

# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

> PRESENTAZIONE

> TESTI E INTERVENTI PER IL  
PREMIO DOMENICO LOSURDO

> TESTI E INTERVENTI SU  
"LA QUESTIONE COMUNISTA"

> SAGGI, STUDI, NOTE

> CARMELO ROMEO,  
*IN MEMORIAM*

> RECENSIONI

2022/1

Giugno

[info@materialismostorico.it](mailto:info@materialismostorico.it)

Prospero, Fistetti, Alfieri, Cantaro  
De Simone, Baldacci, Germinario,  
Shoikhedbrod, Schimmenti, Matos Coitinho,  
Cazzola, Barile, Della Pelle e altri

**LA SECONDA EDIZIONE DEL PREMIO  
"DOMENICO LOSURDO"  
SU "LA QUESTIONE COMUNISTA"  
E ALTRI SAGGI**

a cura di Stefano G. Azzarà

**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 Alessandrini, Alessandro Barile, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro.

### Comitato scientifico

**Presidente:** Domenico Losurdo †

**Filosofia** José Barata-Moura (Universidade de Lisboa) †, Giuseppe Cacciatori (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 Rehmman (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.

Indirizzo internet: <https://journals.uniurb.it/index.php/materialismostorico>.

E-ISSN 2531-9582

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



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

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

[Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

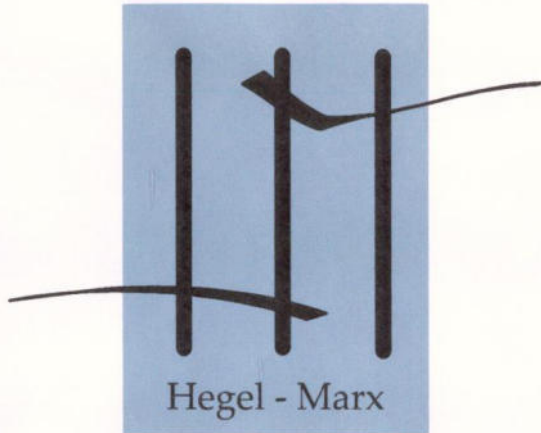
2022/1, vol. XII  
(giugno)

La seconda edizione del  
Premio Internazionale  
“Domenico Losurdo”

Su *La questione comunista*  
e altri saggi

a cura di Stefano G. Azzarà

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

**SOMMARIO**

**ANCORA DOMENICO LOSURDO**

PRESENTAZIONE

Stefano G. Azzarà

5-6

**LA SECONDA EDIZIONE DEL PREMIO INTERNAZIONALE  
“DOMENICO LOSURDO”**

UN PENSIERO SUL QUALE DOVREMO ANCORA A LUNGO TORNARE

Francesco Fistetti

8-23

DEMOCRAZIA, BONAPARTISMO, POPULISMO

Michele Prospero

24-29

DA HEGEL A NIETZSCHE: LA COMPLESSA RELAZIONE DI DOMENICO  
LOSURDO CON IL LIBERALISMO

Igor Shoikhedbrod

30-62

L'ARTE È MORTA. VIVA L'ARTE! LA POLITICIZZAZIONE DELL'ESTETICA DA  
HEGEL A MARX

Gabriele Schimmenti

63-101

IMPERIALISM AND RACIAL OPPRESSION IN THE METROPOLIS. A SOCIOLOGICAL  
INTERPRETATION ESSAY

Rita Matos Coitinho

102-133

NEL SOLCO DELLA CONTROSTORIA: SOCIETÀ, GOVERNO E ORDINE NEL  
PENSIERO AMMINISTRATIVO IMPERIALE BRITANNICO

Matilde Cazzola

134-182

**SU LA QUESTIONE COMUNISTA**

COMUNISMO E/O MARXISMO? NOTE IN MARGINE A “LA QUESTIONE  
COMUNISTA. STORIA E FUTURO DI UN'IDEA” DI DOMENICO LOSURDO

Luigi Alfieri

184-196

LIBERTÀ DEI MODERNI, LIBERALISMO E COMUNISMO IN DOMENICO LOSURDO

Antonio Cantaro

197-211

IL COMUNE UMANO DAL PRESENTE DEL MONDO. TRA FILOSOFIA, VITA E  
POLITICA

Antonio De Simone

212-239

*FILOSOFIA DELLA PRAXIS* E “APPRENDIMENTO STORICO”

Massimo Baldacci

240-253

LOTTE PER LA DIGNITÀ

Domenico Di Iasio

254-264

**ANCORA SU LOSURDO**

LOSURDO E IL REALISMO HEGELIANO DEI FRATELLI SPAVENTA  
Piergiorgio Della Pelle 266-298

**SAGGI**

ZEEV STERNHELL (1935-2020): FRA “DESTRA RIVOLUZIONARIA” E IDEOLOGIA  
FASCISTA  
Francesco Germinario 300-312  
KARL MARX: UMANISMO E MATERIALISMO STORICO  
Caterina Genna 313-332

**STUDI DIVERSI**

L'ECONOMIA POLITICA FRA SCIENZA E IDEOLOGIA. SECONDA PARTE  
Ascanio Bernardeschi 334-358

**NOTE**

L'INDECIFRABILE GENEALOGIA DEGLI ANNI SETTANTA. SULLE “TRAIETTORIE  
OPERAISTE”  
Alessandro Barile 360-371  
ANGELO CALEMME E BERNARD STIEGLER: DALLA TECNOLOGIA SCIENTIFICA  
ALLA NUOVA CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA  
Edoardo Toffoletto 372-392

***IN MEMORIAM***

CARMELO ROMEO E LA SCUOLA DI GALVANO DELLA VOLPE A MESSINA (E  
OLTRE)  
Antonio Catalfamo 394-424

**RECENSIONI**

Branaccio (*Quirico*) 426-429  
Hiebel (*Cardinale*) 430-432  
Borgogno (*Masone*) 433  
Feliciani (*Corona*) 434-435  
Alessandroni (*Franco*) 436-437

**PERSONE** 438-440

## Questo numero

Stefano G. Azzarà

Presentiamo qui il numero 1/2022 (XII) di “Materialismo Storico”, anch’esso in gran parte dedicato a Domenico Losurdo.

Pubblichiamo nella sezione di apertura i testi dei lavori conclusivi della seconda edizione del Premio Internazionale a lui intitolato e organizzato dall’omonimo Gruppo di ricerca (14 gennaio 2022). I lavori sono stati aperti da un saluto di Francesco Fistetti, il quale si è anche soffermato sul rapporto tra comunismo, liberalsocialismo e convivialismo. L’apertura vera e propria dell’iniziativa è toccata invece a Michele Prospero, con un intervento sul rapporto dialettico tra democrazia e bonapartismo e sulla declinazione di quest’ultimo nel populismo europeo contemporaneo. Seguono poi le relazioni dei vincitori del Premio. Igor Shoikhedbrod, che ha conseguito il primo premio, ha riletto l’analisi losurdiana del liberalismo incrociandola con un confronto con la filosofia classica tedesca. Gabriele Schimmenti, il secondo, è partito da *Hegel e la libertà dei moderni* per parlare della dimensione politica della questione della “morte dell’arte” in Hegel e nella Sinistra hegeliana. Rita Matos Coitinho – la prima vincitrice non italiana del premio – ha proposto un’analisi sociologica del nesso tra imperialismo e discriminazione razziale nella metropoli capitalistica. Matilde Cazzola, vincitrice *ex aequo* del terzo premio, ha esposto infine una sintesi del suo bel libro sull’ideologia soggiacente alla dottrina amministrativa liberale dell’Impero britannico, recentemente uscita da il Mulino.

La seconda sezione del fascicolo raccoglie invece gli interventi della presentazione del libro postumo di Domenico Losurdo, *La questione comunista. Storia e futuro di un’idea*, pubblicato nel 2021 da Carocci a cura di Giorgio Grimaldi (21 gennaio 2022). Ha aperto i lavori Luigi Alfieri, affermando come una eventuale riproposizione della questione comunista comporti oggi una radicale messa in discussione dei fondamenti del marxismo. Un ragionamento sulla differente capacità di liberalismo e comunismo nel pensare la libertà dei moderni è stato sviluppato da Antonio Cantaro, mentre Antonio De Simone si è concentrato su un tema caro a Losurdo, quello del «concetto

universale di uomo», ridefinendolo come «il comune umano». Massimo Baldacci ha mostrato poi, in una prospettiva pedagogica, la portata del concetto di «apprendimento storico» per una rifondazione della filosofia della praxis. Chiude questa sezione Domenico Di Iasio, amico di lunghissima data di Losurdo, il quale ha mostrato come in tempi di feroce lotta di classe dall’alto la questione hegeliana del riconoscimento si ponga ormai nei termini di una messa in discussione della stessa dignità umana. Ancora su Losurdo, in una ulteriore sezione, l’intervento di Piergiorgio Della Pelle sullo hegelismo dei fratelli Spaventa.

