralmente, di vita o di morte.

Riferimenti bibliografici

AVINERI, SHLOMO, 1970

The Social & Political Thought of Karl Marx, Cambridge University Press, New York.

¹¹⁰ V. ENGELS 1973, pp. 344-347.

¹⁰⁹ MARX 1983, p. 71.

¹¹¹ ENGELS 1991, pp. 16-17.

¹¹² ID. 1973, p. 345.

¹¹³ MARX 1983, p. 454.

BACON, FRANCIS, 2011

Nuevo órgano, en R. M. Buch Sánchez (Ed.), Antología. Historia de la filosofía (Vol. 3), Félix Varela, La Habana.

Barbagallo, Antonio, 2005

Dialéctica engelsiana y recuperación del marxismo, "Marx Ahora", nº 19, pp. 97-109.

Bernal, John Desmond, 2007

La ciencia en la historia (Vol. I), Editorial Científico-Técnica, La Habana.

Colletti, Lucio, 1973

Marxism and Hegel, NLB, London.

DESCARTES, RENÉ, 2012

Discurso del método, en Obras, Gredos, Madrid.

DILTHEY, WILHELM, 1949

Introducción a las ciencias del espíritu, Fondo de Cultura Económica, México.

ELSTER, JOHN, 1999

An Introduction to Marx, Cambridge University Press, New York.

ENGELS, FRIEDRICH., 1966

Esbozo de una crítica de la economía política, en Escritos económicos varios (pp. 3-25). México: Grijalbo. ID., 1973

Anti-Dühring, Pueblo y Educación, La Habana.

ID., 1980

Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en C. Marx & F. Engels, Obras escogidas (en tres tomos), Vol. III, pp. 353-395, Progreso, Moscú.

ID., 1991

Dialéctica de la naturaleza, Pueblo y Educación, La Habana.

FOSTER, JOHN BELLAMY, 2000

Marx's Ecology Materialism & Nature, Monthly Review Press, New York.

Gretskii, M. N., 1966

Does Dialectics Exist in Nature?, "Soviet Studies in Philosophy", n° 4 (4).

HOLZ, HANS HEINZ, 2004

Reflexión y Praxis. Estudios para la teoría marxista hoy, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

HOLLEMAN, HANNAH, 2017

El método en el marxismo ecológico, "Marx Ahora", nº 43, pp. 85-94.

HOLLOWAY, JOHN, 2005

Change the World Without Taking Power, Pluto Press, London.

ILIÉNKOV, EVALD V., 1977

Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría, Moscú: Progreso.

ID., 2014

La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo, Edithor, Quito.

ID., 2017

Cosmology of the Spirit, "Stasis", n° 2, vol. 5.

Kohan, Néstor, 1998

Marx en su (Tercer) Mundo, Biblos, Buenos Aires.

ID., 2003

El capital. Historia y método, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires.

ID., 2005

El capital. Historia y método, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Kolakowski, Leszek, 1983

Las principales corrientes del marxismo (Vol. I), Alianza Editorial, Madrid.

Kuznetsov, Boris G., 1971

The Dialectics of Nature and Dialectics in Capital, Soviet Studies in Philosophy, 10:1, 43-62.

LENIN, VLADIMIR I., 1970

Sobre el significado de materialismo militante, en Obras escogidas en tres tomos (Vol. III), pp. 681-689, Progreso, Moscú.

LEVANT, ALEX, 2017

Smart Matter and the Thinking Body: Activity Theory and the Turn to Matter in Contemporary Philosophy "Stasis", n° 5 (2), pp. 248-264.

LEVINE, NORMAN, 2006

Divergent Paths. Hegel in Marxism and Engelsism, Lexington Books, New York.

LEVINS, RICHARD, 2016

La ciencia clasista y la verdad científica, "Marx Ahora", nº 42, pp. 149-162.

LEWONTIN, RICHARD — LEVINS, RICHARD, 2007

Biology Under the Influence, Monthly Review Press, New York.

ID., 2009

The Dialectical Biologist, Aakar Books, Delhi.

LÖWY, MICHAEL, 2017

Marx, Engels and Ecology, "Kalagatos", Fortaleza, n° 14 (3), pp. 149-161.

Lukács, Georg, 1970

Historia y conciencia de clase, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

MACH, ERNST, 1948

Conocimiento y error, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

MARX, KARL, 1980

Manuscritos: economía y filosofía, Alianza Editorial, Madrid.

ID., 1983

El capital (Vol. I), Pueblo y Educación, La Habana.

ID., 2007a

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Vol. II), Siglo XXI, Madrid.

ID., 2007b

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Vol. I), Siglo XXI. Madrid.

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 1960

El manifiesto del partido comunista, en Obras escogidas (en un tomo), Progreso, Moscú.

IID., 1971

La sagrada familia, Claridad, Buenos Aires.

IID., 1974

La ideología alemana, Grijalbo, Barcelona.

IID., 2014

La ideología alemana. Artículos, borradores y anotaciones destinados a: I. Feuerbach, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

MERLEAU-PONTY, MAURICE, 1974

Las aventuras de la dialéctica, La Pléyade, Buenos Aires.

Monal, Isabel, 1995

La huella y la fragua: el marxismo. Cuba y el fin de siglo, "Temas", n° 3, pp. 5-15.

Mondolfo Rodolfo, 1912

Il materialismo storico in Federico Engels, Formiggini, Genova.

Moore, Jason W., 2015

Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital, Verso, London.

ID. (ED.), 2016

Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism, PM Press, Michigan.

O' ROURKE, JAMES J., 1974

The Problem of Freedom in Marxist Thought, Reidel, Holland.

OLARIETA ALBERDI, JUAN MANUEL, 2012

Lysenko. La teoría materialista de la evolución, "Nómadas", n° 33, pp. 1-519.

PIEDRA ARENCIBIA, ROGNEY, 2017

Marxismo y dialéctica de la naturaleza, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

ID., 2018

Un enfoque marxista de la relación entre lo cognoscitivo y lo valorativo, "Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina", nº 6 (1), pp. 221-239.

PLÁ LEÓN, RAFAEL, 2009

"El cuerpo teórico del marxismo. Ideas para una definición general", en AA.VV., Filosofía marxista (Vol. I), Felix Varela, La Habana.

Rodríguez Ugidos, Zaira, 1985

Filosofía, ciencia y valor, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

SACRISTÁN, MANUEL, 1984

Algunos atisbos político-ecológicos de Marx, "Mientras Tanto", nº 21, pp. 39-49.

SARTRE, JEAN-PAUL, 1963

Crítica de la razón dialéctica, Losada, Buenos Aires.

ID., 1993

El ser y la nada, Altaya, Barcelona.

SCHMIDT, ALFRED, 1977

El concepto de naturaleza en Marx, Siglo XXI, Madrid.

SNOW, CHARLES PERCY, 2012

The Two Cultures, Cambridge University Press, New York.

SHEEHAN, HELENA, 1993

Marxism and the Philosophy of Science. A critical History, Humanities Press International, New Jersey.

SPINOZA, BARUCH, 2006

Ética, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Woods, Alan — Grand, Ted, 2005

Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2012

Less Than Nothing Hegel & the Shadow of Dialectical Materialism, Verso, London.

Empirismo e ideologia. Il marxismo italiano e Dewey

Piergiorgio Bianchi (Liceo Scientifico "O. Grassi", Savona)

This article examines the dialogue between twentieth century Italian philosophy and American pragmatism. The second post-war period Italian culture is marked by an interest in Dewey's writings. The rewiew "Il Politecnico" by Elio Vittorini is interested in the American philosopher, it indicates a convergence between the young Marx and pragmatism. Dewey is an important point of reference for rationalist philosophy. On the contrary, Marxist intellectuals reject the philosopher, seeing him as an ideological phenomenon of American imperialism. However, after the 1956 crisis and publication of Praxis ed empirismo by Giulio Preti (1957), a different critical attitude prevails in Marxist studies. Especially in pedagogical essays, some intellectuals show the links between Dewey's thought and the Gramsci's reflection in the Quaderni del carcere.

Pragmatism; Imperialism; Marxism; Philosophy; Socialism.

Il pragmatismo americano affiora come un fiume carsico nella filosofia italiana del Novecento, mostrando una vocazione eclettica e una straordinaria capacità di dialogo con gli orientamenti in essa di volta in volta emergenti (neoidealismo, razionalismo critico, marxismo)¹. La scoperta di John Dewey segna la cultura italiana nel secondo Dopoguerra². Importante punto di riferimento degli orientamenti laici, la filosofia deweyana è stata respinta dai marxisti, che ne hanno denunciato la cifra ideologica, mettendo in luce la sua sintonia con lo spirito dell'imperialismo americano. Tuttavia, dopo la crisi del 1956 e la pubblicazione di *Praxis ed empirismo* di Giulio Preti nel 1957, è prevalso in campo marxista un diverso atteggiamento critico. Negli studi pedagogici sono emerse letture che hanno indicato punti di convergenza con la riflessione gramsciana.

1. Il pragmatismo e l'ideologia italiana: Croce e Dewey

L'esordio del pragmatismo nel primo decennio del Novecento avviene in un clima segnato dalla protesta nei confronti di una filosofia universitaria impregnata di positivismo. Dalle pagine del "Leonardo" Papini e Prezzolini ne proponevano una versione irrazionalistica. Come osserva Eugenio Garin, essi giungevano al pragmatismo «in una certa confusa maniera intinta di magia

Sono fondamentali gli studi di Antonio Santucci: SANTUCCI 1963; ID. 1988; ID. 1991; ID. 1995; cui si aggiunge un testo importante di Mario Dal Pra: Dal Pra 1984.
 Sulla ricezione di Dewey nella cultura italiana rimando il lettore alla ricostruzione in BELLATALLA 1999.

operativa, e vedendovi una presentazione rispettabile, e fino a un certo punto ragionata, delle loro malcerte aspirazioni»³. Dopo la prematura scomparsa di Vailati e Calderoni (esponenti di un orientamento più vicino a Peirce che a James e Schiller), si afferma tuttavia una lettura che riduce il pragmatismo ad "indagine naturalistica", convergente nell'ispirazione con l'orientamento neoidealistico della filosofia italiana, ma incapace, proprio per i suoi tratti empiristi, di raggiungere gli esiti speculativi di quest'ultimo. Tale interpretazione, dominante nel periodo tra le due guerre mondiali, non fa alcuna distinzione di stile tra i filosofi americani, includendo nel giudizio autori tra loro differenti. Il pensiero di Dewey, di cui sono tradotti solo alcuni saggi pedagogici⁴, è collocato in una cornice che ne assorbe gli effetti di novità. Nel saggio Il pragmatismo nella filosofia contemporanea (1921) Ugo Spirito, che stava muovendo i primi passi nell'ambito dell'attualismo gentiliano, sottolinea come il limite "soggettivista" in Dewey costituisca un ostacolo serio alla formulazione di un'autentica gnoseologia⁵. Su questa linea si pone Guido De Ruggiero, che in Note sulla più recente filosofia europea e americana (1931) scrive: «Il Dewey è venuto acquistando una coscienza sempre più chiara di questa esigenza idealistica di liberazione; ma non ha ancora, in conformità di essa, compiuto una revisione delle sue originarie premesse metodologiche»⁶. Dewey è sussunto nell'idealismo, ma ci si lamenta del permanere in lui di un atteggiamento positivistico⁷. In un intervento su "La Critica", Intorno all'estetica del Dewey (1940), Benedetto Croce dichiara: «Con tutto ciò un lettore italiano è lietamente meravigliato d'incontrare a ogni pagina osservazioni e teorie che sono state già da lungo tempo formulate in Italia e che gli sono familiari»8. Suggerendo una convergenza con gli esiti dell'estetica deweyana, Croce ne neutralizza la novità, assorbendola nel suo sistema speculativo. Il tema sarà ripreso in un articolo del 1950, in cui Croce riconosce a Dewey di avere difeso «le fondamentali verità della vita umana, intellettuale, morale e politica, la libertà in tutte le sue forme

³ Sempre puntuali le indicazioni di lettura di Eugenio Garin in *Cronache della filosofia italiana*: GARIN 1966, pp. 28-29. Mi permetto di rimandare al mio BIANCHI 2007.

⁴ *Il mio credo pedagogico* è pubblicato nel 1913 dall'Editore Oliva di Milano. Vi fa seguito *Scuola e libertà* (Battiato, Catania 1915), voluto da Giuseppe Lombardo-Radice. Nel periodo tra le due guerre Dewey suscita interesse soprattutto come pedagogista.

⁵ SPIRITO 1921, p. 71. Ugo Spirito si sofferma su Dewey alle pagine 41-42 e 66-72.

⁶ DE RUGGIERO 1931a, p. 357. Guido De Ruggiero cura la prima edizione di Ricostruzione filosofica di Dewey per i tipi di Laterza (ID. 1931b).

⁷ FEDERICI VESCOVINI 1963, p. 53.

⁸ CROCE 1940, p. 349.

in mezzo a un mondo che troppo spesso la smarrisce o cerca addirittura di cancellarla». E dichiara, altresì, di sentirsi ideologicamente vicino a lui, pur dissentendo filosoficamente per l'impostazione «empirista e prammatista». Sebbene per Dewey il pensiero sia un principio attivo e non il semplice riflesso della realtà esterna, il filosofo risolve l'alternativa spirito-materia, pensando ad «un processo continuativo di natura-spirito», ma illudendosi di comprendere «il mondo esterno nel mondo interno, la natura nello spirito»¹⁰. Intenso è pertanto il lavoro di assimilazione cui Dewey è sottoposto dall'ideologia italiana. Criticato sul piano filosofico per i limiti empiristici, è approvato sul piano ideologico come difesore del liberalismo, come appare nello scritto del 1951 *Filosofia americana e filosofia europea*¹¹. Tuttavia, si tratta di un liberalismo differente da quello di Croce.

2. Il pragmatismo compagno di strada del marxismo. "Il Politecnico"

Fin dal 1926 Antonio Banfi sollecitava una lettura più attenta di Dewey. Ma la sua richiesta è rimasta a lungo inascoltata¹². Nell'"Introduzione" all'antologia *Filosofi americani contemporanei*, uscita nel 1939 per Bompiani, Banfi insiste sul carattere «schietto, sano, coraggioso tanto nel campo teoretico che in quello pratico del nuovo realismo proveniente dalla filosofia americana»¹³. Nel secondo Dopoguerra l'interesse per Dewey prende nuovo slancio¹⁴. Assenti i richiami vitalistici degli inizi del secolo, prevale un atteggiamento fiducioso, teso a recuperare il tempo perduto, a superare l'angusto provicialismo della cultura italiana sotto il fascismo. La pubblicazione dei principali scritti di Dewey per La Nuova Italia di Firenze è incoraggiata da Ernesto Codignola¹⁵

⁹ ID. 1950, p. 61.

¹⁰ Ivi, pp. 66-67.

¹¹ Croce 1951. Cfr. Orsini 1953; Russo — Parente 1968; Colonnello — Spadafora, Giuseppe, 2002.

¹² Banfi 1926.

¹³ ID. 1939, p. 4; ID. 1941.

¹⁴ Eugenio Garin in *Quindici anni dopo (1945-1960)*, in *Cronache della filosofia italiana*, presenta il clima di fervore di quegli anni: «Ma per rimanere fermi a certi nodi intorno a cui s'è addensata più viva la discussione, e si sono avuti più fecondi gli scontri, è probabile che tre nomi vengano subito innanzi: Dewey tra i contemporanei, Hegel e Marx fra i classici» (GARIN 1966, p. 567).

¹⁵ CODIGNOLA 1946, pp. 280-285; ID. 1947. A questa proposta culturale è riconducibile la rivista "Scuola e vita".

e sostenuta da Guido Calogero¹⁶. Dewey è un pensatore laico, rispettoso della pluralità degli approcci conoscitivi e dotato di grande capacità di dialogo. Si tratta di proporre uno stile di pensiero che rifiuti la filosofia speculativa e «che, smessa l'illusione ottimistica dell'illuminismo settecentesco e il pesante dogmatismo del razionalismo ottocentesco, veda nella ragione – dirà Nicola Abbagnano – ciò che è: una forza umana diretta a rendere più umano il mondo»¹⁷. E Dewey mette in luce la condizione di apertura dell'esperienza umana, con la sua intrinseca storicità. La ragione cui fa appello non è la struttura del mondo, ma la capacità strumentale di operare in esso¹⁸.

Anche "Il Politecnico" mostra attenzione per il filosofo americano. Nel primo numero Elio Vittorini lo inserisce tra i nomi d'autore di un progressismo cui la rivista milanese guarda con interesse. Un pantheon culturale dove sono presenti «Thomas Mann e Benedetto Croce, Benda, Huizinga, Dewey, Maritain, Bernanos e Unamuno, Lin Yutang e Santayana, Valery, Gide e Berdiaev»¹⁹. Ma è Giulio Preti ad offrire argomentazioni teoriche all'immediata empatia di Vittorini²⁰. In un articolo dell'8 dicembre 1945, *Scuola umanistica o scuola tecnica*, egli sostiene le tesi di Dewey sull'insegnamento tecnico in opposizione a quelle tradizionaliste di Robert M. Hutchins²¹. Ma è il Dewey filosofo che maggiormente interessa Preti. In un intervento sul numero di settembre-dicembre 1946, *Il pragmatismo, che cos'è*, dichiara che Marx e Dewey conseguono le stesse finalità, pur seguendo percorsi differenti. Marx giunge al materialismo attraverso una critica della dialettica hegeliana; e contro il tentativo idealistico di assorbire il reale nella razionalità, propugna «l'esigenza positivistica e materialistica di una realtà solida, concreta, che sta di fronte al

.

¹⁶ Cfr. CALOGERO 1959. Si veda la puntuale ricostruzione in CAMBI 2016.

¹⁷ ABBAGNANO 2001a, p. 111.

¹⁸ Il filosofo torinese vi ritorna in uno scritto del 1951, *Dewey: esperienza e possibilità* (ID. 2001b), sul numero di "Rivista critica di storia della filosofia" interamente dedicato al filosofo americano. Non prendo in esame le tesi emerse nei singoli interventi, in cui è sottolineata la novità di Dewey e la ricchezza del suo pensiero, ma rimando il lettore alle indicazioni bibliografiche: BANFI 1951, BORGHI 1951, CAFARO 1951, DAL PRA 1951, GEYMONAT 1951, PRETI 1951, VASA 1951, VEGAS 1951, VISALBERGHI 1951.

¹⁹ VITTORINI 1945, p. 1. Per l'orientamento culturale de "Il Politecnico" rimando il lettore a FORTINI 2018 e all'analisi di VITTORIA 2014 e D'ORSI 2016.

²⁰ «La tendenza di Vittorini a fondere marxismo e pragmatismo in un atteggiamento dai contorni piuttosto imprecisi aveva alle spalle i precisi ragionamenti di Giulio Preti il quale cercava già in James l'aggancio per un incontro col marxismo» (GARIN 1963, pp. 304-305).

²¹ PRETI 1945.

pensiero stesso e sulla quale quest'ultimo deve fondarsi». Il pragmatismo «nasce invece direttamente dal terreno del positivismo, ma fa valere contro di questo l'esigenza idealistica del fare, del lavoro, dell'attività umana come fattore attivo della realtà stessa». Se dunque Dewey reperisce in Hegel la spinta a riconoscere nella realtà l'azione di una soggettività cosciente, Marx rivendica una prassi che supera l'orizzonte stesso della filosofia hegeliana, promuovendo una dialettica che non è totalizzante ma rispettosa dell'alterità del reale. In altre parole: sia per il pragmatismo sia per il marxismo «la base e l'essenza fondamentale dell'uomo e di tutta la vita spirituale è l'attività pratico-sensibile, in virtù della quale l'uomo, mediante il corpo e le funzioni organiche, viene influenzato dall'ambiente esterno, ma a sua volta lo influenza, con il lavoro»²². Il marxismo si è allontanato, tuttavia, dall'istanza critico-pratica che ha ispirato il giovane Marx per trasformarsi in una "nuova metafisica", imprigionando la capacità di leggere la realtà storico-sociale in una teoria metafisica ed onnicomprensiva, il "materialismo dialettico". Il pragmatismo si presenta, al contrario, «meno metafisico, più agile, più moderno», libero da un impianto dogmatico, sebbene non sia riuscito a fare propria l'idea di una socialità dell'uomo, ma si sia fermato (con James) al piano della coscienza individuale. «Per James l'individuo entra nella società, per Marx l'individuo è società; per James la società sta fuori dell'uomo, nella semplice unione degli individui per Marx la società è nell'uomo, in ogni uomo, alla radice stessa della sua vita»²³. James fissa la scienza dell'uomo al punto di vista della sola psicologia, mentre Dewey forza i limiti angusti dell'individualismo. Ribadendo la vocazione sociale del pragmatismo, si accosta alla scoperta dell'orizzonte storico compiuta da Marx, rendendo possibile il dialogo con un marxismo non dogmatico, liberato dal fardello del "materalismo dialettico"24.

²² ID. 1946b, p. 59.

²³ Ibidem. Preti risponde all'articolo di William J. Sanders Siamo con voi (SANDERS 1946). I due articoli sono anticipati dal titolo *Il pragmatismo compagno di strada del marxismo*. Preti ha dedicato a Marx uno scritto che per lungo tempo è rimasto inedito: La filosofia di Marx e la crisi contemporanea (PRETI 1983).

²⁴ In un articolo del giugno 1946, La filosofia della scienza nell'"Antidühring" di Engels, Preti aveva attaccato l'Antidühring, considerandolo fonte di equivoci e semplificazioni: PRETI 1946a; cfr. BORBONE 2012.

3. Americanismo e socialismo. Gli intellettuali comunisti

In un passaggio conclusivo de La libertà comunista (1946) Galvano della Volpe dichiara che in Dewey permangono, sia pure in forma ridotta, i presupposti del personalismo tradizionale. Della Volpe aveva già manifestato un interesse per Dewey firmando nel 1931 la voce a lui dedicata dall'Enciclopedia italiana²⁵. Ora si confronta con lui sul concetto di libertà, facendo emergere l'opposizione tra il modello americano e quello socialista. Dewey «ha sentito più di ogni altro – scrive della Volpe – l'importanza delle scienze naturali in rapporto al problema pedagogico», tuttavia prevale in lui «il credo individualistico, tipico dell" americanismo", coi suoi presupposti metafisici tradizionali, ridotti al minimo», «ma pur sempre pericolosamente efficienti»²⁶. Sebbene ammetta una forma di organizzazione della vita sociale, Dewey fa riferimento ad una libertà naturale precedente il legame sociale, esaltando la «tradizionale libertà del caso». Di qui il rigetto della lotta di classe e la proposta di un modello sociale basato sull'armonia degli interessi e sulla diffusione di beni di consumo, in altre parole «l'ideale americano della felicità (dell'uomo borghese)». Così «l'oscura tenace repugnanza ad ammettere senza riserve che l'uomo è nell'opera, che \hat{e} operare, che non c'è niente *prima* del suo agire o essere storico» è «l'abito metafisico» della filosofia del lavoro e del consumo di Dewey²⁷. Il filosofo americano non riconosce dunque la storicità dell'uomo, vedendo nel legame sociale il semplice effetto dell'individualismo originario, mai superato ma continuamente esaltato. Per quanto possa essere diffusa, la libertà borghese resta precaria ed è sempre la libertà del caso, concepita come libertà di una classe non estendibile a tutti. Al contrario, la libertà comunista è l'espressione concreta, storicamente reale, di una società regolata che non lascia spazio all'aleatorietà del mercato. Emerge in questo modo la contrapposizione tra americanismo e socialismo, tra mondo della precarietà divenuto sistema e pianificazione socialista realizzata in Unione Sovietica. «Parimente, non nel "mondo aperto" della "concorrenza", o dell'emulazione borghese, si prova il "carattere", la sua capacità a superare le "nuove" e "inaspettate" difficoltà, la sua capacità di "scelta", ma solo veramente in un mondo economico pianificato, il cui denominatore comune è la tecnica, con le sue inesauribili sorprese quotidiane e l'incessante dinamismo della sua problematicità»²⁸. Pur

²⁵ Cfr. della Volpe 1931.

²⁶ ID. 2018, p. 146.

²⁷ Ivi, pp. 149-150.

²⁸ Ivi, p. 150.

manifestando un atteggiamento positivo nei confronti della tecnica, Marx e Dewey partono da presupposti differenti. Se per il primo non vi è una natura umana al di qua del lavoro, e la libertà è solo la realizzazione delle possibilità dei soggetti nel quadro della trasformazione della società, il secondo invece, pur apprezzando la tecnica come un mezzo di elevazione sociale, resta prigioniero dei presupposti metafisici della libertà borghese, ossia dell'idea secondo cui vi sarebbe una natura umana originaria da recuperare. «Si confronti – conclude della Volpe – la "scienza dell'uomo" compresa nelle "scienze naturali" e viceversa, cui tendeva Marx, con la "scienza dell'uomo" di Dewey: l'enorme distanza il concetto marxiano della "natura", ch'è "vera natura antropologica" solo come "industria" o socialità, e il concetto deweyano dell'umanità della natura in quanto questa si trova in una certa, presociale, "armonia" con l'individuo singolo»²⁹. Il filosofo americano offre una spiegazione sociale della distinzione tra mezzi e fini, tra sapere tecnico e contemplazione, vedendo nella divisione tra la classe lavoratrice e la classe agiata «una divisione metafisica in cose che sono meri mezzi e cose che sono puri fini»³⁰. Pur apprezzando l'approccio di Dewey alla tecnica, della Volpe sposta l'analisi del pensiero sociale di Dewey sul piano del confronto ideologico tra americanismo e socialismo. La filosofia ha per Dewey una vocazione pubblica. Essa è la condizione della fondazione di una società democratica e pluralistica. Il filosofo ha criticato l'agire di un capitalismo senza regole, in cui una ristretta minoranza esercita il controllo sull'intera società. Se non abbandona il versante del liberalismo, riconosce allo Stato la funzione di intervento nella società per rimuovere gli ostacoli alla realizzazione di una libertà largamente condivisa. La pianificazione dell'economia è la risposta alla dimensione collettiva imposta dalla produzione capitalista e, al tempo stesso, la soluzione alla crisi che ha attraversato il sistema capitalista negli anni Trenta. Sotto questo profilo Dewey può essere accostato al New Deal, ed effettivamente è stato il miglior apologeta dello spirito americano prima del conflitto. Tuttavia, il filosofo opera ora in un contesto politico mutato, dove l'allenza antifascista ha oramai lasciato il posto al confronto con l'Unione Sovietica staliniana. Gli Stati Uniti stanno abbandonando lo spirito rooseveltiano per assumere il volto reazionario della "dottrina Truman", i cui effetti non dovranno farsi attendere in Italia, portando alla chiusura da parte di De Gasperi dell'esperienza dei governi di coalizione con le Sinistre.

.

²⁹ Ivi, p. 152.

³⁰ NACCI 2000, p. 104.

Gli sviluppi della Guerra fredda fanno emergere la contrapposizione ideologica. Dewey può essere identificato come propagandista dell'imperialismo americano. In un articolo del 1951 su "Società" Valentino Gerratana interviene su Filosofia americana e filosofia europea di Croce³¹. Riproponendo gli argomenti di Lenin³² nei confronti dell'empiriocriticismo, mostra il fondo idealistico e «reazionario» del pragmatismo. La proposta filosofica di Dewey non esce dall'«esperienza immediata»33. Ma è l'orizzonte empiristico entro cui Dewey si muove a rendere superfluo il compito ideologico del filosofo rispetto all'attività, più efficace, della folta schiera di giornalisti e politici chiamati a sostenere la strategia del governo statunitense. «Il filosofo Dewey, ad esempio – scrive Gerratana –, da tempo contribuisce alla campagna ideologica dell'imperialismo americano per il cosmopolitismo; ma il cosmopolitismo è un'ideologia politica, e non filosofica, e quindi maggiore autorità di Dewey ha acquistato il Burnham, che non ha pretese di filosofo e intende espressamente limitarsi a costruire quelle teorie che servono agli uomini d'affari del suo paese. Comunque, da questi politici di complemento, quali sono i filosofi americani, chi si interessa veramente di filosofia non ha nulla di serio da apprendere»³⁴. Il cosmopolitismo è la forma ideologica della penetrazione americana nella cultura. Tuttavia, il passaggio dal discorso filosofico al mandato ideologico mette in luce le carenze strutturali del pragmatismo. Di qui il confronto tra Dewey, che è l'esponente più in vista della filosofia americana, e Croce, che rappresenta lato sensu la filosofia europea. La differenza è comunque chiara: «il primo, che, del resto soltanto impropriamente, come si è visto, può essere chiamato filosofo, non ha costruito nulla di solido, non ha compiuto mai uno sforzo di pensiero che andasse al di là della sua meschina funzione reazionaria; il secondo invece ha realmente pensato da filosofo, anche se da filosofo reazionario, e per questo ci ha pure insegnato qualcosa»³⁵. Se Croce è stato capace di costruire un'egemonia culturale, esercitando una «funzione sovrastrutturale» e orientando gli intellettuali «in senso reazionario», Dewey mostra la debolezza della sua proposta filosofica, inadeguata al compito di tradursi in egemonia. Gerratana rifiuta dunque di vedere nello strumentalismo un fenomeno progressivo, come invece sostiene "Il Politecnico". Il confronto

³¹ Si tratta dello scritto di Croce apparso su "Quaderni della Critica": CROCE 1951.

³² Cfr. LENIN 1970.

³³ Gerratana fa riferimento alla introduzione di Corrado Maltese a *L'arte come esperienza* di Dewey (La Nuova Italia, Firenze 1951). Cfr. MALTESE 1951.

³⁴ GERRATANA 1951, p. 486.

³⁵ Ibidem.

tra Croce e Dewey è interessante. Gerratana riprende alla lettera la tesi crociana per cui il pragmatismo è solo la variante empiristica della filosofia dello spirito, ma la rovescia. Il limite empirista di Dewey diviene la spiegazione della sua debilità ideologica. Il richiamo all'«esperienza immediata» rende il filosofo americano incapace di assolvere quella «funzione reazionaria» che Croce ha saputo svolgere. A Dewey è imputato di non essere un filosofo per il fatto di non fare ricorso ad una ragione dialettica sufficientemente strutturata. I limiti empiristi del suo pensiero lo riducono al ruolo di propagandista dell'ideologia dell'americanismo, facendogli preferire di gran lunga James Burnham di The managerial revolution³⁶. Ora, è chiaro, ad un'attenta analisi storico-materialistica, che l'idealismo italiano, nelle sue varianti, e il pragmatismo americano, nella sua articolata composizione, assolvono compiti ideologici differenti rispetto ai rispettivi referenti politici e sociali. Se la filosofia di Croce è stata un elemento di coesione di segno reazionario per la borghesia italiana del primo Novecento, Dewey è pur sempre un democratico, assunto, suo malgrado, come «filosofo di complemento» dell'imperialismo americano, e quindi convertito ad un compito reazionario che gli sta stretto. Egli non ha cessato di credere nella capacità della società americana di rinnovarsi e non ha tenuto conto dell'involuzione antidemocratica della stessa. Il suo liberalismo, a differenza di quello di Croce, auspica una evoluzione in un senso democratico della vita pubblica.

4. "Materialismo dialettico" e strumentalismo

In *Dewey e la filosofia della scienza*, apparso sul numero monografico di "Rivista critica di storia della filosofia", Preti insiste sul rapporto scienza-vita. Dewey vi è presentato come un filosofo che, rigettando le posizioni speculative, rivendica con forza la vocazione del pensiero come strumento per l'azione. Se la ricerca scientifica non è solo l'applicazione di un metodo, ma una situazione esistenziale in cui il soggetto si trova ad operare in relazione ai propri mezzi, come ha sostenuto Abbagnano, cade la divisione tra senso comune e discorso della scienza. «Il pragmatismo – scrive Preti – si è elevato come epistemologia, come sforzo originale ed intelligente di interpretare il significato ed i problemi propri della scienza liberandoli per la prima volta dalle incomprensioni che derivano dell'abitudine a considerare la scienza

³⁶ James Burnham che teorizza in *The managerial revolution* (1941) l'avvento di una nuova élite di tecnici.

come un tipo di sorella minore, secondogenita e meno saggia della filosofia speculativa tradizionale».³⁷

In un articolo del 1952 su "Società", Strumentalismo e materialismo dialettico, Giovanni Cherubini polemizza con Preti, il quale associa Marx a Dewey separandolo dal "materialismo dialettico". «Cosicché – scrive Cherubini –, mentre il materialismo dialettico, pur affermando che la contrapposizione di spirito e materia non deve scadere al grado di metafisica opposizione tra due sostanze [...], D. [ewey] parte invece proprio dalla teoria della conoscenza per affermare che l'opposizione di soggetto e oggetto è successiva e provvisoria rispetto a quell'unità o integrazione originaria che dovrebbe essere la conoscenza stessa, come realtà in sé già compiuta e organizzata»³⁸. Dewey rigetta la distinzione tra essere e pensiero, rivendicando «quell'unità o integrazione originaria» di soggetto e oggetto nell'esperienza immediata. Il filosofo trova questo prius nella biologia. «Dimenticando il lavoro, questo punto nodale (Knotenpunkt) che congiunge e insieme divarica storia naturale e storia umana, D. [ewey] unisce immediatamente logica e biologia in un processo di sviluppo continuativo. In tal modo egli, però, abbandona il terreno della scienza per quello di un "naturalismo" oscurantista, ch'è non solo privo di qualsiasi prospettiva storica, ma pericolosamente inclinato verso le pratiche sociali dell'eugenetica e del razzismo»³⁹. Cherubini denuncia la scorciatoia "naturalista" proposta da Dewey. La continuità tra lo sguardo della scienza ed il senso comune su cui poggia la lettura di Dewey è foriera di pericolosi esiti sul piano sociale. Eugenetica e razzismo trovano la loro legittimazione nel mancato riconoscimento della realtà oggettiva. E qui si trova il limite della proposta di Dewey. Il principio di verificazione, che rimanda la validità delle idee alle «conseguenze delle operazioni pratiche», non comporta il riconoscimento della positività del reale, garante una visione autenticamente scientifica, ma «esprime soltanto un tipo di comportamento: il modo in cui noi possiamo operare sulla realtà»40.

Differente è la posizione di Antonio Banfi. Per lui occorre liberare Dewey dalle incrostazioni positiviste, operando un «innesto nella dialettica storica»⁴¹. L'attenzione di Dewey ai temi contingenti si ferma ad una forma astratta di

³⁷ PRETI 1976a, p. 79.

³⁸ Cherubini 1951, p. 65.

³⁹ Ivi, p. 69.

⁴⁰ Ivi, p. 72. Cfr. la risposta di Andrea Vasa: VASA 1952.

⁴¹ BANFI **???**, p. 405. In questo quadro si inserisce il saggio di Enzo Paci, allievo di Banfi: PACI 1950.

antropologia che avvicinava il filosofo a Feurbach, ma che lo allontana da Marx. Il soggetto di cui parla Dewey «non è l'uomo storico che ne è il soggetto, ma l'uomo in generale, e questa generalità si caratterizza in un sistema più o meno coerente di valori ideali». Questa astrazione è ancora più evidente nell'ultimo Dewey⁴². Banfi accoglie dunque in maniera critica gli spunti di Preti. Non imputa a Dewey un *deficit* di dialettica, ma un difetto di storicizzazione, anche se nel filosofo americano si può reperire la traccia del materialismo storico. In opposizione alla lettura degli intellettuali comunisti emerge tra i filosofi socialisti di area milanese (Franco Fergnani, Fulvio Papi, Vittorio Strada) un orientamento che nell'accostamento di Dewey a Marx coglie invece l'occasione per destare il marxismo dal suo "sonno dogmatico". Polemizzano con Cherubini, che accusano di aver posto la questione «in modo astratto e schematico»⁴³, e ribadiscono la lettura proposta da Preti, secondo cui tra Dewey e Marx «non corrono analogie meramente verbali», ma un comune intento di superare il contrasto tra scienze naturali e scienze dello spirito in vista di un umanesimo positivo⁴⁴.