Nella sezione Saggi pubblichiamo un importante testo di Francesco Germinario sulla lezione storiografica di Zeev Sternhell e uno di Caterina Genna sul marxismo come umanismo e sulla continuità della produzione marxiana. Prosegue, nella sezione Studi Diversi, la rassegna divulgativa di economia politica a cura di Ascanio Bernardeschi, il quale si occupa in questo caso di fare i conti con Keynes. Nelle Note, una lettura di Alessandro Barile del libro di Morra e Carlino sulle «traiettorie operaiste» e un’accurata presentazione di Edoardo Toffoletto del libro di Angelo Calemme sullo sviluppo scientifico-tecnologico delle forze produttive.

Da segnalare il doveroso saluto a Carmelo Romeo, ultimo esponente della scuola dellavolpiana all’Università di Messina, a cura di Antonio Catalfamo.

Chiudono questo numero alcune recensioni: Monica Quirico sull’ultimo importante libro di Emiliano Brancaccio; Alessandro Cardinale su Hiebel e la “nuova lettura” del *Capitale*; Leonardo Masone sulla ripubblicazione di una raccolta di saggi psicanalitici di Franco Borgogno; Andrea Corona in una recensione – che purtroppo è anche una sorta di necrologio – di un bel libro di Giovanni Feliciani su Max Stirner. Infine, Alessia Franco sul libro di Emiliano Alessandrini su *Dittature democratiche e democrazie dittatoriali* uscito l’anno scorso da Carocci.



La seconda edizione del  
Premio Internazionale  
“Domenico Losurdo”

## In ricordo di Domenico Losurdo

Francesco Fistetti (Università di Bari)

### 1. *Un seminario con Emmanuel Faye*

A giugno del 2018 veniva a mancare Domenico Losurdo, uno dei massimi filosofi politici italiani, pugliese (era nato a Sannicandro di Bari nel 1941), le cui opere sono tra le più tradotte al mondo (dall'Europa agli Stati Uniti e al continente latino-americano), compreso il suo ultimo testo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, edito da Laterza l'anno prima della morte<sup>1</sup>. Si era laureato con Pasquale Salvucci nel 1963 all'università "Carlo Bo" di Urbino, dove ha insegnato Storia della filosofia nella Facoltà di Scienze della Formazione, ricoprendo anche la carica di direttore dell'Istituto di Scienze Filosofiche e Pedagogiche. Figura complessa di studioso militante, non esita a prendere posizione in Italia contro lo scioglimento del Pci e, sul piano internazionale, a schierarsi contro le cosiddette guerre umanitarie promosse, in nome dell'"esportazione della democrazia", dagli USA e dall'Occidente. Polemista agguerrito, combatte su più fronti: dalla controversia sul revisionismo storico (da E. Nolte a F. Furet) al dibattito sul totalitarismo (da K. Popper a H. Arendt). Andando decisamente controcorrente, egli mostra che l'universo concentrazionario appare per la prima volta con l'impero coloniale dei tempi moderni, e che il liberalismo, almeno nella sua interpretazione egemonica (da B. Constant a J. Locke, da J. Stuart Mill a A. de Tocqueville e oltre), ha voluto chiudere gli occhi su questo crimine originario. Al di là della plausibilità di questa ricostruzione storiografica, non può essere poi passata sotto silenzio la sua rivisitazione, da alcuni ritenuta agiografica, del ruolo di Stalin come statista negli anni della sua spietatata dittatura e del patrimonio di credibilità da lui accumulato nella vittoria antinazista. La sua critica demolitrice non ha risparmiato nemmeno il liberalsocialismo italiano nei suoi esponenti più rappresentativi come C. Rosselli, G. Calogero, N. Bobbio per la loro sottovalutazione della questione coloniale, ma siamo già alla sua ultima fatica. Infatti, prima della sua scomparsa Losurdo stava lavorando ad un libro

---

<sup>1</sup> LOSURDO 2017.

che, prendendo spunto dalla ricorrenza dei cento anni dalla Rivoluzione d'ottobre, intendeva elaborare un bilancio dei risultati del movimento comunista, come si intuisce dal titolo stesso: *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, recentemente pubblicato da Carocci<sup>2</sup>.

Ma prima di soffermarmi rapidamente sul tema centrale di quest'ultimo testo – la dialettica storica e teorica tra liberalismo e comunismo – vorrei riportare una testimonianza personale sul rapporto di affetto amicale e insieme di interlocuzione critica che mi legava a Losurdo. Nell'ottobre del 2005 Mimmo mi invitò a Urbino per un seminario sulle “dialettiche del riconoscimento”, che si articolava in due momenti: il primo era su “Riconoscimento e giustizia sociale, due paradigmi a confronto”; il secondo su “Dialettica servo/padrone e antropologia del dono: Alexander Kojève e Marcel Mauss”. In quella circostanza – mi piace ricordarlo, perché questa presenza a Urbino è anch'essa molto eloquente e in sintonia con gli studi che Mimmo aveva compiuto e stava proseguendo in quel periodo – Mimmo aveva invitato anche Emmanuel Faye, il quale aveva appena pubblicato *Heidegger e l'introduzione del nazismo in filosofia*<sup>3</sup>, un testo che fece molto clamore perché riportava alla luce documenti, articoli e discorsi che Heidegger aveva scritto nel giro degli anni 1933-'35, inneggiando alla “rivoluzione” nazionalsocialista. Faye fece riferimento sia agli studi di Mimmo su Heidegger, in particolare a *La comunità, la morte e l'Occidente*<sup>4</sup>, sia ai miei studi su *Heidegger e l'utopia della polis*<sup>5</sup> e, più in generale, su Heidegger e il nazionalsocialismo. E richiamò poi l'attenzione su un testo intitolato *Hegel e lo Stato*, che riportava il corso del semestre invernale 1934-'35 di Heidegger a Friburgo e che in verità è tuttora inedito nella sua integralità. Proprio questo testo fu particolarmente oggetto di attenzione, per gli *excerpta* che tramite Philippe Lacoue-Labarthe riuscimmo ad avere, a tradurre e a portare alla conoscenza anche di altri studiosi. Naturalmente, data la centralità che Hegel ha avuto nei suoi studi e nel suo percorso intellettuale, si capisce l'attenzione che in quella circostanza Mimmo pose proprio su questo seminario di Heidegger. Per lo stesso Heidegger di quegli anni Hegel era un

---

<sup>2</sup> LOSURDO 2021.

<sup>3</sup> FAYE 2012.

<sup>4</sup> LOSURDO 1991.

<sup>5</sup> FISTETTI 1999.

passaggio obbligato, anche se si trattava di uno Hegel filtrato attraverso la categoria schmittiana del Politico, a sua volta interpretato come manifestazione della storia della metafisica occidentale in quanto onto-teo-logia<sup>6</sup>. Ma erano da un lato lo Hegel della teoria del riconoscimento di Axel Honneth nella sua complessa rielaborazione in *Lotta per il riconoscimento*<sup>7</sup> e successivamente in *Reificazione*<sup>8</sup>, e dall'altro la teoria del dono di Marcel Mauss del *Saggio sul dono* del 1925<sup>9</sup> (dietro il quale vi è la concezione dell'ordine sociale come ordine morale di Durkheim) – soprattutto nell'originale rielaborazione che di quest'ultima avevano proposto gli studiosi francesi del MAUSS (Movimento Anti-utilitarista nelle Scienze Sociali) – che a Losurdo interessava approfondire rispetto alla classica lettura kojèviana di Hegel. Quest'ultima, infatti, si iscriveva nell'orizzonte della Guerra Fredda e sottintendeva che il riconoscimento dell'Altro passa attraverso la lotta a morte tra il Signore e il Servo culminante nell'instaurazione, intrisa di messianismo, di una “società senza classi” o, come lo chiamava Kojève, di uno «Stato universale e omogeneo»<sup>10</sup>. Una lettura di Hegel che, almeno per quanto riguarda il fine ultimo della “società senza classi”, secondo Losurdo era molto vicina a quella del giovane Bloch dello *Spirito dell'utopia*, che salutava nella Rivoluzione d'ottobre la scomparsa della «morale mercantile» e la «trasformazione del potere in amore»<sup>11</sup>. Di Kojève, invece, Losurdo apprezzava la dialettica Signore/Servo, dove il desiderio del riconoscimento è antropogenetico, nella misura in cui alimenta un aspro conflitto che si risolve o nella totale sottomissione dell'altro o nella emancipazione dal dominio di quest'ultimo.