5. Tradurre Dewey. La svolta empirista e le questioni di metodo

Il confronto con Dewey non può prescindere dalla lettura dell'opera, che deve essere spiegata *iuxta propria principia*. Tuttavia, non è possibile separare le tesi filosofiche dagli aspetti ideologici, facendo dell'opera un testo chiuso. Tra l'empirismo in sede filosofica ed il progetto politico riformista vi è un nesso profondo, che può essere letto alla luce del materialismo storico. A cominciare dalla metà degli anni Cinquanta, l'empirismo diventa infatti la sponda sicura di fronte allo sgretolarsi delle certezze del socialismo reale. Nel 1954 Roberto Guiducci, riprendendo le tesi di Preti, dichiara che Dewey elimina i «residui metafisici» ancora presenti nel marxismo, e imputabili al "materialismo dialettico". Il marxismo deve introdurre «una più robusta metodologia scientifica», capace di sostituire le schematizzazioni del *Diamat*. Su Dewey occorre seguire l'indicazione suggerita da Gramsci per Croce: «ritradurre nei termini ideologici propri del materialismo storico il contributo implicito del Dewey alla riqualificazione dell'ideologia politica progressiva»⁴⁵. Tradurre Dewey è così un

⁴² ID. 1951, p. 273. Cfr. SANTUCCI 1991, pp. 79-81.

⁴³ FERGNANI — PAPI — STRADA 1952, p. 316.

⁴⁴ Ivi, p. 318.

⁴⁵ GUIDUCCI 1954, pp.183-184.

passaggio necessario nella rigenerazione del marxismo in senso antidogmatico. La revisione italiana del marxismo passa attraverso Dewey. La pubblicazione nel 1957 di Praxis ed empirismo di Preti va incontro a tale necessità. Il libro nasce – come dichiara Preti – dall'esigenza «di poter fare della filosofia un mestiere onesto e non un mezzo per gridare le proprie passioni o, ancora peggio, fare passare una sorta di personale libido loquendin⁴⁶. Esso è l'esito di un itinerario a cui hanno concorso sia la lettura di Husserl e Simmel, Peirce e Dewey, sia la lezione di Banfi. Preti esordisce polemicamente con un affondo al "materialismo dialettico": «In primo luogo, bisogna osservare che l'attuale filosofia ufficiale dei partiti comunisti – il cosiddetto "materialismo dialettico" - ben lungi dall'esaurire tutte le forme possibili di filosofia della praxis non esaurisce neppure tutte le forme possibili di filosofia marxiana. [...] Ora, questa filosofia del giovane Marx, per quanto semplicemente abbozzata, era indubbiamente una forma di filosofia marxiana [...] e una forma, assai spinta, di filosofia della praxis, simile per molti riguardi (anche se per moltissimi altri dissimile – e profondamente dissimile) al pragmatismo di J. Dewey»⁴⁷. Dewey e Marx inaugurano una nuova maniera di considerare la relazione dialettica tra pensiero e realtà. In essi la filosofia assume carattere pratico, non contemplativo, diviene un «orientamento attivo, fattivo e volontaristico verso il mondo, che pretenda non di interpretare il mondo, bensì di modificarlo 48. Essi si oppongono ad una visione statica della conoscenza, assegnando all'esperienza un ruolo attivo che va al di là dell'impressione immediata. «D'altra parte, il punto teoretico che meglio e più definitivamente separa dall'idealismo hegeliano o neohegeliano quella serie di filosofi che fa capo a Feuerbach (tra cui appunto il Giovane Marx), e dal quale, forse inconsciamente ma comunque non casualmente, fa parte anche Dewey, è il concetto di autocoscienza sensibile»49.

L'atteggiamento interpretativo è già una modificazione del reale. In questo senso è necessario leggere l'undicesima delle *Tesi su Feuerbach*. Il richiamo alla *praxis* imprime una torsione alla tradizione filosofica, facendo vacillare così il primato della speculazione. Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e poi nell'*Ideologia tedesca* Marx critica la riduzione hegeliana dell'attività umana a Spirito. Il lavoro permette di trasformare la natura umanizzandola. Bisogna pensare uomo e natura come due entità positive non riassorbibili nell'Idea.

⁴⁶ PRETI 1976, p. 476.

⁴⁷ ID. 2007, p. 1.

⁴⁸ Ivi, p. 2.

⁴⁹ Ivi, p. 19.

Secondo Preti, Marx e Dewey si separano dall'idealismo, elaborando il concetto di autocoscienza sensibile e realizzando il naturalismo dell'uomo e l'umanesimo della natura. Soggettività attiva, l'autocoscienza sensibile presuppone il principio di verificazione, che diviene lo sfondo regolativo della praxis. Affermando che l'esperienza è storia, il filosofo americano critica la visione semplificata di esperienza propria dell'empirismo classico, ossia la presenza di una situazione chiara e distinta, in assenza di disordine. La scena su cui l'esperienza umana si articola è dunque più complessa di quanto abbia presentato la tradizione empirista. L'uomo si trova abbandonato ad abitudini di cui non ha coscienza. L'esperienza non coincide dunque con gli stati di coscienza, ma include la confusione, il rischio, l'ambiguità del reale come momenti del percorso stesso. Essa si presenta come la scena del rischio e del caso, in cui l'uomo prova a ricostruire uno stato di equilibrio coi mezzi di cui dispone. L'esperienza è lo strumento in virtù del quale l'organismo impara ad adattarsi alla natura. Implica un rapporto più ampio tra l'uomo e la natura. Non è ripetizione del passato, ma mostra una dimensione intenzionale, un valore prospettico e dinamico che la apre al nuovo, perché ne fa, in termini operativi, uno sguardo diretto al futuro. L'uomo ricerca certezze rassicuranti per difendersi dalla gratuità dell'esistenza. Tuttavia, occorre rigettare le garanzie metafisiche, facendo appello ad una condotta intelligente di vita. Così il pragmatismo rende responsabile l'uomo inducendolo a tenere conto degli aspetti che si presentano nell'esistenza come caotici e irrazionali. Si tratta della valorizzazione del senso comune. «Ed è proprio il primato dell'esperienza del senso comune la lezione deweyana che Preti cercò di inserire nel cuore della sua filosofia della praxis»⁵⁰, cercando una sponda nel giovane Marx.

Appena pubblicato, il libro di Preti suscita una polemica in quanto sembra rafforzare – dirà in seguito Cesare Cases – «una certa ala pragmatista e positivista della sinistra culturale», portatrice di «istanze "settentrionali" e "avanzate" contro il pensiero "meridionale" e "sottosviluppato"»⁵¹. Cases, che si richiama a Lukàcs e si dichiara estraneo sia al versante positivista sia a quello gramsciano del marxismo italiano, interviene con la sua *verve* satirica mostrando il «piglio aristocratico» di Preti «con/nonostante lo spirito democratico»⁵². Sebbene si richiami ad un quadro teoretico alto, il saggio appare, fin

- 0

⁵⁰ GRONDA 2014, p. 156.

⁵¹ CASES 1990, p. 5.

⁵² Ivi, p. 55.

da subito, come un prodotto della crisi ideologica del 1956⁵³. In *Praxis ed em*pirismo lo storicismo in Dewey non si presenta come una dottrina precostituita ma come una maniera di pensare la realtà, espressione di una dialettica che ha rinunciato alla chiusura del sapere assoluto per tradursi in un "naturalismo umanistico" ricondotto alla duplice matrice, biologica e storica, della prassi⁵⁴. Tuttavia, la riduzione del metodo delle scienze sociali a quello delle scienze naturali porta ad una sostanziale incomprensione delle differenze tra i due campi. La tendenza a valorizzare il giovane Marx, per Garin, conduce Preti alla svalutazione del Marx del Capitale⁵⁵. Se – come sostiene Dal Pra – l'elaborazione di Dewey è in sintonia col richiamo marxiano alla praxis, le convergenze tra i due autori vanno ripensate al di fuori di ogni enfasi⁵⁶. Il contromovimento alla svolta empirista di Preti è dunque il ritorno a tutto Marx, la scoperta di una continuità teorica tra il Marx filosofo e il Marx scienziato⁵⁷. Si apre una questione. In che misura gli aspetti metodologici possono essere scorporati da quelli ideologici? In Logica come scienza positiva (1950 e 1956) della Volpe si confronta con Dewey, questa volta sul terreno del metodo⁵⁸. Se mantiene un atteggiamento critico nei confronti del "materialismo dialettico", condivide col filosofo americano il piano della scienza sperimentale. A Dewey non è sfuggito il carattere mistificato della dialettica di Hegel⁵⁹, tuttavia si ferma al riconoscimento feuerbachiano della vuotezza dell'universale hegeliano, mentre Marx mostra altro in Hegel: l'interpolazione dell'empiria nell'Idea nel processo di sostantificazione di quest'ultima, ossia il carattere non vuoto, ma empiricamente pieno dell'universale. Nella Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico (1843) Marx non denuncia soltanto lo scambio di astratto e concreto, soggetto e predicato in Hegel, ma sottolinea il fatto che l'universale hegeliano è surrettiziamente pieno di contenuti empirici. Dewey non varca il confine della critica feuerbachiana ad Hegel. Per questo gli esiti della sua logica cadono al di qua della critica marxiana al "falso mobile" della dialettica speculativa. Tuttavia Preti, come si è appreso solo dopo, aveva

⁵³ Si veda per una ricostruzione di insieme VACCA 1978. Sulla ricezione del libro cfr. GARIN 1974; PAPI 2004; MINAZZI 2004.

⁵⁴ Cfr. Rossi 1952.

⁵⁵ GARIN 1963, p. 311.

⁵⁶ Cfr. DAL PRA 1960.

⁵⁷ Cfr. ID. 1965.

⁵⁸ Cfr. ALCARO 1972.

⁵⁹ DELLA VOLPE 1973, p. 399.

dedicato uno scritto rimasto inedito al rapporto Marx-Feuerbach⁶⁰. Con Dewey della Volpe ripensa il concetto di esperienza al di là dell'uso dogmatico della ragione⁶¹, ma non è vero che Dewey renda sistematico quanto in Marx si trova ancora al livello di aforisma. Al contrario, in lui il pragmatismo è manifestazione di un principio universale, mentre Marx separa la *praxis* dai fondamenti cui questa lo rinvia. In altre parole: Marx ritiene la rivoluzione come soluzione al capovolgimento pratico della filosofia, mentre Dewey pensa alla ricostruzione della stessa sia pure su nuovi fondamenti.

L'empirismo non è il limite della filosofia di Dewey, ma il suo modo di proporsi. La scelta di una strategia dinamica capace di erodere rigidità teoriche. Che legame vi è tra empirismo e strategia riformista? Negli anni Sessanta si configura il rilancio, attraverso il discorso pedagogico, del dialogo tra pragmatismo e marxismo⁶². Tale proposta, maturata negli ambienti vicini al PCI, ha coinvolto il pensiero di Gramsci. Senza dubbio il pragmatismo è entrato a fare parte della Bildung gramsciana, sicché è possibile che Gramsci negli anni torinesi abbia conosciuto testi pedagogici che facevano riferimento alla cultura americana⁶³. Sebbene il nome di Dewey compaia soltanto una volta nei *Quaderni del carcere*⁶⁴, si è colto un qualche parallelismo tra Gramsci e Dewey⁶⁵. I due autori hanno avvertito la necessità di superare l'educazione tradizionale, che affida alle classi subalterne una preparazione tecnica mentre riserva a quelle dominanti l'appannaggio della cultura umanistica. Sia per il filosofo americano sia per l'autore dei *Quaderni* il rapporto pedagogico non si risolve nella scuola, ma coinvolge la società, articolandosi in una lotta per l'egemonia. L'intellettuale deve uscire dagli specialismi che lo separano dal mondo sociale per interagire con esso. Tuttavia l'attivismo pedagogico promosso da Dewey si colloca sullo sfondo della società americana, in cui il processo educativo è pensato come adeguamento sociale, mentre il concetto di egemonia

⁶⁰ Si tratta del manoscritto Marx e il pensiero contemporaneo. Cap III: «Oltre Feuerbach: il materialismo storico» (1949-50), uscito nel 1991 a cura di Mario Cingoli: PRETI 1991.

⁶¹ Ivi, p. 495 e 445n.

⁶² Su tale punto ritorna Mario Alighiero Manacorda: MANACORDA 1976, pp. 106 sgg. In questa ottica si pone il lavoro di Giacomo Cives: CIVES 1965. Non entro nel merito dei temi pedagogici, ma rimando il lettore alle indicazioni bibliografiche: URBANI 1967; BROCCOLI 1972; SICILIANI DE CUMIS 1978; BALDACCI 2017.

⁶³ Meta 2010, p. 145; Martinez 2014, p. 182.

⁶⁴ Si tratta della nota di *Quaderno 4*: Gramsci 1975, p. 516. Si veda anche MANACORDA 2015.

⁶⁵ Tale avvicinamento è teorizzato in tempi più recenti da Cornel West. Cfr. LIGUORI 1996; WEST 2016.

nell'intellettuale comunista si inscrive in un processo rivoluzionario che prevede la rottura dei rapporti sociali dominanti e la costruzione di un ordine sociale nuovo.

Riferimenti bibliografici

ABBAGNANO, NICOLA, 2001a

Verso un nuovo illuminismo: John Dewey, "Rivista di filosofia", n°. 39 (1948), pp. 313-325; in ID., Scritti neoilluministici (1948-1965), a cura di B. Maiorca, Utet, Torino, pp. 99-111. ID., 2001b

Dewey: esperienza e possibilità, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, n°. 4 (1951), pp. 257-268; in ID., Scritti neoilluministici (1948-1965), a cura di B. Maiorca, Utet, Torino, pp. 393-407.

Alcaro, Mario, 1972

La logica sperimentale di John Dewey, La Libra, Messina.

Banfi, Antonio, 1926

Principi di una teoria della ragione, Paravia, Torino (II ed. Editori Riuniti, Roma 1967). ID., 1939

"Introduzione", in J.H. Muirhead — G.P. Adams — W.P. Montagne (a cura di), Filosofi americani contemporanei, Bompiani, Milano, pp. 1-32.

ID., 1941

recensione di *The Philosophy of John Dewey*, ed. A. Schilpp, 1940, "Studi filosofici", n°. 1, pp. 93-95.

ID., 1951

Ripensando a Dewey, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, n°. 4, pp. 269-274.

Baldacci, Massimo, 2017

Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci, Carocci, Roma.

Bellatalla, Luciana, 1999

John Dewey e la cultura italiana del Novecento, ETS, Pisa.

BIANCHI, PIERGIORGIO, 2007

Le pragmatisme dans la philosophie italienne, "L'art du comprendre", n°. 16, pp. 231-248.

BORBONE, GIACOMO 2012

Una strana alleanza: alcune note su marxismo e pragmatismo in Giulio Preti, www.academia.edu, pp. 1-20 (poi in I. Pozzoni, Per una ricostruzione storiografica del Pragmatismo, If Press, Roma).

Borghi, Lamberto, 1951

I fondamenti della concezione pedagogica di John Dewey, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, n°. 4, pp. 342-359.

Broccoli, Angelo, 1972

Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia, La Nuova Italia, Firenze.

CAFARO, FRANCESCO, 1951

John Dewey e la critica italiana, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, n°. 4, pp. 427-441.

Calogero, Guido, 1959

"Introduzione", in J. Dewey, Una fede comune, La Nuova Italia, Firenze, pp. VIII-XXXII.

Cambi, Franco, 2016

John Dewey in Italia. L'operazione de La Nuova Italia Editrice: tra traduzione, interpretazione e diffusione, "Espacio, Tiempo y Educación", vol. 3, n°. 2, pp. 89-99.

Cases, Cesare, 1990

Marxismo e neopositivismo (1958), in Il boom di Roscellino. Satire e polemiche, Einaudi, Torino, pp. 3-68.

CHERUBINI, GIOVANNI, 1952

Strumentalismo e materialismo dialettico, "Società", nº. 1, pp. 63-79.

CIVES, GIACOMO, 1965

Marxismo e attivismo, "Il maestro oggi", nº. 24, pp. 16-26.

CODIGNOLA, ENZO, 1946

Il problema educativo, La Nuova Italia, Firenze.

ID., 1947

"Introduzione", in J. Dewey, Scuola e società, La Nuova Italia, Firenze.

COLONNELLO, PIO — SPADAFORA, GIUSEPPE, 2002

Croce e Dewey. Cinquanta anni dopo, Bibliopolis, Napoli.

Croce, Benedetto, 1940

Intorno all'estetica del Dewey, "La Critica", n°. 38, pp. 348-353 (in ID., Discorsi di varia filosofia, Laterza, Bari 1945, vol. II, pp. 112-119).

ID., 1950

Intorno all'estetica e alla teoria del conoscere del Dewey, "Quaderni della Critica", n°. 16, pp. 61-68 (in ID., Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici, Laterza, Bari 1952, 1992, pp. 283-292). ID., 1951

Filosofia americana e filosofia europea, "Quaderni della Critica", nº. 19-20, pp. 20-22.

Dal Pra, Mario, 1951

Anti-metafisica e metafisica nella logica di Dewey, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, n°. 4, pp. 275-285 (in ID., Il pensiero di John Dewey, Bocca, Milano, 1952, pp. 23-33).

ID., 1960

Dewey e il pensiero del giovane Marx, "Rivista di filosofia", pp. 279-292.

ID., 1965

Marx e la dialettica, Laterza, Bari.

ID., 1984

Studi sul pragmatismo italiano, Napoli, Bibliopolis.

D'ORSI, ANGELO, 2016

Tra politica e cultura. Togliatti, Vittorini, Bobbio e gli altri, in Bisignani A. (a cura di), Le culture politiche nell'Italia della "prima Repubblica", Cacucci, Bari, pp. 109-125.

DELLA VOLPE, GALVANO, 1931

v. "John Dewey", in *Enciclopedia italiana*, XII, Treccani, Roma 1931. ID., 1973

Logica come scienza positiva, in ID., Opere, a cura di I. Ambrogio, vol. 4, Editori Riuniti, Roma (ed. or. Editrice D'Anna, Messina-Firenze 1950; II ed. 1956). ID., 2018

La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion «pura» pratica, a cura di M. Prospero, Bordeaux, Roma (ed. or. Ferrara, Messina 1946; poi in ID., Opere, vol. 4, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma 1973).

DE RUGGIERO, GUIDO, 1931a

Note sulla più recente filosofia europea e americana: XII. John Dewey, "La Critica", vol. 29, pp. 341-357 (col titolo John Dewey, in Filosofi del Novecento, Laterza, Bari 1946, pp. 63-87). ID., 1931b

"Introduzione", in J. Dewey, Ricostruzione filosofica, Laterza, Bari 1931.

Federici Vescovini, Graziella, 1961

La fortuna di John Dewey in Italia, "Rivista di filosofia", pp. 52-96.

FERGNANI, FRANCO — PAPI, FULVIO — STRADA, VITTORIO, 1952 Dewey e il marxismo, "Società", n°. 2, pp. 314-324.

FORTINI, FRANCO, 2018

Che cosa è stato «Il Politecnico», in ID., Dieci inverni 1947-1957. Contributi ad un discorso socialista, a cura di S. Peluso, Quodlibet, Macerata, pp. 55-74 (ed. or. Einaudi, Torino 1957).

GARIN, EUGENIO, 1963

La cultura italiana tra '800 e '900. Studi e ricerche, Bari, Laterza.

ID., 1966

Cronache della filosofia italiana. 1900-1960, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.

ID., 1974

Tre libri, in Ricordo di Preti, "Rivista critica di storia della filosofia", pp. 441-447.

GERRATANA, VALENTINO, 1951

Filosofia americana e filosofia europea, "Società", nº. 3, pp. 478-483.

GEYMONAT, LUDOVICO, 1951

La logica di Dewey e il nuovo razionalismo, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, nº. 4, pp. 319-327.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

GUIDUCCI, ROBERTO, 1954

Influenze e controinfluenze nella filosofia contemporanea: Marx e Dewey, "Nuovi Argomenti", n°. 9, pp. 174-184.

GRONDA, ROBERTO, 2014

Pragmatismo e marxismo in Giulio Preti, in L.M. Scarantino (a cura di), Sulla filosofia teoretica di Giulio Preti, Mimesis, Udine-Milano, pp. 145-148.

LENIN, VLADIMIR ILIČ, 1970

Materialismo ed empiriocriticimo, Editori Riuniti, Roma (ed. orig. 1909).

LIGUORI, GUIDO, 1996

Dewey, Gramsci e il "pragmatismo neogramsciano" di Cornel West, "Critica marxista", nº. 3 (1995), pp. 59-66; in M. Alcaro, R. Bufalo (a cura di), John Dewey oggi, Abramo, Catanzaro, pp. 163-175.

Maltese, Corrado, 1951

"Introduzione", in J. Dewey, *L'arte come esperienza*, La Nuova Italia, Firenze, pp. VII-XXXI. MANACORDA, MARIO ALIGHIERO, 1976

Marx e la pedagogia moderna, 2 voll., Editori Riuniti, Roma.

ID., 2015

Il principio educativo in Gramsci: americanismo e conformismo, Armando, Roma (ed. or. 1970).

MARTINEZ, DANIELE, 2014

Gramsci e il movimento per l'educazione nuova. Alcuni spunti di riflessione, "Studi sulla formazione", n°. 1, pp. 181-202.

META, CHIARA, 2010

Antonio Gramsci e il pragmatismo. Confronti e intersezioni, Le Cariti, Firenze.

Minazzi, Fabio, 2004

Tra filologia e critica filosofica: la genesi di Praxis ed empirismo, in A. Perruzzi (a cura di), Giulio Preti filosofo europeo, Olschki, Firenze, pp. 53-106.

NACCI, MICHELA, 2000

Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni, Laterza, Roma-Bari.

ORSINI, GIAN NAPOLEONE, 1953

Note sul Croce e la cultura americana, in F. Flora (a cura di), Benedetto Croce, Malfasi, Milano, pp. 359-366.

PACI, ENZO, 1950

Il problematicismo positivo di J. Devey, "Il pensiero critico", pp. 63-73.

Papi, Fulvio, 2004

Un libro, un tempo: Praxis ed empirismo, "Il Protagora", nº. 3, pp. 7-20.

Preti, Giulio, 1945

Scuola umanistica o scuola tecnica, "Il Politecnico", nº. 11, 8 dicembre 1945, p. 1.

ID., 1946a

La filosofia della scienza nell'"Antidühring" di Engels, "Il Politecnico", n°. 30, giugno 1946, pp. 4-7. ID., 1946b

Il pragmatismo, che cos'è, "Il Politecnico", n°. 33-34, settembre-dicembre 1946, pp. 58-60. ID., 1976a

Dewey e la filosofia della scienza, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, n°. 4 (1951), pp. 286-303; in ID., Saggi filosofici, a cura di M. Dal Pra, vol. I: Empirismo logico, epistemologia e logica, La Nuova Italia, Firenze, pp. 79-103).

ID., 1976b

Il mio punto di vista empiristico, in La filosofia contemporanea in Italia. Società e filosofia di oggi in Italia, Arethusa per Società Filosofica Romana e Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, Asti 1958, pp. 319-340, ora in ID., Saggi filosofici, vol. I: Empirismo logico, epistemologia e logica, La Nuova Italia, Firenze, pp. 475-495.

ID. 1983

La filosofia di Marx e la crisi contemporanea (1948), in In principio era la carne, a cura di M. Dal Pra, Franco Angeli, Milano, pp. 35-103.

ID. 1991

Marx e il pensiero contemporaneo. Cap III: «Oltre Feuerbach: il materialismo storico» (1949-50), a cura di M. Cingoli, "Rivista di Storia della filosofia", vol. 46, n°. 2, pp. 301-319.

ID., 2007

Praxis ed empirismo, pref. di S. Veca, postfaz. di F. Minazzi, Bruno Mondadori, Milano (ed. or. Einaudi, Torino 1957).

Rossi, Pietro, 1952

Storicità e mondo umano in John Dewey, "Rivista di filosofia", n°. 4, pp. 399-419.

Russo, Luigi — Parente, Alfredo, 1968

La polemica tra Croce e Dewey e l'arte dell'esperienza, "Rivista di studi crociani", n°. 2, pp. 201-227.

SANDERS, WILLIAM J., 1946

Siamo con voi, "Il Politecnico", nº. 33-34, settembre-dicembre 1946, pp. 57-58.

Santucci, Antonio, 1963

Il pragmatismo in Italia, Il Mulino, Bologna.

ID., 1988

Motivi empiristici nella filosofia italiana contemporanea, in La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere, Atti del Convegno di Anacapri, giugno 1981, Guida, Napoli, pp. 147-172.

ID., 1991

Filosofia italiana e filosofia statunitense: il pragmatismo e il naturalismo, "Rivista di filosofia", nº 2-3, pp. 271-309.

ID., 1995

Empirismo, pragmatismo e filosofia italiana, Clueb, Milano.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

SICILIANI DE CUMIS, NICOLA, 1978

La "logica" di Dewey e la "praxis" di Gramsci, "Scuola e città", n°. 8, pp. 306-307.

Spirito, Ugo, 1921

Il pragmatismo nella filosofia contemporanea, Vallecchi, Firenze, pp. 41-42, 66-72.

Urbani, Giovanni, 1967

"Introduzione. Egemonia e pedagogia nel pensiero di Antonio Gramsci", in A. Gramsci, La formazione dell'uomo. Scritti di pedagogia, Editori Riuniti, Roma 1967.

VACCA, GIUSEPPE (a cura di), 1978

Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956, Roma, Rinascita-Editori Riuniti.

Vasa, Andrea, 1951

Epistemologia e sapere pragmatico nella logica di Dewey, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, n°. 4, pp. 304-318.

ID., 1952

Strumentalismo e materialismo dialettico, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 7, nº. 3, pp. 201-206.

Vegas, Ferdinando, 1951.

Il pensiero politico e sociale di John Dewey, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, n°. 4, pp. 328-341.

VISALBERGHI, ALDO, 1951

La storia della filosofia nel pensiero di John Dewey, "Rivista critica di storia della filosofia", vol. 6, n°. 4, pp. 373-397.

VITTORIA, ALBERTINA, 2014,

Togliatti e gli intellettuali. La politica culturale dei comunisti italiani (1944-1964), Carocci, Roma.

VITTORINI, ELIO, 1945

Una nuova cultura, "Il Politecnico", nº. 1, 29 settembre 1945, p. 1.

WEST, CORNEL, 2016

La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo, a cura di F. Recchia Luciani, Editori Riuniti University Press, Roma.

The geography of Milton Santos and the problem of the marxism of instances: a gramscian reading*

Marcos Aurélio da Silva, Mateus Engel Voigt (Federal University of Santa Catarina, Brazil)

This article analyses the discussion that Milton Santos establishes with Louis Althusser in two works central to the theoretical formulations that he developed from the 1970s on. Its objective is to confront the structuralism of the French philosopher with the category of socio-spatial formation then proposed by the Brazilian geographer. Contrary to what has been established in the literature, the article's conclusion points to a clear distancing between the two authors, since for Milton Santos the determinations of social transformation are not limited only to economic aspects, which still remain dominant in Althusser's structuralism, but are instead the result of the totality of social relations, strictly speaking, socio-spatial relations. This approach draws the Brazilian geographer much closer to reflections such as those developed by Antonio Gramsci's Marxism.

Milton Santos; Louis Althusser; Antonio Gramsci; Socio-spatial formation; Social totality.

Introduction

Milton Santos' rich and vast theoretical contribution to the human and social sciences, and especially to Geography, made him one of the most preeminent Brazilian intellectuals in what we could call the socio-spatial processes field of study. Among the many works dedicated to the intellectual biography of the Brazilian geographer, this article will focus on the one elaborated by the researcher Fábio Contel¹, in order to discuss a thesis that seems to us both central and at the same time problematic for a correct understanding of Milton's theoretical-methodological proposal. In a word, our interest here is fundamentally to discuss the thesis according to which, in the book *Por uma Geografia Nova* (For a New Geography), Milton Santos reveals a hypothetical Althusserian affiliation in his work.

By examining this work, and especially chapter 13, which deals with Space as a Social Instance, as well as a correlated text, namely, *Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método* (Society and space: social formation as theory and as method), we seek to identify the relationship that Milton Santos

^{*} This article is the result the research funded by the Institutional Program for Scientific and Technological Initiation of the Federal University of Santa Catarina (PIBIC/UFSC) in partnership with the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq).

¹ CONTEL 2014.

establishes with Louis Althusser by trying to pinpoint elements that demonstrate the theoretical distance between both authors.

The article is divided into three sections. The first outlines Contel's argumentation on the theoretical production of Milton Santos in the 1970s and his intellectual influences. The second, subdivided into three subsections, presents the dialogue that Milton Santos establishes with the French philosopher in the aforementioned works². By means of a philological exercise that we intend to be thorough, we seek here to point out the passages in which Althusser is cited and how Milton Santos traverses the discussion with various authors to reveal the importance of the category of space as an element of social totality, which has been overlooked by most of the authors who have dedicated themselves to the study of the Social and Economic Formation (S.E.F.) category, including Althusser. This section closes with a discussion of the relationship between Althusser and Milton Santos with Hegel and dialectics understood as historical totality, at which point we will attempt to point out more clearly how far apart the notion of socio-spatial formation proposed by Milton Santos is from Althusserian structuralism, which itself is still hostage to a form of economicism. Finally, we strive to establish an approximation between the thought of Milton Santos and that of Antonio Gramsci. This approximation appears in the critique of the economicism and positivism of ordinary Marxists, as well as in the philosophical proximity of the two authors with regard to a discussion of the category of social totality, and notably of its relations with Hegel's dialectics.

1. An Althusserian Milton Santos?

Por uma Geografia Nova (For a New Geography) is considered by Fábio Contel as a revolutionary work in which Milton Santos expands on his «criticism of "traditional" French geography, but also of the ascendant Anglo-Saxon quantitative geography (the so-called new geography at the time)»³. It is in this work that Milton Santos «resorts to an in-depth dialogue with the history of philosophy, with the history of geographic thought, and incorporates in his discourse the main authors and debates that took place in

² SANTOS 1982, 2012.

³ CONTEL 2014, p. 403.

geography, economics and sociology, especially those authors with a Marxist background»⁴.

The above-mentioned author maintains that it is difficult to classify Milton Santos' affiliation to a particular «theoretical school», given the dialogue established by the Brazilian geographer with various authors. In spite of this, Contel proposes a clear theoretical inclination of Milton Santos in the cited work, basically guided by a particular Marxism, which was established through the search for a definition of «geographic space»⁵. In the author's words, «from this fruitful use of Marx's legacy, in *Por uma geografia nova*, Milton proposes a relatively simple definition of geographical space: a social instance»⁶, which Contel relates in a footnote to the notion of social instance as it appears in the Marxist formulations of Louis Althusser:

«According to the Althusserian reading, one of the main points of reference in the intellectual conjuncture of the 1960s-1970s, "Marx conceived the structure of all society as constituted by "levels" or "instances" articulated by a specific determination: the infra-structure or economic base ("unity" of productive forces and relations of production) and the superstructure, which comprises two "levels" or "instances": the legal-political (the law and the State) and the ideological (the distinct ideologies, religious, moral, legal, political etc.)»⁷.

As we shall see below, Milton Santos does not disregard the instances of society, and effectively defines space from this category of understanding. However, the Brazilian geographer does not limit himself to the model proposed by Althusser, a misclassification that does not account for the depth of the discussion established in the aforementioned pages, and is decidedly problematic with regard to a correct comprehension of the Brazilian geographer's theoretical proposal.

2. Brief philological examination

As Gramsci defined it, philological rigour is that which, conducted «meticulously» and «with the utmost scrupulousness and scientific honesty», avoids

⁴ Ivi.

⁵ Ivi.

⁶ Ivi.

⁷ Ivi.

«soliciting» from the texts «more than what the texts actually say». In fact, this is an indispensable method if what we intend is to reach the core of a given theoretical formulation. The subsections below aim to establish this exercise with a view to an accurate investigation of the problem proposed by this article.

2.1 Milton Santos in the face of Althusser's economicism

In discussing the concept of S.E.F., Milton Santos dialogues with a series of authors, with whom he indicates agreement and disagreement, in a thorough work of direct citations and theoretical elaboration. In *Por uma Geografia Nova*, Santos⁹ notes the absence, in a wide range of authors, of an analysis of space as an instance that permeates society. He addresses his critique to both Marxist and non-Marxist theorists, but focusing mainly on the former:

«when, on the other hand, we turn to Marxist thought, we find nuances in the enunciation of the classification, but the absence of reference to space is, also, practically general» 10.

Before presenting space as a social instance, the Brazilian geographer exposes the different classifications given to the so-called "instances". Santos begins with the presentation of Plekhanov's scheme, which

«distinguishes five levels as being indispensable to the definition of society: 1. the state of the productive forces; 2. the economic relations which these forces condition; 3. the social and political regime based on this economic "base"; 4. the psychology of social beings, partly determined by the economy, partly by the entire social and political regime which is built upon it; 5. the various ideologies, which this psychology reflects»¹¹.

As we mentioned before, in a recurrent way in the two works analysed here, Santos confronts different authors to express divergences or convergences. In the case of Plekhanov, the criticism is based on a quotation from Jakubowsky, namely:

⁸ DE LUTIIS 2009, p. 303.

⁹ SANTOS 2012.

¹⁰ Ivi, p. 177.

¹¹ Ivi, pp. 177-178.

«the term social psychology ... apparently includes "the conscious, general reaction of men from an era to the social relations under which they live" and which manifest themselves "in different concrete ideologies" which are inseparable from it. This is why Jakubowsky proposes to suppress certain levels of the Plekhanovist scheme and distinguishes only three 'regions' (terms, incidentally, that Althusser and his disciples often use). These instances of society would thus be limited to the following list: 1. the economic base, itself determined by the productive forces; 2. the political and legal order that corresponds to it; 3. the ideological superstructures that top off the edifice»¹².

As we have seen, it is in this quotation that Santos establishes the first direct contact with Althusser, from which we can infer that the French philosopher is presented as one who considers society from the well-known three instances. Nevertheless, for Milton Santos, «such a construction is only slightly different from that offered by other Marxists»¹³, since for most of these authors the formulations similarly list three already crystallized core structures as outlined above. In Santos' view, in no case do these studies «mention space as being a social instance»¹⁴.

Even Armando Córdova's proposition, «for whom modes of production constitute a particular form of modifying nature»¹⁵, ends up omitting space. This same author, who would go on to confront Althusser, repeats the classic three instances, although in a slightly different way:

«technical relations of production (techno-economic structure), social relations of production (socioeconomic structure), political and legal relations (legal-political structure), ideological and cultural relations, etc. It is quite possible that space is subsumed in this *et coetera*, but it is not stated clearly»¹⁶.

From this discussion on structures, Milton Santos questions whether space is a structure exclusively subordinated to the economic and whether the economy could function without a geographical basis. His answer is no to both questions, and that is «even if the word geographical is taken in its most

¹² Ibidem.

¹³ Ivi, p. 178.

¹⁴ Ivi, p. 179.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ihidem.

erroneous sense, as a synonym of natural condition»¹⁷. However, seeking to move towards the notion of space as "second nature", Milton Santos criticises those who limit themselves to an economicist interpretation of social relations and notes that «Marx gave primacy to totality, which appears clearly in the famous 1857 Introduction»¹⁸. On this point, and signalling that he does not accept a simple *liquidation* of the economic moment, the Brazilian geographer concedes a certain amount of reason to the French philosopher, affirming that it is «possible, without doubt, to do as Althusser does», for whom, after all, there is «a structure in dominance (*structure à dominante*), responsible for the articulation between the parts and for order on the whole»¹⁹. But the criticism of the economicism that in any case remains in Althusser is clear, and it is found in the evaluation of Armando Córdova's position expressed immediately afterwards. According to Milton Santos, Córdova's reading

«seems to be essentially different from that of Louis Althusser, whose interpretation he disagrees with in several respects, although he admits like Althusser the character of domination "in last instance" of the social structure. What Córdova enshrines as the dominant structure is the socio-economic structure, something different from the *tout court* economic structure»²⁰.

And, even so, going beyond the two authors, the Brazilian geographer insists that «organised space can never be considered as a social structure depending solely on the economy», since «other influences interfere in the modifications of the spatial structure»²¹.

It is therefore in the search to understand space as a social structure and to present it as essential to the study of the S.E.F. that, as we shall see further on, a decisive difference between Milton Santos and Louis Althusser appears.

¹⁷ Ivi, p. 182.

¹⁸ Ivi, p. 183.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ivi, p. 184.

²¹ Ihidem.

2. 2. Milton Santos with regard to Althusser's structuralism

In the book *Ideologias Geográficas* (Geographic Ideologies), Antônio Carlos Robert Moraes²² proposes a discussion on the influence of Marxist theories in the human sciences during the latter half of the twentieth century. He points to the problem of the crisis in Western Marxism and the «lack of a broad strategy to surmount modern capitalism», as well as the way in which «these theorisations distance themselves from a global political practice»²³. In his analysis, Moraes assigns Louis Althusser's theoretical formulation a major position in this scenario. The Althusserian reading «is directed as an effort at objectification, seeing Marxism as a "science" and seeking to grasp its essential logical procedures»²⁴. These are ideas that re-established a guiding principle for Marxists in their analysis of reality, since they «repositioned a doctrinal security, restored a standard of analysis and rigorously redefined the basic categories of interpretation», albeit under the aegis of structuralism²⁵.

Still according to Moraes, «Althusser's proposal finds great resonance in the Marxism of academic extraction», and this already from the 1960s, since its introduction in Geography occurred in the field of urban topics, where a geographical Marxism, "tributary of Althusser", appears «mainly through the formulations of Manuel Castels and the French urbanists»²⁶.

Nonetheless, the interpretative patterns of the structuralist analysis of society cost Althusser «a detachment from dialectics» and «a high dose of formalism»²⁷. Thus, «the mode of production comes to be understood as a "theoretical model" whose "empirical manifestations" are expressed in socio-economic formations (only these being endowed with historical concreteness)»²⁸, while the mode of production remains a mere abstraction. And here we have a clear departure from Milton Santos in relation to Althusser, indicating the French philosopher's mistake in starting «from the distinction between *theoretical concepts*, which define "abstract formal objects", and *empirical concepts*, which are the determinations of the existence of concrete objects»²⁹. While

²² MORAES, 1988.

²³ Ivi, p. 87

²⁴ Ivi, pp. 87-8.

²⁵ Ivi, p. 88.

²⁶ Ivi, pp. 89-90.

²⁷ Ivi, p. 88.

²⁸ Ibidem.

²⁹ SANTOS 1982, p. 21.

referring to the category of S.E.F., the Brazilian geographer stresses his rejection of this formalism, recalling a passage by Marta Harnecker in which she quotes Nicos Poulantzas. Harnecker

«rejects the definition of E.S.F. as "abstract social totalities". For her, the E.S.F. contains a concrete reality, "historically determined", structured on the basis of the way in which the different relations of production that coexist at the level of the economic structure are combined»³⁰.

And he corroborates once again Harnecker's formulation to uphold, against Althusser's modelling, the historically determined study of geographical space, always through economic and social formations:

«social formations do not exist except through their concrete aspects, among which are the concrete modes of production which constitute them and enable us to understand the specificity of each society (...) as a historically determined reality with a territorial basis»³¹.

As highlighted by Moraes, with structuralism we are facing a clear «positivisation of Marxism»³². It is when «history itself is threatened by a perspective more concerned with structures (constants) than with processes (full of differences)»³³. And this is where the whole Althusserian emphasis on the process of economic production seems to lie. This

«takes place entirely within the economy, although it implies, and precisely in the specific determinations of its structure, necessary relations with nature, and the other structures (legal, political and ideological) which constitute, when taken together, the global structure of a social formation belonging to a particular mode of production»³⁴.

Milton Santos certainly agrees with the need to take structures together in order to understand the determinations of social reality, but he does not limit himself to this "positivisation", valuing, unlike structuralism, the *processes*:

³¹ SANTOS 2012, p. 245.

³⁰ Ibidem.

³² MORAES 1988, p. 88.

³³ Ivi, p. 89.

³⁴ Althusser 1978, p. 43.

«Since social events, expressed here as geographical events, depend on society as a whole, each particular event represents a determination of society as a whole and a particular place that defines it, adding to its original social dimension, an aspect that is, at once, temporal and spatial. *Places and area, regions or subspaces are therefore only functional areas, whose actual scale depends on the processes*»³⁵.

Structures, but also *history* or, even better, *processes* and their social functions. And, by treating space as history and structure, the Brazilian geographer ends up further overcoming the very economicism present in Althusserian structuralism: space, Milton Santos insists, «cannot only be a reflection of the current mode of production because it is the memory of past modes of production»³⁶. And, once again, casting the idea of space's active role, he states: «through space, history itself becomes structure, structured in forms. And these forms, as forms-contents, influence the course of history, since they participate in the overall dialectic of society»³⁷.

It is, strictly speaking, a critique of the opposition between structure and history, itself forgotten from the centrality of geography in the historical process and thus the understanding of space not only as a «support» but also as the «subject of a process»³⁸. Structures, processes, functions and forms, an articulated set of categories capable of facilitating the understanding of space as an actor, a participating subject in the social totality.

2. 3. Historical dialectics, totality and the acceptance of Hegel

We pointed out earlier that Milton Santos criticises the approach that sees the economic moment as an instance that overrides other instances, or moments, of social life. This is a mistake which Louis Althusser's Marxism tends to make when referring to the combination of the different practices of social existence (or social relations), which encompass economic practice, political practice, ideological practice, technical practice, and scientific practice:

«We think about the grounding and articulating relations of these different practices on top of each other in considering their degree of independence, their kind of

³⁵ SANTOS 2012, p. 219 (our italics).

³⁶ Ivi, p. 181.

³⁷ Ivi, p. 189.

³⁸ Ivi, pp. 188-9.

"relative" *autonomy*, in turn set by their *type of dependence* in comparison with the 'last instance determining' practice, the economic practice»³⁹.

For Santos, however, «space does not depend exclusively on the economic structure, as some people tend to imagine»⁴⁰, nor on the other structures, which are interrelated and depend on each other in a strict dialectical relationship. And here is a decisive point. It is dialectics, fundamentally understood as a historical dialectics, which allows us to introduce the idea of process as totality. For that reason he has even taken the notion of process from a standpoint that accepted the position of structuralist authors — such as the abovementioned Marta Harnecker — without this entailing a continued imprisonment by the straitjacket of structuralism. In effect, Milton Santos goes as far as Lukács, to whom he refers in order to remind us «that the thesis of dominance does not prove, but rather clashes with the notion of totality»⁴¹. Therefore,

«space reproduces the social totality insofar as these transformations are determined by social, economic and political needs. As such, space itself reproduces within the totality when it evolves as a function of the mode of production and its successive moments. But space also influences the evolution of other structures and therefore becomes a fundamental component of the social totality and its movements»⁴².

And referring once again to Lukács, he insists on the centrality given to totality:

«For Lukács, the category of totality, a legacy left to Marx by Hegel, enshrines "the determining domination in every sense, of the whole over the parts" and constitutes the essence of the method used by Marx as "the foundation of an entirely new science". According to this thinking, primacy corresponds to totality as structure, which stands above its substructures and overlaps the succession, in time, of the various specific categories»⁴³.

This quotation leads us to another and decisive distancing between Milton Santos and Louis Althusser. It concerns the acceptance that the Brazilian

⁴² SANTOS 1982, p. 18.

³⁹ ALTHUSSER 1979, p. 62 (author's italics).

⁴⁰ SANTOS 2012, p. 182.

⁴¹ Ivi, pp. 183-184.

⁴³ SANTOS 2012, p. 184.

geographer gives to Hegel. Moraes points out that in the effort to objectify Marxism as a science, Althusser «will differentiate the "juvenile writings" from Marx's mature work», the passage from one phase to another residing in the «integral surmounting of Hegel's legacy»⁴⁴. In fact, the French philosopher is clear in pointing out that «Marx's discourse is in principle foreign to Hegel's discourse», that is to say, «that his dialectics is entirely different from Hegelian dialectics»⁴⁵.

Proceeding in a completely different way, Milton Santos surrenders to a resolute incorporation of the Hegelian historical dialectic: «Hegel assimilated the notion of reality to the notion of dialectics. And the notion of dialectics suppresses the risk of metaphysical elucubration when the reality analysed is space»⁴⁶. But it is important to understand this well. The metaphysics criticised here is not the one already referred to in the second chapter of the same work, centred on the incorporation of Hegelianism and which thus opens up to the relations «between metaphysics and science», a decisive path to exceeding the Newtonian notion of three-dimensional space, that is to say, «the absolute and immutable space», without any relation to the temporal dimension⁴⁷. We are, in effect, facing that Hegelian metaphysics inherited by Marxism, endowed with «a robust sense of man's worldliness and politicality», as Domenico Losurdo put it⁴⁸.

And here we arrive at a formulation that, among other aspects, also draws Milton Santos' theoretical proposal closer to that of Antonio Gramsci's Marxism.

3. Milton Santos and Gramsci

The innovative proposal involving the category of socio-spatial formation elaborated by Milton Santos is often credited to the Sartrian influences of the Brazilian geographer, who knew how to explore with great inventiveness Jean Paul Sartre's notion of the "practical-inert"⁴⁹. It is an evident influence and there is no need to question it, Milton Santos having returned to the French

⁴⁴ MORAES 1988, p. 88.

⁴⁵ ALTHUSSER 1979, p. 53.

⁴⁶ SANTOS 2012, p. 213.

⁴⁷ SANTOS 2012, p. 49.

⁴⁸ Losurdo 2014, p. 14.

⁴⁹ SANTOS 1982, pp. 18-19; SANTOS 2012, p. 172.

existentialist many times in his works. Nevertheless, little noticed, or at least little emphasised, are the references that, in the same pages dedicated to discussing Sartre's category, are made to the classics of Marxism, among them Marx and Engels themselves but equally Antonio Labriola, an author dear to Antonio Gramsci precisely because of his efforts to surmount the inability of the Marxism of the Second International to view social reality as a totality.

In fact, we should ask ourselves if it is not precisely these influences of historical materialism that prompted Milton Santos to rework Sartre's formulation, insisting that when it comes to «human space, the question is no longer one of inert practice, but of dynamic inertia»⁵⁰. It does not seem to us, therefore, to be a question of a mere change of vocabulary, but of content. If for no other reason than the fact that the new formulation establishes a direct relationship with the question, clearly inherent in historical materialism, of unequal geographical development, and this by a much more complex and refined route than that of the static views of the problem. And here is what makes this category very close to that of passive revolution widely used by Gramsci⁵¹, aimed precisely at apprehending the «dynamic character of restorations»⁵².

Gramsci is not an author often cited by the Brazilian geographer, but he clearly appears in the texts of the period in which Milton Santos is elaborating the categories mentioned above. In *Para que a geografia mude sem ficar a mesma coisa* (So that geography changes without remaining the same thing), the Italian Marxist is referred to in the concluding pages precisely in the criticism of the «fetishism of appearance», or the «mystification» of approaches that allow themselves to take the «part as if it were the whole»⁵³. In *Por uma Geografia Nova* (For a New Geography), the Brazilian geographer refers to the Italian Marxist just once⁵⁴, but the whole philosophical basis of the critique of empiricism suggests close links with formulations that Gramsci elaborated for the same purpose⁵⁵.

There is no doubt that the two authors are similar in their efforts to overcome the theoretical limitations of the political-intellectual fields in which they participate. In Gramsci's case, the positivism is present in the

⁵⁰ SANTOS 1982, p. 19; SANTOS 2012, p.185.

⁵¹ DA SILVA 2016, pp. 13-15.

⁵² BURGIO 2002, p. 12.

⁵³ SANTOS 1982b, p. 18.

⁵⁴ SANTOS 2012, p. 18.

⁵⁵ DA SILVA 2020, p. 70 onwards.

economicist formulations of Marxism from the late nineteenth and early twentieth centuries; in Milton Santos, through the influences of the empiricist slant of German and French geographies⁵⁶. In the end, it is about the absence, in these two political-epistemological universes, of Hegelian dialectics. In Gramsci's words:

«The function and meaning of dialectics can only be conceived in all its fundamentality if the philosophy of praxis is conceived as an integral and original philosophy, which initiates a new phase in the history and world development of thought, insofar as it surmounts (and, in superseding, integrates into itself its vital elements) both traditional idealism and materialism, expressions of the old societies»⁵⁷.

For Gramsci, without understanding the relation of identification that Hegel establishes between the rational and the real – the so-called "objectification of reality", strictly historical in Gramsci – it is not possible to understand the philosophy of praxis and its position vis-à-vis the idealism and mechanical materialism that this identification seeks to combat. And this is precisely the case of Bukharin's *Popular Essay*, the target of Gramsci's critique in the groundbreaking Notebook 11. Bukharin features therein as much a hostage of a positivist Marxism as Plekhanov, he himself, it should be recalled, a cornerstone of the German and French geographies criticised by the Brazilian geographer⁵⁸.

An example of Bukharin's positivism appears in the replacement of the Hegelian idea with the concept of structure – which he further reduces to economic structure, thus losing sight of the social-historical totality. As the Italian Marxist puts it:

«The Hegelian "idea" is resolved in both structure and superstructures, and the whole way of conceiving philosophy was "historicised", that is, the birth of a new, more concrete and historical mode of philosophising than the preceding ones began»⁵⁹.

And here is how, in contrast to the empiricist view of the real, Gramsci maintains that the philosophy of praxis (or historical materialism) is «the

⁵⁶ SANTOS 2012, pp. 52 onwards.

⁵⁷ GRAMSCI 1975, p. 1425.

⁵⁸ SANTOS 2012, p. 48.

⁵⁹ GRAMSCI 1975, p. 1420.

absolute historicism, the absolute worldliness and earthliness of thought, an absolute humanism of history», a line from which «the lode of the new conception of the world must be sought»⁶⁰. The same worldliness and earthliness that, for Milton Santos, can be achieved only through the category of economic and social formation, a particular dimension of the «universal totalisation», and thus the category «best suited to the study of space», because it «allows us not to move away from concrete reality», to which Hegel «resembled... the notion of dialectics»⁶¹.

And it is precisely by this path, which is also that of transcending the old philosophies, «purging them of all their metaphysical apparatus and leading them to the concrete terrain of history»⁶², where Milton Santos insists there is no opposition between History and structure:

«The modifications in the role of the forms-content – or simply in the function accorded to the form by the content – are subordinated, and even determined, by the mode of production as it is realised in and through the social formation. Thus, the movement of space suppresses in a practical, and not only philosophical way, any possibility of opposition between History and structure»⁶³.

With Bukharin, who reduces the economic to a technical instrument, portraying it as the sole and supreme cause of historical development, thereby simplifying the whole of social relations and productive forces, we are faced with the denial of totality and thus the very negation of a conception of integral development. This is noted by Gramsci, in establishing a direct relationship between Bukharin and the positivist historian Achille Loria:

«In this regard, moreover, the mode of thinking expounded in the *Essay* does not differ from that of Loria, if not even more criticisable and superficial. In the *Essay*, it is not exactly clear what the structure, the superstructure, and the technical instrument

⁶⁰ Ivi, p. 1437.

⁶¹ SANTOS 2012, p. 213.

⁶²GRAMSCI 1975, p. 1438. We have already noted the presence, in Milton Santos, of two notions of metaphysics, and it is worth noting here that the same distinction appears in Gramsci. In Notebook 7, referring to Engels' well-known formulation according to which the «German proletariat» is the «heir to classical German philosophy», as well as situating it in relation to Lenin (Ilitch) and the Revolution of 1917, Gramsci writes: «it can be stated that the theorisation and realisation of hegemony practiced by Ilitch was a great "metaphysical" event». Ivi, p. 886.

⁶³ SANTOS 1982, p. 17.

are: in it, all the general concepts are nebulous and vague. The technical instrument is conceived in such a generic way that it stands for any tool or utensil...»⁶⁴.

It is a simplification also criticised by Milton Santos. We should remember his rejection of the Vidalian concept of "gender of life". In agreement with Max Sorre, he insists that the concept is «no longer applicable in the modern world where human groups act mainly according to impulses from the outside»⁶⁵, that is to say, the impulses of the dominant mode of production and the elements of totality inherent in it. Its «optic of a technique linked to culture and not to the mode of production» makes it a totally outdated concept for the purposes of understanding the stage of capital globalisation, when the «economy is based on folly» and the «social order is only maintained because ideology intrudes», which means that «the political order is obliged to be confused, and this to infinity with the other instances of life»⁶⁶.

This is how it can be understood that «only the study of the history of modes of production and social formations will enable us to recognise the real value of each thing within the totality», of each space⁶⁷. As we can see, it is a conception clearly anchored in historical materialism, but still a conception that in no way accepts ignoring the role that geography — or more precisely geographic space, already redefined as a «socialised nature», a «Second Nature»⁶⁸ — plays here as an element of the historical-dialectical totality:

«The greater need is to demystify space if we wish to bring together the characteristics specific to space and the corresponding social formation into a theory that emerges from reality. It is a matter of seeing space as it is, a social structure, like other social structures, endowed with autonomy within the whole and participating along with the others in an interdependent, concerted and unequal development» 69.

And here a conclusion is imposed. There is no doubt that we are still facing the use of the notion of instance to define the category "space". Nevertheless, the formulation is all geared towards transcending the hierarchy of "levels", "structures", "instances" or "moments", dear to the "architectonic" vision of

⁶⁴ GRAMSCI 1975, p. 1441.

⁶⁵ SANTOS 2012, p. 36.

⁶⁶ Ivi, pp. 37 and 236.

⁶⁷ Ivi, p. 263.

⁶⁸ Ivi, pp. 163 and 203.

⁶⁹ Ivi, p. 265.

structuralism. It is actually a matter of considering geographic space from that «double phenomenology» – structure and superstructure – to which Gramsci referred to when speaking of the «technical instrument» And that is precisely what seems to differentiate the appropriation of historical materialism undertaken by Milton Santos's Geography, strictly speaking a contribution to the detachment from what André Tosel called the "Marxism of instances", not by mere chance referring to the differences between Gramsci and Althusser, not even perceived by a philosopher of the stature of Henri Lefebvre⁷¹.

Final considerations

Restricting ourselves basically to the writings of the late 1970s and early 1980s, in this paper we have tried to expose part of Milton Santos' efforts to transcend the old philosophies marked by positivism and economicism within Geography. This dialogue was centred, above all, on the discussion of the relations between the Brazilian geographer and the French philosopher Louis Althusser, an exponent of Marxist structuralism. As we have tried to demonstrate, Milton Santos' formulations, organised around an articulation of the categories space, structure, function, and form, as well as a reappraisal of the category of social-economic formation as a socio-spatial formation, do not amount to an association with Althusserian structuralism, with which he demonstrates substantial differences.

Certainly, Milton Santos considers space as a social instance, that is, as a structure of social determinations — being simultaneously subordinate and subordinating, in a dialectical relationship with the other structures. But it is for this very reason that this category becomes an element of the social totality. In other words, we are faced with a formulation that allows the Brazilian geographer to oppose those who consider space as a structure subordinated exclusively to the economic, strictly speaking still a legacy of the structuralist approach. And it is this that, by casting the discussion into the terrain of historical dialectics, marks a clear distancing between Milton Santos and Althusser. This effort, also aimed at overcoming the old positivist traditions incorporated in the Marxism that arrived in Geography, draws Milton Santos's

⁷⁰GRAMSCI 1975, p. 433. Still according to Gramsci's reasoning, it is, both logically and «also chronologically», a complex formed by «social structure – superstructure – material structure of the superstructure» (ivi, p. 434).

⁷¹ TOSEL 2017, pp. 316-317.

theoretical production very close to that of Antonio Gramsci, even if the latter was an author who was little cited in the texts in which the Brazilian geographer lays the foundations of his contribution to a "Critical Geography". And this approach has as its point of contact the German classical philosophy and, in particular, the thought of Hegel, which had a powerful influence on Italian Marxism and especially in Gramsci,⁷² a perspective generally ignored by commentators on the work of the great Brazilian geographer.⁷³

Far from closing the discussion and exhausting the possibilities for analysis, the research we present here should merely be considered the initial stage of a long construction, which also corresponds to a more organic absorption of Gramsci's thought as part of the formulations of so-called Critical Geography. Indeed, the thesis that «the notions of mode of production and social formation — but above all the latter — have not been adequately explored by those who study human space remains entirely valid»⁷⁴, and one could even suggest a certain recent impoverishment in its studies.

A future path for research in this field could involve an investigation into the use of the Gramscian category of hegemony in the reflections of the Brazilian geographer. Recalling once again André Tosel's article quoted above, we are faced with a category which, rejecting the dualism between "authority" and "concession", moves away from a structuralist view of the State, that is, from the State comprehended «at the level of an instance» And this is also the way, as Milton Santos said in the final pages of *Por uma Geografia Nova*, to establish a «new geography presided over by the social interest», a geography capable of «revaluing man himself» — «a problem of knowledge», but also «a moral problem» 6.

Bibliographic references

Althusser, Louis, 1979

De O Capital à Filosofia de Marx, in L. Althusser, J. Rancière e P. Macherey, Ler o Capital, trad. N. C. Peixoto, Zahar, Rio de Janeiro, pp. 11-74.

⁷² LOSURDO, 1997.

⁷³ Another example of this limitation is the work of Saquet and Silva, 2008, which refers to the influence of authors as different as «A. Einstein, A. Whitehead, H. Lefebvre, E. Durkheim, F. Braudel, JP Sartre» (p. 40), but not manages to perceive the centrality of classical German philosophy in the theoretical formulations of Milton Santos.

⁷⁴ SANTOS 2012, p. 244.

⁷⁵ TOSEL 2017, p. 317.

⁷⁶ SANTOS 2012, pp. 262 and 266.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

Burgio, Alberto, 2002

Gramsci storico. Una lettura dei Quaderni del carcere, Laterza, Roma/Bari.

CONTEL, FÁBIO BETIOLI, 2014

Milton Santos, in AA.VV., Intérpretes do Brasil, Boitempo, São Paulo, pp. 393-409.

DA SILVA, MARCOS AURÉLIO, 2016

Fes: transições, vias de desenvolvimento e questões territoriais: uma abordagem a partir de antonio gramsci, "Biblio 3w – Revista bibliografica de geografia y cienciassociales", nº 1161, pp. 1-26. ID., 2020

Gramsci e a espacialidade da dialética: elementos de uma geografia crítica, "Ammentu – Bolletino storico e archivistico del mediterraneo e dele americhe", Numero speciale 2, gennaio-giugno, pp. 69-82.

Gramsci, Antonio, 1975

Quaderni del carcere, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

LOSURDO, Domenico, 1997.

Dai Fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia, La Città del Sole, Napoli.

Losurdo, Domenico, 2014

A hipocondria da antipolítica. História e atualidade na análise de hegel, Revan, Rio de Janeiro.

DE LUTIIS, LUDOVICO, 2009

Filologia e filologia vivente, in Dizionario gramsciano – 1926-1937, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma, pp. 303-304.

Moraes, Antônio Carlos Robert, 1988

Ideologias geográficas. Espaço, cultura e política no brasil, Hucitec, São Paulo.

SANTOS, MILTON, 2012

Por uma geografia nova. Da crítica da geografia a uma geografia crítica, 6a ed. , Edusp, São Paulo. ID., 1982a

Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método, in Id., Espaço e sociedade: ensaios. 2, Vozes, Petrópolis, pp. 9-27.

ID., 1982b

Para que a geografia mude sem ficar a mesma coisa, "Boletim paulista da geografia", nº 59, pp. 5-22.

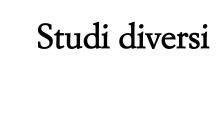
SAQUET, MARCOS — SILVA, SUELI, 2008

Milton Santos: concepções de geografia, espaço e território, "GEOUERJ", ano 10, vol. 2, nº 18, pp. 24-42. https://nww.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/viewFile/1389/1179.

Tosel, André, 2017

Henri Lefebvre lettore di Antonio Gramsci?, "Materialismo Storico", nº 1, vol. 2, pp. 297-322.

Materialismo Storico, n° 1/2021 (vol. X)



Medievalismi siciliani. Il mito del Medioevo nel Risorgimento siciliano*

Nicolò Maggio (Università di Messina)

During the 19th century an interesting and original phenomenon of political medievalism developed in Sicily. The Middle Ages, especially the Norman Age and the glorious moments of the island's history, were exploited and reworked by Bourbon policy to underline and legitimize Ferdinand I's hegemony over Sicily, creating a parallel between the Norman kingdom of Roger II and the Bourbon kingdom. At the same time the Norman myth is reworked and used by Sicilians to ask greater autonomy for the island and to get the freedom from the Bourbon yoke and subordination to Naples. Many intellectuals and historiographers participate in this political and cultural process. In architecture medievalism is expressed in the Sicilian Neo Gothic, therefore in the revaluation of medieval artistic styles, which is based on the reworking of the Norman-Swabian age. Examples are the restoration of the Palermo Cathedral by Marvuglia and Palazzotto and the new constructions of palaces and private villas such as Villa Pignatelli Cortes, the Chinese Palazzina, Campofranco Palace, Domville and Donnafugata's castle. In these monumental works we can see the influence of exotism and the political message in the Sicilian architectural culture during the 19th century and during the Risorgimento.

Medievalism; Sicily; Risorgimento; Palermo Chathedral; Marvuglia; Palazzotto; Ferdinand I; Sicilian Neo Gothic.

2. La tradizione del Vespro nella storiografia siciliana dell'Ottocento

Non solo la monarchia e l'aristocrazia illuminata guardano al Medioevo come un periodo fondamentale per la storia e le istituzioni della Sicilia: i membri dell'Intellighenzia siciliana, specialmente gli esponenti della cultura romantica, storiografica, letteraria isolana che ha fulcro a Palermo, nonché di quella repubblicana, antiborbonica e "neoghibellina", traggono dal passato medievale motivi per forgiare e riaffermare la specifica identità civile, istituzionale, tradizionale, memoriale dello "Stato-nazione" siciliano. Fra questi intellettuali, rappresentanti della classe dirigente siciliana negli anni del Risorgimento a cavallo fra il Quarantotto e il 1861, spiccano lo storico Michele Amari, Isidoro Carini, Isidoro la Lumia, il poeta e filologo acese Lionardo Vigo, Michele e Nicolò Palmieri, il poeta Giovanni Meli: tutti, seppur in modo diverso, si richiamano ad uno dei momenti fondativi per la storia della Sicilia medievale e moderna, la rivolta dei Vespri (o del "Vespro"), episodio nel quale rintracciavano la prefigurazione delle lotte e delle

^{*} Seconda parte; la prima parte è stata pubblicata nel n° 1/2020 di MS.

rivoluzioni antimonarchiche compiute e da compiersi in futuro per la libertà, la grandezza e l'indipendenza della Sicilia¹.

Altrove, in Italia, istanze simili sono espresse da personalità come Simonde de Sismondi, Giuseppe Ferrari, Carlo Catteneo, Giovan Battista Niccolini, che si batteono invece per l'indipendenza dell'Italia, animati da una volontà laica e repubblicana.

La rivolta, scoppiata a Palermo il 29 marzo 1282, la sera dei Vespri pasquali, era già un evento fortemente radicato nella tradizione e nella cultura popolare siciliana per il suo valore simbolico-storico ma nei primi decenni dell'Ottocento acquisiva una valenza ancor più marcatamente identitaria e patriottica.

Nel 1815 Re Ferdinando I di Borbone si era reso, infatti, artefice del decentramento della Sicilia e della decadenza del Parlamento palermitano, proclamando di fatto l'unione in un'unica entità statuale dei regni "al di là" e "al di qua del Faro". Così facendo il sovrano non restaurava lo *status quo* del Regno precedente al 1789 ma ripristinava i confini del regno di Carlo I d'Angiò, risalenti al XIII secolo; il re compiva così le stesse scelte del sovrano francese tanto odiato dal popolo siciliano, lo stesso sovrano che nel 1265 aveva conquistato il Regno di Sicilia spostando la capitale da Palermo a Napoli e vessato l'isola. Era una scelta che riattizzava tensioni e rancori nei confronti della monarchia borbonica che nell'Isola non si erano mai spenti².

Echi politici di queste tensioni sono presenti già nella storiografia siciliana del Settecento, che opera una rilettura degli eventi simbolici del Medioevo, quali i Vespri, il Regno di Federico III d'Aragona e la storia municipale, per affermare le ragioni della specificità regionale, le peculiarità del Regno di Sicilia e lo sviluppo autonomo delle sue magistrature e istituzioni politiche rispetto alla penisola italiana e al Regno di Napoli. È il caso del priore benedettino e storiografo reale Vito Maria Amico (1697–1762), autore della *Sicilia sacra* (1733), del *Lexicon Topographicum Siculum* (1757–1760) e della *Catania illustrata* (1740–1746) (quest'ultima una storia civile ed ecclesiastica della sua città natale che, nonostante l'attaccamento alla tradizione erudita e l'eccessivo municipalismo, risulta ben documentata e accuratamente costruita³).

Proprio nella Catania illustrata l'Amico criticava il dominio angioino ed esaltava, viceversa, la dinastia d'Aragona, rappresentata dai re Pietro e

¹ Avarna 1928; Brancato 1973; Benigno 2003.

² PONTIERI 1948.

³ AMICO 1740-1746.

Federico II o III d'Aragona⁴. Scrive infatti: «I Francesi, col consenso di re Carlo, esercitavano il potere in Sicilia con le rapine, l'avarizia e la libidine ed i Siciliani ne sopportarono le ingiurie per diciassette anni, fino a che, unanimemente, con mirabile consenso, non cospirarono contro di loro con ingente strage per tutta la Sicilia e in pochi giorni li sgominarono»5. Rintracciando così nella rivolta scoppiata a Palermo «nell'ora dei Vespri, il secondo giorno di Pasqua, nella piazza dello Spirito Santo» e nella «carneficina dei Francesi» che ne seguì, i motivi dell'unità del popolo siciliano. Con lo stesso fine esalta poi l'operato dei sovrani d'Aragona, come Pietro III e Federico III – «designato dal destino, dal testamento del padre e dalla concorde volontà dei Siciliani»6 -, nei quali individua la grandezza e la legittimità di un unico regno unito e prospero, mentre nel contempo vuole elogiare la sua Catania, sede della riunione del Parlamento Siciliano a Castello Ursino e della proclamazione di Federico a Signore della Sicilia (12 gennaio 1296), nonché, secondo un'ipotesi dello stesso storico, città natale e luogo di sepoltura dell'eroe dei Vespri Giovanni da Procida⁷.

Intenti simili in Francesco Testa (1704–1773), giurista ed ecclesiastico nicosiano che opera sotto il governo di re Carlo III di Borbone. Del sovrano tesse l'elogio nella Istorica narrazione delle feste celebrate in Palermo nella incoronazione dell'augusto Carlo III e nella sua De vita et rebus gestis Guillelmi II Siciliae Regis del 1769, una biografia di Guglielmo II, fondatore e protettore di Monrelale, opera dalla quale emerge il ritratto di un sovrano illuminato, campione del cristianesimo e autore di imprese eroiche, difensore della pace, il cui regno è paragonato a quello di Carlo III⁸.

Contemporaneamente, Francesco Testa, capo del Braccio Ecclesiastico e membro della Deputazione del Regno, cura su direttive di quest'ultima l'edizione dei *Capitula Regni Siciliae* (1741–1743), iniziativa che si opponeva ai tentativi riformistici del governo di Carlo, sottolineando le specificità storiche del Regno di Sicilia e delle sue Magistrature. Scrive poi, dopo la nomina ad arcivescovo di Monreale (1754), con rigore storiografico, *De vita, et rebus gestis Federici II Siciliae regis* (1775), un ritratto elogiativo di Federico III d'Aragona "il Grande" (come lo aveva già definito Rosario Gregorio), che nella sua opera diviene il campione di un Regno di Sicilia indipendente in grado di ergersi

⁴ ZAPPERI 1960.

⁵ AMICO 1989-1990, p. 107.

⁶ AMICO 1989-1990, pp. 110-112.

⁷ SCINÀ, 1824.

⁸ VACCARI 1937.

contro tutti i nemici che gli dichiarano contro, dal Papa agli Angioini, dalla Francia ai Guelfi e alla stessa madre patria del sovrano, l'Aragona. Nelle parole del Testa Federico, fin dalla giovinezza, appare dotato della «complessione degna di un principe, animo eccelso e invitto, mente così propensa all'apprendimento e sagace, indole così buona e liberale», tanto che «sembrava nato alla virtù, alla gloria, a ogni perfezione, e da lui non ci si aspettava null'altro che grandi cose» (diversamente dal figlio Pietro II che non riuscirà a mantenere il primato della Corona sull'isola dando origine al sanguinoso conflitto tra Chiaramonte e Ventimiglia⁹). Testa loda di Federico l'importante operazione di pace fiscale e il decentramento amministrativo, che riconosce diritti e privilegi alle città di Messina, Sciacca, Randazzo e Siracusa ma che è anche espressione della preminenza dell'istituzione monarchica sull'isola. Attraverso la biografia del sovrano, l'arcivescovo esprime i propri ideali politici, ovvero il primato in Sicilia di una Corona rispettosa dei diritti dell'aristocrazia ma non sottomessa al volere dei baroni.

La storiografia "impegnata" dell'Ottocento riprende con più forza e accentuazione gli ideali politici già espressi nel Settecento, dal momento che in tutta l'isola si comincia a sentire l'esigenza di un "nuovo Vespro", sostenuto dalla classe dirigente e politica siciliana. La rivolta palermitana del 1282 che aveva portato alla cacciata di Carlo d'Angiò e all'incoronazione del legittimo monarca Pietro d'Aragona, si sarebbe dovuta rinnovare nel presente, contro l'oppressore borbonico, per liberare la Sicilia e riportare in auge le «antiche glorie» sopite; un obiettivo che nella pratica si traduceva nel ripristino del Parlamento e della Costituzione, seppur rinnovata, nelle forme del 1812¹⁰.