---

<sup>6</sup> FISTETTI 2018, cap. I.

<sup>7</sup> HONNET 1992.

<sup>8</sup> HONNET 2005.

<sup>9</sup> MAUSS 2002.

<sup>10</sup> Cfr. KOJÈVE 1996.

<sup>11</sup> Cfr. BLOCH 2004.

## 2. *Da Marx a Hegel*

Molto diverso, invece, il contesto storico in cui era maturato il concetto honnethiano di riconoscimento: esso ha alle sue spalle la costruzione del *Welfare State* e delle conquiste sociali dei cosiddetti “Trent’anni gloriosi”. Come è noto, Honneth si rifà al giovane Hegel e da lì via via è venuto rielaborando una concezione dell’eticità incentrata sui *Lineamenti di Filosofia del diritto*, da cui mutua un’idea di “vita buona” fondata su un modello comunicativo di agire sociale. La posta in gioco del confronto con questi autori (Mauss e Honneth) ci riporta alla questione centrale dell’ultimo libro di Mimmo, *La questione comunista*, che riguarda la *vexata quaestio* dei rapporti tra liberalismo e comunismo. Ancora una volta, nel confronto con Honneth, lo spartiacque è l’interpretazione di Hegel, che è una costante del suo cammino di pensatore militante, a cominciare da *Hegel e la libertà dei moderni*<sup>12</sup> fino alle pagine che vi ha dedicato in *Il marxismo occidentale*<sup>13</sup>. L’interpretazione di Hegel da parte di Losurdo può essere riassunta in un punto fondamentale, che costituisce l’architrave stessa della sua rilettura del marxismo. Anche Losurdo, al pari di Honneth, tiene fermo all’idea di riconoscimento consegnata da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, ma, a differenza di Honneth interessato a elaborare una teoria moderna della “vita buona”, Losurdo declina il concetto di riconoscimento in due direzioni filosofico-politiche che lo condurranno a confrontarsi criticamente con lo stesso Marx. In primo luogo, Losurdo evidenzia che in Hegel centrale è la dimensione *materiale* della libertà connessa all’essere il soggetto libero dal dramma della miseria e dal “bisogno estremo” (*Not*). Nelle *Lezioni*, Hegel afferma senza esitazioni il «diritto del bisogno estremo», poiché «l’uomo che muore di fame ha il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro»: in questo caso la violazione del diritto di proprietà non è un arbitrio, perché è gioco «da un lato (...) l’infinita lesione dell’esistenza e quindi la totale mancanza di diritti, dall’altro la lesione soltanto di una singola, limitata esistenza della libertà, mentre è riconosciuto il diritto in quanto tale e la capacità giuridica di colui che è leso soltanto in

---

<sup>12</sup> LOSURDO 1992.

<sup>13</sup> LOSURDO 2017.

*questa proprietà*»<sup>14</sup>. La lotta per il diritto alla conservazione della vita e, dunque, per il riconoscimento del soggetto come libero ed eguale viene enfatizzata da Hegel nella sua concreta effettività storica. Hegel, spiega Losurdo, non sta teorizzando il diritto alla rivoluzione, che di per sé è qualcosa di insensato, dal momento che la rivoluzione può avere una giustificazione solo *post festum*. Egli, invece, «sta sottolineando la necessità dell'intervento del potere politico anche nella sfera della proprietà privata per realizzare un'autentica comunità politica»<sup>15</sup>. La rivendicazione da parte di Hegel della necessità strutturale del potere politico al fine di instaurare una comunità politica di liberi ed eguali implica il nesso organico tra riconoscimento effettivo della libertà dei soggetti e architettura giuridica dello Stato politico. Ancora nelle *Lezioni* egli scrive: «Si ha Stato quando ognuno è riconosciuto come libero dall'altro senza che gli si richieda di dare dimostrazioni di esteriore libertà. È del tutto giusto il postulato che nessuno venga trattato come schiavo. Ma è altrettanto giusto che nessuno si renda schiavo. Si può sempre dire che avrebbe potuto sottrarsi alla schiavitù mediante la morte. Non rendere schiavo nessuno è un postulato morale, non giuridico. La rivendicazione giuridica fa riferimento solo alla libertà là dove essa si mostra nell'esistenza e viene quindi a cadere dove non si mostra questa esistenza della libertà. Solo nello Stato è completo il riconoscimento della libertà»<sup>16</sup>. È lo stesso concetto enunciato nel paragrafo 260 dei *Lineamenti*, in cui si legge la formula icastica secondo cui «Lo Stato è la realtà della libertà concreta». Tanto più vale la pena accennare a quest'aspetto fondamentale dell'interpretazione losurdiana di Hegel, che lo differenzia dalla teoria del riconoscimento di Honneth, perché l'esponente della terza generazione della Teoria Critica, nel fondare la sua concezione dell'eticità di ispirazione esplicitamente hegeliana, si rifarà a G. Lukàcs e al suo concetto di reificazione (*Verdinglichung*). Ma ciò che è importante rilevare è che in Honneth il duplice concetto di riconoscimento/reificazione viene declinato in chiave morale e di agire comunicativo, cioè come libertà sociale, e non come libertà politica, che presuppone che le istituzioni politiche garantiscano il mutuo riconoscimento di persone libere e uguali. In questa

---

<sup>14</sup> HEGEL 1989, par. 127, p. 169.

<sup>15</sup> Ivi, p. 167.

<sup>16</sup> L. 1819-20, parr. 48 e 57; ivi, p. 77.

prospettiva, il tema dello Stato viene da Honneth ricompreso all'interno di un paradigma sostanzialmente etico che identifica la libertà con una «disposizione al riconoscimento» attraverso cui esprimiamo «l'apprezzamento dell'importanza qualitativa che altre persone o cose possiedono per la nostra vita»<sup>17</sup>. Il riconoscimento diventa così un prerequisito della comunicazione umana in generale e la reificazione viene intesa come una forma di prassi strutturalmente falsa e distorta che tuttavia conserva “tracce”, ancorché deboli, di riconoscimento degli altri e della natura. Rispetto a questa idea comunicativa di libertà, vale a dire riconcettualizzata come una struttura di rapporti comunicativi che costituisce il «bene fondamentale» (*basic good*) di una società giusta, nel senso che a tutti/eva consentita una pari partecipazione a un tale «bene»<sup>18</sup>, Losurdo riporta in auge il nesso organico tra libertà e Stato moderno attraverso una messa in discussione del concetto di «emancipazione politica» formulato da Marx in *Sulla questione ebraica* (1844)<sup>19</sup>. Losurdo legge questo testo marxiano, cruciale nella storia dei rapporti tra marxismo e liberalismo, dal punto di vista di Hegel, rovesciando lo schema ermeneutico convenzionale secondo cui il formalismo dello Stato hegeliano, come aveva osservato Marx nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843)<sup>20</sup>, era nient'altro che la rappresentazione dell'astrazione reale della società moderna e delle sue istituzioni politiche. Conviene riportare un passaggio strategico di questo lavoro giovanile, che, detto per inciso, ha prodotto una vastissima letteratura secondaria. Si tratta di un passaggio rispetto al quale Losurdo mostra l'insufficienza dell'impostazione critica marxiana, dal momento che essa non coglie lo spessore materiale del concetto hegeliano di libertà in quanto “libertà positiva”. Discutendo dello Stato “astratto” dei *Lineamenti della filosofia del diritto*, il giovane Marx osserva: «L'astrazione dello *Stato come tale* appartiene solamente al tempo moderno, perché l'astrazione della vita privata appartiene solamente al tempo moderno. L'astrazione dello *Stato politico* è un prodotto moderno»<sup>21</sup>. Lasciamo da parte in questa sede il paradigma, come è stato

---

<sup>17</sup> HONNETH 2007, p. 35

<sup>18</sup> HONNETH 2003, pp. 54-55

<sup>19</sup> MARX 1976.

<sup>20</sup> MARX 1963.