La tradizione del Vespro era ben viva in tutta l'isola: già durante il governo del marchese di Villamaina, Domenico Caracciolo, numerosi furono i palermitani che si opposero alla scelta del viceré di costruire un cimitero per la città nei pressi della Chiesa di Santo Spirito, il «teatro principale dei Vespri, ove giacevano le ossa de' nemici ed oppressori stranieri»¹¹, e che criticarono la sua mancanza di rispetto per le patrie memorie dal momento che il Viceré di Sicilia inaugurava l'opera un lunedì dell'aprile 1783, lo stesso giorno della ricorrenza del «celebre eccidio del Vespro»¹².

⁹ TESTA 1775, pp. 16-20.

¹⁰ DE MATTEI 1927.

¹¹ LA LUMIA 1868, p. 228.

¹² DI MARZO 1886.

Il Vespro era un punto di riferimento imprescindibile per il popolo siciliano, che in esso trovava il coraggio e l'ardimento perduti, e poteva sperare, rinnovando quell'eroica ribellione, di porre rimedio alla stasi, all'indifferenza, ai problemi economici, sociali del presente. Durante il dominio inglese, infatti, non mancano riferimenti al Vespro nei proclami del generale Stuart, il quale tenta di attizzare i secolari rancori dei siciliani contro i francesi, accusando questi ultimi di voler «versare il sangue dei siciliani, di abusare delle loro donne, dilapidare le loro sostanze, distruggere la religione e trattarli come schiavi per vendicarsi così del Vespro»¹³; simile l'appello lanciato sette anni dopo sul "The Statesman", l'*Appel des Siciliens*, dove la rivolta assume i toni del riscatto dell'onore tradito e calpestato dai nemici¹⁴.

A dimostrare come il Vespro fosse cultura diffusa in Sicilia e strettamente connesso con l'attualità e la politica del tempo, concorrono a dimostrarlo alcuni giornali palermitani degli anni della rivoluzione del 1820-1821, come, ad esempio, un *Foglio estraordinario* del 14 agosto 1820 del palermitano "La Fenice", che proclamava il legame degli avvenimenti presenti con quelli del XIII secolo ed esaltava la sovranità conquistata con le armi e il coraggio nel 1282. Nello stesso anno, anche a Napoli il deputato Vincenzo Natale, ricordava durante una discussione parlamentare, come i siciliani avessero sempre sostenuto con energia la loro libertà e indipendenza, e come «i Francesi avessero sperimentato a loro danno l'impossibilità di soggiogarli» 15.

La rivolta del Vespro tendeva dunque a coincidere sempre più con il sentimento autonomista, che aveva animato i moti carbonari degli anni Venti, e con le proteste dei siciliani dirette contro il governo napoletano e il decentramento amministrativo voluto dai Borbone.

È invece del 1821 la prima opera storica scritta sulla rivoluzione dall'abate Francesco Paolo Filocamo, autore di una *Storia compendiata del Vespro Siciliano* in cui si espongono le cause e le conseguenze di questo grande avvenimento, mentre è del 1836 la *Storia del Vespro* di Nicolò Buscemi, indicato dall'erudito Agostino Gallo, come uno dei primi siciliani ad aver scritto della rivolta del 1282 con l'intento di correggere le inesattezze e gli errori dei seicenteschi *Raguagli historici del Vespro* siciliano dello storico Filadelfo Mugnos¹⁶.

L'epopea di un popolo sottomesso che, anelante la libertà, si ribella contro i suoi tiranni, incontrò ovviamente il favore dell'opinione pubblica

¹³ BIANCO 1902, p. 61.

¹⁴ AA.VV. 1810.

¹⁵ GALLO 1867.

¹⁶ FILOCAMO 1821; MUGNOS 1646.

nell'Europa ottocentesca, affamata di miti romantici e neomedievali. Il Medioevo proposto dai romantici è infatti al tempo stesso evasione eroica dalla realtà quotidiana e modello politico-sociale di riferimento e la sua attualizzazione e invenzione passa anzitutto attraverso la letteratura, le arti, la scenografia e il teatro.

In questo clima di spettacolo, l'avvenimento del Vespro, come i più esemplari della storia italiana "nazionale", viene rielaborato e rievocato anche fuori dai suoi naturali confini storici e geopolitici: nel 1819 Casimir Delavigne scrive la tragedia in cinque atti de *Les Vêpres Siciliennes*, ottenendo un grande successo, e lo stesso anno il barone Motthe Langon pubblica un romanzo storico sul Vespro, focalizzandosi non tanto sull'oppressione dei francesi quanto sulle potenzialità di un popolo in rivolta quando diviene «terribile e implacabile»¹⁷. Del 1823 è invece la tragedia in versi di Felicia Hemans, *The Vespers of Palermo*, che non riscuote tuttavia grande successo¹⁸.

Il mito dei Vespri diviene quindi la rivolta del popolo europeo, degli oppressi nell'Europa della Restaurazione ma, nel contempo, entra anche nel linguaggio artistico-simbolico dell'Italia risorgimentale, acquisendo innovativi significati e valenze tendenti al patriottismo e all'unità nazionale. Nel 1822 Filippo Cicognani scrive le tragedie *Il Manfredi* e *Il Vespro siciliano*, quest'ultima chiaramente ispirata al Delavigne e dedicata all'Italia, pur comprendendo alcuni elementi di novità come la vicenda del Giovanni da Procida, che emerge non solo come vendicatore dell'onore dei siciliani ma anche della morte di Manfredi e Corradino¹⁹.

La tragedia del Delivigne è tradotta e stampata anonima a Palermo nel 1821, presso i tipi dei librai Pedone e Muratori, accompagnata da una prefazione positiva che è un elogio alla «molta maestria» con la quale un autore francese ha saputo trattare questo soggetto storico.

Intanto nel 1817 il celebre drammaturgo Giovan Battista Niccolini scrive il *Giovanni da Procida*, tragedia traboccante ideali liberali e neoghibellini tendenti al riscatto nazionale. L'opera riceve apprezzamenti già prima della messa in scena, da noti giornali del tempo, ad esempio da un articolo del 1830 dell'"Antologia", che ne cita alcuni versi, e dal giornalista Defendente Scacchi che sulla "Minerva Ticinese" ringraziava il Niccolini per aver restituito la

¹⁷ DELAVIGNE 1821.

¹⁸ GATTO 1983-1984.

¹⁹ CICOGNANI 1822.

tragedia «alla gloria italiana» e per avere riscattato il Procida e gli eroi del Vespro dalla ingiusta e «nera fama» cui gli aveva condannati Delavigne²⁰.

L'opera viene messa in scena a Firenze nel 1831, e già nell'introduzione, che riporta le parole del cronista Giovanni Villani, si colora di echi patriottici: «I Franceschi teneano i Ciciliani e i Pugliesi per peggio che servi, isforzando, e svillaneggiando le lor donne e figlie, per la qual cosa molta di buona gente del Regno e di Cicilia s'erano partiti e ribellati»²¹. Il Niccolini faceva dunque leva non soltanto sull'ingiusta conquista angioina dell'isola ma anche sul disonore arrecato dai francesi alle mogli, madri e figlie siciliane, un'onta gravissima che il fiero popolo siciliano non poteva tollerare – un tema questo che sarà ripreso più avanti da diversi autori siciliani e non, compreso l'Amari, che individuano la scintilla dei Vespri nell'atto di violenza di un soldato francese ai danni di una donna palermitana, un disonore che coincide con il tradimento dei costumi, delle istituzioni e delle libertà di tutto il popolo siciliano²².

Sempre nel 1831 l'opera è pubblicata a Palermo, contestualmente alla traduzione del romanzo storico di La Motthe Langon ad opera dell'abate Antonino Cammuca.

Intanto, tra il 1821 e il 1832, e soprattutto durante gli anni autonomisti del luogotenente Leopoldo, il Vespro va acquisendo caratteri politici e identitari sempre più marcati: nel 1832 Ferdinando Malvica, in un articolo su "Effemeridi", condanna il Delavigne che ha «tradito e vilipeso» i siciliani, dipingendoli con colori «neri e maligni», mentre ha fatto comparire «un celebre e magnifico evento come meschino e abbietto», consegnando il Vespro alla sua unica patria storica, la Sicilia²³.

Per un altro verso il Malvica lodava invece l'opera del Niccolini, «pel nobile e coraggioso modo con cui tacitamente difende la nostra patria contro il malignare dell'addormentato francese», salvo poi prenderne le distanze nel 1834 e criticarlo per aver trasformato «l'eroe della patria» siciliana nel vendicatore di «offese private», e avere «inserito i siciliani nella gran famiglia italiana», evidenziando come «il Vespro fu opera esclusivamente siciliana e nell'interesse della sola Sicilia»²⁴.

²⁰ LA MANTIA 1924.

²¹ NICCOLINI 1831, pp. 4-6.

²² NICCOLINI 1831.

²³ LA MANTIA 1843.

²⁴ MALVICA 1832, pp. 140-143.

Anche Domenico Scinà, portavoce del partito siciliano, individuava nell'epoca normanna, e ancor di più in quella sveva e aragonese, il risveglio dell'ingegno e della coscienza de popolo siciliano, rammaricandosi di come dopo la valorosa impresa dei Vespri «giacque il siciliano valore, o addormito per mancanza di esercizio o d'impulso, o domato dalla baronale prepotenza, o logoro in ingloriose e perniciose lotte civili»²⁵.

Nel frattempo, nel 1833, il "Giornale di scienza, letteratura ed arti per la Sicilia", pubblica i primi tre canti del poema sul Vespro di Costantino Costantini e nel 1835 vengono pubblicati i *Giovanni da Procida* del messinese Antonio Galatti e del palermitano Vincenzo Navarra, entrambi ben accolti e recensiti dai giornali locali e direttamente ispirati dal dramma storico di Niccolini, la cui circolazione nella capitale fomentava ideali e tendenze liberali e nazionali²⁶. Infine è del già citato Buscemi uno dei primi tentativi di restituire, in questo contesto, dignità storica alla rivolta del 1282 e al Procida, escludendo gli elementi eccessivamente romanzati, alla ricerca delle autentiche memorie patrie: critico della messa in scena del Vespro «con grande apparato di sentimenti» ed «esagerazioni», il suo obiettivo è rappresentare il vero, con un metodo originale che infatti sarà apprezzato dal "Giornale di scienze, letteratura ed arti per la Sicilia" e che sarà seguito da Michele Amari nei suoi rigorosi studi sulla Sicilia del XIII secolo²⁷.

Tra gli anni Trenta e Quaranta va dunque maturando nel pensiero politico e culturale siciliano il riconoscimento della rivolta dei Vespri quale momento fondativo esemplare della nazione Siciliana e, soprattutto, la sua valenza di simbolo esemplare del sentimento antiborbonico, specie durante i disordini che scoppiano in Sicilia in quegli anni: a Palermo, nell'estate del 1837, scoppia il colera "borbonico", epidemia che provoca migliaia di morti in tutta l'isola, soprattutto nella capitale, e che tanto il popolo in sommossa quanto numerosi intellettuali immaginano portato dalle navi napoletane del re-untore Ferdinando. Il colera diveniva il naturale pretesto per preparare la riscossa della patria, per meditare l'insorgere del popolo attraverso manifestazioni, pubblicazioni di articoli, pamphlet polemici, "libelli infuocati", poesie di intellettuali, economisti, giovani patrioti, storici. Francesco Perez, Gaetano Daila, il principe di Granatelli, il Ferrara, Giuseppe Borghi, eredi dell'insegnamento di Scinà, preparano i moti del 1837, l'attesa e necessaria riscossa della patria, attraverso la rievocazione delle antiche glorie della

_

²⁵ SALOMONE 1879, p. 285.

²⁶ COSTANTINI 1833; LA MANTIA 1924, pp. 228-230.

²⁷ GALATTI 1835; NAVARRA 1835; BUSCEMI 1836.

rivoluzione siciliana, celebrando «del Procida il cor» le delle giornate in cui «di sangue francese sul vespro fumò»²⁸.

Di queste istanze politiche riformiste e autonomiste promosse dagli esponenti del "partito siciliano" si fa portavoce Michele Amari, storico, arabista e liberale palermitano, autore di un'opera dalla forte componente patriottica e ideologica, la Guerra del Vespro siciliano, pubblicata in nove edizioni (dal 1842 al 1886), destinata ad avere, nel corso delle lotte risorgimentali, un'eco internazionale: l'opera, infatti, elevava a simbolo di riscatto popolare un evento glorioso del Medioevo siciliano, rivestendolo di caratteri sia regionali che nazionali; pur sostenuta da solide ricerche di archivio e da un'analisi filologica dei documenti, la ricostruzione della rivolta dei Vespri di Amari rispondeva alle esigenze della classe politica del tempo, si poneva quale modello per un nuovo Risorgimento che era da compiersi in nome dell'indipendenza della Sicilia e del recupero della sua naturale vocazione di Nazione-Stato, una volta sconfitto l'oppressore borbonico. Fallita la rivoluzione del '48, maturando l'Amari una visione politica diversa, tendente all'unità nazionale - seppur in senso federalista - il testo, nelle edizioni successive al 1853, divenne uno dei simboli risorgimentali del nascente popolo italiano, che si voleva unito nella comune lotta contro "il barbaro invasore"29.

Diverse sono le esperienze che determinano il maturare degli ideali politici e la formazione storiografica dell'Amari: figlio del carbonaro Ferdinando Amari, protagonista, insieme al Meccio, delle rivolte palermitane del '20-'21 (congiura che il nobile liberale Michele Palmieri di Miccichè, esule in Francia, definirà «nouvelles Vêspres siciliennes», sul giornale parigino "La Natione" nel 1834), Amari è allievo prediletto di Domenico Scinà, fisico e storico palermitano impegnato nel risollevare la patria e il popolo siciliano dal decadimento economico, sociale e politico attraverso l'esempio e l'apprendimento della "lezione dei padri". Per Scinà l'era più luminosa dell'isola è rappresentata dal glorioso periodo greco - antico, durante il quale la Sicilia, nel contesto della Magna Grecia, si presentava come una terra prospera e ricca, al centro dei commerci e degli scambi culturali nel Mediterraneo. Terra «un tempo nutrice di alto sapere», la Sicilia dei «bei tempi dei Geloni e degli Archimedi», è al centro degli studi di Scinà, ma anche,

²⁸ PITRÈ 1882; SANSONE 2011, pp. 393-395.

²⁹ Crisantino 2010.

soprattutto, sognata con nostalgia dal fisico e letterato, che la definisce, nei suoi scritti «madre di alti ingegni e di animi forti», patria degli «avi nostri». Domenico Scinà, esponente di primo piano del cosiddetto "Partito Siciliano", indirizzerà il giovane Michele negli studi storici-politici, affidandogli il compito di narrare la grandezza passata della Sicilia². La prima intenzione di Amari sarà quella di scrivere una Storia di Sicilia dalla metà del XVIII secolo al 1820, progetto che non porterà mai a termine, per dedicarsi poi compiutamente alla storia della Sicilia medievale, più precisamente focalizzandosi sul periodo compreso fra il XIII secolo e la rivoluzione del 1282. Gli obiettivi principali che si pone lo storico palermitano sono, anzitutto, di riportare alla luce le ragioni storiche che hanno condotto il popolo siciliano, già costituzionalista dal 1812, al rifiuto della Costituzione Spagnola, adottata a Napoli, e quindi alle rivoluzioni del '20-'21. Lo stesso Amari dichiarerà:

«Risalendo alla Costituzione siciliana trovai la sua forma più netta alla fine del XIII secolo dopo il Vespro e pensai che la storia di quella grande rivoluzione avrebbe preparati gli animi alla riscossa molto meglio che il racconto della effimera riforma costituzionale del 1812 o della inconcludente rivoluzione del 1820. Perciò lasciai questo argomento e posi mano al Vespro»³⁰.

Con un titolo blando, che non contiene cenni alla rivolta palermitana, viene quindi pubblicato a Palermo nel 1842 *Un periodo delle istorie siciliane del secolo XIII*, al fine, raggiunto, di eludere gli stringenti controlli della censura borbonica – divenuti più repressivi in seguito ai moti del 1820 e del 1837 – presentando un argomento all'apparenza privo di specifici significati politici ma che in realtà "grida" la rivoluzione senza che il governo se ne renda subito conto³¹.

Se da un lato l'opera di Amari era sorretta da valide ricerche e scientifiche analisi delle fonti, il suo Vespro medievale diviene la «rivoluzione gloriosa e felice» per eccellenza, stendardo della «concordia delle città» di tutta la Sicilia, inserendosi in un contesto politico e istituzionale complesso e movimentato: Palermo è infatti, negli anni Quaranta, pervasa da sentimenti liberali e indipendentisti, figli di una crisi istituzionale mal sopportata dai cittadini, i quali vivono criticamente il declassamento della città da capitale vicereale, sede della Corona, a capitale luogotenziale dei cosiddetti "domini al di là del

³⁰ AMARI 2010; CRISANTINO 2010, p. 14.

³¹ AMARI 1842.

Faro", privata del suo storico Parlamento e, quindi, della sua identità secolare³².

Nella sua opera Amari sviluppa la tesi della rivolta spontanea del popolo siciliano al malgoverno Angioino, sminuendo quindi la portata della congiura e della vendetta privata tramata da Giovanni da Procida con il sostegno della monarchia aragonese – sostenuta di contro, fra gli altri, dal Niccolini e dagli storici europei – e consegnando ai Siciliani, mossi dal profondo amore per la patria, il successo del Vespro; non una rottura con l'omogeneità statale del passato, di un unico Regno meridionale, come lo dipingevano gli storici napoletani e filoborbonici, ad esempio il Gregorio, ma un «tumulto» corale, istintivo, che pone fine all'«insolenza dei dominatori» e risolleva «la condizione sociale e politica di un popolo né avvezzo né disposto a sopportare una dominazione tirannica e straniera»³³. L'opera, insistendo sul carattere popolare e spontaneo della rivolta del Vespro, da un lato raccoglieva l'appello all'indipendenza già lanciato da altri autori siciliani come Scinà e Nicolò Palmieri, dall'altro incitava chiaramente tutto il popolo al superamento delle rivalità tra le "piccole patrie" locali e alla ribellione coesa contro il comune nemico, la monarchia, istituendo tra l'altro delle affinità comportamentali e d'operato fra Carlo d'Angiò e Ferdinando II di Borbone, fra i ministri francesi di polizia del XIII secolo e quelli napoletani contemporanei (Del Carretto, De Majo). L'opera diveniva dunque manifesto delle tensioni e delle aspirazioni di tutti quei siciliani che chiedevano libertà di espressione, abolizione della censura, il superamento della struttura feudale, il diritto ad avere una Costituzione propria, una rappresentanza politica efficace e una vera autonomia garantita da un sovrano e che, per ottenere tutto ciò, desideravano prima di tutto separarsi dal governo napoletano³⁴.

Per tali motivi le *Istorie* di Amari raggiunsero ben presto un grande successo non solo nell'isola ma in tutta Italia, procurandosi il plauso dell'opinione pubblica nonostante la censura della polizia borbonica attuata dal Del Carretto, un'azione di disturbo che anzi favorì ancor di più la notorietà dell'opera, assurta per la generazione degli anni Quaranta a simbolo di lotta perpetua dei popoli, italiani e europei, di tutte le genti sottomesse, unite da un comune destino, contro il dispotismo e la tirannia³⁵.

³² BENIGNO 1987.

³³ AMARI 1843, cit. p. 22; LAMBOGLIA 2011.

³⁴ GEFFROY 1886.

³⁵ AMARI 1843; ID. 1851.

Specie a partire dalla seconda edizione pubblicata a Parigi nel 1843, l'opera di Amari, esule a seguito della censura governativa, con il titolo *La guerra del Vespro siciliano* o *Un periodo delle istorie siciliane del secolo XIII*, conosce una vastissima diffusione in Europa, in Francia, Germania, Inghilterra, dove viene pubblicata in diverse edizioni, ma soprattutto in Italia, dove, tra il biennio rivoluzionario e l'unità, ottiene la sua consacrazione quale testo di riferimento delle lotte e aspirazioni risorgimentali e si diffonde in Toscana, nel Lombardo-Veneto, a Napoli, in Emilia Romagna³⁶.

Un avvenimento esemplare della storia siciliana, radicato nella cultura isolana, la cui connessione con la secolare tradizione indipendentista e la specificità territoriale-identitaria dell'isola era sottolineata dallo stesso Michele Amari, finiva con il coincidere con i principi e con le idee di autodeterminazione del popolo italiano e con l'assumere i contorni di un momento fondante della nuova cultura politica italiana. Fuori dai confini siciliani il Vespro diviene quindi il soggetto prediletto delle pitture di storia di Giulio Pitti, che rappresenta la rivolta in un quadro del 1839 su commissione di Niccolò Puccini; il napoletano Pasquale de Virgili ne scrive un poema drammatico in prosa (1843); sulla scia di Niccolini, Verdi compone I Vespri siciliani, che debutta a Parigi nel 1855; Francesco Hayez dedica al Vespro un quadro che diviene fin da subito celebre, in cui è ben evidente l'infamia perpetrata dai francesi con l'immagine della donna oltraggiata (1847); infine Mameli, nel 1847, inserisce la rivolta nel corpus dei momenti fondativi, d'origine, della comunità nazionale nel celebre canto risorgimentale divenuto in seguito l'inno della nascente Repubblica italiana³⁷.

L'opera diviene una chiamata alle armi per il popolo siciliano che, con il sostegno della classe dirigente, del clero isolano, dell'aristocrazia illuminata insorge a Palermo il 12 gennaio del 1848 e, proclamata decaduta la monarchia borbonica e rieletto il Parlamento, riceve il plauso dello stesso Amari, il quale viene richiamato in Patria in qualità di deputato della nascente assemblea.

All'età dei Vespri siciliani risalivano i temi, i simboli e i riferimenti di un corpus storico-mitico ormai ben radicato nella tradizione popolare: la rivolta antiangioina, il ripristino dell'ordine con Pietro e Federico III d'Aragona, strenui difensori della causa siciliana contro il papato e nemici provenienti da

³⁶ DESSÌ 2015.

³⁷ MORETTI 2003.

tutta Europa, la ricostituzione del Parlamento e delle libertà civili, l'istituzione della bandiera siciliana con la Trinacria al centro dello stendardo³⁸.

Ma, soprattutto, il popolo si riconosceva nelle imprese degli eroi e dei protagonisti della Guerra del Vespro, esaltati dalla storiografia romantica come dallo stesso Amari e spesso posti fra realtà storica e mito: nelle imprese degli ideatori del Vespro, il "divino" Procida, Gualtiero da Caltagirone, Palmiero Abate, nelle eroine messinesi Dina e Clarenzia, nelle azioni di Matteo Palizzi, Alaimo da Lentini, il popolo si identifica, trova i motivi della sua riscossa nel presente, di una ribellione che è destinata a trionfare poiché diretta contro un sovrano colpevole di aver sovvertito l'ordine naturale e istituzionale della storia, un ordine sul quale si fonda l'identità e la coscienza nazionale sicula³⁹.

Tuttavia, pur sostenuta con entusiasmo, animosità e da un'esaltazione collettiva, la rivoluzione è destinata a fallire: il sogno di un popolo protagonista, che si rialza dalle ceneri e torna vittorioso come nel XIII secolo, forte della sua rinnovata identità culturale, etnica, istituzionale, non trova riscontro nella pratica e, a causa sia di profondi problemi strutturali che del mancato sostegno dell'Europa, il governo rivoluzionario si dimette a poco più di un anno dalla sua fondazione, il 16 aprile 1849, anno che segna il ritorno della Sicilia sotto i Borbone⁴⁰.

Esule, deluso dal tradimento del suo popolo, incapace di rialzarsi dalle macerie del passato, l'Amari matura intorno agli anni Cinquanta nuovi ideali politici, tendenti all'unificazione nazionale e le successive pubblicazioni de *La Guerra del Vespro* mirano a confermare le sue nuove aspirazioni, che trovano un effettivo riscontro nell'unificazione avvenuta il 17 marzo 1861⁴¹.

I successivi studi dell'Amari sulla Sicilia araba – *Storia dei musulmani di Sicilia*, *Biblioteca Arabo-sicula*, *Epigrafi arabiche* – innovativi, fondati su solide ricerche d'archivio e da un metodo di analisi e ricerca storico-critico e filologico, sono anche un evidente manifesto dei nuovi sentimenti unitari del suo autore⁴².

La visione che ha della Sicilia araba è quella di una realtà pacifica, di convivenza religiosa, avanzata dal punto di vista scientifico, agricolo, letterario, una visione che si oppone fortemente alla critica generale che del

³⁸ SCIASCIA 1973.

³⁹ Tramontana 1989.

⁴⁰ Runciman 1958.

⁴¹ AMARI 1866; ID. 1886; BRESC 1992.

⁴² Gabrieli 1975.

periodo ne fanno storici precedenti e posteriori all'Amari, come Isidoro Carini. Nella *Storia dei Musulmani di Sicilia* (tre volumi pubblicati tra il 1854 e il 1872) emerge, accanto agli accenti antiborbonici, anticattolici, laici e ghibellini, e alle critiche severe rivolte contro la politica antinazionale del papato, già presenti nei Vespri, una nuova lettura del periodo islamico: la Sicilia araba dei secoli IX- XI contiene già in sé la prefigurazione del futuro stato unitario italiano, diversamente da quanto precedentemente affermato nella *Guerra del Vespro*, non è soltanto una parentesi decadente e dispotica della storia dell'isola precedente alla conquista di Roberto e Ruggero d'Altavilla, come sosteneva ad esempio il Gregorio, la cui eredità bizantina e islamica viene semplicemente raccolta dai nuovi conquistatori⁴³.

Già dal primo capitolo l'intenzione polemica di Amari risulta evidente, poiché critica negativamente i secoli di dominazione romana dell'isola e, apprestandosi a trattare della dominazione araba, parla di una nuova rinascita. Scrive infatti: «Ma nell'ottavo secolo dopo la nascita di Cristo, seguì il terzo rinnovamento della Sicilia, per opera dei Musulmani, i quali avean tocco l'apice di lor subita civiltà» e qui «vi portarono altra religione, leggi, costumi, lingua, letteratura, scienze, arti, industrie, virtù militare e genio dell'indipendenza», ripristinando, «se non lo splendore», la preziosa «attività dei tempi greci»44. Quella voglia di indipendenza che fa della "schiatta semitica" siciliana un popolo che, non più greco-siculo, senza mischiarsi etnicamente ai nobili conquistatori «Africani», pur convertitosi all'Islam, non viene assimilato ma prende coscienza di sé in quanto soggetto politico, si emancipa e sostituisce progressivamente la «scemata e fiaccata» nobiltà africana negli uffici statali, nelle posizioni di potere e nei consigli municipali. È la plebe in ascesa che diviene borghesia dal momento in cui si stacca dal predominio della nobiltà, un processo che avviene nell'Europa ottocentesca e che l'Amari auspica possa compiersi pienamente per il suo popolo, recentemente libero dalle morse del feudalesimo⁴⁵.

Nella dicotomia Africani (nobiltà) – Siciliani (popolo), simile a quella che la storiografia nazionalista propone tra conquistatori e vinti, popolo e nobiltà, nell'Italia e nell'Europa medievale, per giustificare la nascita dei popoli e delle nazioni in quanto "famiglia" unita da vincoli etnici (nobiltà longobarda – popolo italiano di origine romana; Galli e Franchi in Francia; Sassoni e Normanni in Inghilterra), è quindi presente il germe dell'identità siciliana, di

⁴³ Amari 1854-1872.

⁴⁴ AMARI 1885, pp. 2-3.

⁴⁵ ID. 1890.

un popolo che, pur vivendo sotto gli Arabi una rinascita rispetto al decadente periodo bizantino, sperimenta un nuovo modello di civiltà che sarà la base della futura nazione e che mette in pratica nella ribellione contro i dominatori africani, lasciandosi conquistare non dai Normanni ma dalla «novella nazione italica», già presente in nuce in quel turbinio di genti campane, calabre, pugliesi, che giungono in Sicilia sotto le insegne degli Altavilla, conquistando un'isola che gli appartiene «per ragioni di geografia e schiatta»⁴⁶.

È dunque evidente l'intento di Michele Amari nel sottolineare, riscoprire e rappresentare con la sua *Storia* il contributo fondamentale della Sicilia (e dell'Italia meridionale) alla formazione del nuovo Stato unitario, ancora non formato dal momento in cui lo storico palermitano pubblica il primo volume dell'opera a Firenze, i cui «frutti e virtù» confluiscono in un unico grande popolo italiano. Ma è altrettanto evidente il cambio di passo della visione politica dell'Amari, da storico "siciliano" impegnato nelle lotte di indipendenza dell'isola-nazione nella sua Storia del Vespro a storico "europeo", Ministro dell'Istruzione del Regno d'Italia nel 1863, dedito alla rigenerazione politica del nuovo Stato, il quale attraverso il racconto della liberazione della Sicilia dal dispotismo e dall'anarchia si fa portavoce di un nuovo insegnamento generale, ovvero «che gli Stati non ordinati secondo uguaglianza e libertà, non hanno rimedio ai mali loro che sia scevro di colpa»⁴⁷.

La rielaborazione del Medioevo e il suo utilizzo politico-strumentale trovano inoltre espressione, nella Sicilia ottocentesca, nelle pubblicazioni, articoli, pamphlet, melodrammi, romanzi, di note personalità appartenenti all'Intellighenzia siciliana del tempo e deputati nel Parlamento del 1848, con il quale l'Amari intreccia rapporti di amicizia, collaborazione politica e culturale. Fra questi sono da citare lo storico palermitano Isidoro La Lumia (1823–1879), convinto patriota siciliano, che al Medioevo isolano dedica il *Matteo Palizzi: frammento di studi storici sul secolo XIV in Sicilia* (1859), biografia dell'eroe siciliano manifesto dei suoi ideali civili⁴⁸; il dantista palermitano Francesco Paolo Perez (1812 – 1892), sostenitore accesso dell'autonomia siciliana⁴⁹; l'economista e storico Nicolò Palmeri (1778–1837), autore di un *Saggio storico e politico sulla Costituzione del Regno di Sicilia* (1847), dal quale emerge sostenitore, insieme all'Amari, del potere legislativo di origine normanna del

⁴⁶ D'ANCONA 1896; DUGGAN 2000.

⁴⁷ Amari 1885, p. 212; Cianciolo Cosentino 2012.

⁴⁸ La Lumia 1859; Id. 1862.

⁴⁹ PEREZ 1836; CORSO 2000.

Parlamento di Sicilia⁵⁰; Lionardo Vigo (1799–1879), politico, poeta e filologo acese, autore del poema epico "nazionale" *Il Ruggiero* (1834), dedicato alla figura del Gran Conte, alla sua investitura di Legato pontificio ad opera di Urbano II, quindi all'esaltazione della genesi del Regno di Sicilia e della sua secolare indipendenza, ma anche autore dei *Canti popolari siciliani* (1857), nei quali sottolineava l'origine siciliana della civiltà occidentale⁵¹; il prete e patriota Nicolò di Carlo (1810–1873), membro della Camera dei Pari nel 1848, autore di un piccolo componimento dedicato a Federico II Aragonese (1836), celebrazione di una patria di eroi invitta seppur circondata da nemici di ogni sorta, e di un sovrano che diviene l'emblema del riscatto popolare nel presente⁵².

A Messina, in particolare, al centro della repressione di Ferdinando II – il quale per aver bombardato la città peloritana sarà soprannominato tanto dalla storiografia del tempo quanto dalla popolazione locale come il "Re Bomba" – operano l'architetto e critico d'arte Carlo Falconieri e il patriota e scrittore Giuseppe La Farina.

Il primo è tra gli animatori dei moti rivoluzionari del 1848 che scoppiano nella città del Faro e, nel contempo, è anche un architetto che, pur di formazione classicistica, non disdegna l'applicazione di stili neomedievali (in particolare per la realizzazione di architetture effimere e ville private). Realizza infatti a Messina, in occasione dei festeggiamenti della Madonna della Lettera, una macchina pirotecnica in stile neogotico e in seguito, progetta, nella zona del Boccetta, il Villino Landi (1847), un'originale "villa-castello" portata a termine solo nella seconda metà dell'Ottocento. L'opera rispecchiava l'intenti del ricco committente: si presentava come un'elegante dimora con elementi (bifore, torrette esagonali, guglie, lesene traforate, merlature) ripresi da alcuni edifici quattrocenteschi del taorminese e dal gotico siculo-catalano, rielaborati e riadattati in forme uniche, così da risaltare lo *status symbol* e l'alta posizione sociale del ricco committente⁵³.

In qualità di Ministro della Guerra del Regno di Sicilia anche Giuseppe La Farina (1815-1863) partecipa ai moti insurrezionali di Messina nel 1848: è lui ad animare la scena liberale e romantica della città, collaborando a riviste di indirizzo liberale e antiborbonico come "Lo Spettatore Zancleo", "Il Faro" e

⁵⁰ PALMIERI 1847.

⁵¹ Vigo 1834; Id. 1857.

⁵² DI CARLO 1836.

⁵³ BARBERA 1994.

"La Sentinella del Peloro", e a «ispirare e preparare le menti» della rivoluzione, insieme all'amico e collaboratore Michele Amari (con il quale stringe un rapporto epistolario dal 1842)⁵⁴. Il ricorso al Medioevo, in particolare a quello siciliano, assume anche nel La Farina i toni della lotta al dispotismo di Ferdinando II e delle aspirazioni separatiste dalla mala signoria napoletana. Da Dante Alighieri e dal Machiavelli prende le mosse per le sue teorie neoghibelline, ostili al ruolo giocato dalla Chiesa durante il Medioevo e nel presente, nel contesto italiano, promotrici di uno Stato laico e repubblicano⁵⁵. Nel 1842 pubblica i suoi Studi sul secolo XIII e la sua monumentale Storia d'Itlia dall'anno 568 al 1815 (1846-1854), opere di impianto laico-ghibellino e risorgimentale, dove netto appare il rifiuto della visione neoguelfa sull'età medievale; i suoi scritti miravano a suscitare sentimenti patriottici e a smuovere le coscienze popolari, indicando nelle rivoluzioni e nella lotta aperta e consapevole, gli strumenti migliori per la conquista di nuovi e più giusti ordinamenti e istituti politici-sociali, necessari al rinnovamento della nazione⁵⁶.

Partendo da queste basi teoriche La Farina compie una rivisitazione della storia medievale, individuando nei sovrani Teodorico, Liutprando e negli Svevi Federico II e Manfredi i campioni di un ipotetico Stato nazionale che non sono stati in grado di fondare a causa dell'intromissione e dell'opposizione dei pontefici, i quali, «d'impedimento alla creazione di una monarchia italiana», favorirono al contrario per i propri interessi temporali «la creazione delle monarchie municipali, debolezza, sventura e vergogna della misera Italia»⁵⁷. Come l'Amari, La Farina matura negli anni Quaranta una visione politica tendente all'autonomia e indipendenza della Sicilia, sostenendo, anche durante gli esiti sfavorevoli della guerra contro i Borbone nel 1849, la necessità di una rivolta popolare e spontanea che rinnovasse il coraggio, l'amore per la libertà e la voglia di vincere dei Vespri del 1282. La rivolta, del resto, continua a essere il cardine e punto di riferimento ideale di tutti i moti insurrezionali che scoppiano nell'isola, anche quelli post-unitari⁵⁸.

Tuttavia, pur mantenendo le sue posizioni antipapiste, anche La Farina è tra coloro che, fallita la rivoluzione siciliana del Quarantotto, a partire dagli anni Cinquanta dell'Ottocento, sostengono l'unificazione nazionale.