<sup>21</sup> MARX 1963, p. 43.

chiamato nella storia delle interpretazioni di Marx, del “marxismo dell’astrazione”, che comprende autori tra loro diversissimi (da B. de Giovanni a R. Finelli). Ciò che importa piuttosto rilevare è la valorizzazione dello Stato hegeliano da parte di Losurdo in funzione critica rispetto al “formalismo” sia giuridico (il misticismo logico), sia reale (lo statuto di realtà dell’astrazione della forma moderna dello Stato), denunciato dal giovane Marx. Nel commentare una lezione del 1822/23, Losurdo non ha alcun dubbio sul fatto che Hegel difende «con grande calore i diritti dell’individuo, come d’altro canto avviene anche nella tradizione liberale. Solo che in quest’ultima l’individuo da cui si parte è il proprietario che protesta contro le intrusioni del potere politico nella sua inviolabile sfera privata, mentre in questa lezione di Hegel l’individuo da cui si parte è il plebeo, o il potenziale plebeo, che invoca l’intervento del potere politico nella sfera dell’economia perché essa gli garantisca un sostentamento»<sup>22</sup>. Losurdo, dunque, si appoggia non su Marx di *Sulla questione ebraica*, ma su Hegel dei *Lineamenti* e delle *Lezioni* per rimarcare che il “diritto di vivere” (cioè, di non morire di fame e di condurre una vita degna di essere vissuta), non è solo un “diritto negativo”, formulato nelle norme astratte dell’ordinamento giuridico, ma un «diritto positivo, riempito», e ciò vuol dire che «la realtà della libertà dev’essere essenziale»<sup>23</sup>. Il diritto positivo in questione, chiarisce Losurdo, coincide con quelli che Hegel nel *Reformbill* chiama «diritti materiali»<sup>24</sup>. Pertanto, il concetto di emancipazione politica, per Losurdo, deve più a Hegel che a Marx, e passa attraverso il nesso elaborato da Hegel tra Stato politico e libertà.

### 3. *La dialettica strutturale tra emancipazione e de-emancipazione*

Sul problema dell’emancipazione politica, intesa come conquista dei diritti politici, tocchiamo il punto più sensibile della lettura losurdiana di Marx che apre la strada alla Grande Divisione tra marxismo occidentale e marxismo orientale a cui egli approda a conclusione del suo percorso

---

<sup>22</sup> In HEGEL 1989, par. 237, p. 310

<sup>23</sup> L 1817-8: par. 118 A; ivi, p. 311.

<sup>24</sup> *Ibidem*; cfr. LOSURDO 1987, p. 119.



filosofico-politico<sup>25</sup>. Il problema dell'emancipazione politica, intesa come conquista dei diritti politici, viene assunto come il centro focale della rilettura del concetto marxiano di emancipazione politica e della sua riconsiderazione del marxismo e della sua storia. Non è solo la questione coloniale – e il tema correlato della schiavitù – la discriminante di ogni approccio a Hegel, compreso l'approccio adottato da Marx in *Sulla questione ebraica*. Losurdo rimprovera a Marx di non aver compreso che le società moderne, a cominciare da quella americana che era sotto i suoi occhi, sono attraversate da una dialettica strutturale tra emancipazione e de-emancipazione, in cui la hegeliana "libertà concreta", incardinata nella dimensione pubblico-politica dello Stato, può essere rimessa continuamente in questione. Troppo affrettata e insufficiente, agli occhi di Losurdo, si rivela, dunque, la critica marxiana dello Stato moderno come «comunità immaginaria», che, in quanto sfera di vita idealizzata, occulta e «fa valere la propria *universalità* solo in opposizione» con le differenze particolari di nascita e di condizione e con le diseguaglianze materiali della società civile<sup>26</sup>. Basterà citare un solo esempio che attesta la dialettica tra emancipazione e de-emancipazione nel cuore della società americana. La guerra civile americana (1861-1865), che causò oltre seicentomila morti, mostrò ben presto la fragilità della conquista dell'eguaglianza razziale: una conquista che durò appena un decennio, vale a dire per il periodo dell'occupazione militare del Sud da parte dei vincitori, durante il quale era stata avviata l'edificazione di una democrazia multiculturale. Ma tutto questo fu vanificato quando il Nord, per risolvere la controversia di un'elezione presidenziale contestata, accettò di restaurare i diritti degli Stati del Sud, vale a dire i vecchi privilegi razzisti e un regime di brutale discriminazione razziale: il cosiddetto sistema "Jim Crow"<sup>27</sup>. Perciò, in coincidenza con l'edizione inglese di *Controstoria del liberalismo*, nella sua intervista alla *Platypus Affiliated Society* su "Marx e il liberalismo"<sup>28</sup> Losurdo non esita a prendere di mira il concetto marxiano di emancipazione politica, perché era stato elaborato dal giovane Marx senza un'adeguata conoscenza della storia americana. Come è facile

---

<sup>25</sup> FISTETTI 2020, pp. 229-263.

<sup>26</sup> MARX 1976, pp. 165-166.

<sup>27</sup> BEHRENT 2021.

<sup>28</sup> LOSURDO 2012.

vedere, Losurdo mantiene e rivolge contro il giovane Marx il nesso organico tra libertà e Stato politico costruito da Hegel, e allarga questa sua critica all'intera tradizione marxista. «Parlando dell'eredità duratura del liberalismo, non ho mai detto che non abbiamo nulla da imparare dal liberalismo (...). Il liberalismo ha il grande merito storico e teoretico di aver insegnato la limitazione del potere all'interno di una comunità determinata. Certo, è solo per la comunità dei liberi, ma comunque è di grande importanza storica. A questo riguardo, io contrappongo liberalismo e marxismo, e mi pronuncio a favore del liberalismo. Ho criticato molto severamente il liberalismo, ma in questo caso sottolineo i maggiori meriti del liberalismo rispetto al marxismo»<sup>29</sup>. In questa rivalutazione del liberalismo, almeno per quanto concerne la necessità di uno Stato che garantisca l'esercizio della libertà politica anche attraverso regole che limitino il potere, Losurdo paradossalmente si trova sulla stessa linea di un autore da lui lontanissimo come Claude Lefort. Infatti, non a caso Lefort ha rivolto a Marx di *Sulla questione ebraica* una critica analoga a quella di Losurdo, quando ha mostrato che la sottovalutazione da parte di Marx dei diritti dell'uomo nasce dal misconoscimento della dimensione del potere e dei limiti che il diritto assegna volta a volta a quest'ultimo. Lefort, a partire da una ben diversa prospettiva, fa discendere la limitazione del potere dalla caratteristica peculiare della «rivoluzione democratica» moderna, vale a dire dalla «disincorporazione» del potere e al contempo dalla «disincorporazione» del diritto dal «corpo del re» in cui «si incarnava la comunità e si mediava la giustizia». In questo modo il diritto diviene radicalmente esterno al potere e a sua volta il potere «diviene più che mai l'oggetto del discorso giuridico»<sup>30</sup>. Ma la convergenza più interessante tra Losurdo e Lefort risiede nel fatto che entrambi, pur partendo da premesse epistemologiche diversissime, assumono la lotta o il conflitto – la “divisione” nel lessico di Lefort mutuato da Machiavelli – come la forza intrinsecamente (ri)generatrice della società, che proprio per questa sua qualità costitutiva è per definizione una *società politica*. Ciò vuol dire che il conflitto o la – la lotta di classe al plurale<sup>31</sup> – diviene il motore del

---

<sup>29</sup> Cfr. il testo di Igor Shoikhedbrod in questo stesso numero di “Materialismo Storico”.

<sup>30</sup> LEFORT 1981, p. 64.

<sup>31</sup> Cfr. LOSURDO 2015.

vivere-insieme e delle trasformazioni dei rapporti sociali, nel senso che il cambiamento storico nella modernità è caratterizzato da una *indeterminazione* costitutiva, legata alle congiunture e alle fasi storiche particolari che scandiscono la dialettica tra emancipazione e de-emancipazione.

#### 4. *Critica dell'anarchismo e dell'antistatalismo*

Per comprendere il recupero dell'“eredità” liberale occorre partire dalla critica da parte di Losurdo dell'anarchismo (e dell'idea utopistica di “estinzione dello Stato”) e dal recupero del concetto hegeliano del “diritto positivo”, vale a dire da una concezione regolativa e promozionale dello Stato politico. Il volume laterziano, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, è solo il punto d'approdo di una serrata resa dei conti con il liberalismo (e con il liberismo) filtrata attraverso il prisma del pensiero hegeliano. Come sappiamo, in quel volume, Losurdo aveva insistito su quella che potremmo chiamare la Grande Divisione tra i due paradigmi teorici che hanno contrassegnato la storia del marxismo. La versione del marxismo che Losurdo riteneva efficace e grvida di effetti storici duraturi è quella “orientale”, che viene elaborata a partire dalla Rivoluzione d'ottobre attraverso la centralità attribuita da Lenin alla questione coloniale. Per Lenin il marxismo doveva diventare l'arma ideologica di una rivoluzione anticolonialista mondiale, tale da spingere i popoli sottomessi dall'imperialismo occidentale a lottare per la loro emancipazione e per la costruzione del socialismo nei rispettivi paesi. Infatti, tutte le rivoluzioni seguite all'Ottobre sovietico – dalla Cina (Mao Tse-tung) al Vietnam (Ho Chi Minh), a Cuba (Fidel Castro) alle rivoluzioni arabe come quella egiziana di Nasser fino ai movimenti anticoloniali del Terzo Mondo – hanno posto in luce la centralità della questione coloniale e neocoloniale nella storia politica e culturale del XX secolo. La critica che nel volume laterziano Losurdo muoveva al marxismo occidentale, fatte alcune eccezioni come Lukács, Gramsci e Togliatti, è quella di messianismo, vale a dire di essere rimasto prigioniero di una visione romantica e idilliaca del socialismo, ispirata ad una filosofia della storia che immagina una società senza Stato, e che esime dal confrontarsi con il nodo della gestione concreta del potere. Non è un caso che, nell'adottare

una prospettiva radicalmente anti-utopistica e anti-escatologica, Losurdo abbia giocato Gramsci contro Lenin, il quale in *Stato e rivoluzione* aveva affermato che il proletariato vittorioso «ha bisogno unicamente di uno Stato in via di estinzione»<sup>32</sup>. «Solo una fenomenologia ingenua del potere può celebrare nel sovversivismo e nell'antistatalismo in quanto tali un momento di emancipazione»<sup>33</sup>. Se Lenin prima della Rivoluzione d'ottobre (e anteriormente alla svolta della NEP) era stato "sedotto" dalle parole d'ordine anarchiche che consideravano l'ordinamento giuridico-politico dello Stato una «mera sovrastruttura del dominio borghese»<sup>34</sup>, non così Gramsci che «ha sempre inteso il comunismo come il bilancio critico e il compimento della modernità»<sup>35</sup>. È evidente che questa lettura anti-utopistica di Gramsci conduce Losurdo ad assumere i diritti politici, che sono «i punti forti della tradizione liberale e della rivoluzione francese»<sup>36</sup>, e che Hegel pone a fondamento autentico della "libertà positiva" designata nei *Lineamenti* e nelle *Lezioni*, come l'architrave di «una teoria (e sia pure teoria socialista) dei diritti dell'uomo» e di uno Stato post-capitalistico<sup>37</sup>.

##### 5. *Per una nuova teoria sociale critica*

Nel suo ultimo lavoro inedito Losurdo riprende il filo della sua analisi, ma, come osserva Giorgio Grimaldi nell'introduzione, «cambia ora l'angolazione del problema, che resta lo stesso: il ripensamento del marxismo dopo il Novecento». Il centro focale dell'indagine in questo libro-testamento è il movimento comunista relativamente agli esiti positivi che esso ha conseguito in quei paesi in cui la rivoluzione anticoloniale ha avuto successo: tra questi, come è noto, la Cina, divenuta una, se non proprio la più grande potenza economico-politica mondiale. Dalle esperienze del Novecento come l'URSS, la Repubblica popolare cinese, il Vietnam,

---

<sup>32</sup> LOSURDO 1997, p. 189.

<sup>33</sup> Ivi, p. 198.

<sup>34</sup> Ivi, p. 201.

<sup>35</sup> Ivi, p. 179.

<sup>36</sup> Ivi, p. 202.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

Cuba, i governi bolivariani dell'America latina Losurdo trae una lezione molto realistica: esse rappresentano un gigantesco movimento di emancipazione che ha consentito la conquista dei diritti politici, civili ed economico-sociali a grandi masse altrimenti condannate a restare ai margini della storia. Ma Losurdo trae da ciò una lezione filosofica ancora più radicale che riguarda la concezione "continentale" del marxismo: esso si è lasciato sviare dalla dottrina dell'"estinzione dello Stato", cioè dalla credenza illusoria che il passaggio alla società socialista avrebbe comportato il deperimento o la fine delle istituzioni statuali. A questo mito antistatalista hanno detto addio Lenin della NEP e Deng Xiaoping dopo la morte di Mao: entrambi hanno rivalutato il mercato e lo sviluppo delle forze produttive come condizioni imprescindibili per la costruzione di una società postcapitalistica. Da queste premesse prende avvio in Losurdo una resa dei conti che da un lato mette a frutto tutto il suo percorso di ricostruzione critico-genealogica della storia del liberalismo, ma dall'altro sembra radicalizzare la distanza tra liberalismo e marxismo rispetto all'assunto hegeliano e gramsciano del comunismo inteso come "bilancio critico e compimento della modernità". Infatti, in *La questione comunista* passa in secondo piano l'idea secondo cui se nella società postcapitalista c'è bisogno dello Stato per gestire il potere, allora non si può eludere il tema del Diritto e dei diritti. Resta sullo sfondo, ma non viene tematizzato il tema dell'emancipazione politica in precedenza da Losurdo, come abbiamo visto, sempre posto in primo piano: per contrastare gli abusi del potere e per garantire i diritti individuali e sociali abbiamo bisogno di un sistema di pesi e contrappesi in grado di regolare l'azione dello Stato all'interno di una comunità di liberi ed eguali. Ora, se nella *Controstoria* si era misurato con il liberalismo classico (da Locke a Stuart Mill, a Tocqueville, ecc.), in quest'ultimo lavoro vi è un confronto con Norberto Bobbio e con Galvano della Volpe che richiama, almeno in parte, il tema hegeliano della libertà "positiva". Almeno in parte, perché il secondo capitolo, che è il più denso e strutturato in quanto occupa la parte centrale del libro, non a caso è intitolato "Liberal-socialismo o comunismo?" e, ciò che più conta, è costruito non come un dialogo, ma come una serie di occasioni di un "incontro (mancato)" tra liberal-socialismo e comunismo nelle figure di Leonard T. Hobhouse, John A. Hobson e Carlo Rosselli. Sulla ricostruzione di un tale incontro mancato proposta da Losurdo ciò

su cui forse importa richiamare maggiormente l'attenzione è la vicinanza di questi autori a Norberto Bobbio dei primi anni Cinquanta del Novecento, quando egli denunciava l'etnocentrismo della filosofia della storia dell'Occidente liberale e riconosceva la centralità della questione coloniale e delle forme di dominazione e sfruttamento da quest'ultimo praticate nella storia degli ultimi quattro secoli<sup>38</sup>. Losurdo sottolinea che ancora nel 1954, nella sua polemica con Palmiro Togliatti, Bobbio dà un giudizio positivo della Rivoluzione d'ottobre e del marxismo, inteso come l'espressione più matura della modernità. A guardar bene, sembra quasi che il Bobbio di questi anni esprima, seppure in un ben diverso contesto culturale, posizioni analoghe a quelle che Losurdo difenderà con forza circa l'"eredità" liberale in una società socialista. Come non rilevare una significativa convergenza con Losurdo nella seguente affermazione di Bobbio: «Difendiamo un nucleo di istituzioni [quelle proprie del garantismo liberale] che hanno fatto buona prova e vorremmo, ecco tutto, che si trapiantassero anche nello Stato socialista»<sup>39</sup>? Senza dubbio l'argomentazione di Losurdo mostra i limiti del liberalsocialismo italiano, e di Bobbio in particolare, come «una fuga dal conflitto e dalla storia»<sup>40</sup>, soprattutto se paragonato alle analisi di Hobhouse, che, «collocato al centro dell'Impero britannico, non aveva difficoltà a comprendere che la *rule of law* nella metropoli capitalista non escludeva in alcun modo il dispotismo esercitato sui popoli coloniali»<sup>41</sup>. Così pure, la critica che Losurdo muove a Galvano della Volpe sul tema dell'emancipazione fa il paio con la critica al liberalsocialismo italiano. Anche in questo caso la griglia ermeneutica è quella hegeliana della libertà "positiva" e dello Stato politico che ne deve essere il garante. Come è noto, nel suo testo del 1946, *La libertà comunista*, della Volpe aveva distinto una *libertas minor* e una *libertas maior*. La prima corrisponde alla libertà "negativa" della tradizione liberale, mentre la seconda alla libertà "positiva". Della Volpe prospettava, dunque, questa distinzione come la «contesa tra libertà liberale e diritti economico-sociali»<sup>42</sup>. Ma Losurdo ha buon gioco nel mostrare che

---

<sup>38</sup> BOBBIO 1977a, p. 23.

<sup>39</sup> BOBBIO 1977b, p. 164.

<sup>40</sup> LOSURDO 2021, p. 101.

<sup>41</sup> Ivi, p. 99.