⁵⁴ Della Perta 1975.

⁵⁵ La Farina 1854.

⁵⁶ GENOVA 1931.

⁵⁷ NICCOLINI 1879, p. 246; LA FARINA 1846-53; ID 1860.

⁵⁸ LA MANTIA 1931.

Storici come Ilaria Porciani, Renato Bordone, Pierangelo Schiera, Alberto Monti, hanno ampiamente mostrato come il Medioevo sia stato utilizzato, nel corso del Risorgimento, come l'antecedente esemplare e simbolico delle nascenti nazioni europee, punto di riferimento per numerosi storici, intellettuali, studiosi impegnati nella ricerca delle origini storico-etniche degli stati nazionali⁵⁹. Anche in Sicilia questo utilizzo fu molto intenso e proprio i Vespri siciliani furono investiti di particolari valenze etiche e civili e considerati, alla pari di altri avvenimenti medievali come la Disfida di Barletta, l'Assedio di Firenze o la Battaglia di Legnano, come un'anticipazione e una vera e propria prefigurazione del tempo presente, delle lotte risorgimentali e per l'indipendenza, mentre i protagonisti di quelle imprese venivano celebrati come gli antesignani della Nuova Nazione, Siciliana o Italiana che fosse, libera dal giogo delle potenze estere, dispotiche e illegittime⁶⁰.

Anche nel periodo post unitario il ricorso al Medioevo non mancò, seppur con meno vigore, per legittimare pretese politiche, popolari e/o monarchiche; l'Italia delle "città" poteva guardare al paradigma comunale per cercare le ragioni dell'unione nel comune sentimento di libertà dei diversi Comuni settentrionali, uniti nella lotta contro gli imperatori tedeschi, mentre le città ricavavano dalla stessa epopea del XII secolo i motivi della specificità locale e della diversità, in ragione di una superiorità economica, istituzionale, sociale (è il caso della sabauda Torino, affamata di miti dinastici e di progetti neogotici, o della neomedievale Bologna, arricchita dalle invenzioni letterarie e architettoniche di Carducci e Rubbiani). Allo stesso modo in Sicilia il Vespro e i suoi eroi sono presi a modello tanto dagli irriducibili politici e intellettuali indipendentisti, che non entrano a far parte del nuovo governo nazionale, come Ruggero Settimo, o Francesco Ferrara, sostenitore dell'unione di "due corone" in un'unica nazione, quanto dai rivoluzionari e dai giovani universitari che animano i disordini palermitani del 1861-1862, la Rivolta del Sette e mezzo (1866), le proteste degli anni Settanta, e si manifestano contrari all'unificazione; una gioventù rivoluzionaria che vede nel ripristino del passato medievale e nel risorgere della "ferocia" e dell'«ira guerresca» – ai quali fa riferimento il "Giornale officiale di Sicilia" in un articolo del 1862 – l'unico rimedio ai profondi mali che attraversano la Sicilia, come la crisi economica, sanitaria e sociale succedente all'unità⁶¹.

__

⁵⁹ BORDONE 1993.

⁶⁰ MANCUSO 2012.

⁶¹ LA COLLA 1911.

Infine, la rivolta palermitana del 1282 trovò nuovi significati in occasione del Sesto Centenario del Vespro Siciliano celebrato a Palermo il 31 marzo del 1882, manifestazione che per volere degli stessi organizzatori, fra i quali Francesco Crispi e Francesco Perez, assunse toni fortemente anticlericali, anticattolici e antifrancesi – l'Italia aveva subito lo smacco della perdita di Tunisi da parte del governo francese, nel 1881, e lo stesso si era inoltre macchiato dei massacri di Marsiglia a danno di alcuni operai italiani. L'evento, quindi, nelle intenzioni degli organizzatori e dei promotori, a partire da Crispi e Perez, svolgeva anche una funzione pedagogica, nel contribuire con il suo messaggio simbolico alla costruzione – conservando al contempo l'intento pedagogico di orientare il consenso del popolo alla costruzione dell'identità nazionale e alla definizione dell'unità politica della giovane Italia⁶².

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1810

"Gazzetta Britannica", n. 31, marzo.

AA.VV., 1882

Il Vespro Siciliano e la quistione angioina. Articoli storici e documenti pubblicati dalla Sicilia Cattolica, Off. Tip. Camillo Tamburello, Palermo.

AA.VV., 1882

Sicilia-Vespro. Numero unico per il VI Centenario del Vespro Siciliano, Treves, Milano.

Amari, Michele, 1833

Componimento in morte di Francesco Peranni, Gab. tip. all'Insegna del Meli, Palermo.

ID 1842

Un periodo delle istorie siciliane del secolo XIII, Poligrafia Empedocle, Palermo.

ID., 1843

La guerra del Vespro siciliano o Un periodo delle istorie siciliane del secolo XIII, Baudry, Parigi.

ID., 1851

La Guerra del Vespro siciliano, Le Monnier, Firenze.

ID., 1866

La Guerra del Vespro siciliano, Le Monnier, Firenze.

ID., 1854-1872

Storia dei Musulmani di Siclia, 3 vol, Successori Le Monnier, Firenze.

ID. 1882

Racconto popolare del Vespro siciliano, Forzani e C. Tipografi del Senato, Roma.

ID., 1886

⁶² AA.VV. 1882; AMARI 1882; BOVIO 1882.

La Guerra del Vespro siciliano, Hoepli, Torino/Firenze.

ID., 1971

Epigrafi arabiche di Sicilia (1875-1885), Flaccovio, Palermo.

ID., 1980

Diari e appunti autobiografici inediti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

ID., 2010

Studii su la storia di Sicilia dalla metà del XVIII secolo al 1820 (1833), ed. Associazione Mediterranea, Palermo.

AMICO, VITO MARIA, 1740-1746

Catana illustrata, sive sacra et civilis urbis Catanae Historia, 4 voll., Ex Typographia Simonis Trento, Catania.

ID., 1757-1760

Lexicon tipographicum Siculam, in quo Siciliae urbes, opida, cum vetusta tum extantia montes, flumine, portus adiacentes insula ac singula loca describuntur, illustrantur, 3 voll., Aetneorum Academiae tipographio apud Joachim Pulejam, Palermo.

ID., 1855-1859

Dizionario topografico della Sicilia di Vito Amico (1757-1760), 2 voll., Tipografia Pietro Morvillo, Palermo.

ID., 1989-1990

Catania illustrata, sive Sacra et civilis urbis Catanae historia (1740-1746), 2 voll., Tringale, Catania.

Avarna di Gualtieri, Carlo, 1928

Ruggero Settimo nel Risorgimento siciliano, Laterza, Bari.

Barbera, Gioacchino, 1994

Falconieri, Carlo, in Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 4, Treccani, Roma.

Benigno, Francesco, 1987

Il richiamo del campanile: la tradizione di storia locale in Sicilia, "Laboratorio idee", nº 1, pp. 1-61.

Benigno, Francesco — Giarrizzo, Giuseppe, 2003

Storia della Sicilia, Laterza, Bari.

BIANCO, GIUSEPPE, 1902

La Sicilia durante l'occupazione inglese (1806-1815), Tip. F. Andò, Palermo.

BOVIO, GIOVANNI — RAPISARDI, MICHELE — PANTANO, EDOARDO, 1882

Il Vespro e i Comuni, Niccolò Giannotta Librajo Editore, Catania.

Brancato, Francesco, 1973

Storiografia e politica nella Sicilia dell'Ottocento, Flaccovio, Palermo.

Bresc, Henri, 1992

Salvatore Tramontana, "Gli anni del Vespro. L'immaginario, la cronica», la storia, "Annales. Économies, Sociétes, Civilisations", 47, n° 6, pp. 1229-1230.

Buscemi, Niccolò, 1836

La vita di Giovanni di Procida privata e pubblica, Reale Stamperia, Palermo.

Calisse, Carlo, 1887

Storia del Parlamento di Sicilia, Unione Tipografico-Editrice, Torino.

CAMPAGNANO, GABRIELE, 2015

L'Epoca d'Oro della Sicilia Musulmana: un Mito Ottocentesco, "Zhistorica", Centro Studi Storici, pp. 1 – 15.

CIANCIOLO COSENTINO, GABRIELLA, 2007

Francesco Saverio Cavallari architetto senza frontiere tra Sicilia Germania e Messico, Caracol, Palermo. ID., 2012

L'architetto e l'arabista. Un carteggio inedito: Lettere di Francesco Saverio Cavallari a Michele Amari (1843-1889), Assessorato dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana, Dipartimento dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana, Palermo.

CICOGNANI, FILIPPO, 1822

Il Manfredi e il Vespro Siciliano, tragedia, Tipografia di Luigi Pezzati, Firenze.

CIMINO, GIUDITTA, 1985

Lettere di Antonio Salinas a Michele Amari, Biblioteca centrale della Regione siciliana, Regione siciliana, Assessorato regionale dei beni culturali e ambientali e della pubblica istruzione, Palermo.

Corso, Salvatore, 2000

"Francesco Paolo Perez federalista impenitente", in AA.VV., Federalisti siciliani fra XIX e XX secolo, Palermo, pp. 143-249.

COSTANTINI, COSTANTINO, 1833

Il Vespro Siciliano, "Giornale di scienze, letteratura ed arti per la Sicilia", tomo XLIII, anno XI (luglio-agosto-settembre 1833), pp. 242-259.

Crisantino, Amelia, 2010

Introduzioni agli agli «Studi su la storia di Sicilia dalla metà del XVIII secolo al 1820» di Michele Amari, Associazione Mediterranea, Palermo.

D'Ancona, Alessandro, 1896

Carteggio di Michele Amari, Società Tipografico-Editrice Nazionale (già Roux e Viarengo), Torino.

DELAVIGNE, CASIMIR, 1821

Il Vespro siciliano. Tragedia del Signor Casimiro Delavigne. Traduzione del francese eseguita sulla terza edizione di Parigi, trad. it., Libraj Pedone e Muratori, Palermo.

Della Peruta, Franco, 1975

Mazzinianesimo e democrazia nel Mezzogiorno (1831-1847), in "Cahiers internationaux d'histoire économique et sociale", V, pp. 19-25.

ID., 1989

Conservatori, liberali e democratici nel Risorgimento, F. Angeli, Milano.

DE MATTEI, RODOLFO, 1927

Il pensiero politico siciliano fra il sette e l'Ottocento, Tip. C. Galatola, Catania.

DI CARLO, NICOLÒ, 1836

Federico II l'aragonese sul trono di Sicilia: canzone greca del sac. Niccolò Di Carlo, tradotta dal medesimo in italiano, Reale Stamperia, Palermo.

DI MARZO, GIOACCHINO, 1886

Diari della città di Palermo dal secolo XVI al XIX, Luigi Pedone Lauriel Editore, Palermo.

Dessì, Rosa Maria, 2015

"L'incontro di Michele Amari con Jules Michelet: storiografia e miti del Vespro siciliano tra Francia e Italia", in AA.VV., *Agli inizi della storiografia medievista in Italia*, Atti di convegno, Federico II University Press, Napoli, pp.1-15.

DUGGAN, C, 2000

Creare la nazione. Vita di Francesco Crispi, Editori Laterza, Roma/Bari.

FALLETTA, SERENA, 2018

Erudizione e cultura storica nella Sicilia del XIX secolo. Il carteggio tra Michele Amari e Raffaele Starrabba (1866-1900), FedOA, Napoli.

Gabrieli, Francesco, 1975

La storiografia arabo-islamica in Italia, Marzorati, Napoli.

GALLO, AGOSTINO, 1832

Intorno all'indole intellettuale e morale e all'influenza di Domenico Scinà sopra i suoi contemporanei, Introduzione alle Opere letterarie e scientifiche edite e inedite di Domenico Scinà da Palermo, or pubblicate per la prima volta riunite e ordinate da Agostino Gallo, Tip. Barcellona, Palermo, 1847, pp. 3-13, Palermo.

ID.,1867

Sugli scrittori moderni di storia di Sicilia, Tipografia Barcellona, Palermo.

GATTO, LUDOVICO, 1983-1984

"La guerra del Vespro prima della ricostruzione di Michele Amari", In AA.VV., La società mediterranea all'epoca del Vespro. XI Congresso di storia della Corona d'Aragona, Palermo, pp. 166-176

Geffroy, Auguste, 1886

La guerra del vespro Siciliano, scritta da Michele Amari, "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions ed Belles-Lettres», n° 30, pp. 319-322.

GENOVA, MARIA CLEMENTINA, 1931

Crispi e La Farina: contributo alla storia della rivoluzione siciliana del 1860, A. Trimarchi, Palermo.

GIARRIZZO, GIUSEPPE, 1989

Per la Francia, per la libertà. La Sicilia tra due centenari, 1882-1889, Bonanno, Acircale.

ID., 2013

Amari, Michele, in Enciclopedia Italiana. Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Storia e Politica, Roma.

La Colla, Francesco, 1911

Ricordo del 6º centenario del Vespro Siciliano, Stabilimento Tipografico Virzì, Palermo.

La Farina, Giuseppe, 1836

Sovra un passo del canto XXXIV dell'Inferno della Divina Commedia. Lezione, aprile, "Il Faro", Messina.

ID., 1846-53

Storia d'Italia narrata al popolo italiano. 568-1815, I-VII, Società Editrice Italiana, Torino-Firenze. ID., 1854

La nazione è l'unica vera proprietaria dei beni ecclesiastici: discorso, Tipografia del progresso, Firenze. ID., 1860-64

Storia d'Italia, M. Gulgoni, Torino-Milano.

ID., 1870

Scritti politici, Società anonima, Milano.

La Lumia, Isidoro, 1859

Matteo Palizzi: frammento di studi storici sul secolo XIV in Sicilia, Tipografia Francesco Giliberti, Palermo.

ID., 1862

La Sicilia sotto Carlo V imperatore, Pedone Lauriel, Palermo.

ID., 1868

Domenico Caracciolo o un riformatore del secolo XVIII, "Nuova Antologia", vol. VII, pp. 213-241.

LA MANTIA, GIUSEPPE, 1924

I prodromi e i casi di una penetrazione quasi clandestina della tragedia «Giovanni da Procida» di G.B. Niccolini, in Sicilia nel 1831, e le ricerche della Polizia negli anni 1841 a 1843, "Archivio storico siciliano", n.s., nº 45, pp. 220-286.

ID., 1931

I ricordi di Giovanni da Procida e del Vespro nei proclami rivoluzionari dal 1820 al 1860, "Rassegna storica del Risorgimento", XVIII, pp. 200-220.

Lamboglia, Rosanna, 2011

"La fortuna risorgimentale di un testo esemplare: la Guerra del Vespro siciliano di Michele Amari", In AA.VV., *Da Sud. Le radici meridionali dell'Unità nazionale*, Biblioteca dell'Unità d'Italia, Silvana Editoriale, Milano, pp. 90-9.

Malvica, Ferdinando, 1832

Giovanni da Procida – Tragedia di Gio: Battista Niccolini – Palermo Gabinetto Tipografico all'insegna di Meli 1831 un vol. in 8.ª di pag. 119., "Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia", tomo IV, 1832, pp. 139-150.

MANCUSO, CLAUDIO, 2012

Il potere del passato e il suo utilizzo politico. Il caso del Sesto Centenario del Vespro Siciliano, in AA.VV., "Mediterranea – ricerche storiche", Anno IX, pp. 325-364.

Moretti, Mauro, 2003

"Amari storico, dal «Vespro» ai «Musulmani»", in AA.VV., *Michele Amari*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 3-47.

ID., 2003

"Bibliografia di Michele Amari", in AA.VV., *Michele Amari*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 11-14.

ID., 2003

"Cronologia della vita e delle opere", in AA.VV., *Michele Amari*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 1-10.

ID., 2003

Presentazione delle opere, in AA.VV., Michele Amari, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 65-70; 551-557.

Mugnos, Filadelfo, 1646

I raguagli historci del Vespro Siciliano, Pietro Coppola, Palermo.

NICCOLINI, GIOVAN BATTISTA, 1831

Giovanni da Procida, tragedia, Riccardo Masi, Bologna.

ID., 1879

Storia della Casa Svevia in Italia, Tip. Guigoni, Milano.

Palmieri di Miccichè, Michele, 1969

Costumi della corte e dei popoli delle Due Sicilie (1837), trad. it., Longanesi, Milano.

Palmieri, Nicolò, 1847

Saggio storico e politico sulla Costituzione del Regno di Sicilia infino al 1816 con un'appendice sulla rivoluzione del 1820, S. Bonamici e C., Palermo.

PEDONE-LAURIEL, LUIGI, 1882

Bibliografia del VI centenario del Vespro Siciliano, Luigi Pedone-Lauriel, Tip. dello Statuto, Palermo.

Perez, Francesco Paolo, 1836

Sulla prima allegoria e sullo scopo della Divina Commedia, Stamperia d'Antonio Muratori, Palermo.

Peri, Illuminato, 1961

Sicilia musulmana: la conquista, Edistampa, Palermo.

ID., 1962

Sicilia normanna, Edistampa, Palermo.

ID., 1976

Michele Amari, Guida, Napoli.

PIRRO, ROCCO-AMICO, VITO MARIA, 1733-1734

Sicilia sacra disquisitionibus et notitiis illustrata, Apud haeredes Petri Coppulae, Catania.

PITRÈ, GIOVANNI, 1882

Il Vespro Siciliano nelle tradizioni popolari della Sicilia, Luigi Pedone Lauriel, Palermo, ID., 1904

La vita in Palermo cento e più anni fa, A. Reber, Palermo.

Pontieri, Ernesto, 1948

Tra i Normanni nell'Italia meridionale, Morano, Napoli.

1965

Il Riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e Ottocento, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.

Quondam, Amedeo, 2011

Risorgimento a memoria: le poesie degli Italiani, Donzelli, Roma.

Romeo, Rosario, 1960

Amari, Michele Benedetto Gaetano, in Dizionario biografico degli Italiani, ad vocem, Treccani, Roma.

Rubieri, Ermolao, 1856

Apologia di Giovanni da Procida: ricerche storico critiche, Tip. Barbera-Bianchi, Firenze.

RUNCIMAN, STEVEN, 1958

Les Vêpres siciliennes. Une histoire du monde méditerranéen à la fin du XIII° siècle, Alain Bureau, Cambridge.

SALVO DI PIETRAGANZILI, ROSARIO, 1906,

Francesco Paolo Perez e Francesco Crispi, Rivelazioni, Palermo.

SANSONE, ALFONSO, 1890

Gli avvenimenti del 1837 in Sicilia, Tipografia dello Statuto, Palermo.

SCIASCIA, LEONARDO, 1973

Il mito dei Vespri siciliani da Amari a Verdi, "Archivio storico per la Sicilia orientale", nº 69, pp. 183-192.

SCINÀ, DOMENICO, 1824

Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo, Reale Stamperia, Palermo.

SALOMONE MARINO, SALVATORE, 1880

Dei famosi uomini d'arme siciliani fioriti nel secolo XVI, "Archivio Storico Siciliano", IV, (1879-1880), pp. 284-327.

Testa, Francesco, 1775

De vita et rebus gestis Federici II Sic.Regis in folio, Excussit cum privilegio Cajetanus M. Bentivenga sub signo Ss. Apostolorum, propre plateam Bononiorum, Palermo.

Tommasini, Oreste, 1890

La vita e l'opera di Michele Amari, Tipografia della Reale Accademia dei Lincei, Palermo.

TRAMONTANA, SALVATORE, 1989

Gli anni del Vespro: l'immaginario, la cronaca, la storia, Dedalo, Bari.

VACCARI, PIETRO, 1937

Testa, Francesco, in Enciclopedia Italiana, ad vocem, Treccani, Roma.

VECA, IGNAZIO, 2013

Niccolini, Giovanni Battista, in AA.VV., Dizionario biografico degli Italiani, vol 78, Treccani, Roma.

Vigo, Lionardo, 1834

Il Ruggiero, tentativo epico del cav. Lionardo Vigo, Tipografia del Giornale letterario, Palermo. ID., 1857

Raccolta di canti popolari siciliani, Tipografia dell'Accademia Gioenia, Palermo.

ZAPPERI, ROBERTO, 1960

Amico, Vito Maria, in Dizionario biografico degli Italiani, vol 2, Treccani, Roma.

ZIINO, LUDOVICO-ZIINO, MICHELE, 1937

Bibliografia di Michele Amari, Industria Poligrafica della Sicilia, Palermo.

Note

La questione nazionale e la sinistra sovranista

Note attorno al libro di Michael Löwy, Comunismo e questione nazionale. Madrepatria o Madre terra?, Meltemi, Milano 2021.

Alessandro Barile (Sapienza Università di Roma)

Necessario corollario del fenomeno populista dell'ultimo decennio è la questione nazionale. In qualche modo l'uno spiega l'altra e viceversa: difficile stabilire i confini, ragionare sui nessi causali, e lo scivolamento (più o meno lento, forse non inevitabile) del populismo in sovranismo esplicita il legame unificando i due concetti. Il populismo organizza in posizione politica una pulviscolare richiesta di maggiore "protezione sociale", sia questa declinata in senso progressivo (ovvero "dal basso" delle popolazioni impoverite contro "l'alto" dei mercati globali), o in senso regressivo (recupero o difesa di un'identità da usare contro minacce esterne alla comunità locale e "sovrana"). Non per caso allora dalla crisi dei mutui sub-prime, l'ascesa di Syriza e Podemos e l'affermazione del Movimento 5 stelle in Italia (fenomeni originati in un arco di tempo che va dal 2008 al 2013), le scienze sociali e il mercato editoriale sono stati invasi da pubblicazioni attorno al tema della sovranità nazionale¹. Dove è andata a situarsi in tempi di globalizzazione ed europeismo? Se una certa rassegnazione teleologica considerava inevitabili tanto questa globalizzazione quanto questo europeismo, cosa è successo quando ambedue questi processi storici sono entrati in una crisi strutturale e a quel punto considerata, altrettanto finalisticamente, come "irreversibile"? Dopo la globalizzazione non poteva che esserci un ritorno alla nazione, veniva affermato con la sicurezza di chi andava sostituendo Marx con Polanyi, così credendo di aver risolto le presunte aporie della teoria marxista. Sempre non a caso il marxismo di questo decennio è andato in confusione. Perché se la recessione economica sembrava continuare a confermare le previsioni marxiane sull'inevitabilità della crisi, il riaffacciarsi della questione nazionale ha presentato questi problemi su di un terreno scivoloso e ambiguo, collegato ad una delle principali "zone di discomfort" del pensiero marxista. Anche in questo caso non sono mancate la pubblicazioni, letteralmente a migliaia, che hanno provato a sviscerare i nessi tra marxismo e questione nazionale, per affermare (giustamente) che Marx ed Engels se ne sono sempre occupati, e che il marxismo contiene in sé gli strumenti per affrontare il problema ed escogitare soluzioni adatte ai tempi che corrono (già questo lo si potrebbe sostenere con minore

Dor una trattazione più articolata

¹ Per una trattazione più articolata, vedi BARILE (a cura di) 2020.

sicurezza). Dentro questa tendenza si situa anche una tra le più recenti pubblicazioni sull'argomento, Comunismo e questione nazionale. Madrepatria o Madre terra?, del sociologo franco-brasiliano Michael Löwy (Meltemi 2020). È davvero solo l'ultima di una considerevole catena di pubblicazioni che hanno creato un vero e proprio filone editoriale. Carlo Formenti, tra i primi a sollecitare una riflessione sul sovranismo democratico, dirige proprio per Meltemi una collana (Visioni eretiche) volta a organizzare un discorso politico-culturale sulla questione nazionale e il sovranismo declinato a sinistra. Significativo l'orizzonte composito che la casa editrice cerca di perlustrare: dal sovranismo di marca neo-craxiana di Thomas Fazi (Sovranismo o barbarie), alla sociologia polanyiana di Onofrio Romano (La libertà verticale) al neohegelismo comunitarista di Andrea Zhok (Critica della ragione liberale) al patriottismo marxista di Mimmo Porcaro (I senza patria). Anche la casa editrice romana DeriveApprodi, esempio sintomatico date le sue posizioni decisamente distanti da certa revanche patriottica, da un decennio ha dato spazio – attraverso la collana Fuori fuoco – alla questione nazionale e al sovranismo di sinistra: dai lavori di Formenti (uno su tutti La variante populista), all'articolazione di un discorso antieuropeista democratico (il lavoro collettivo Rottamare Maastricht, o anche Sovranismi, di Alessandro Somma). E altri se ne potrebbero citare, da Asterios (gli interessanti lavori di Raffaele Sciortino) a Imprimatur (dove Valdimiro Giacché ha condotto la sua battaglia culturale contro la Ue, vedi in particolare Costituzione italiana contro i Trattati europei), a Diarkos fino a Jaca book: editori che hanno in qualche modo occupato il discorso, con il seguito di autori impegnati nel tracciare i collegamenti tra sinistra e nazione, marxismo e patriottismo. Non parliamo, poi, della galassia online di blog e riviste animate dal populismo critico e patriottico d'ascendenza comunista. La collocazione editoriale succitata svela persino una tacita contraddizione, rivendicando al contempo una certa "ereticità" ed il situarsi dentro l'ortodossia marxiana. Sintomo che le cose, come minimo, sono più complesse di quanto appaiono prima facie.

È al contempo vero e falso che Marx si sia occupato di questione nazionale. È vero nei termini in cui sia Marx che Engels saltuariamente ma in maniera ricorrente trattano delle diverse questioni nazionali che agitano l'Europa dell'Ottocento, nel fuoco dell'autodeterminazione dei popoli "senza storia" e della spoliazione coloniale in Nord Africa e in Asia. E però, né Marx né Engels ne hanno mai fatto una teoria, ovvero abbiano sviluppato un discorso strutturato e conchiuso, ancorché dialettico. Anzi: il vorticoso "cambiar di parere" è il tratto unificante delle posizioni marxiane ed engelsiane

sull'argomento. A voler trovare il riferimento, la citazione o il ragionamento a cui appellarsi in ultima istanza per confermare il proprio punto di vista, se ne potrebbero scovare decine a sostegno e altrettante a smentita di una qualsiasi posizione sulla questione nazionale. Fin troppo noto e usato il caso irlandese: prima contro, poi a favore dell'autodeterminazione nazionale. Quindi? Quindi la famigerata "formula" non c'è. Come ricordato da Renato Monteleone, che sul tema ne sapeva e ne sa decisamente più dell'attuale pattuglia sovranista, sulla questione nazionale si è concordi nel rilevare una «mancanza di sistematicità», e un «carattere relativistico ed empirico, ovvero della costante variabilità, dei giudizi di Marx ed Engels sui movimenti nazionali», e ancora, e in definitiva: «ne viene una sorta di valutazione caso per caso»². Michael Löwy, nel suo libro, tenta di valutare questo empirismo di fondo affermando che nella questione nazionale marxiana vi è un continuo oscillare tra posizioni economicistiche-deterministiche, per un verso, e prodromi di analisi antimperialistiche, e quindi squisitamente politiche, dall'altro. Che significa? Senza dubbio vi è in Marx ed Engels una convinzione di fondo che determina il loro approccio alla questione, ovvero che la nazione, e con questa il nazionalismo, in quanto fenomeno storico collegato ad un particolare grado di sviluppo del capitalismo, sia destinato a scomparire o a ridursi di portata, a farsi irrilevante. Questo è l'aspetto in qualche modo deterministico: su di un fattore in via di superamento Marx ed Engels non organizzano un loro punto di vista specifico. Il proletariato è internazionalista perché lo è il Capitale: è quest'ultimo a globalizzarsi, ad abolire le frontiere, "costringendo" la classe operaia ad unificarsi su basi sovranazionali. D'altro canto, sia Marx che soprattutto Engels si accorgono presto che la lotta di classe avviene anche sul terreno del rapporto tra nazioni, dividendole in dominatrici e oppresse. Da questa prospettiva la liberazione delle nazioni colonizzate o soggiogate a una qualche forma di vincolo esterno contribuisce alla liberazione del proletariato della nazione dominante prima ancora che di quella dominata. Una nazione che ne domina un'altra non è libera, ripeteranno costantemente i fondatori del socialismo "scientifico", soprattutto riguardo al caso inglese, secondo il quale, alla fine del loro tragitto valutativo, sarà dalla liberazione dell'Irlanda che scaturirà l'emancipazione del proletariato inglese.

Vi è però un fatto determinante alla base del diverso approccio che la sinistra ha oggi sulla questione nazionale rispetto a quanto avveniva nel XIX secolo di Marx ed Engels. Se il marxismo (tutto il marxismo) condivideva una certa fiducia nel progresso, era quindi portato inevitabilmente ad adeguarsi ad

² MONTELEONE 1982, p. 22.

una realtà oggettiva segnata da uno sviluppo giudicato contraddittoriamente positivo, oggi al contrario domina una sfiducia nel futuro. La critica del presente è sostenuta oggi da posizioni, in senso tecnico, conservatrici, laddove nel marxismo la critica della società del XIX secolo era condotta sulla scorta di una visione del futuro da dischiudersi alle potenzialità ancora inespresse della modernità. Da questo avamposto è possibile giudicare la diversa qualità delle due critiche al capitalismo: se per Marx bisognava liberare le energie sociali sviluppate dal capitalismo ma al tempo stesso frenate dall'appropriazione privatistica della ricchezza sociale, per una certa critica attuale il problema è lottare contro il futuro e non in suo favore. Sembrano astrazioni, ma spiegano in qualche modo i diversi approcci riguardo alla questione nazionale. Se per Marx ed Engels l'internazionalizzazione dell'economia avrebbe comportato un'internazionalizzazione di tutti i fattori produttivi (e quindi anche dei legami di classe) – dunque ragionare di questione nazionale in via teorica costituiva un attardarsi rispetto alla velocità con cui si muoveva il capitalismo – oggi ci si aggrappa alla nazione e al suo potere decisionale come fonte di resistenza contro processi sovranazionali ritenuti (giustamente) matrice di immiserimento collettivo e alienazione sociale. Dopo il salto da Marx a Polanyi, a questo punto, è intervenuto un altro salto: da Polanyi a Schmitt (vedi, tra gli altri, i lavori di Emilio Quadrelli, ad esempio Classe Partito Guerra, edizioni Gwynplaine), allontanandosi così dalle "ragioni ultime" del marxismo e sovrapponendo la propria critica all'insofferenza borghese verso i travolgimenti in atto, per loro stessa natura destabilizzanti. Ma il marxismo – sia detto di passaggio - prospera nella destabilizzazione, non cerca annichilenti "ritorni all'ordine", men che meno ad un ordine precedente o addirittura preordinato, persino "naturale" a leggere certe critiche della globalizzazione giudicata in quanto fenomeno "perverso", cioè "incoerente" con la modernità.

Questa distorsione è stata favorita dal precedente e infine contestuale ripiegamento antinazionale e antistatuale di gran parte della sinistra tra gli anni Ottanta e il primo decennio Duemila, innestatosi involontariamente (ma colpevolmente) sulla lotta allo Stato portata avanti dal neoliberismo anglosassone di Reagan e Thatcher. Insomma, è pur vero che per Marx "gli operai non hanno patria", ma a voler cercare la smentita di questa affermazione apodittica sempre a Marx dovremmo tornare (affermazione resa apodittica dalle sue interpretazioni postume più che nella formulazione originale, va aggiunto). Ad esempio, quando afferma che «la lotta del proletariato contro la borghesia è però, all'inizio, per la sua forma, una lotta nazionale. [...] Gli operai non hanno patria. Non si può togliere loro ciò che non hanno. Ma poiché il

proletariato deve conquistarsi prima il dominio politico, elevarsi a classe nazionale, costituirsi in nazione, è anch'esso nazionale»3. Qui siamo nel 1848, ma ancora nel 1882 – quasi quarant'anni dopo – è Engels ad affermare che «il movimento internazionale del proletariato è a priori possibile solo in nazioni indipendenti. [...] Per poter lottare bisogna prima avere un terreno di lotta, aria e luce e un margine di manovra, altrimenti tutto è chiacchiera»⁴. Ma queste sono ovvietà fin troppo conosciute. Se le ripetiamo, e se vengono continuamente ricordate nei saggi che compongono il testo di Löwy, è perché sull'attuale triplice rapporto tra populismo, questione nazionale e sinistra il metodo marxiano ha più d'una ragione dalla sua parte. Tentare di edificare una teoria della questione nazionale, sia essa piegata in senso sovranista-democratico, sia al contrario volta a combattere l'edificio storico dello Stato-nazione sorretti da un universalismo immediato quanto astratto5, porterà in ogni caso a scollegare le determinazioni economiche dagli epifenomeni giuridici e culturali che ne costituiscono un mediato riflesso. Si giungerà così a edificare, anche inconsapevolmente, una teoria culturale che affronti il "problema Stato", o il "problema nazione", come se questo fosse espressione di «tradizioni storiche e culturali», come si legge nel testo di Löwy (p. 92), oppure addirittura a dichiarare, come si legge nell'introduzione di Jacopo Custodi, che «esistono vari modi di identificarsi con la propria comunità nazionale» (p. 12). Di per sé è un'ovvietà: il portato di una storia nazionale, fatta di lingua, tradizioni popolari, eventi e istituzioni comuni, assimila in una certa misura le popolazioni residenti. Ma se il marxismo è una concezione del mondo, ovvero uno strumento per cambiare la realtà (e non una "scienza sociale" metodologicamente fondata), ciò significa che il tasto su cui continuerà a battere ogni marxismo propriamente inteso è quello che punta a spiegare l'origine dei fenomeni giuridico-culturali (e quindi anche dello Stato) da cause organiche legate ai rapporti di produzione.

L'alternativa ad un approccio del genere, per quanto rozzamente ipostatizzato nelle esperienze del socialismo reale, l'abbiamo vista in questo decennio: a forza di separare cioè che in Marx era unito si è arrivati ad articolare una multiforme (e controversa) teoria politico-culturale dello Stato che dovrebbe "resistere" ai processi di sottrazione di sovranità politica da parte dei movimenti globalizzati dei capitali. Resistere in base ad un suo potere decisionale autonomo, indipendente dai suddetti processi e azionabile sulla scorta di

,

³ MARX – ENGELS 2014, p. 54.

⁴ Lettera di F. Engels a K. Kautsky, 7 febbraio 1882, in MONTELEONE 1982, p. 60.