<sup>42</sup> Ivi, p. 90.

proprio le libertà “minori” vengono calpestate in molti Paesi liberaldemocratici, a cominciare dagli USA prima e dopo la guerra civile, ma anche in molti Stati americani nel secondo dopoguerra, dove sfidare la *white supremacy* significava aggressioni, violenze, sequestri di persona e persino la morte. Ritorna, quindi, il tema della dialettica permanente tra emancipazione e de-emancipazione come una peculiarità costitutiva della democrazia moderna e postmoderna. Di conseguenza, si tratterà di proseguire la riflessione di Losurdo sulla problematica emancipazione/de-emancipazione – in cui ne va del futuro della democrazia - avvalendoci delle sue preziose indicazioni, ma cercando anche di spostare più avanti il piano dell’indagine scientifica e storico-filosofica su come ripensare l’”eredità” del liberalismo all’interno di una nuova teoria sociale critica generale che sia all’altezza della complessità e contraddittorietà dell’odierno capitalismo globalizzato.

### Riferimenti bibliografici

BEHRENT, MICHAEL C., 2021

*Réflexions sur la question woke*, “Esprit”, dicembre.

BLOCH, ERNST, 2004

*Spirito dell’utopia* (1918), a cura di F. Coppelotti, Sansoni, Firenze.

BOBBIO, NORBERTO, 1977a

*Invito al colloquio* (1951), in ID., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino.

ID., 1977b

*Della libertà dei moderni paragonata a quella dei posteri*, 1954, in ID., *Politica e cultura*, cit.

FAYE, EMMANUEL, 2012

*Heidegger, l’introduzione del nazismo nella filosofia*, L’Asino d’Oro, Roma.

FISTETTI, FRANCESCO, 1999

*Heidegger e l’utopia della polis*, Marietti, Torino.

ID., 2018

*Il filosofo e il tiranno. Viaggio nel cuore di tenebra del XX secolo*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2020

“Marxismo, questione coloniale e postcolonialismo. In dialogo con Domenico Losurdo”, in S. G. Azzarà, P. Ercolani, E. Susca, a cura di, *Domenico Losurdo tra filosofia, storia e politica*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli.

HEGEL, G.W.F. 1989

*Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Leonardo, Milano.

HONNETH, AXEL, 2003

*Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel* (2001), trad. it. di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma.

Id., 2007

*Reificazione* (2005), trad. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma.

KOJÈVE, ALEXANDRE, 1996

*Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano.

LEFORT, CLAUDE, 1981

*L'invention démocratique*, Fayard, Paris.

LOSURDO, DOMENICO, 1987

*Hegel, Marx e la tradizione liberale*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1991

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

Id., 1992

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

Id., 1997

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

Id., 2012

*Liberalism and Marx: An interview with Domenico Losurdo*, a cura di Pam C. Nogales C. e Ross Wolfe, "Platypus Review", n° 46, marzo.

Id., 2015

*La lotta di classe*, Laterza, Roma/Bari.

Id., 2017

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

Id., 2021

*La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, a cura di G. Grimaldi, Carocci, Roma.

MARX, KARL, 1963

*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, traduzione e note di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1976

*Sulla questione ebraica*, in Marx, Engels, *Opere*, vol. III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.



MAUSS, MARCEL, 2002

*Saggio sul dono*. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche, a cura di M. Aime, Einaudi, Torino.

## **Democrazia, bonapartismo, populismo**

Michele Prospero (Università di Roma “la Sapienza”)

C'è un tema molto importante (quello della torsione autoritaria dei regimi politici nelle crisi di sistema) che attraversa la ricerca di Losurdo e costituisce un nucleo analitico rilevante del suo studio: dal libro della Bolati Boringhieri, *Democrazia o bonapartismo*, ritorna anche nell'opera postuma su *La questione comunista*, soprattutto nel capitolo riguardante il neopopulismo.

Nel libro su *Democrazia o bonapartismo* il merito di Losurdo è quello di intrecciare la storiografia filosofica delle idee con l'analisi delle dinamiche politiche istituzionali. In particolare, Losurdo raccoglie il nucleo analitico più profondo del *18 brumaio* di Marx e ne assume le categorie essenziali come fondamento possibile di un'interpretazione dei momenti critici delle democrazie occidentali. L'assunto che Losurdo sviluppa è che il bonapartismo e il populismo costituiscano fenomeni ricorrenti strutturali. Rappresentano cioè *l'ombra* delle democrazie di massa nelle giunture problematiche.

Il bonapartismo emerge nell'analisi di Marx proprio a ridosso della grande crisi di modernizzazione degli istituti politici francesi che introdussero il suffragio universale maschile. Il bonapartismo e il populismo, in questo senso, sono fenomeni che riguardano la difficoltà che i ceti politici e sociali dominanti incontrano nel gestire con le risorse procedurali dell'ordinamento i grandi conflitti della modernità. In tal senso il cesarismo con la personalizzazione del potere indica *l'ombra* che accompagna la democrazia moderna. Losurdo coglie nel *18 brumaio* un tentativo nient'affatto occasionale, ma a suo modo sistematico malgrado il taglio polemico, di evidenziare l'intreccio delle molteplici crisi che coinvolsero le istituzioni politiche della seconda repubblica francese. Vi rintraccia cioè un'interpretazione a più strati della crisi di quella esperienza di democrazia che ricomprende istituti, economia, ideologie, relazioni internazionali. Al centro della riflessione di Marx compare l'incastro della crisi economico-finanziaria, che dà un'accelerazione alla dinamica delle psicologie collettive impaurite dinanzi alla perdita di referenti politici, e della crisi istituzionale che esplose nel contrasto presidente/assemblea dovuto all'ambigua ripartizione dei poteri connaturata all'ossatura del semipresidenzialismo. Si tratta

di un contrasto che esplode in tempi critici che lasciano lo scioglimento della contraddizione dell'antinomia istituzionale alla risorsa di un colpo di mano. Sull'esito della crisi politica pesò la fragilità politica degli operai, che si fecero sorprendere dagli eventi per l'assenza di capi, di una *leadership* adeguata, e per l'incapacità di definire le politiche di alleanze indispensabili per gestire una situazione critica di alienazione di massa.

Al centro della riflessione di Marx, e della lettura proposta da Losurdo, c'è il grande tema del suffragio universale che vede i ceti operai inadeguati nel loro assalto e sconfitti per un estremo isolamento. Losurdo, in tutta la sua opera, in particolare nella *Controstoria del liberalismo* riscontra le aporie del liberalismo classico e mette a nudo le zone d'ombra della tradizione liberale. Questa sua critica dell'aporia costitutiva di molti approcci liberali non si sviluppa nella direzione della negazione delle procedure e delle istituzioni tecnico-giuridiche dell'età liberale. Anzi, anche nel suo ultimo libro Losurdo polemizza con un autore come della Volpe, a proposito della celebre distinzione fra libertà maggiore e libertà minore. Contro la lettura dell'avolpiana incardinata sul primato della *libertas maior* o dimensione egualitaria riconducibile ai bisogni rivendica la centralità e il tratto fondativo della cosiddetta libertà minore o corredo di garanzie e immunità individuali. Nella critica portata da Losurdo alla tradizione liberale e della sua interpretazione etnocentrica del primato dell'occidente, non c'è nessuna negazione polemica delle scoperte – per così dire – irreversibili della tradizione liberale moderna e quindi della separazione dei poteri, del garantismo, delle libertà individuali fondamentali.

In occasione del 18 brumaio, con il bonapartismo salta proprio il tessuto delle mediazioni istituzionali e giuridiche formali che erano state introdotte nella Francia della Seconda repubblica. Secondo la lettura di Losurdo, ciò che emerge nel fenomeno del bonapartismo è la contrapposizione tra la mediazione con il momento delle forme, e cioè la civiltà giuridico procedurale, e il mito della semplificazione, dell'immediatezza. A suo avviso, proprio la *narrazione* del leader che vanta un'investitura metafisica è il tratto caratteristico del bonapartismo moderno, il tassello costitutivo del populismo che sprigiona la personalizzazione della figura del capo. La narrazione indica la costruzione di vere e proprie strategie di deviazione semantica il cui scopo, sostiene Losurdo, è quello di definire meccanismi di «esternalizzazione del conflitto». Bonapartismo e populismo, cioè, sono

varianti politiche di semplificazione seduttiva che per anestetizzare le fonti e i soggetti del conflitto fanno ricorso a strategie narrative e a momenti simbolici. Rifiutando il conflitto e rigettando la mediazione, questi fenomeni pseudocarismatici devono definire, attorno al corpo di un capo, dei meccanismi apparenti di unità e di identificazione coinvolgente.

Il momento simbolico-narrativo diventa così fondamentale nella strategia del bonapartismo e del populismo come fenomeni politici di decomposizione delle fratture sociali e delle organizzazioni della conflittualità. La seduzione è l'aspetto cruciale del fenomeno perché, spiega Losurdo, al centro delle diverse varianti politico-istituzionali di bonapartismo si erge la figura del capo-tutore capace di rivolgersi alle diverse stratificazioni della società con messaggi camaleontici. Il capo-tutore è un leader che ricorre a leggende, a strategie narrative per inventare genealogie e tradizioni, a forme di mito politico riguardanti la terra, il benessere. Il capo bonapartista semplifica, costruisce strategie di identificazione apparenti con il popolo assunto come omogeneità mistica che supera la differenza di classe e tutto ciò richiede una sorta di estetizzazione del fenomeno politico: quella teatralizzazione del momento politico che Marx coglie appunto nel *18 brumaio*.

Al capo-tutore che ricorre a leggende, a costruzioni di sé come evento pseudo-carismatico, e quindi all'esibizione di facoltà mitiche e magiche, corrisponde un processo convergente che Losurdo chiama di «infantilizzazione della moltitudine». Da questo punto di osservazione, bonapartismo e populismo sono due dinamiche intrecciate: da una parte si presenta la costruzione dell'immagine di un capo-tutore che accelera la dimensione temporale delle sue decisioni e rivendica attitudini magiche, risolutive, che vanno oltre il tempo quantitativo, misurabile e le dimensioni concrete delle mediazioni politiche; dall'altra compare un popolo-moltitudine ridotto a uno stato infantile di coscienza che lo rende facilmente malleabile. Questa infantilizzazione della moltitudine al cospetto di un capo si avvale degli strumenti della psicologia delle folle e quindi della costruzione di elementi nient'affatto critico-deliberativi ma simbolico-riduzionistici, che consentono la cattura della massa irrelata e atomizzata su questioni di mera apparenza. Proprio l'infantilizzazione è la condizione per cui il capo riesce a incantare la massa e a superare i tempi, le procedure e le mediazioni, per delineare momenti di ricomposizione illusoria e soltanto apparente.

La psicologia, la recitazione e la narrazione sono fenomeni che Marx indica come elementi cruciali per spiegare le crisi dei sistemi politici di massa, quando cioè i ceti politici e sociali del potere ufficiale non riescono a gestire con gli strumenti tecnico-procedurali i grandi conflitti della modernità. Su questa falsariga, secondo la diagnosi di Losurdo, il bonapartismo è un' *ombra* che accompagna i processi delle democrazie di massa anche nelle vicende politiche successive a quelle francesi. Secondo Losurdo, si hanno bonapartitismi di rottura e bonapartismi *soft*. I fascismi e gli autoritarismi sono l'espressione estrema del bonapartismo, della rottura, del rifiuto della mediazione procedurale e dell'arretramento delle condizioni. Ma anche se la forma politica liberale non si interrompe con un «regime pretoriano», come lo chiamava Marx, una traccia di bonapartismo si ha anche negli ordinamenti costituzionali più consolidati. Losurdo accenna a questo proposito al fenomeno dell'«alleggerimento» della forma politica che si verifica anche in democrazie liberali di più lunga tradizione, mediante la fenomenologia della personalizzazione estrema della *leadership*.

La personalizzazione del potere e i partiti personali sono forme che incarnano, entro società democratiche, le diverse varianti di un bonapartismo *soft* che non sospende i riti elettorali. Nella ricostruzione di Losurdo, nelle società moderne si sviluppa una vera e propria dialettica antagonista tra strategie di emancipazione e momenti di deemanipazione, come lui li chiama. Il suffragio universale, l'associazionismo del partito di massa, il pluralismo politico e sociale, innescano episodi di un grande conflitto che nel suo procedere delinea meccanismi anche costituzionali di emancipazione e cittadinanza sociale. Questi fenomeni di crescita, di mobilitazione e di riconoscimento del diritto sociale non sono però irreversibili e definitivi. Si tratta di riforme che vengono introdotte nel corpo di una società che rimane di mercato, capitalistica, per cui queste acquisizioni che vanno nel segno del costituzionalismo sociale e democratico rimangono delle variabili dipendenti che si restringono o vengono revocate in relazione alle condizioni economiche generali del mercato. Come con il conflitto vengono strappate, queste piccole libertà solidali vengono anche messe in discussione quando i rapporti di forza e le dinamiche economiche internazionali giustificano la rottura delle protezioni sociali e conferiscono forza a politiche neoliberiste di privatizzazione.

Secondo la diagnosi di Losurdo, questa dialettica emancipazione-deemancipazione è il cuore della democrazia moderna. Ed è in questo quadro che vanno lette le pagine che nella *Questione comunista* riguardano i tentativi di proporre un neopopulismo di sinistra. Verso il disegno in vitro di un neopopulismo di sinistra Losurdo ha parole di critica rigorosa. Non crede affatto che l'alternativa al leaderismo, al populismo e al bonapartismo *soft* che sfigurano le democrazie risieda nella declinazione di un populismo di sinistra convertito alla declinazione comunicazionale della proposta politica alternativa. Ogni possibile populismo di sinistra non può che essere culturalmente subalterno rispetto alle strategie del capo-tutore e dell'infantilizzazione di massa. Una prospettiva critica non può adottare come strategia l'arma del nemico. E quindi non è possibile contrastare il bonapartismo *soft* delle democrazie solo elettorali declinando con velleità di sinistra una infantilizzazione della massa attorno a semplificazioni estreme. Losurdo rileva come nel cosiddetto populismo di sinistra si incontri una componente messianico-teologica che è difficilmente compatibile con una critica fondata e realistica dei processi moderni di alienazione, sfruttamento e precarietà di massa.

Nelle ultime pagine Losurdo combatte una certa semplificazione dell'analisi critica che si ha nella retorica del capitalismo verde, nella leggenda della decrescita. Soprattutto contro i profeti della decrescita egli recupera la definizione di un «collettivismo della povertà». Secondo Losurdo, la critica comunista e socialista del moderno non può essere scambiata con un processo di decrescita più o meno felice. Quella condizione della decrescita non è il cuore analitico vero di un'interpretazione critica delle dinamiche della postmodernità capitalista. Da qui la sua critica delle retoriche della decrescita e delle tentazioni del postmodernismo teorico.

Nell'analisi di Losurdo si mette in chiaro una condizione che ricorre sempre. La narrazione e la semplificazione sono il surrogato di un sistema politico censitario che è diventato impossibile. Essendo impraticabile la riduzione della complessità attraverso il recupero delle strutture politiche formalmente censitarie, c'è bisogno comunque di decongestionare lo spazio pubblico democratico. E questa strategia di decongestionamento, di semplificazione e riduzione della complessità, si ottiene, nelle società democratiche odierne, non più attraverso inviti a sospendere le procedure formali o con il restringimento del catalogo dei diritti politici fruibili ma

mediante surrogati come la narrazione, il populismo e la personalizzazione estrema del rapporto politico. Il codice della disintermediazione e della passivizzazione per carenza di offerte mobilitanti è il meccanismo con il quale le società democratiche cercano di comprimere le istanze critiche e di imporre con l'apatia e l'astensionismo strategie di deemanipazione.

I regimi democratici, in altre parole, tendono paradossalmente a ridiventare regimi monoclasse per un eccesso di diseguaglianze non combattute con i soggetti dell'autonomia politica del lavoro. Diventano regimi neocensitari non più attraverso il suffragio ristretto, o la negazione dei diritti politici, bensì attraverso strategie infinite di infantilizzazione della moltitudine. La spettacolarizzazione, la riconduzione della politica sotto la specie della comunicazione, servono per la compressione della politica organizzata, per l'affossamento della politica come dimensione strutturata. L'ombra che accompagna la democrazia, il populismo-bonapartismo come regime della semplificazione semantica e della passivizzazione, si esprime attraverso meccanismi di verticalizzazione del potere che riducono lo spazio pubblico. Eliminando le aperture deliberative e discorsive, è possibile affermare, al loro posto, momenti di passivizzazione e strategie di spoliticizzazione che trionfano nel vuoto di una politica di classe organizzata. La diserzione di massa dello spazio pubblico si ottiene non più attraverso la rigidità e le chiusure formali istituzionali ma mediante la spettacolarizzazione della politica, la leggenda cucita attorno a personalità rivestite di attitudini pseudocarismatiche.