⁵ Vedi sul punto AZZARÀ 2020, in particolare cap. III, pp. 231-376.

una volontà politica. Se questo però diviene il piano del discorso, sarà sempre la variante "di destra", ovvero la torsione sovranista identitaria, a vincere la partita del consenso, sia esso elettorale che, più profondamente, culturale, perché è esattamente il suo terreno: quello di presentare le forze della cultura (e del diritto) in antitesi con quelle della produzione, e non criticamente collegate in un rapporto che, in ultima istanza, è di subordinazione. Gli eventi della politica italiana ne danno in qualche modo conferma. Il fenomeno populista, cresciuto come contraddittoria repulsione di una certa forma di capitalismo "liberista-globalizzato", ha condotto la sua battaglia in nome di una modello economico-sociale (il compromesso keynesiano) dileguato dallo sviluppo storico ma considerato recuperabile in base ad un più convinto decisionismo giuridico-statuale. Giocando col decisionismo, però, il contenuto progressivo pure presente nelle istanze populiste è stato letteralmente fagocitato dalla torsione sovranista, che più direttamente – e coerentemente – fa della decisione sovrana l'aspetto principe della sua proposta politica. Declinato in questo modo, il rapporto tra marxismo e questione nazionale nel XXI secolo non potrà che andare incontro ad aporie e contraddizioni irrisolvibili, come pure emerge dalle pagine del libro di Löwy che però, quantomeno, hanno il merito di non cedere alle sirene del neo-sovranismo (il libro però si compone di saggi scritti alla fine degli anni Novanta, inadatti perciò ad essere usati nell'attuale polemica politica). In conclusione il metodo marxiano, in riferimento alla questione nazionale, è sicuramente segnato da contraddizioni, ripensamenti e passaggi a vuoto: antinomie che hanno scavato nel dibattito della Seconda e Terza Internazionale tanto da sviluppare le più diverse e inconciliabili posizioni (da Kautsky a Bauer, da Luxemburg a Lenin e Stalin), tutte saldamente interne al marxismo; ma è un metodo che preserva una sua validità di fondo, quella cioè di collegare gli aspetti giuridico-culturali alle determinazioni economiche, e queste a una visione della totalità intesa nel senso lukacsiano: «Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità. La categoria della totalità, il dominio determinante e onnilaterale dell'intero sulle parti è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel»⁶. I ripensamenti di questi anni⁷ non sembrano aver risolto i problemi pure presenti nel marxismo, ma ulteriormente confuso le acque e inibito

⁶ LUKÁCS 1991, p. 35.

⁷ Vedi l'esplicito Tagliare i rami secchi. Catalogo dei dogmi del marxismo da archiviare, FOR-MENTI — ROMANO 2019.

l'azione politica, spalancando le porte, più che ad un suo aggiornamento, ad un superamento del marxismo stesso.

Riferimenti bibliografici

AZZARÀ, STEFANO G., 2020

Il virus dell'Occidente, Mimesis, Milano/Udine.

BARILE, ALESSANDRO (A CURA DI), 2020

Il secondo tempo del populismo, Momo edizioni, Roma.

BAUSANO, GIULIA — QUADRELLI, EMILIO, 2014

Classe Partito Guerra, Gwynplaine, Camerano (An).

Barba, Aldo — D'Angelillo, Massimo — Lehndorff, Steffen — Paggi, Leonardo —

Somma, Alessandro, 2016

Rottamare Maastricht, DeriveApprodi, Roma.

FAZI, THOMAS — MITCHELL, WILLIAM, 2018

Sovranità o barbarie. Il ritorno della questione nazionale, Meltemi, Milano.

FORMENTI, CARLO, 2016

La variante populista, Derive Approdi, Roma.

FORMENTI, CARLO — ONOFRIO, ROMANO, 2019

Tagliare i rami secchi. Catalogo dei dogmi del marxismo da archiviare, DeriveApprodi, Roma.

GIACCHÈ, VLADIMIRO, 2015

Costituzione italiana contro Trattati europei, Imprimatur, Reggio Emilia.

LÖWY, MICHAEL, 2021

Comunismo e questione nazionale. Madrepatria o Madre terra?, Meltemi, Milano.

Lukács, György, 1991

Storia e coscienza di classe, SugarCo, Milano.

Marx, Karl — Engels, Friedrich, 2014

Il manifesto del partito comunista, RedStarPress, Roma.

MONTELEONE, RENATO, 1982

Marxismo, internazionalismo e questione nazionale, Loescher editore, Torino.

Onofrio, Romano, 2019

La libertà verticale, Meltemi, Milano.

PORCARO, MIMMO, 2020 I senza patria, Meltemi, Milano.

SOMMA, ALESSANDRO, 2018 Sovranismi, DeriveApprodi, Roma.

ZHOK, ANDREA, 2020 *Critica della ragione liberale*, Meltemi, Milano.



AA.VV., Gli Hegeliani di Napoli. Il Risorgimento e la ricezione di Hegel in Italia, a cura di F. Gallo, La Scuola di Pitagora, Napoli 2020, pp. 293, € 15,60, ISBN 9788865427620.

L'interesse per la ricezione dell'hegelismo nella cultura filosofica napoletana di metà Ottocento continua a essere vivace, testimoniando la durevole rilevanza dei problemi teorici che l'attraversarono. Come tale interesse possa avvalersi di metodi nuovi, di una prospettiva che collochi il suo oggetto nello spazio di relazioni e scambi transnazionali, è dimostrato dalla pubblicazione del volume curato da Fernanda Gallo.

Il libro si avvale dei contributi di numerosi studiosi, impegnati nell'analisi dei molteplici aspetti di un movimento plurale e articolato, che di per sé sarebbe sufficiente a scardinare quelle gerarchie intellettuali sedimentate nella nostra storiografia, suscettibili di presentare il Mezzogiorno come una periferia in perenne ritardo rispetto ai vertici della cultura europea.

Il volume è diviso in quattro sezioni: 1) Gli Hegeliani di Napoli in prospettiva transnazionale (Körner, De Arcangelis, Ciccone); 2. Hegel e gli Hegeliani di Napoli (Diamanti, Alessandroni); 3. Il dibattito sullo Stato (Capone, Ragazzoni); 4. Della nazionalità della filosofia italiana (Claverini, Catalano, Salina).

I saggi che compongono il volume concentrano a più riprese la loro attenzione sulla peculiare rielaborazione¹ che gli intellettuali napoletani operarono della filosofia hegeliana e degli stimoli ideali provenienti dalla cultura francese e tedesca.

«Il concetto stesso di Hegelismo napoletano» – afferma Alessandro De Arcangelis nel suo contributo – «offre un importante spunto di riflessione atto a concepire questa scuola di pensiero non solo come espressione geografica di una particolare declinazione dell'Hegelismo, ma anche, e soprattutto, come sintesi della dimensione europea e di quella locale del pensiero filosofico»².

Sono di grande interesse le pagine dedicate da De Arcangelis a Stefano Cusani e Stanislao Gatti: l'esigenza di pensare storicamente il rapporto tra soggettività e oggettività e di identificare «una legge storica della Ragione universale»³ volse il loro interesse dall'eclettismo di Victor Cousin verso l'idealismo hegeliano.

Per Cusani e Gatti (come poi per De Sanctis e, in modo diverso, per Spaventa) la ricezione di Hegel si coniuga con la tradizione culturale napoletana, vichiana e cuochiana, la quale ha il merito di tenerli al riparo da un tipo di speculazione filosofica che si accontenta di formule metafisiche onnicomprensive. Il problema che si poneva, una volta rintracciata nell'Assoluto di Hegel la soluzione della polarità di soggettività e oggettività storica, e una volta ricondotto il problema della storia dall'ambito della psicologia collettiva a quello della filosofia, era quello di congiungere nuovamente l'empirico con l'ideale.

¹ Questo processo è stato descritto da Axel Körner nei termini di «amalgamazione» (America in Italy: The United States in the Political Thought and Imagination of the Risorgimento, 1762-1865, Cambridge University Press, Cambridge 2010). Un processo, così sintetizza F. Gallo in apertura del volume che stiamo recensendo, «di rielaborazione e riadattamento di idee provenienti dall'estero in un nuovo contesto locale non è mai una semplice ricezione passiva ma sempre un processo complesso il cui risultato conclusivo ha spesso poco in comune con l'originale» (19). Sebbene il termine sia impiegato da Körner in ricerche che pertengono principalmente alla filosofia politica, esso può costituire una fruttuosa indicazione per interpretare complessivamente l'hegelismo napoletano.

² 63.

³ 69.

L'incontro diretto – e non più mediato dall'eclettismo cousiniano – con i testi hegeliani, fu ispirato proprio alla congiunzione di Idea e realtà: la primissima ricezione dei testi di Hegel, sulla quale si concentra il saggio di Marco Diamanti, fu segnata dalla centralità della Filosofia della Storia (uscita in traduzione italiana, ma in Svizzera, nel 1840) e della Filosofia del Diritto (pubblicata a Napoli nell'aprile del 1848, a un mese dai moti rivoluzionari di maggio). Diamanti mostra come il principio che innerva le filosofie hegeliane del diritto e della storia, la libertà nel suo dispiegarsi come sostanza spirituale, fosse letto dai primi interpreti napoletani come un principio rivoluzionario, fondamento teorico della lotta «della nazionalità e della libertà dei popoli oppressi»⁴, come affermò Spaventa nel 1852. La lezione che questi intellettuali traevano da Hegel e che rileggevano nella prospettiva aperta dalla Rivoluzione Napoletana del 1799 (l'evento che secondo Croce, lo ricorda Diamanti⁵, aprì il ciclo risorgimentale) consisteva nel farsi realtà effettuale della libertà, non soltanto nella forma esteriore del diritto astratto, ma come eticità, mondo dei costumi, nell'ambito quindi di ciò che Hegel chiama lo Stato. In questa interpretazione, che segue quasi letteralmente il movimento di pensiero delle opere hegeliane stesse, si può forse notare già uno scarto rispetto a un'interpretazione scolastica di Hegel. Pur restando sul terreno del filosofo di Stoccarda, l'hegelismo napoletano ne amplia lo spettro e ne specifica la determinazione: è Spaventa, sottolinea Diamanti, a esprimere «la necessità di ritrovare nella "morte apparente" della filosofia tedesca "il cominciamento della sua esistenza nel mondo reale", la sua discesa "nel campo dell'attività pratica, nella lotta degli elementi politici e sociali"»6.

Nel suo saggio su "Note storiche e politiche sull'esilio di Bertrando Spaventa", Nicola Capone sottolinea come gli hegeliani napoletani non fossero «né moderati né liberali, perché non guardano alla monarchia come forma ideale di governo e non limitavano lo Stato al mero stato di diritto; non possiamo definirli nemmeno democratici né tanto meno socialisti, perché per loro la rivoluzione politica, cioè la riforma delle istituzioni, e quella sociale dovevano camminare di pari passo. Pongono la lotta per l'indipendenza insieme alla lotta per la creazione di un "novello diritto" che avrebbe dovuto trovare la sua manifestazione nell'unità d'Italia, cioè nella creazione di un nuovo Stato»⁷. Ciò che qui conta non è tanto osservare se essi giungano o meno, seguendo la linea di sviluppo della sinistra hegeliana, al socialismo, ma cogliere come attraverso Hegel, essi superino il liberalismo e il concetto astratto di libertà, riconducendolo alla sua complessità e alle sue specifiche condizioni d'esistenza⁸.

L'interpretazione spaventiana di Hegel, dagli aspetti più prettamente politici a quelli che sembrano di pertinenza del puro pensiero, si oppone dunque a quelle letture che tendono a ridurre Hegel a un apologeta dello stato di cose presenti: la dialettica di Spaventa è il «movimento spontaneo di un principio che ritorna continuamente in sé medesimo e si compie e si realizza

⁴ 127. Citazioni tratte da B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, in Id., *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, a cura di G. Vacca, Laterza, Bari 1969.

⁵ 129.

^{6 130.}

⁷ 188.

⁸ Si vedano però anche, al fine di precisare senso e misura di questo superamento, le pagine che D. Ragazzoni nel suo contributo dedica alle teorie dello Stato di Bertrando e di Silvio Spaventa e alla comune polemica nei confronti dello "Stato" neutro (alla garanzia dello Stato da riscontrarsi nello "spirito del popolo e della nazione", in Bertrando; nella dimensione concreta dell'amministrazione, in Silvio), richiamandosi in particolare alle considerazioni di F. Tessitore (218-222).

in ogni sua forma successiva, ossia, come si esprime lo stesso Hegel, *diviene*: tal che può dirsi brevemente, che non è *fatto*, ma si *fav*⁹.

Torneremo a Spaventa per affrontare il discorso relativo alla celebre teoria della circolazione del pensiero. Un discorso diverso, per quanto riguarda l'eredità hegeliana, deve essere svolto in relazione all'opera di Francesco De Sanctis.

Il saggio di Anya Ciccone pone – diversamente dalla consolidata interpretazione di derivazione crociana – l'estetica desanctisiana in continuità con la lezione di Francesco Paolo Bozzelli, con ciò rintracciando una linea di continuità tra l'intellettualità napoletana degli anni '40 e i protagonisti del decennio murattiano. Alla polemica sull'arte tragica con cui il Bozzelli rispondeva ai fratelli Schlegel, si lega secondo l'autrice del saggio, la tematizzazione della "situazione": in Bozzelli come in De Sanctis, la "situazione" si struttura attorno alle mutevoli relazioni dell'umanità nei confronti della natura e la modernità segna la sua rottura rispetto all'antichità nella misura in cui il problema non si accontenta di una soluzione trascendente, ma ritiene che la libertà sia da conquistare nell'immanenza dei rapporti reali. Ancor più, la polemica che da Bozzelli a De Sanctis contrappone l'intellettualità napoletana ad altre intellettualità europee nell'epoca della Restaurazione riguarda la nozione di "carattere nazionale". La prospettiva attraverso la quale intellettuali come Madame de Stäel o Schlegel lessero la storia culturale europea, in contrapposizione all'universalismo imperiale napoleonico, fu tutta volta a un'essenzializzazione del "carattere nazionale". De Sanctis tenne ferma una netta opposizione a tale piattaforma restauratrice: egli ebbe «difficoltà a porre la nazione come un tutto integrato, e [fu] altrettanto scettico circa le possibilità di pensare la nazione come un'unità sovrana, come sarebbe una persona»10. Criticando l'essenzializzazione della natura umana a opera di Stäel e la comunità armonica di Schlegel, De Sanctis - sottolinea Ciccone - mostrava come "natura umana" e "carattere nazionale" fossero attributi storicamente determinati, come l'armonia e la costruzione di un concetto universale di uomo fossero un risultato e non una supposizione

Essenza e forma non sono dunque collocate in una trascendenza metafisica, ma storicizzate. De Sanctis muove da Schlegel a Hegel – attraverso Bozzelli – e, sul terreno di Hegel, oltre Hegel: di qui le note critiche sull'apriorismo hegeliano che caratterizzeranno la produzione desanctisiana a partire dai corsi di Zurigo (1856-1860). La lezione che De Sanctis trarrà da Hegel e resterà costante nella sua produzione, come dimostrato dal saggio di Emiliano Alessandroni, è in ogni caso costituita dall'unità di realtà e vita come unità di Interno ed Esterno, di intensità ed estensione.

Il saggio di Alessandroni focalizza la sua attenzione sulla *Storia della Letteratura Italiana* (1870-1871). Sgombrando il campo da numerosi luoghi comuni che la critica degli ultimi decenni ha fatto sorgere intorno all'opera di De Sanctis, Alessandroni evidenzia come essa, ben lungi dal costituire una storia letteraria appiattita sulla storia etico-politica (vuoi nella forma del biografismo, vuoi nella forma di un giudizio storico che come tale fagocita il contenuto di verità poetica delle opere) costituisca una *lezione viva* cui la critica tuttora può fruttuosamente rivolgersi. De Sanctis, secondo Alessandroni, tien fermo il principio hegeliano secondo il quale «l'opera si carica (...) di uno spirito e di una vita che possono mostrare senz'altro connessioni con quelli dell'artista che l'ha generata, ma che nondimeno, rispetto agli ultimi hanno una certa autonomia. Valutare i primi sulla base dei secondi equivale a rinunciare alla comprensione

-

⁹ B. Spaventa, Studi sopra la filosofia di Hegel, cit. 143.

^{10 104,} trad. mia.

dell'operay¹¹. Ciò che De Sanctis contesta, lo si trae da questo come dal saggio di Anya Ciccone, è una pretesa astoricità delle forme: ben lungi dall'essere «malattia storica», qui il punto di vista desanctisiano permette di considerare ciò che è relativamente autonomo senza per questo ipostatizzarlo. È su questa base che Alessandroni propone, in luogo delle volgarizzazioni liquidatorie dell'«antidesanctisismo di ritorno»¹², una corretta interpretazione e rivalutazione del "diagramma De Sanctis". Tale "diagramma" dovrebbe essere volto a misurare, per così dire, la "quantità" di anima, su un asse, e di mondo, sull'altro asse. De Sanctis insiste sempre sul rapporto tra arte e vita e procede alla «misurazione del valore della prima sulla base della quantità in essa presente della seconda, concepita questa sempre come unità di Interno ed Esterno, di intensità ed estensione»¹³.

La complessa dinamica di ricezione e rielaborazione dell'hegelismo precedentemente illustrata rende possibile un'interpretazione meno canonica anche della vexata quaestio relativa alla teoria spaventiana della circolazione del pensiero e al carattere nazionale della filosofia italiana. A tale questione sono dedicati i tre saggi di Claverini, Catalano e Salina, felicemente collocati al termine del volume. Se i primi due problematizzano, attraverso il confronto con le interpretazioni di Gentile, Garin ed Esposito, la prospettiva di Bertrando Spaventa, lo scritto di Salina propone un'interpretazione della teoria della verità di Spaventa che tende a confermare la pretesa di assolutezza¹⁴ del suo sistema filosofico e, conseguentemente, della ricostruzione spaventiana del pensiero moderno. E in questo senso che dovrebbero essere lette, secondo tale prospettiva, nozioni come quella di «precorrimento»: l'insistenza di Spaventa sulla specificità dell'«ingegno precorritore» italiano risulta giustificata solo nella misura in cui ciò che si trae dal passato (dalla filosofia italiana del Rinascimento, come dal cartesianesimo o dall'empirismo inglese) è considerato come posizione intermedia di un percorso che non poteva che giungere necessariamente all'idealismo hegeliano e, più prossimamente, alla posizione di Spaventa stesso. Le varie filosofie sono dunque intese come "momenti necessari di un processo", e però necessariamente da superare alla luce di una posizione più alta. La problematizzazione dell'impianto spaventiano che Claverini e Catalano compiono nei loro saggi, se da un lato concede ai critici della teoria della circolarità l'insostenibilità di alcune categorie, al tempo stesso permette un ripensamento complessivo della prospettiva spaventiana. Categorie come quella di precorrimento, ammettono Claverini e Catalano, finiscono per dissolvere il precursore nel precorso (Garin, citato da

-

¹¹ 155-156.

¹² Un'espressione di Nino Borsellino, tratta da "Paradigmi e periodizzazioni: la "Storia" desanctisiana e le prospettive della storiografia contemporanea", in AA.VV., *Francesco De Sanctis. Recenti ricerche*, Quattroventi, Urbino 1989, p. 99 e qui citata a p. 152.

¹³ 169.

¹⁴ Si tratta di un'assolutezza intesa in senso hegeliano e non come definitività. Catalano cita a questo proposito un luogo di Gentile che ci pare illumini un'interpretazione della teoria della circolazione e della sistemazione spaventiana della filosofia moderna intesa secondo i termini relativo-assoluto, momento-risultato: «in questo libro di Spaventa (...) se si cancellassero i nomi de' vari filosofi menzionati, e si considerassero le rispettive posizioni progressive come ipotetiche, si avrebbe, anche nella forma, un'opera filosofica libera di ogni carattere storico» (G. Gentile, Bertrando Spaventa, a cura di V. A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 2001, p. 402). Catalano sottolinea come una tale interpretazione non solo tenda a rendere giustificate le critiche all'impianto spaventiano (come quella di Roberto Esposito) che ne contestano le forzature (conseguenza di una prospettiva universalistica presupposta), ma anche a impedire «di cogliere il senso profondo di un testo singolare come La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, che resta inscindibile dalla sua "ragione compositiva"» (269).

Claverini, aveva così criticato il paradigma spaventiano: «un pensatore nostrano valeva non tanto per quello che aveva detto di proprio, di storicamente individuato in una situazione nazionale, ma per quello che aveva imperfettamente anticipato, volta a volta, di Cartesio, di Locke, di Spinoza, di Kant, di Hegel»¹⁵). A ciò vanno aggiunte le mancanze, i vuoti da cui è affetta la ricostruzione spaventiana, che, secondo i suoi critici – aspetto che troviamo in tutti e tre i saggi finali – nella misura in cui mette capo a una concezione unitaria dello sviluppo della filosofia moderna, tende a espellere dal canone quanto alla luce del risultato appare come accidentale (cosicché ciascuno può lamentare le assenze che più gli stanno a cuore, illuministi, eretici o spiritualisti).

In una prospettiva come quella tradizionale queste obiezioni hanno ragione di apparire giustificate; se invece si sottolinea, come fa Sophia Catalano nel suo saggio (coerentemente con l'impostazione complessiva che ispira il volume), l'aspirazione transnazionale del tentativo spaventiano, allora se ne possono in certo senso giustificare i mezzi impiegati.

Se Pasquale Villari aveva scritto nel 1850 che «fare intendere Hegel all'Italia vorrebbe dire rigenerare l'Italia», Spaventa si impegnò a trarre dalla tradizione italiana le forze necessarie alla sua rigenerazione e a quell'intendimento. La teoria della circolazione merita dunque d'esser letta non come un'apologia sciovinistica del genio precorritore italico, bensì come una riconduzione del pensiero italiano allo sfondo europeo.

Nella *Prefazione* a *Logica e metafisica*, ricordando i giorni dell'esilio torinese, Spaventa così ricostruì la genesi di questo suo orientamento: «Sin d'allora, scontento com'era dello stato presente della vita, e specialmente della filosofia, in Italia, 1° mi proponevo di ripigliare il filo della nostra tradizione del secolo XVI; giacché 2° abborriva la importazione, estrinseca e indifferente, delle idee e della filosofia di altri popoli, come si fa delle merci; e nondimeno, 3° non ammettevo che si potesse ripigliare quella tradizione, alla lettera, dal punto in cui era stata interrotta presso di noi, senza tener conto del suo progresso in altre contrade; bisognava anzi ricominciare davvero dal punto a cui è arrivato lo spirito europeo»¹⁶.

In questa ricostruzione si può certo contestare l'idea secondo la quale nella tradizione della filosofia italiana vi siano dei "buchi", si possono contestare i criteri della selezione così come l'approdo, con la precisazione però che dal punto a cui era arrivato lo spirito europeo, ossia dall'hegelismo, si doveva ricominciare, e dunque esso stesso costituiva tappa e non termine (come anche alcune pagine del saggio di Salina sottolineano¹⁷).

Quel che occorre ancora una volta mettere in evidenza, è la peculiarità dell'hegelismo di cui parliamo: si trattava, scrive Catalano, di «una lettura personale dell'hegelismo che ne valorizzava il richiamo fondamentale ad un principio che è costantemente in divenire, che è in sé stesso sviluppo e, per questo motivo, intrinsecamente storico. L'hegelismo forniva a Spaventa la prova che la filosofia, pur avendo a che fare con la verità oggettiva, non può prescindere dall'influenza della mente nella quale ha preso forma e dallo spirito del tempo e del popolo che ne hanno accompagnato lo sviluppo. In quanto espressione più alta dello spirito del popolo, la filosofia, infatti, rappresenta il luogo privilegiato in cui esso realizza la piena conoscenza di sé»¹⁸

¹⁵ E. Garin, Storia della filosofia italiana, Einaudi, Torino 1947, 1978³, pp. 12-13, qui citato a p. 244.

¹⁶ B. Spaventa, *Opere*, a cura di F. Valagussa Bompiani, Milano 2009, pp. 1782-1784

¹⁷ Cfr. 283-285, 291.

¹⁸ 270.

La creatività di questa ricezione, come quella dell'intero movimento dell'hegelismo napoletano, sarebbe impensabile senza il confronto con le peculiari tradizioni di pensiero che i napoletani, in qualche modo, ereditavano¹⁹.

È da questa altezza che si può osservare il movimento hegeliano napoletano, così diversificato nelle sue espressioni, in chiave unitaria. «Al di là dei limiti evidenti dell'impostazione teorica e storiografica del suo lavoro – aggiunge Catalano – Spaventa continua a suggerirci di guardare a tutte le grandi e piccole 'circolazioni' del pensiero che la storia ha conosciuto e che si collegano a più o meno espliciti processi di traduzione culturale»²⁰. Non trapianto, ma traduzione: è così che va letta, a parere di Catalano, la proposta che innerva la teoria spaventiana della circolazione e anche la sua durevole fecondità.

«Nei filosofi, ne' veri filosofi – aveva detto Spaventa – ci è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe»²¹.

Salvatore Favenza

¹º Si pensi, a questo proposito, alla ripresa spaventiana di Vico, che «rispecchia la popolarità di quest'ultimo nel panorama dell'Ottocento, che, secondo molti studiosi, costituì un nodo centrale non solo della cosiddetta "riscoperta" ottocentesca dell'illuminismo europeo, ma anche della sua frequente associazione con l'Hegelismo», come sottolinea De Arcangelis (62). Qui è opportuno riferirsi, suggerisce l'autore, a una tradizione di studi che attraversa il neoidealismo (che, di norma, ha letto Vico con Hegel) e, in contrasto con essa, alla scuola napoletana di Pietro Piovani (il cui sforzo è stato invece volto alla lettura di Vico senza Hegel e alla ricerca di uno storicismo critico e problematico, alternativo allo storicismo assoluto della linea "hegeliana").

²⁰ 274.

²¹ B. Spaventa, La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea (1861-1862), citato qui a p. 234, ora in Id., Opere, cit.

György Lukács, *Dialettica e irrazionalismo. Saggi 1932-1970*, a cura di A. Infranca, Edizioni Punto Rosso, Milano pp. 200, € 18, ISBN 9788883512537.

Questa raccolta di saggi di György Lukács curata da Antonino Infranca ha il merito di riunire testi poco noti e finora difficilmente reperibili dedicati a uno dei temi fondamentali del pensiero lukacsiano: la contrapposizione tra pensiero dialettico e filosofia irrazionalistica. Com'è noto, Lukács dedica nel 1954 all'argomento un'opera quale *La distruzione della ragione*. Qui il filosofo ungherese combatte le tendenze della filosofia borghese post-hegeliana che fanno del movimento storico oggettivo una categoria secondaria e subordinata rispetto alla coscienza soggettiva. Si tratta di una descrizione necessariamente generica, che racchiude però il moto di pensiero che sta alla base dell'opera e della stessa categoria di «irrazionalismo» nelle sue declinazioni storiche

Il testo curato da Infranca è composto da nove saggi, tutti precedenti l'ampio volume del 1954, con l'eccezione dell'ultimo. Il motivo di questa collocazione cronologica non è casuale ed è spiegato bene dalla prefazione del curatore: se nel periodo giovanile di Lukács l'affermazione del carattere progressivo della dialettica, contrapposta, come in *Storia e coscienza di classe*, alle «antinomie del pensiero borghese», riguarda essenzialmente il problema dell'attualità della rivoluzione, gli scritti degli anni '30-'40 sono inseriti nel contesto completamente mutato della resistenza all'avanzata nazifascista. Infranca pone l'accento sul carattere politico ed etico di questa lotta, che viene intesa come una vera e propria battaglia per il futuro dell'umanità. La rivendicazione del carattere progressivo della filosofia dialettica assume il significato di una difesa di tutte le conquiste sociali e culturali del movimento che si richiama a questa grande tradizione.

Troviamo una lettura storicistica dello sviluppo storico, in cui assume un ruolo di tutto rilievo un autore molto caro a Lukács, qual è Goethe. Come in un ideale circolo, la raccolta ha inizio e conclusione proprio con due saggi dedicati al celebre poeta: Goethe e la dialettica, del 1932 e Marx e Goethe, del 1970. Goethe costituisce, com'è noto, una sorta di precursore di Marx e Hegel, seppure la sua concezione evoluzionistica della natura più che propriamente dialettica sia "gradualista" (nel significato che verrà fatto proprio dalla filosofia post-hegeliana) e seppure rimanga fuori da questa concezione tutto il mondo storico-sociale. Nelle opere di Goethe, insiste anzi Lukács, non si dà alcuna idea concreta dell'economia, e i personaggi restano legati a una visione gerarchica e organicistica da Ancien Régime, con una scarna descrizione del contesto sociale in cui operano. Questi importanti limiti sono oggetto di una breve ma fondamentale considerazione metodologica nel discorso del 1970, tenuto proprio in occasione del ricevimento del premio Goethe a Francoforte. Qui l'importanza di quest'autore è valorizzata con molta enfasi: Lukács ne sottolinea l'importanza anche autobiografica, il ruolo nel proprio sviluppo intellettuale, da Il dramma moderno e dalla Teoria del romanzo fino agli scritti raccolti in Goethe e il suo tempo. Goethe è ricordato tuttavia soprattutto per la posizione centrale all'interno di quel movimento che cercava di trasmettere in Germania quanto di nuovo veniva dalla contemporanea Francia e quanto di meglio si trovava nel pensiero illuministico: la sua opera costituirà un seme per tutti gli intellettuali che, come Hegel, si sono inseriti in questo solco.

Altrettanto decisivi si rivelano gli scritti dedicati alla Germania di quegli anni, ormai sotto la morsa hitleriana. Il volume raccoglie *Attualità o fuga*, del 1941, *Sul prussianesimo*, di due anni successivo, e due testi del 1944: *Il delirio razzista nemico del progresso umano* e La svolta del destino. Il

filo conduttore di tutti questi testi è l'analisi sull'intellettualità tedesca e su quello che possiamo definire il suo vero e proprio fallimento storico. Nei primi due l'accento è posizionato sull'analisi sociale e storica della Germania, sulle ragioni "di classe" dello scacco in cui la sua intellettualità si trovava. Lukács indaga le ragioni dell'impossibilità per la borghesia tedesca di sfuggire al senso di malessere del capitalismo imperialista e in particolare della sua brutale versione nazista. Essa risponde con la fuga nella mitologia del nazionalsocialismo e con il più gretto irrazionalismo, nonché con lo svilimento in senso formalistico dell'imperativo categorico kantiano ereditato dal prussianesimo, con il suo malinteso senso del dovere. Nei testi del 1944 l'attenzione è rivolta invece in misura maggiore alla rivendicazione dell'evoluzione storica in senso progressivo: il socialismo ha la pretesa di poter portare a compimento quel conato alla liberazione dell'individuo che il liberalismo ha avuto il merito di avviare. Questa rivendicazione è decisiva per sconfiggere tentativi come quello nazi-fascista, che hanno tentato di cancellare l'eredità della modernità e dell'illuminismo. In particolare, La svolta del destino si colloca a valle della scoperta dei primi campi di sterminio nazisti, che aveva svelato in tutta la sua interezza la barbarie nazista. A quest'angosciante rivelazione si poteva rispondere soltanto riconoscendone interamente la portata e indagandone l'ampiezza storica; ma anche con un mea culpa collettivo e un ripensamento radicale che chiamasse in causa non soltanto la società tedesca, ma la sua stessa intellettualità. Quella che Lukács definisce una «tragedia planetaria» non è un fungo avvelenato spuntato all'improvviso ma il frutto di ben precise decisioni delle classi dirigenti tedesche dall'età imperiale fino al fallimento della repubblica di Weimar, con l'accettazione del «tertium datur bestiale» proposto da Hitler rispetto all'alternativa fra seguire la via inaugurata dall'URSS di solidarietà tra i popoli o subire il ridimensionamento del ruolo della Germania nell'Occidente capitalistico.

Come sappiamo non ci sarà nessun ripensamento e la de-nazificazione successiva alla Seconda guerra mondiale sarà soltanto superficiale. Di questo mutato clima sono testimonianza i due saggi del 1948: il breve *Perché la borghesia ha bisogno della disperazione?* e *Heidegger redivivus*. Nel primo Lukács accenna alla discrepanza tra gli ideali etici a cui la borghesia liberale aspira e la realtà della vita capitalistica. Entra qui in gioco la categoria dell'idealismo soggettivo", motivo frequente dell'analisi culturale lukacsiana. Con essa egli intende, com'è noto, le costruzioni speculative con cui ogni tipo di filosofia idealistica tende a mistificare e occultare le contraddizioni della società capitalistica, attraverso una sempre più marcata soggettivazione del processo conoscitivo e il rifiuto di una oggettività conoscibile del mondo reale. Motivo ricorrente degli intellettuali borghesi, anche quelli più disposti eticamente al socialismo, è il ricorso a "filosofie della crisi", quali il nichilismo, l'esistenzialismo, o addirittura il misticismo e nuove forme di religiosità. L'unica concreta via di uscita è l'adesione al marxismo come filosofia del movimento operaio, che significa adesione alla lotta pratica per la liberazione dallo sfruttamento capitalistico, dal dominio coloniale, dallo sfruttamento di genere.

Il saggio su Heidegger è di estremo interesse per la modalità con cui viene impostata la critica alla sua filosofia. Lukács non si sofferma sull'adesione heideggeriana al nazismo bensì sul suo tentativo di riabilitarsi dopo la fine della guerra mondiale riprendendo i temi tipici dalla sua filosofia e contribuendo al clima culturale accennato. A differenza i quanto accade ne *La distruzione della ragione*, a essere presa ora in esame è la *Lettera sull'umanismo*, più che *Essere e tempo*. In un certo senso la *Lettera* costituisce un ulteriore arretramento rispetto anche alla pseudo-

oggettività dell'opera del 1927. Qui Heidegger connette l'indagine sull'"originario" e il carattere di "spaesamento" dell'uomo, significativamente in tedesco Heimatlosigkeit:

«Mentre Marx, infatti, analizza la struttura obiettiva e le leggi della società capitalistica nel suo divenire storico, nelle cristallizzazioni di questo divenire, e spiega come le relazioni degli uomini col mondo e tra di loro siano delle conseguenze ultime di tale divenire (conseguenti all'essere sociale e mediate da questa struttura sociale); Heidegger, invece, percorre il cammino opposto. Questo punto di partenza, oltre agli inconvenienti cui già abbiamo fatto cenno, finisce col trasformare la storia reale in una pseudostoria miticizzata» (p. 150).

Il rischio per Lukács è che Heidegger e i suoi epigoni usino questa concettualità per occultare i crimini del nazismo sotto la categoria di *Heimatlosigkeit*, il suo carattere destinale e la ricerca di una dimensione "più originaria". Il soggettivismo heideggeriano finisce per criticare le forme democratiche, confondendole con il carattere omogeneizzante e alienante della società capitalistica. Acutamente il filosofo ungherese sottolinea il carattere epocale di questa identificazione in tutte le critiche "romantiche" dell'epoca prefascista e la continuità quindi fra l'Heidegger pre e quello post-bellico, nonché la responsabilità di tutte queste letture nel preparare il panorama culturale al fascismo. Aggiunge inoltre Lukács che «Heidegger confuta qui incoscientemente la sua affermazione [secondo cui] il *man* di *Sein und Zeit* non abbia nulla a che fare colla società, colla società capitalistica attuale» (p. 154). Afferma quindi che la visione del mondo che emerge dalle opere del filosofo tedesco è di stampo esistenzialista, nonostante le proteste in proposito dello stesso Heidegger.

La conferenza parigina del 1949 *I nuovi problemi della ricerca hegeliana* prende lo spunto dalla pubblicazione l'anno precedente de *Il giovane Hegel*. A tal proposito, Infranca fa notare nella sua introduzione che il lavoro su tale opera era iniziato nel 1931 e aveva accompagnato le vicissitudini del ventennio successivo. Soprattutto, sottolinea il curatore, la stesura del *Giovane Hegel* procede in parallelo con quella della *Distruzione della ragione*, ma anche con la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, che non a caso emergono di continuo nella conferenza parigina. L'osservazione di Infranca sul richiamo sotterraneo in questo testo a *Storia e coscienza di classe*, testimoniato dall'attenzione per il termine *Gegenständlichkeit* (oggettività), è molto rilevante. Questa categoria, dal carattere astratto e concettuale, costituisce un elemento centrale dell'opera del 1923. Qui Lukács usa questo termine per collegare l'analisi gnoseologica sulla filosofia borghese con quella sociale dell'alienazione capitalistica, mentre nelle sue opere mature, alla luce di una rimeditazione degli scritti giovanili marxiani e delle opere di Hegel, egli coglie come tale carattere di astrazione sia decisivo per la comprensione dell'æsteriorizzazione» tipica della vita sociale dell'uomo e come quindi sia parte integrante dell'essere sociale.

In un'epoca apparentemente lontana da quella in cui i saggi che costituiscono il volume furono pensati e scritti, le categorie di dialettica e di irrazionalismo che sono sin dal titolo gli assi portanti del metodo di analisi lukacsiano, si rivelano decisive per un'indagine filosofica che non si arresti ai caratteri esteriori o addirittura biografici delle concezioni prese in esame, ma avanzi fino a un'analisi "genetica" del sorgere e fiorire dei movimenti di pensiero in grado di fornire spiegazione delle loro ragioni storiche. La battaglia di Lukács contro l'irrazionalismo (termine ormai pressoché scomparso dalla battaglia culturale, non a caso dopo decenni in cui filosofie riconducibili al suo orizzonte hanno conosciuto riscoperte, anche nel pensiero progressista, in virtù di un loro reale o presunto portato critico) è allo stesso tempo una "battaglia per": per la

rivendicazione delle spinte emancipatrici del movimento secolare che ha preso avvio con l'illuminismo; nella consapevolezza, naturalmente, dei suoi limiti storici, ma anche nella sua vocazione a superarli, verso il futuro, al di là di ogni atteggiamento remissivo e nichilista.

Sabato Danzilli

Aboubakar Soumahoro, *Umanità in rivolta. La nostra lotta per il lavoro e il diritto alla felicità*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 128, € 13,00, ISBN 9788807173554.

È notizia recente la decisione dell'ex sindacalista della USB Aboubakar Soumahoro, referente del soggetto politico-sociale delle "Comunità invisibili", di lanciare una serie di assemblee territoriali (Agorà) che culmineranno in una grande assemblea nazionale, con l'idea di redigere un programma politico fondato su alcuni pilastri: ius soli, reddito di base e transizione ecologica¹. Il suo programma politico Soumahoro lo aveva però anticipato almeno in parte nel 2019, con la pubblicazione del libro *Umanità in rivolta*. Il libro non riporta solo la storia del sindacalista proveniente dalla Costa d'Avorio ma prova a fissare alcuni punti chiave che ruotano attorno al diritto alla felicità, inteso non come egoismo ma come risultato di una società giusta basata su un'equa distribuzione della ricchezza.

Souhamoro individua nel libro alcuni elementi importanti ma la sua analisi sconta anche alcuni limiti.

Nel primo capitolo, nel sottolineare il processo di precarizzazione del lavoro in atto almeno dagli anni Novanta, dimentica di evidenziare come questa precarizzazione derivi dall'esigenza del capitale di scaricare sul lavoro i costi di una crisi di valorizzazione che risale almeno agli anni 70 e che la precarizzazione ha come scopo ultimo quello di disgregare l'unità della classe lavoratrice, così faticosamente conquistata con le lotte sindacali degli anni Sessanta e Settanta. Nel definire poi correttamente la natura criminosa delle politiche europee sulle migrazioni, con i blocchi delle navi e i respingimenti in mare, e nel pretendere altrettanto giustamente il diritto di migrare, sembra sottovalutare, o almeno sottolineare solo in parte, il ruolo dell'imperialismo nella spoliazione delle risorse dei paesi africani e nel sostegno a molte guerre nel Medio oriente; con il conseguente bagaglio di morti e distruzione, che rende molto spesso la migrazione non una scelta ma un obbligo vitale, date le disastrose condizioni di vita in cui si trovano intere popolazioni.

Di sicuro interesse è l'analisi dei paradigmi alla base dei dispotivi legislativi che negli ultimi trent'anni (dalla legge Martelli del 1990 ai decreti Sicurezza Salvini del 2018) hanno riguardato l'immigrazione, che mostra la sostanziale continuità, con poche sfumature di differenza, tra centrodestra e centrosinistra, nella creazione di un dispositivo securitario volto a mostrare gli immigrati come un problema di ordine pubblico, da risolvere attraverso la costruzione di centri di detenzione dalla dubbia costituzionalità², visto che coloro che vi sono detenuti non hanno commesso nessun reato. Con un passaggio dai CPT (Centri di permanenza temporanea) ai CPR (Centri di permanenza per il rimpatrio) la divisione tra immigrati regolari e "irregolari", migranti "economici" (nuovo nemico dell'ordine pubblico) e rifugiati politici (i "buoni"), e l'esternalizzazione delle frontiere esterne (attraverso accordi con la Libia o i paesi centroafricani). La successiva proposta di regolarizzazione dei migranti, storica bandiera di rivendicazione dei San Papiers, è giusta ma rischia di essere insufficiente. Innanzitutto perché tali lotte sono rimaste finora confinate al settore degli "irregolari" e in secondo luogo perché la semplice regolarizzazione rischia di non risolvere il problema. Testimonianza diretta è stata l'ultima regolarizzazione in ordine di tempo: quella del maggio 2020, approvata dalla ministra dell'Interno Lamorgese su richiesta dei sindacati e della ministra Bellanova. Tale sanatoria,

¹Cfr. https://tinyurl.com/4pk6uz23,

² A proposito di costituzionalità, molte polemiche ha destato l'abolizione nel 2017 del secondo grado di giudizio per i richiedenti protezione internazionale.

nonostante il numero degli "irregolari" superasse le seicentomila unità, ha riguardato solo un terzo di essi, principalmente quelli attivi nel settore dei lavori domestici (colf, badanti), escludendo quasi del tutto coloro che lavoravano nel settore agricolo, tra i più esposti al ricatto del permesso di soggiorno in scadenza. Totalmente esclusi dalla sanatoria sono stati i lavoratori occupati nel turismo, nell'industria e nella ristorazione, a dimostrazione di quanto l'impianto legislativo fosse volto più a tutelare la parte padronale da eventuali sanzioni amministrative o giudiziarie piuttosto che a tutelare i diritti dei migranti.

Ben fatta è anche la descrizione delle modalità con cui funziona la filiera agricola italiana, fondata su rapporti di semi-schiavitù tra lavoratore e "caporale", sulla spinta al ribasso dei prezzi finali di vendita dei prodotti operata dagli operatori della grande distribuzione (che di fatto costringe i piccoli produttori³ a ridurre costantemente i guadagni e a scaricare sul lavoro i costi di tale riduzione), sull'iniqua distribuzione dei fondi della PAC (Politica agricola comune, di cui l'autore ha di recente chiesto l'abolizione), sull'irregolarità o la para-legalità di gran parte dei rapporti di lavoro. Questa situazione è possibile perché il contratto di lavoro è elemento necessario all'immigrato per mantenere il permesso di soggiorno, come definito dalla legge Bossi-Fini del 2002 e confermato dalle leggi successive.

Il caporalato è uno degli elelementi fondamentali di questa filiera e per superarlo sarebbe necessario per l'autore rafforzare il ruolo dei Centri per l'impiego pubblici, vincolare gli aiuti comunitari al rispetto dei diritti dei lavoratori (il cui salario è spesso inferiore alla metà di quanto gli spetterebbe da CCNL) e definire un codice etico del lavoro in agricoltura che si basi sul principio "uguale lavoro, uguale salario". In questa parte del testo Souhamoro dimentica però di citare il fatto che la spinta al ribasso dei prezzi è stata determinata negli ultimi decenni dalla costante riduzione dei salari nominali o reali per tutte le categorie del paese, con una spinta a scaricare sull'agricoltura il taglio dei costi necessario per contenere il rialzo dei prezzi.

L'autore richiama anche ad un ruolo diverso il sindacato. Questo non dovrebbe limitarsi a lottare per il miglioramento delle condizioni di lavoro ma anche promovere la cultura della non discriminazione tra i lavoratori, funzionale a mantenerli divisi per ridurre ulteriormente i salari. L'idea che Souhamoro fa propria è quella di un sindacato "sociale" che unisca lavoratori precari, giovani disoccupati e donne in un unico movimento rivendicativo, organizzato anche internazionalmente, per contrastrare i fenomeni di delocalizzazione produttiva e dumping sociale. In assenza di un soggetto politico di riferimento che sia in grado di rappresentare le istanze dei subalterni, l'autore sembra pensare che questo sindacato possa assolvere anche tale ruolo. Ci sembra qui che l'autore, seppur in buona fede, tenda a riprodurre la dicotomia tra lavoratori garantiti e non garantiti, dovendo il sindacato che lui immagina organizzare anzitutto i secondi nelle loro diverse sfaccettature.

Viene poi dato risalto al settore della logistica, che ha assunto un ruolo sempre più importante nel corso degli ultimi anni con l'esplosione dell'e-commerce e che la pandemia ha dimostrato ancor più centrale (v. la definizione di lavoro "essenziale" in pieno lockdown nazionale). Anche in questo caso, come per l'agricoltura, il sistema è organizzato con poche grandi aziende che definiscono tempi e modalità del lavoro e si appoggiano su una miriade di piccole società, spesso costituite in forma di cooperativa per ridurre i costi dei lavoratori, che sfruttano la manodopera migrante. Al tempo stesso questo settore è investito negli ultimi anni da importanti lotte

³ L'autore cita l'esempio della lotta dei pastori sardi, che negli anni scorsi hanno fatto atti di protesta con lo sversamento di migliaia di litri di latte, per denunciare una situazione nella quale non è il produttore a fare il prezzo ma il distributore, dopo aver calcolato il proprio margine di lucro.

sindacali, organizzate dai sindacati USB e SI COBAS, che hanno ottenuto spesso importanti risultati, sebbene parziali. Andrebbe infine organizzata secondo l'autore anche una lotta che riguardi il settore della gig economy, dove i cosiddetti "riders" sono spesso privi di qualsiasi tutela, come ferie, malattia, infortuni ecc. La sfida per il sindacato sarebbe quella di riunire questi settori, apparentemente differenti tra loro ma che in realtà condividono una condizione di precarietà esistenziale comune.

Tra gli obiettivi fondamentali di queste lotte ci sarebbe quello della redistribuzione della ricchezza. Obiettivo senz'altro strategico per qualsiasi movimento di rivendicazione ma che nella situazione data sembra scarsamente realistico se non associato a una critica più generale dei processi di accumulazione. Nell'ultima parte del testo, nel denunciare l'aumento dello sfruttamento del lavoro vivo, sembra attribuire questa dinamica a una fase specifica del capitalismo più che considerarla un suo elemento costitutivo in assenza di movimenti reali di lotta sindacali e politici. Anche la giusta osservazione, ripresa da autori come Stiglitz o Amartya Sen, secondo cui il PIL non può essere l'unico parametro a cui fare riferimento per analizzare la situazione economica di un paese, rischia di essere limitata se l'obiettivo massimo è quello di garantire il "diritto alla felicità" a tutti gli esseri umani che fanno parte di quella "Umanità in rivolta" che da il titolo al testo e che dovrebbe costruire una società fondata sul rispetto della persona umana e un'economia solidaristica.

Matteo Bifone

Riccardo Bellofiore, *Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020, pp. 398, € 22.80, ISBN 9788878858442.

Un viaggio nell' "autocoscienza" del pensiero critico

La pubblicazione di *Smith Ricardo Marx Sraffa* va senz'altro considerata un atto di coraggio. Ciò va detto pure per la casa editrice Rosemberg & Sellier e per la collana diretta da Rino Genovese. In generale si può dire che il saggio di Riccardo Bellofiore risponde alla necessità di contrastare la scomparsa del pensiero critico in economia.

«L'egemonia del mainstream neoclassico-liberista, tende sempre più a marginalizzare la tradizione di studi marxisti (ma anche neoricardiani, istituzionalisti, post-keynesiani) che sono stati prodotti da economisti italiani nella seconda metà del novecento... mentre da un po' d'anni l'Italia è un importatore netto di teorie economiche» (Forges Davanzati, La scomparsa del marxismo nella didattica e nella ricerca scientifica in economia politica in Italia, "Materialismo Storico", n° 1-2 2016).

Forges Davanzati ha mille ragioni. Ritengo, tuttavia, che l'avanzata del mainstream a livello generale abbia ancora, in parte, a che fare con quell'aristocraticismo elitario che ha impedito ai post-keynesiani di contrastare efficacemente l'egemonia del monetarismo friedmaniano. A parte gli indubbi meriti di fondo, pare a me che anche il saggio in questione non sfugga del tutto a questo limite. Possiamo dire che l'articolazione del testo di Bellofiore ne fa una spacie di viaggio nell' "autocoscienza" dell'economia critica italiana e non solo. C'è un filo rosso che percorre il libro: il rapporto Sraffa—Marx e il tentativo di inserire (attraverso gli Sraffa Paper) l'economista di Cambridge in un certo tipo di interpretazione di Marx.

Il fiume carsico di questa riflessione, che a tratti si inabissa e a tratti riemerge, si svolge in parallelo con i classici premarxisti (Smith e Ricardo). E' su questo crinale che si sviluppa la parte più cospicua dell'approccio di Bellofiore ai temi in oggetto. L'interrogativo del perchè Sraffa in PMMM non faccia riferimento alcuno a Marx (fatto salvo il suggerimento "al massimo saggio di profitto") rimane tuttavia senza risposta: a mio avviso non potrebbe essere diversamente.

Nella prefazione Sraffa avverte infatti: «E' carattere particolare della serie di proposizioni che vengono ora pubblicate, che esse per quanto non si addentrino nell'esame delle teorie marginali del valore e della distribuzione, sono state tuttavia concepite così da potere servire di base per una critica di quelle teorie» (Sraffa, *Produzione di merci* 1960). Occorre non perdere mai questo punto di vista: pare quasi che qui Sraffa prenda atto dei limiti del suo lavoro, tanto da essere spinto a scriverlo chiaramente nella sua breve prefazione.

E'ormai accettato che il punto di partenza di Sraffa sia da rintracciare nel secondo libro del Capitale. È facile supporre che egli da principio abbia cominciato a lavorare sul III libro e, a motivo della insoddisfazione per la definizione delle condizioni primarie nella determinazione del saggio di profitto, abbia lavorato per dare rigore e corenza al lavoro di "Old Moor".

Come è noto, Marx eguaglia il saggio di plusvalore per tutti i capitali, qualunque sia la loro composizione organica: l'eguagliamento del saggio di sfruttamento ha una funzione essenziale in tutto il suo ragionamento. Anche se le differenze fra i valori della forza lavoro sono oggettive, così come il loro valore d'uso è diverso, il saggio di sfruttamento si dà per omogeneo. Anche Sraffa arriva a questo stesso punto d'approdo. E giunge a questo risultato dopo avere affrontato la "produzione per sussistenza", "la produzione con sovrappiù" e "la merce tipo". Possiamo

dire che nell'economia del ragionamento la sua equazione fondamentale r = R (1-w) risolve conclusivamente il problema (P. Sraffa, *Produzione di merci a mezzo di merci*, Einaudi, Torino 1960). Va detto che l'equazione di Sraffa non può essere sviluppata in avanti e neppure, per adesso, presupporre altre applicazioni analitiche. Tuttavia, Sraffa non dà seguito al punto più cospicuo del cap. IX del III libro e forse di tutto Marx.

Il punto di vista di chi scrive è che l'analisi del carattere estrattivo non sia sufficiente in ogni caso a dare contezza del capitalismo. Si dice che il costo politico e culturale di questa operazione è che il sistema rimane storicamente muto, in quanto non fa emergere lo specifico e storico sfruttamento capitalistico. Questo è vero, ma è vero a metà. In Marx il saggio uniforme del profitto deve essere quello che si ricava dalla redistribuzione del pv, ovvero quello che si ricava dall'idea del capitalismo come di una grande società per azioni che distribuisce i dividendi sulla base delle quote azionarie possedute. Il movimento si rappresenta dunque con la messa in comune del pv e con la sua redistribuzione in r uniforme.

Nel sistema di Marx la totalità non si presenta soltanto con la messa in comune, ma anche con la redistribuzione pro-quota. La redistribuzione pro-quota mette in movimento capitale costante e capitale variabile e ridisegna i

rapporti fra l'estrazione del pv sopra e sotto la composizione organica media.

La composizione organica media esiste indipendentemente dal fatto se essa si manifesti in una, in tutte o in nessuna delle sfere di produzione.

Nel sistema di Sraffa non si nega la messa in comune, né che questa rappresenti una totalità. Tuttavia, senza la redistribuzione la totalità è imperfetta. Senza la messa in comune del pv non c'è lavoro astratto, ma senza la redistribuzione non c'è astrazione. Nella redistribuzione del pv secondo un saggio di profitto uniforme vengono a scomporsi e a ricomporsi le forze della concorrenza e nuove forme capitalistiche nascono e si combinano con quelle vecchie: nella sostanza non viene a redistribuirsi solo il pv, ma anche il capitale costante e il capitale variabile. Dalle Tabelle del cap. IX si può anche dedurre che basti dividere il pv per il numero delle sfere di produzione (cinque o n non ha importanza) per avere il saggio di profitto medio. La trasformazione non è però una media aritmetica e infatti Marx, in nessun passaggio, indica questa modalità di calcolo, anzi c'è da supporre che ritenesse che tale modalità andasse contrastata; la trasformazione invece è un processo che investe tutto il sistema di produzione capitalistico. Marx è stato e rimane l'unico pensatore che definisce il saggio uniforme di profitto a partire da una messa in comune del saggio di sfruttamento.

Come è noto Marx prima scrisse (o meglio mise in bozze) il III libro e poi il I, che invece fu l'unico a essere pubblicato in vita. Il fatto che avesse prima indagato le forme di estrazione del saggio di profitto, e poi fosse tornato a indagare il plusvalore e la merce, non è senza significato ed anzi va considerato cruciale nella sua elaborazione intellettuale.

Non sarà mai sottolineato a sufficienza questo unicum che rappresenta Marx nella storia del pensiero economico. E le tesi sulla trasformazione sono anche quelle che si cerca di smontare da più di un secolo. Tutto ciò non è stato solo "sommerso e dimenticato", ma anche perfidamente dichiarato falso (Steedman, Bortkievicz ed altri più di recente).

Il saggio *Smith Ricardo Marx Sraffa* è assai complesso e articolato, ma questa breve premessa serve per inquadrare quel certo filo del discorso che tiene insieme tutto il lavoro. E davvero Bellofiore coglie il punto quando scrive: «Il valore degli inediti di Sraffa nel suggerire uno sguardo diverso sulla sua opera non può essere sottovalutato» (p. 254). Lo sguardo diverso che si evince dagli Sraffa Paper è su Marx.

Pare ormai accertato che il punto di partenza di *Produzione di merci* furono gli schemi della riproduzione del II libro del Capitale. «Comunque ci sia arrivato, a me pare non ci possano essere dubbi sul fatto che i documenti indichino gli schemi della riproduzione come il punto di partenza delle equazioni di PMMM» (Giancarlo De Vivo, in *Atti del Convegno internazionale Piero Sraffa*, Roma, 11-12 febbraio 2003, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2004, p.216). Un punto di novità che Bellofiore introduce nello "sguardo diverso" è la possibilità di costruire un ponte tra Sraffa e la New Interpretation di Marx. La cosa, con alcune precisazioni, è senza'altro suggestiva e per certi aspetti convincente.

Nelle stesse pagine l'autore si concentra sulle critiche di Sraffa a Bortkiewicz. L'apertura di nuove strade alla trasformazione passa, indubbiamente, per la critica a Bortkiewicz. Fra i motivi di forte critica, che rimangono tuttavia nell'ombra, uno mi sembra preminente fra gli altri: nella sua foga critica verso Marx, Bortkiewicz non si accorge degli errori cui sottopone lo sviluppo della sua analisi per settori.

Se la sua analisi mette in blocco il sistema di Marx è perché egli non si accorge che, per qualsiasi accoppiamento delle sfere di produzione in settori produttivi, la questione della composizione organica diventa dirimente. Ciò significa che egli descrive un sistema dove non c'è possibilità di movimento fra i capitali sopra e sotto la composizione organica media e pertanto non è possibile neanche raggiungere il saggio medio di profitto (Bellucci, *La trasformazione dei valori in prezzi di produzione*, "Materialismo Storico", n° 1 2019).

A mio modo di vedere ciò vale non solo per l'ipotesi di Bortkiewicz, ma anche per tutte le ipotesi per settori. A questo punto della discussione dobbiamo però fare una digressione. Salvo altre verifiche ci pare di potere affermare che il primo a mettere in evidenza l'interpretazione per settori, da un lato, e il modello di Marx del cap. IX, dall'altro, sia stato senz'altro Pierangelo Garegnani.

Con grande precisione egli scrive: «Possiamo qui rilevare che Marx quando tratta della trasformazione dei valori nei prezzi di produzione, nel cap. IX del libro III, non divide l'economia in un settore dei beni-salario e in un settore dei beni-capitale» (Garegnani, *Il capitale nelle teorie della distribuzione*, Giuffrè, Milano 1960, n. p. 50). Garegnani non svilupperà questa annotazione neanche nelle sue successive riflessioni sulla trasformazione anche se, a mio modo di vedere, rimarrà sempre consapevole della questione: egli non darà mai del falso agli schemi di Marx ed anzi la sua ricerca critica manterrà quel filo rosso di collegamento fra il capitolo IX e la riflessione sul "lavoro datato" come sviluppo del pensiero di Marx.

Vogliamo insistere su questo punto perché il dibattito su Sraffa-Marx degli anni '60 e '70 non può non passare attraverso il suo contributo. Viene in mente la sua relazione a Siena sulla Trasformazione del 1972. La riflessione sulla riduzione a "quantità di lavoro datato", cominciata nel 1960, viene ulteriormente sviluppata: «Quando dall'ammontare noto di plusvalore (profitti) si voglia passare al saggio di profitto, l'ostacolo che immediatamente sorge è che a differenza del valore del prodotto e dei salari annui il valore in lavoro comandato dei mezzi di produzione del settore integrato dei beni salario non è determinabile indipendentemente dal saggio di profitto... L'ostacolo si aggira con la riduzione dei mezzi di produzione a lavoro datato... Quando siano espressi in termini di lavoro comandato, tali salari coincideranno con le quantità di lavoro impiegato per la produzione diretta o indiretta dei beni salario e costituiranno perciò delle quantità note, noti essendo i metodi di produzione e dei loro mezzi di produzione» (Pierangelo Garegnani, Marx e gli economisti classici, Einaudi, Torino 1981, p. 41).

Dal testo di Bellofiore: «grazie a ciò, come grazie ad una ridefinizione del saggio di plusvalore, in termini di prezzi di produzione, invece che di prezzi semplici e diretti (proporzionati ai cosidetti valori-lavoro) in termini dunque di lavoro comandato nella circolazione e non di lavoro contenuto nella produzione è possibile costituire un punto di contatto tra Sraffa e La Nuova Interpretazione di Marx» (p. 254). E più avanti: «il postulato della Nuova Interpretazione garantisce che lavoro comandato e lavoro contenuto siano identici nell'aggregato: il prodotto netto in moneta, il reddito nazionale comanda niente altro che il lavoro contenuto nella sua produzione» (p. 260).

Non è questa la sede per una disamina approfondita delle proposizioni che abbiamo citato. È tuttavia sorprendente una certa analogia dei passi citati rispetto al ruolo del lavoro comandato. Il fatto che nel saggio in oggetto si faccia riferimento a quantità di "lavoro datato" e al famoso "residuo" (Sraffa 1960 pag. 44), è questione che va considerata. Anche se il "residuo" viene considerato un ostacolo occorre mettere in evidenza il ruolo e l'obiettivo del "lavoro datato". Sia "la riduzione a quantità di lavoro di epoche diverse" di Sraffa, che il "lavoro datato" di Garegnani possono essere considerati strumenti con i quali dare coerenza e cercare una via d'uscita a quello che viene considerato l'impasse del cap. IX.

In un certo qual modo essi possono essere intesi come il tentativo di dare risposta alla mancata trasformazione degli input. Anche questo non può essere sottovalutato. A mio modo di vedere, però, il punto vero non sta nella possibilità della eliminazione del "residuo". Il punto vero sta nella possibilità di eliminare la contraddizione tra teoria del valore e soluzione simultanea attraverso il "lavoro datato" e quindi di collocare questo strumento, in modo coerente, all'interno degli schemi di Marx e connetterlo al cap. IX. È lì dentro che se ne possono vedere limiti e incoerenze.

Il punto di connessione deve guardare al ruolo che la redistribuzione del pv esercita nel movimento del capitale costante e del capitale variabile. Il pv estratto nelle singole sfere di produzione può essere maggiore o inferiore rispetto a r uniforme, quindi bisogna presupporre che il suo movimento vada a redistribuire un più o un meno. Il ruolo del lavoro comandato non può esaurirsi nella fase estrattiva del pv. Alla domanda se possiamo considerare risolte le contraddizioni della "soluzione simultanea" nelle varie nuove interpretazioni la mia risposta è negativa. Nella proposta di Bellofiore l'inserimento dei prezzi monetari e del finanziamento bancario dovrebbe mettere in luce il processo stesso della trasformazione. Qui mi sento di fare una osservazione: nel ragionamento va inserita l'idea che il movimento di pv verso r non sia influenzato dal fattore tempo (t). E' questo un passaggio essenziale, altrimenti verrebbe ripristinata la dicotomia valori-prezzi.

Tutto ciò ci porterebbe, comunque, molto lontano nella nostra disamina.

Giorgio Bellucci

Silvia Federici, Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx, a cura di A. Curcio, DeriveApprodi, Roma 2020, pp. 132, € 11,00, ISBN 978-88-6548-301-5.

Il volume raccoglie testi figli di epoche diverse, ognuno segnato dall'emergenza del momento in cui concepito, e tutti quanti però espressione di un nodo problematico ancora da risolversi: il rapporto tra marxismo e movimento femminista, nella prospettiva — urgente oggi almeno quanto negli anni Settanta — della costruzione di un'azione femminista anticapitalista.

I primi testi del volume, tra cui l'importante pamphlet Contropiano dalle cucine scritto da Federici e Nicole Cox nel 1974 e pubblicato da Marsilio nel 1978, risalgono alla metà degli anni Settanta. Per le autrici erano anni di militanza nel Collettivo Internazionale loFemminista, un movimento femminista che si proponeva, non senza audacia, come "un'embrione di Internazionale delle donne", e che era nato a Padova nel luglio 1972 dall'incontro tra attiviste femministe provenienti da Inghilterra, Francia, Stati Uniti e Italia. Le donne del Collettivo si definivano "femministe marxiste", proponevano una lettura di classe dei rapporti gerarchizzati tra i sessi, aborrivano il femminismo liberale come quello che si sarebbe chiamato riduzionismo di classe. Nelle loro parole, leggiamo: «Lotta di classe e femminismo per noi sono una stessa cosa»¹. Nel 1970, Carla Lonzi e le altre attiviste di Rivolta Femminile avevano sputato su Hegel, accusando il marxismo di quella stessa insensibilità verso le rivendicazioni di genere che non potessero essere ricondotte immediatamente al conflitto socioeconomico tra classi, denunciando nel marxismo, come prima nello hegelismo e in ogni altra espressione del logos occidentale, la fallacia della considerazione del maschile come forma umana universale. Nel 1972, lo stesso anno della nascita del Collettivo Internazionale Femminista, per Marsilio era comparso Potere femminile e sovversione sociale di Mariarosa Dalla Costa, attivista del Movimento per il Salario al Lavoro Domestico. In tre anni, il volume era già stato tradotto ed edito in italiano, francese, inglese, tedesco e spagnolo.

Contropiano dalle cucine e gli altri scritti di Federici degli anni Settanta si inserivano in questo panorama e ne condividevano urgenze e denunce. L'essere marxiste non garantiva alle compagne femministe il sostegno degli altri comunisti italiani, né dentro né fuori dall'arco parlamentare: al contrario, i primi testi della raccolta Genere e capitale ripercorrono proprio questo rapporto conflittuale tra marxismo – o "la Sinistra", come Federici la chiama in quelle stesse pagine e femminismo. L'apporto produttivo dei lavori riproposti in questo volume risiede proprio in quel bisogno di integrazione tra le lotte: l'obiettivo era dimostrare che, dalla casa alla fabbrica, ogni forza lavoro sfruttata esprimesse lo stesso rapporto con il capitale. Il grande equivoco, di cui storicamente la tradizione marxista si è dimostrata in parte responsabile e che le femministe marxiste degli anni Settanta rimproveravano a Marx e a tutti i suoi eredi, consisteva nel riconoscere come soggetto politico rivoluzionario solo l'operaio salariato, come se l'erogazione del salario sancisse una differenza qualitativa tra il lavoro eseguito dall'operaio di fabbrica e quello eseguito dalla casalinga. L'erogazione di un salario esprimeva ed esprime un rapporto di potere, e qualifica il salariato rispetto al capitale – ed è per questa ragione che Federici, Dalla Costa e Cox tra altre, proponevano la rivendicazione del salario per le casalinghe come una lotta rivoluzionaria di primo piano e come una pretesa di soggettivazione politica delle casalinghe come lavoratrici. Tuttavia, ciò che qualifica il lavoro vivo rispetto al capitale non è la percezione di un salario da parte di chi lo ha eseguito, ma è la capacità di produrre valore. Federici dimostra

¹ Collettivo Internazionale Femminista, "Premessa" in Il personale è politico, Musolini Editore, Torino 1973, p. 9.

che il "lavoro nascosto" della casalinga produce valore, contribuendo direttamente al processo di accumulazione capitalistica. Il lavoro della casalinga, infatti, nelle sue diverse componenti come lavoro domestico, lavoro di cura, procreazione e lavoro emotivo, produce direttamente una merce, e l'unica merce il cui valore d'uso sia la capacità di produrre altro valore d'uso, ossia la stessa forza lavoro, nella persona del suo marito lavoratore e dei suoi figli, futuri lavoratori. La negazione del salario per il lavoro domestico invisibilizza la sua natura di lavoro e produce l'illusione che si tratti di mero sacrificio di sé, di prova quotidiana d'amore, di applicazione pratica, naturale e biologicamente destinata di devozione al marito e "istinto materno".

Negli ultimi due saggi del volume, dedicati all'invenzione della casalinga a tempo pieno e al lavoro sessuale, Federici ripercorre l'evoluzione dell'industria nel XIX secolo, da quella leggera a quella pesante, e attraversa gli anni dell'americanismo e del fordismo, arrivando alle soglie degli anni Settanta, mostrando come la donna sia stata sfruttata come moglie, madre e prostituta, quando i cambiamenti del tessuto produttivo tecnico-industriale la rendevano più funzionale in queste mansioni che come operaia. Federici dimostra la funzione immediatamente produttiva in senso economico dell'ideologia dell'amore romantico, dell'esaltazione della famiglia nucleare proletaria, della moralizzazione dei costumi del proletariato e della demonizzazione della sessualità e del piacere femminile, mostrando come siano stati tutti strumenti necessari al fine di modellare e razionalizzare la classe operaia secondo gli interessi della classe capitalistica, in funzione insomma di quella produzione di «un nuovo tipo umano, conforme al nuovo tipo di lavoro e di processo produttivo»² che Antonio Gramsci analizzava nel Quaderno 22, Americanismo e Fordismo.

I testi proposti nell'appendice al volume, scritti in questi ultimi anni e figli di un'epoca in cui il dibattito è orientato in direzioni molto diverse, si interrogano sul mito del capitalismo come fonte di progresso e sulla natura dello stesso progresso tecnico-industriale, nel momento in cui diventa sempre più evidente che è necessario ripensare tutta la produzione a livello globale in senso anticapitalistico, o almeno in una prospettiva più sostenibile dal punto di vista ambientale. Interlocutori diretti o indiretti di questi interrogativi sono la prospettiva eco-femminista, alcune osservazioni di fondo dei sostenitori della cosiddetta decrescita felice e la politica dei commons. Questi ultimi scritti, emersi direttamente nel quadro contemporaneo, non parlano al presente più di quanto non continuino a farlo, con durissima ostinazione, i testi nati negli anni Settanta: infatti, l'integrazione tra l'anticapitalismo e un femminismo radicale e popolare è ancora oggi non realizzata ma come non mai desiderabile, e la crescente importanza di tali questioni nel dibattito dentro e fuori l'accademia ne dimostra la necessità e l'urgenza. Nello stesso spirito integrativo e propositivo dobbiamo leggere il saggio di Federici Note su genere e classe nell'opera di Marx, anche incluso in Genere e Capitale. L'autrice ripercorre tutti i maggiori luoghi marxiani, riconoscendo la denuncia da parte di Marx dei caratteri oppressivi del patriarcato e dell'inumanità del razzismo e della schiavitù, ma evidenziando anche una carenza: per quanto denunciate, le discriminazioni di genere e razziali non vengono riconosciute come strutturalmente connesse alla produzione capitalistica. Il lavoro coatto degli schiavi e quello invisibilizzato delle donne nelle case svolgono la stessa funzione strutturale nel processo di accumulazione capitalistica, mentre le discriminazioni razziali e di genere producono spaccature illusorie nell'esercito degli sfruttati e delle sfruttate, frammentando la classe operaia. Questa lettura di Federici, occorre ancora ricordarlo, non sacrifica Marx ma propone di integrarlo, e ne riconosce

² Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2007, p. 2146.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

insieme l'apporto fondamentale per la denaturalizzazione dei rapporti di genere, dal momento che proprio il metodo marxiano ha permesso alle femministe di rendersi conto che «mai il capitalismo avrebbe permesso a tanto lavoro domestico di sopravvivere se non avesse potuto sfruttarlo»³. Il carattere della raccolta Genere e Capitale la inserisce con decisione in un dibattito sulle carenze del femminismo liberale, il femminismo delle élites di donne che riescono a sfondare il "soffitto di cristallo" rivendicando la pari opportunità di sfruttare le lavoratrici e i lavoratori – un contributo in tal senso è rappresentato da un altro volume recente, Femminismo per il 99% di Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (Laterza, Roma/Bari 2019) – e sulla sua incapacità strutturale di far fronte alle sfide del presente. Il libro di Federici invita a cogliere l'opportunità che le lotte femminista, antirazzista, ambientalista e per la giustizia sociale si integrino a vicenda, per resistere alle convulsioni di un capitalismo più vorace ed esasperato che mai.

Alessia Franco

-

³ Silvia Federici, Genere e capitale, DeriveApprodi 2020, pag. 53, corsivo mio.

Tommaso Palmi (a cura di), Decolonizzare l'antirazzismo. Per una critica della cattiva coscienza bianca, DeriveApprodi, Roma 2020, 128 pp., € 9, ISBN 978-88-6548-339-8.

Il razzismo e il colonialismo sono parti integranti del processo di costruzione e narrazione del capitale. È questo l'assunto, chiarito già nell'*Introduzione* di Tommaso Palmi, dal quale prendono le mosse tutti i saggi raccolti in *Decolonizzare l'antirazzismo*, l'ultimo lavoro inserito nell'interessante collana *Input*, diretta da Gigi Roggero per DeriveApprodi. I contributi, firmati da Miguel Mellino, Anna Curcio, Jamila Mascat, Alvise Sbraccia, Dhanveer Singh Brar e Houria Boutedja, hanno origine da un corso di formazione politica svolto nel 2019 a Bologna, presso la Mediateca Gateway.

Sono molti gli autori che denunciano una certa immaturità della riflessione italiana su razza e razzismo, per lo più praticata, anche dalla sinistra radicale e dai movimenti sociali, mediante un approccio pedagogico e culturalista che, di fatto, la spoliticizza, la limita alla sola dimensione culturale. La speculazione accademica italiana dedicata agli studi postcoloniali, dal canto suo, spesso non si è rivelata altro che un «insipido repertorio di argomenti trendy e alla moda» (p. 7) tesa a risolvere in termini di deficit culturale o di forma mentis del soggetto «un sapere altrimenti denso di ambivalenze e contraddizioni» (ibidem). L'educazione all'intercultura e l'invito al rispetto dei diritti umani non bastano se non si provvede a decostruire «le gerarchie razziali che segnano il corpo sociale» (p. 10). L'antirazzismo umanitario della sinistra bianca ha senz'altro una valenza etica, ma è quello politico il solo in grado di «individuare chi promuove la natura razzista della società» (p. 115). Ma l'antirazzismo politico va agito su un piano squisitamente tattico, come «una prima tappa nel percorso che conduce verso l'orizzonte decoloniale» necessario per mettere in crisi l'impalcatura fondante dell'imperialismo. Una prospettiva politica e organizzativa ineluttabilmente anti-integrazionista, dunque, perché «chi ha come obiettivo l'integrazione, ambisce in ultima istanza a diventare bianco» (p. 117). Lo dice Houria Bouteldja, attivista politica e scrittrice franco-algerina, nella bella conversazione con Anna Curcio posta in chiusura del volumetto.

È ancora Tommaso Palmi a spiegare quanto sia urgente vincere la rimozione dell'esperienza coloniale frutto dell'autoassoluzione della cattiva coscienza bianca. Essa, tra l'altro, ha prodotto diversi guasti, persino nel sistema dell'accoglienza che è divenuto una vera e propria industria uniformata a logiche assistenzialistiche d'emergenza quando è ormai chiaro che il razzismo sia una costante dell'intera società capitalistica. A questa costante deve far fronte una disposizione militante che non smetta mai di crescere e di formarsi ma che, al contempo, non pretenda di insegnare a nessuno cos'è il razzismo: «non saremo noi, dall'alto del nostro paternalismo bianco e coloniale, a fornire ai soggetti razzializzati gli strumenti necessari a risollevarsi dalla propria condizione materiale e soggettiva» (p. 11).

Certamente bisogna lottare «ciascuno dalla propria collocazione all'interno delle gerarchie della razza» (p. 12) e non si può certo dire che lo si stia facendo. L'antirazzismo europeo viene fortemente criticato da Miguel Mellino, ricercatore di studi postcoloniali e relazioni interetniche all'Università di Napoli L'Orientale, tanto nel suo intervento incluso nel libro che qui si recensisce, quanto nel lavoro che, di recente, ha curato insieme ad Andrea Ruben Pomella, intitolato Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo coloniale (Roma, Alegre, 2020) e nel suo, di poco precedente, Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberismo, razzismo e accoglienza in Europa (Roma, DeriveApprodi, 2019). Rifacendosi a Jacques Rancière, Mellino rimprovera, infatti, l'abitudine acritica «a prendere parola in nome degli altri, ad appropriarsi [...] della causa dell'altro» (p. 17) e osteggia quell'antirazzismo, incistato dalla metafisica bianca, che resta incentrato su

un principio di solidarietà e non «su una pratica teorica interpretativa volta alla comprensione della composizione simbolica e materiale delle formazioni sociali contemporanee» (p. 29). In ragione di ciò, la lotta antirazzista non può concentrarsi soltanto sui confini «poiché il razzismo sta al centro della società e riguarda un intero dispositivo di gestione di territori e popolazioni» (p. 31).

Dunque, nella prospettiva adottata in *Decolonizzare l'antirazzismo* il razzismo è cosa ben più estesa rispetto alla degenerazione nazifascista: è una specifica funzione capitalistica che gestisce, per così dire, l'arretratezza, secondo le indicazioni fornite, per esempio, dall'importantissimo studio di Cedric Robinson, intitolato *Black Marxism. The making of the Black Radical Tradition* (University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1983). È fondamentale, per sottrarsi a una società passiva e immutabile ma fondata su un razzismo che non è mai uguale a se stesso, iniziare a pensare che esso non sia soltanto una questione di permessi di asilo e di soggiorno negati a migranti e rifugiati o che si consumi esclusivamente ai confini, negli hotspot, nei Cara o nelle altre strutture detentive del dispositivo di governo delle migrazioni (cfr. p. 31). Il razzismo va riconosciuto nelle disuguaglianze che si producono «nelle scuole, nei luoghi di lavoro, nei comportamenti giovanili, nelle sedi sindacali e politiche, negli spazi del consumo» (p. 51) e, una volta identificato, riconcettualizzato.

La strada dell'antirazzismo decoloniale e, in generale, quella della militanza passano dalla rinuncia al narcisismo che disciplina i rapporti produttivi e le relazioni sociali e dal contrasto di tutte le forme di razzismo di Stato. Nella misura in cui la società capitalistica produce soggettività razziste, le pratiche di lotta antirazzista devono cercare, insomma, di individuare chi promuove questa natura razzista e non è escluso che, nelle more delle acquisizioni qui delineate, tale processo materiale di inferiorizzazione non possa essere analizzato percorrendo, come detto, contrappuntisticamente i suoi caratteri simbolici e inconsci.

Inoltre, la decolonizzazione dell'antirazzismo non può non tenere conto della capacità di proiettarsi in un immaginario altro. L'antirazzismo non può essere una melensa litania di necessaria ma banale contrarietà alle ipotesi xenofobe che sorreggono l'impalcatura dello sproloquio razzista. L'antirazzismo non può permettersi di essere il contraltare del razzismo, un dispositivo che finisce per fare ragionamenti simili ma di segno opposto. La xenofobia non può estinguersi se le si oppone una semplicistica xenofilia. Questo gioco delle parti serve solo per dare a vedere che si sta lottando in qualche modo: il problema è che lo si fa in nome e per conto di soggettività discriminate, senza spesso che se ne abbia davvero contezza. È in questa contraddizione che continua ad annidarsi il pensiero coloniale, in questo imporsi come "portavoce" senza sapere quale voce si stia portando nel dibattito.

D'altronde, si tratta di un passaggio essenziale se è vero ciò che lo stesso Marx ha scritto nell'VIII capitolo del Libro I del *Capitale*: «Il lavoro in pelle bianca non può emanciparsi, in un paese dove viene marchiato a fuoco quand'è in pelle nera». L'assunto di Marx, malinteso da quel marxismo tradizionale che non è riuscito ad approfondire la propria riflessione sulla materialità culturale ed economica di razza e razzismo, può essere riscattato da un antirazzismo finalmente decolonizzato.

Gianmarco Cantafio, Alessandro Gaudio, Gennaro Montuoro

Claudio Bazzocchi, *Il misterioso zoppicare dell'uomo. Indeterminazione umana, democrazia, autorità e libertà*, Meltemi, Milano 2020, pp. 329, € 20, ISBN 9788855192750.

Il misterioso zoppicare dell'uomo. Indeterminazione umana, democrazia, autorità e libertà, l'ultimo lavoro di Claudio Bazzocchi, è uno strumento prezioso per orientarsi nei tempi cupi che stiamo attraversando. Nonostante il libro sia stato chiuso poche settimane prima lo scoppio dell'emergenza pandemica (febbraio 2020), le sue analisi permettono di dare un senso alla grande confusione che si dipana sotto i nostri occhi.

In un passaggio quasi preveggente Bazzocchi argomenta che nelle società occidentali il «reale» – secondo la psicoanalisi, tutto ciò che sfugge al nostro controllo – è considerato alla stregua di un «virus»: un ente esterno che compare all'improvviso, e di fronte al quale siamo impreparati e disorientati. E oggi che il reale è un virus questo cortocircuito appare in tutta la sua devastante portata: esso effettivamente ci costringe a porre un freno alle nostre vite, ci mette di fronte alla nostra inermità, ci costringe a fare i conti con il limite supremo – la morte. Ma la reazione prevalente dimostra l'inadeguatezza dei nostri strumenti culturali: non è solo il rifiuto della realtà da parte di alcuni – il cosiddetto «negazionismo» – a rivelarlo. Quello che le istituzioni ci comunicano per convincerci a rispettare le regole, quello che noi stessi ci diciamo per sopportare il peso delle restrizioni è «in questo modo torneremo alla normalità il prima possibile». Torneremo cioè a non pensare più al dolore e alla morte; potremo riavviare la girandola di relazioni, di esperienze, di consumi che tiene in moto le nostre vite. Finalmente dimenticheremo di nuovo il reale. Fino al prossimo «virus».

La libertà dei post-moderni

Che cosa innesca questa «coazione a ripetere»? «È la natura umana», si potrebbe dire. «Dimenticare il dolore, rimuovere la morte è indispensabile per vivere una vita piena. Non disse forse Spinoza che "la cosa a cui l'uomo libero pensa meno è la morte"?». La risposta di Bazzocchi è più articolata – e, come vedremo, di «natura umana» è improprio parlare. Provando a interpretare il suo pensiero, diremo che questo tipo di umanità è un prodotto storico, che si afferma in epoche relativamente recenti. La «modernità», ci dice l'autore, esprime una spinta distruttiva verso i costrutti culturali che gli esseri umani hanno elaborato nel tempo per rapportarsi con gli aspetti misteriosi dell'esistenza. Questa forza finisce col travolgere l'esigenza stessa di un'elaborazione culturale del mondo: non resta che l'uomo di fronte a un mondo percepito come trasparente, nel quale l'individuo – facendo leva sulla scienza e sulla tecnica – può allungare la mano e prendere tutto ciò che desidera.

Al compimento di questa «mutazione antropologica» si giunge per gradi. Bazzocchi individua un passaggio intermedio nel Welfare State. Le costituzioni del secondo dopoguerra, pur contemplando un'idea di libertà più ampia e complessa di quella propria del paradigma liberale «classico», esprimono comunque una «promessa» di liberazione degli individui assumendo come cardine del proprio impianto teorico i diritti umani. Questi sono considerati attributi di una natura umana metastorica, che lo Stato deve limitarsi a riconoscere, ponendo le condizioni affinché possano essere esercitati. Lo Stato sociale, dunque, emancipa i cittadini dai bisogni primari – ma anche dal cruccio della politica, nella misura in cui il welfare diventa una tecnica di governo della società. Gli uomini sono così liberi di perseguire l'espressione della propria individualità, e la giostra dei consumi sembra offrirgli questa possibilità. Ma in pieno fordismo

– spiega Bazzocchi recuperando la lezione di Claudio Napoleoni – questa di fatto appare come una «compensazione» dell'alienazione che l'individuo è costretto a subire nel lavoro. C'è di più: gli stessi beni di consumo – ancora ampiamente rivolti alla soddisfazione di bisogni elementari – enfatizzano l'impressione di un'omologazione opprimente. «Non riesco a ottenere soddisfazione» diventa il leitmotiv di una generazione, ispirando un vasto movimento di contestazione. E' solo con il neoliberalismo che la promessa di liberazione inscritta nella modernità sembra finalmente potersi realizzare. La libertà neoliberale si presenta come il completo dispiegamento dell'individuo, che si intreccia alle modificazione delle forme del lavoro (con l'emergere di modalità sempre più flessibili di prestazione d'opera) e del consumo (attraverso l'offerta di beni e servizi personalizzati), ed esaspera le tendenze alla «macchinizzazione» della politica. Questa non deve più porsi l'obiettivo di trasformare l'esistente, ma limitarsi semplicemente a garantire le condizioni per il libero gioco dei singoli. E' un modello sociale che incontra un rapido e straripante consenso, mettendo in breve tempo all'angolo i soggetti che avevano sostenuto il compromesso socialdemocratico.

Bazzocchi sottolinea dunque gli elementi di continuità fra i «trenta gloriosi» e la fase successiva: un'interpretazione che fa perno su quello che potremmo definire il paradosso del Welfare State. Nel momento in cui questo si consolida inizia a venir meno il consenso nei confronti della filosofia sociale che lo aveva prodotto. Gli individui, ottenuta una relativa sicurezza, possono guardare oltre, alla realizzazione di sé; i principi solidaristici che avevano ispirato la nascita dello Stato sociale passano in secondo piano. Il welfare continua sì ad essere ritenuto utile come strumento, in quanto erogatore di servizi, ma non è più un'aspirazione che scalda i cuori. Anzi, sotto certi aspetti può essere considerato una costrizione: la scuola e gli ospedali sono stigmatizzati come «istituzioni totali», i caseggiati popolari vengono percepiti come squallidi casermoni tutti uguali. Il neoliberalismo fa saltare la weberiana «gabbia d'acciaio» in cui l'individuo di epoca fordista si trova recluso e gli spalanca davanti un orizzonte di possibilità pressoché infinite.

Un essere precario

Il neoliberalismo sembra dunque aver permesso agli esseri umani di sprigionare le proprie potenzialità: il tipo umano che si afferma in quel frangente è l'uomo in senso pieno, finalmente libero da vincoli sociali, culturali, biologici. Ma è davvero questo l'uomo? L'ontologia dell'umano che Bazzocchi propone ne dà un profilo molto diverso, e consente di apprezzare la portata della mutazione antropologica compiutasi nel secondo dopoguerra.

L'uomo è un essere «neotenico»: a differenza degli altri animali non ha un codice normativo che ne determini una qualche natura. La sua esistenza non si esaurisce nell'istante: egli è condannato alla coscienza e, in primo luogo, alla coscienza della morte. Al contempo però la stessa indeterminazione che lo caratterizza gli consente di pensare l'infinito. L'essere umano si trova dunque a scontare una lacerazione fra consapevolezza della caducità della vita e anelito all'immortalità, fra natura e libertà. E a quella alienazione fondamentale è legata la dinamica stessa della vita umana: il desiderio che ci porta a cercare riconoscimento attraverso i nostri simili – per cui siamo «desiderio di desiderio» – deriva proprio dal non avere una costituzione predefinita: noi dobbiamo sapere «chi siamo», e soltanto l'altro può dircelo. Dunque, l'Io esiste solo in quanto c'è un Tu.

Ma nella relazione con l'altro si presentano due possibilità: quelle che Bazzocchi definisce, seguendo il racconto della Genesi, del «conoscere bene» e del «conoscere male». Il conoscere bene è il porre una distanza di rispetto fra sé e l'altro, un limite che prescrive che l'altro non può essere inglobato, non può essere considerato una cosa alla nostra mercé, ma va trasfigurato, gli va attribuita una valenza simbolica che, nel negare il suo essere mero dato di natura, lo rende qualcosa di più, un valore.

Il conoscere bene è dunque l'attribuire significati e può dispiegarsi solo in presenza di quella che Bazzocchi definisce un'«autorità vuota». È il «tre» che incombe fra i due poli della relazione. Potremmo identificarlo con la «cultura»: la dimensione in cui gli uomini provano a creare il mondo per sottrarsi al caos del reale ed elaborare la propria precarietà ontologica. Si tratta ancora una volta di un indeterminato, perché nasce dal discorso fra gli umani e può essere dunque continuamente ridefinito. Ma nonostante questa inconsistenza, è una struttura portante, senza la quale gli uomini farebbero fatica a instaurare qualsiasi relazione.

Conoscere bene è dunque un rapporto che attinge, riformula e crea significati in un quadro mobile di rappresentazioni ereditate. In questo modo gli uomini cercano di dare una forma – inevitabilmente cangiante – alla loro condizione tragica. Si tratta di un'azione politica, perché tutta la comunità è implicata in questo «ballo sociale». E' la democrazia che per Bazzocchi, che ha in mente il modello dell'Atene del V secolo, non è solo un insieme di regole, ma il continuo discutere e ridefinire i loro fondamenti – strutturalmente infondati in quanto a loro volta prodotti dalla storia umana. Fare politica è dunque approcciarsi alle cose ultime, all'indeterminazione dell'umano, ed elaborare significati che provino a darle un senso – per quanto provvisorio. C'è dunque una coincidenza di fondo fra politica, filosofia e vita.

Dall'altra parte, il «conoscere male» consiste nel considerare la realtà come un contenitore di possibilità immediatamente disponibili; è il dispiegamento della volontà di potenza che reifica e annichilisce l'altro; è l'illusione di poter appagare una volta per tutte il desiderio che ci assilla. E' la «via breve», immediata, verso il mondo, che punta ad annullare ogni incongruenza fra soggetto e oggetto e a instaurare una totalità in cui l'uomo trovi finalmente pace. Ma questo, nota Bazzocchi, è un controsenso: l'uomo potrebbe risolvere il proprio dissidio solo diventando semplice animale o Dio, cioè mera natura o coscienza assoluta. Ma data l'impossibilità di questi esiti, il conoscere male si risolve in una corsa disperata in cui il desiderio sopravanza continuamente se stesso e travolge le costruzioni di senso, considerandole inutili restrizioni. Tuttavia, l'idea del superamento dei limiti dell'umano è un'attrazione irresistibile: è la promessa della felicità come completamento, mentre il conoscere bene obbliga a confrontarsi continuamente con la mancanza, e la gioia che offre è un lavoro difficile di costruzione di sé e della comunità.

L'eclissi della morte

Con il neoliberalismo, dunque, sembra affermarsi non l'uomo in quanto tale, ma un certo modo di esprimere la condizione umana – quello che Bazzocchi definisce «conoscere male». E' un esito sul quale vale la pena interrogarsi, provando a rintracciare le condizioni che lo hanno favorito. Su questo piano Bazzocchi offre una traccia interessante, che si proverà a sviluppare. Se l'umanità fonda se stessa nel rapporto con la morte, è qui che bisogna guardare per capire cosa cambia a partire da un certo momento.

Per millenni la vita umana è rimasta appesa a un filo: i quattro cavalieri dell'Apocalisse biblica – guerra, violenza, carestia e pestilenza – hanno imperversato quasi incontrastati fino a non molto tempo fa. In queste circostanze la morte era un ospite usuale per ogni essere umano, ricco o povero che fosse. Distrarsi da questo fardello, illudersi che l'uomo potesse liberarsene, non era solo lo svago ozioso di qualche mente stravagante: era un pericolo reale per la sopravvivenza della società. Guai a sottovalutare un avversario così insidioso. Non è un caso che il mondo contadino, esposto fino ad epoche recenti ad un'esistenza estremamente precaria, sia rimasto attaccato alle proprie «superstizioni» anche quando la cultura delle classi dirigenti si era ormai quasi del tutto secolarizzata.

A partire dal secondo dopoguerra però la vita inizia a prendersi una serie di rivincite che diventano acquisizioni irreversibili (almeno fino ad ora). La penicillina e lo sviluppo degli altri antibiotici portano alla sconfitta delle malattie infettive di antico radicamento (la malaria sarà pressoché debellata, almeno in Occidente, grazie all'uso massivo e disinvolto del DDT); la «rivoluzione verde» consente il superamento della scarsità di derrate alimentari che aveva assillato l'umanità dalle sue origini, il Welfare State, come si è detto, pone sotto controllo almeno in parte l'instabilità del ciclo economico e garantisce anche alle classi subalterne l'accesso a beni primari; gli Stati, introiettando l'equilibrio del terrore, smettono di promuovere «guerre totali». Tutto questo – e altro ancora – dà alla società occidentale l'illusione di aver messo le briglie alla morte: da evento centrale dell'esistenza individuale e della vita collettiva, essa assume un ruolo sempre più marginale. La paura della morte continua a suscitare passioni e fenomeni sociali – secondo lo storico tedesco Joachim Radkau il movimento ambientalista avrebbe ricevuto un impulso decisivo dalla paura del cancro, che nelle società industrializzate sottrae alle malattie infettive il primato fra le causa di morte. Tuttavia, a colpire e mobilitare gli esseri umani è perlopiù la morte «industriale», che può essere comunque ricondotta a una precisa catena causale a monte della quale è riconoscibile un problema sociale, in qualche modo controllabile dall'uomo. E' una prospettiva che può portare a vere e proprie ossessioni – come quelle per la salubrità del cibo o per la cura del corpo – ma che consente di razionalizzare il più imprevedibile degli eventi. La morte viene così dissezionata e ridotta a una casistica.

E' evidente il ruolo che scienza e tecnologia hanno svolto in questo processo, così come nello spalancare le possibilità di godimento attraverso consumi sempre più sofisticati. E' dunque pricipalmente il dispiegarsi di quelle forze a spingere le società occidentali ad affermare l'eclissi della morte, e a disporre gli uomini in senso favorevole a un'idea di libertà in cui essa non trova spazio – se non a sua volta come prodotto di consumo, come negli eventi di cronaca che tengono incollato il pubblico allo schermo o nei funerali spettacolari delle «star».

Una politica per l'età della catastrofe

Il neoliberalismo attecchisce dunque su una società in pieno slancio vitalistico, e ne interpreta le pulsioni di fondo. Nei suoi ultimi scritti Pierpaolo Pasolini, testimone acuto di quella trasformazione (a lui dobbiamo l'espressione «mutazione antropologica»), parla di una svolta epocale, simile a quella avvenuta nel passaggio dal paleolitico al neolitico. Sorge quindi un problema: se non sia questo il solo mondo (e la sola umanità) possibile nell'era in cui l'uomo sembra aver rotto gli argini del bisogno. Bazzocchi a questo non si rassegna, individuando proprio nella contraddizione costitutiva dell'essere umano una possibile leva di cambiamento. Nonostante i progressi della tecnoscienza, il reale continua a tenerci in scacco; e questo ci ricorda che la

spinta faustiana che pure ci anima è destinata a scontrarsi con limiti oggettivi. Ma non per questo la visione dominante entra in crisi. Anzi, come si è detto, la reazione spontanea all'irrompere dell'imprevedibile tende a confermarla: a prevalere è l'insofferenza, che presto sfocia in risentimento verso chi viene ritenuto responsabile della mancata rimozione di quei limiti. Non c'è dunque alcun determinismo che permetta di ribaltare l'esistente, come in alcune grandi narrazioni del passato. Le circostanze possono presentare occasioni più o meno favorevoli, ma è pur sempre necessario uno sforzo soggettivo di negazione della datità e di astrazione rispetto all'immediatezza. Bazzocchi ne parla facendo riferimento alle prospettive tracciate da Claudio Napoleoni alla fine degli anni Ottanta. A ridosso dello scioglimento del PCI, Napoleoni delinea una nuova dimensione della lotta di classe, rivolta non più solo all'esterno, ma primariamente all'interno della stessa classe lavoratrice, di ogni singolo individuo che la compone. Se il neoliberalismo ha conquistato il cuore degli uomini, non può che essere quello il terreno fondamentale dello scontro.

Una proposta di trasformazione del mondo e dell'umano non può dunque prescindere dalla spiritualità, dall'aspirazione a un modo di vita – e a una libertà e a una felicità – diverso e migliore. Le ultime pagine del libro sono dedicate a questa istanza, e sono pagine molto intense, in cui l'autore segnala la necessità di un piano di trascendenza. E' la prospettiva di un nuovo umanesimo – per quanto un umanesimo non prometeico, ma «tragico» –, su cui pure si interroga una parte rilevante del mondo cattolico – e Papa Francesco su tutti. E proprio la convergenza fra credenti e non credenti «assillati» dal mistero dell'esistenza potrebbe rappresentare il punto di partenza di una politica rinnovata, in grado di rapportarsi con la condizione umana ed elaborare «pensieri lunghi». Di una politica di questo tipo si avverte l'urgenza in tempi «catastrofici» come quelli che stiamo attraversando, in cui la sopravvivenza stessa dell'essere umano sembra dipendere dall'emergere di una civiltà in grado di re-introiettare nel suo orizzonte il limite, la morte, l'imprevedibile. In questo senso le suggestioni fornite da Bazzocchi non possono che rientrare nella cassetta degli attrezzi di chiunque voglia affrontare le grandi sfide della storia.

Salvatore Romeo

Persone

GIOVANNI ANDREOZZI svolge il dottorato di ricerca presso l'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo". Nel 2017 completa il percorso formativo (cum laude) con una tesi dal titolo "La Dimensione etica nei Lineamenti di filosofia del diritto". Fin dal suo debutto in ambito accademico ha privilegiato l'ambito etico-politico. Centro propulsore delle sue ricerche è la tematica dell'intersoggettività nella filosofia hegeliana (come testimoniano entrambe le sue tesi, aventi come relatore Marco Ivaldo) e la sua contestualizzazione a fronte delle rivoluzioni epistemico-politiche che investono l'età contemporanea. È stato borsista di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Collabora attualmente con alcune riviste tra cui l'"Archivio di storia della cultura"; "Logos. Rivista di filosofia"; "Persona. Periodico di studi e dibattito". È membro della redazione dei quaderni L'era di Antigone e della Società Italiana di Teoria Critica (SITC).

ALESSANDRO BARILE (1984): dottorando in Storia contemporanea presso l'Università di Roma "La Sapienza" e ricercatore presso l'Università internazionale di Roma Unint, nonché presso l'istituto di Studi Politici "S. Pio V". Si occupa in particolare di storia del movimento operaio e di storia del Pci. Per l'Istituto "S. Pio V" si occupa di scienze urbane, in riferimento alle trasformazioni della città globale. Tra le ultime pubblicazioni, Pietro Secchia. Rivoluzionario eretico (Bordeaux 2016), Il tramonto della città (Derive Approdi 2019), Il secondo tempo del populismo (Momo edizioni 2020).

GIORGIO BELLUCCI presta la sua attività presso la Camera del Lavoro di Arezzo. Nel 2015 ha pubblicato, per la casa editrice Ediesse della CGIL, il volume *Critica del monetarismo e dei derivati di credito*.

PIERGIORGIO BIANCHI si è laureato in Filosofia e in Storia all'Università di Genova. Ha insegnato al Liceo Scientifico "O. Grassi" di Savona. Scrive per "Historia Magistra". Dal 1995 fa parte della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi. Tra le sue pubblicazioni: Il campo di esperienza. Positività del sensibile e ricerca estetica in Galvano della Volpe (Napoli 2012); Il sintomo e il discorso. Lacan legge Marx (Napoli 2014); Una lunga fedeltà. Il marxismo di Galvano della Volpe (Milano 2017); Dante, Lacan... Dolce padre (Napoli, 2018). Ha curato la pubblicazione di testi di Feuerbach e Lukács.

MATTEO BIFONE È dottorando di ricerca in "Scienze sociali" presso l'Unesp-Università dello Stato di San Paolo in Brasile. Collabora con il giornale online "La città futura" per cui scrive articoli sulla situazione brasiliana e recensioni di libri. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla sindacalizzazione dei lavoratori immigrati, principalmente nell'ambito della logistica, e sulla relazione tra questa sindacalizzazione e il miglioramento delle condizioni contrattuali per i lavoratori.

ROLAND BOER è professore di Filosofia marxista presso la Scuola di marxismo della Dalian University of Technology, Cina. Tra numerosi lavori, ha pubblicato *Criticism of Heaven and Earth* (5 voll., Brill 2007-2014), che ha ricevuto bel 2014 ha ricevuto lo Isaac and Tamara Deutscher Memorial Prize. Più di recente ha pubblicato *Socialism with Chinese Characteristics: A Guide for Foreigners* (Springer 2021) e *Friedrich Engels and the Foundations of Socialist Governance* (Springer 2021).

FORTUNATO M. CACCIATORE è professore associato presso il Dipartimento di studi umanistici dell'Università della Calabria, dove insegna Storia della filosofia contemporanea. La sua ricerca e le sue pubblicazioni si muovono tra la filosofia della storia del XIX-XX secolo (Hegel, Marx, Spengler) e la filosofia politica contemporanea (Laclau, Balibar)

GIANMARCO CANTAFIO (1981) è laureato in architettura. Consegue poi un dottorato in rigenerazione urbana e sviluppo economico, impegnandosi in ricerche riguardanti l'economia del territorio e l'economia informale. Membro della società dei territorialisti, si occupa di analisi quantitativa riferita alle micro iniziative locali. Articolista, si occupa principalmente di analisi socio-economica e geopolitica. Collabora nella redazione di "Roma Capitale Magazine" dal 2008 al 2010. Redattore per il settimanale "Umanitá Nova" dal 2018. É nella redazione di "Malanova" dal 2019. Reviewer per Elsevier dal 2020.

MARCOS AURÉLIO DA SILVA è professore presso il Dipartimento di Geociências dell'Università Federale di Santa Catarina (Brasile) e presso il corso post-laurea in Geografia dalla stessa Università, area di ricerca "Svilupo regionale e urbano". Fa anche parte del Collegio docenti del Dottorato di ricerca in Geografia Umana della Facoltà di Filosofia, Lettere e Science Umane dell'Università di São Paulo (Brasile). Ha svolto uno stage di post-dottorato in Filosofia Política presso l'Università di Urbino (Italia).

SABATO DANZILLI è laureato in Filosofia presso l'università di Napoli "Federico II". Nei suoi studi si è occupato del pensiero dialettico tra Hegel e Marx e di neokantismo. È autore di articoli e traduzioni su Engels e Lukács.

MATEUS ENGEL VOIGT: Laureato in Geografia presso l'Univiersità Federale di Santa Catarina (Brasile) con un lavoro finale dal titolo *A Geografia Clássica de Paul Vidal de La Blache: do positivismo ao imperialismo*. Segue un master nella stessa Università con una ricerca comparativa tra il marxismo del geografo francese Pierre George e il marxismo fine-anni '70 del geografo brasiliano Milton Santos.

SALVATORE FAVENZA si è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". I suoi principali interessi di ricerca riguardano la filosofia classica tedesca, il marxismo e il dibattito di fine Ottocento sulla fondazione delle scienze storico-sociali. Partecipa a gruppi di studio sulla dialettica e al rapporto che il marxismo ha intrattenuto con la filosofia hegeliana.

HARRISON FLUSS È professore di filosofia al Manhattan College e lecturer in philosophy alla St. John's University. È anche redattore e corrispondente di "Historical Materialism".

ALESSIA FRANCO È Dottoranda in Studi Umanistici, curriculum "Filosofia e Storia della filosofia", presso l'Università degli Studi di Bari.

GIANNI FRESU è professore di Filosofia politica nei corsi di laurea magistrale, specialistica e nel dottorato in Filosofia presso l'Instituto de Filosofia dell' Universida-de Federal de Uberlândia (MG/Brasil). Dall'ottobre 2020 è Ricercatore tdB di filosofia politi-

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

ca (tramite chiamata diretta dall'estero) presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli studi di Cagliari e dal settembre 2019 è Presidente dell'International Gramsci Society Brasil.

ALESSANDRO GAUDIO è dottore di ricerca in Scienze letterarie. Lavora presso il Dipartimento di Culture, Educazione e Società dell'Unical. Nel 2014 ha ottenuto l'Abilitazione Scientifica Nazionale come professore di II fascia di Letteratura Italiana Contemporanea; nel 2019 gli è stata conferita nuovamente all'unanimità. Collabora con svariate riviste ed è membro del comitato scientifico della "Rivista di Studi Italiani", di "Diacritica" e di "Capoverso".

Ha curato la ristampa della Cronaca Sibarita (2006), i numeri della Rivista di "Studi Italiani" e di "In limine" dedicati a Guido Morselli (2009 e 2012), la raccolta degli scritti giornalistici dell'intellettuale varesino (2012), Vedere, sentire, comprendere l'Altro. Auschwitz 27 gennaio 1945 (2013), Ripensare il Sud, numero monografico della "Rivista di Studi Italiani" (2016), la raccolta degli scritti di argomento sportivo di Paolo Volponi (2016) e Gelosia di Alfredo Oriani (2021). Ha pubblicato i saggi La sinistra estrema dell'arte (2006), Animale di desiderio (2008), Lavorare con gli attrezzi del vicino (2011), Morselli antimoderno (2011), Il limite di Schönberg (2013), Il romanzo del Sud (2017), Gli anelli di Saturno (2020) e Necessità del romanzo (2020).

NICOLÒ MAGGIO (5/12/1992), laureato in Scienze Storiche presso l'Università di Messina con una tesi dal titolo *Un esempio di Medievalismo romantico: il Borgo del Valentino*, studia il fenomeno dei medievalismi d'età romantica. Per "Materialismo Storico" ha già pubblicato un saggio dal titolo *Medievalismi italiani: una questione nazionale*. Sempre presso l'Università di Messina, attualmente sta svolgendo il Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche, con un progetto sul ruolo della città portuale di Messina in età normanna e sveva.

FEDERICO MARTINO è stato professore ordinario di Storia del diritto italiano presso l'Università di Messina.

GENNARO MONTUORO (Reggio Calabria, 1975), ingegnere, ha conseguito la laurea presso l'Università degli Studi della Calabria. Ha militato in diverse esperienze di movimento e organizzazioni politico-sociale di matrice autonoma. Redattore di "Malanova", progetto indipendente di informazione e approfondimento, collabora con la rivista online "Machina" dove cura, insieme ad altri, il *Controdizionario del conflitto*.

BERNARDO PACI (Fiesole, 1993) è dottorando in Filosofia e Scienze dell'Uomo presso l'Università degli Studi di Milano, dove collabora con le cattedre di Storia della filosofia morale e Human-Animal Studies e con la rivista "Balthazar. Per un'etica dell'inclusione". Attualmente lavora ad un progetto di ricerca sui rapporti tra conoscenza e storia dell'accumulazione capitalistica in un'ottica materialista, con particolare attenzione alla storia coloniale e post-coloniale e alle intersezioni di genere, razza e classe. In precedenza si è occupato di teorie critiche del neoliberalismo, con particolare riguardo al nesso tra filosofia della storia e revisioni-smo storico in Friedrich von Hayek.

MARCO PACIOTTI (Roma, 1992): precedentemente laureato in Scienze politiche e relazioni internazionali presso l'Università "La Sapienza" di Roma, ha conseguito nel 2019 la laurea magistrale in Filosofia a Urbino (rel. Prof. Fabio Frosini) con una tesi dal titolo *Un nuovo modo di concepire la filosofia. Filosofia della praxis, ideologia e scienza nel pensiero di Antonio Gramsci.* È insegnante precario di Filosofia, Storia e Scienze umane nella scuola secondaria di secondo grado.

Materialismo Storico, nº 1/2021 (vol. X)

ROGNEY PIEDRA ARENCIBIA (1988) laureato in Scienze Sociali, attualmente svolge il dottorato presso il dipartimento di filosofia della Queen's University (Ontario, Canada). I suoi interessi di ricerca si concentrano prevalentemente sul rapporto tra epistemologia e filosofia marxista. Ha approfondito in particolare il pensiero di Evald V. Iliénkov e pubblicato una monografia sul marxismo e la dialettica della natura.

SALVATORE ROMEO (Taranto, 1984): laureato in Storia e Civiltà all'Università di Pisa, ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Storia economica presso l'Università di Verona con una tesi su La siderurgia pubblica italiana nel Mercato Comune Europeo (1956-1995). È stato borsista dell'Istituto Italiano di Studi Storici. Ha collaborato alla stesura del capitolo sulla siderurgia nella Storia dell'IRI (Laterza, 2015). Nel 2019 ha pubblicato L'acciaio in fumo. L'Ilva di Taranto dal 1945 ad oggi (Donzelli), finalista del Premio Biella Letteratura e Industria 2020 e vincitore del Premio ANCI-SISSCO 2020. Ha curato la raccolta postuma degli scritti di Alessandro Leogrande Dalle macerie. Cronache sul fronte meridionale (Feltrinelli 2018). Ha partecipato all'opera collettanea L'impresa italiana (Treccani 2021) stilando la voce su "Finarvedi". Attualmente è assegnista all'Università di Catania e docente a contratto in "Storia dell'ambiente in età contemporanea" all'Università di Firenze.

MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.

Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.

Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione – e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche – "Materialismo Storico" vuole infine contribuire all'arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell'Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.