Democrazia o bonapartismo, dunque, è una tensione che Losurdo poneva in termini alternativi. In effetti, in forme mutate si tratta di un dilemma che si ripropone sempre nelle società di massa: o si determina con il conflitto l'espansione del progetto democratico, spingendolo anche oltre il recinto procedurale istituzionale, oppure si assiste alla continua reinvenzione di meccanismi di semplificazione tramite i quali il bonapartismo *soft* restringe il catalogo valoriale delle democrazie. È un'alternativa non più soltanto sudamericana o vetero-europea. Persino negli Stati Uniti il dilemma è oggi precisamente quella indicata nel libro di Losurdo, democrazia o bonapartismo: nemmeno più tanto *soft*, come affiora nelle rotture costituzionali di questo tempo.

## Da Hegel a Nietzsche: la complessa relazione di Domenico Losurdo con il liberalismo\*

Igor Shoikhedbrod (Dalhousie University, Canada)

*In this essay, I examine Domenico Losurdo's treatment of Hegel, Marx, Engels, and Nietzsche with the aim of unearthing his critical entanglements with liberalism. I will argue that Losurdo's reflections on these thinkers betray a deeper ambivalence towards liberalism. This ambivalence ranges depending on which of the four thinkers is under Losurdo's microscope. By closely engaging with Losurdo's treatment of Hegel, Marx, and Nietzsche, one leaves with a deeper grasp of these individual thinkers and the political implications of their respective philosophies. In much the same way, Losurdo's work encourages readers to interrogate their own attitudes towards liberalism's dialectic of emancipation and de-emancipation. The main difference about liberalism today is that it is under renewed attack from a variety of political quarters. Consequently, Losurdo's critical entanglements with liberalism could not have come at a better time.*

*Losurdo; Liberalism; Hegel; Marx; Engels; Nietzsche; Classical German Philosophy.*

### 1. I criteri di riferimento per lo studio del rapporto di Losurdo con il liberalismo

Prima di iniziare la mia indagine del rapporto di Losurdo con il liberalismo è il caso di fissare i criteri di base che la guideranno. Ogni tentativo di esaminare questa complessa relazione deve infatti confrontarsi fin da subito con una sfida: dove vanno tracciati i confini interpretativi? Questa sfida è resa più difficile dal fatto che Losurdo è stato uno storico delle idee assai prolifico, che nell'esteso ambito di riferimento dei suoi studi si è occupato di un ampio numero di autori e temi del pensiero politico, dall'illuminismo ai nostri giorni. In questo breve saggio mi concentrerò su tre (o meglio, quattro) figure fondamentali della storia della filosofia che sono state oggetto delle sue ricerche: G.W.F. Hegel, Karl Marx (e, ove si dia il caso, Friedrich Engels), e Friedrich Nietzsche. Tutti

---

\* Trad. it. di Eleonora Piromalli, Università di Roma "La Sapienza".



pensatori che hanno contribuito sotto molti rilevanti aspetti a formare l'eredità della filosofia classica tedesca.

Non sono certo il primo a ripercorrere il movimento che da Hegel conduce a Nietzsche; Karl Löwith ha scritto su questo argomento un libro che è ancora un punto di riferimento<sup>1</sup>. Tuttavia, credo di essere il primo ad analizzare il movimento che da Hegel porta fino a Nietzsche in relazione all'opera di Losurdo e al suo rapporto con il liberalismo. Sicuramente, inoltre, il fatto che io includa Nietzsche tra i filosofi che hanno contribuito alla tradizione della filosofia classica tedesca susciterà la perplessità di alcuni lettori. Dopotutto, il pensiero di Nietzsche, con la sua guerra contro i grandi costruttori di sistemi filosofici, è spesso considerato come l'archetipo della decostruzione. Ciononostante, non è il caso di misurare il contributo di un autore a una particolare tradizione di pensiero sulla base di quanto quello stesso autore ritenga di essersi occupato di essa. Se così fosse, né Hegel, né Marx (né Engels) potrebbero essere descritti come rappresentanti, e al contempo eredi, di questa medesima tradizione.

È per l'appunto attraverso un orientamento critico all'oggetto della nostra ricerca (nello spirito del *criticismo* kantiano), allora, che possiamo comprendere davvero la misura in cui questi autori hanno contribuito in modi diversi al “punto d'approdo” di quella stagione filosofica. E in questo senso, se fosse vissuto abbastanza a lungo, Engels avrebbe potuto sostituire proprio Nietzsche a Ludwig Feuerbach come rappresentante del suo “compimento”<sup>2</sup>. Possiamo infatti interpretare l'obiettivo fondamentale di Nietzsche anche come il tentativo di invertire il ruolo del protagonista iniziale della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana, ossia il servo lavoratore, come anche di invertire la traiettoria normativa a cui il lavoro del servo dà impulso: l'eguaglianza dei diritti. L'inclusione di Nietzsche nella tradizione della filosofia classica tedesca – intesa in senso ampio – è pertanto tutt'altro che arbitraria.

Ma oltre che di filosofia classica tedesca Losurdo si è interessato anche delle manifestazioni politiche del liberalismo e non è un caso che questo interesse ritorni in maniera particolare proprio nei suoi lavori su Hegel, Marx ed Engels e Nietzsche. È interessante il fatto che nessuno di questi

---

<sup>1</sup> Cfr. LÖWITH 2000.

<sup>2</sup> Cfr. ENGELS 2009.

avesse un orientamento lineare nella sua considerazione di questa filosofia politica, se non appunto Nietzsche; il cui antiliberalismo è in apparenza molto più pronunciato – potremmo dire *assoluto* – di quanto non avvenga nelle opere degli altri autori. Hegel, in definitiva, era un sostenitore della razionalità del *Rechtsstaat* – per quanto nella forma, che egli prediligeva, della monarchia costituzionale. Marx, da parte sua, criticava l'orizzonte ristretto e ipocrita entro il quale il liberalismo concepisce un'emancipazione politica che, rimanendo nel quadro della produzione capitalistica, non poteva non implicare la persistenza dello sfruttamento. Tuttavia, Marx continuava a considerare questa emancipazione come un «grande progresso» e valutava comunque i diritti borghesi come un avanzamento in termini di libertà. Quali che fossero le loro differenze di visione, Marx ed Engels furono sempre d'accordo su questo specifico punto. Nella lettura di Losurdo, comunque, anche Nietzsche passa attraverso una fase «nazional-liberale», nella quale condivide le posizioni del liberalismo classico sul rapporto che dovrebbe intercorrere tra «governanti e governati». Dopotutto, solo in seguito liberalismo e democrazia si sarebbero fusi nell'idea, ormai familiare, di «democrazia liberale».

L'approccio di Losurdo al liberalismo differisce da quello della maggior parte degli storici dell'idea liberale. Losurdo non era interessato alle sue pure e immacolate intenzioni normative, astratte dalla storia concreta e dalla realtà vissuta (in particolare quella delle sue vittime). Ispirandosi all'impostazione di Alexis de Tocqueville in *La democrazia in America*, Losurdo perseguiva piuttosto una «controstoria» o, come egli diceva in negativo, indagava «non il pensiero liberale nella sua astratta purezza, ma il liberalismo e cioè il movimento e le società liberali nella loro concretezza»<sup>3</sup>. È utile allora, prima di proseguire nella nostra disamina, analizzare in dettaglio il riferimento metodologico all'idea di «controstoria».

Per Losurdo, scrivere una controstoria significava «indagare [...] le elaborazioni concettuali [di un grande movimento storico e politico come il liberalismo] ma anche e in primo luogo i rapporti politici e sociali in cui esso si esprime, nonché il legame più o meno contraddittorio che s'instaura fra queste due dimensioni della realtà sociale»<sup>4</sup>. Obiettivo della controstoria del liberalismo è quindi far luce criticamente su quegli

---

<sup>3</sup> LOSURDO 2005, p. viii.

<sup>4</sup> *Ibid.*

aspetti e caratteristiche di questo movimento che continuano a essere passati sotto silenzio dai suoi sostenitori. Una controstoria del liberalismo non può certamente fare a meno di una definizione comune, o unificatrice, del liberalismo stesso. Per Losurdo, però, questa definizione convenzionale – «il liberalismo è la tradizione di pensiero che mette al centro della sua preoccupazione la libertà dell'individuo, misconosciuta o calpestate invece dalle filosofie organicistiche di diverso orientamento»<sup>5</sup> – coglie in astratto certe intenzioni normative ma nasconde completamente una realtà di esclusione e dominio che deve essere invece portata alla luce. La sua controstoria è guidata pertanto dall'obiettivo di “smascherare”, nel solco della tradizione di quella teoria critica di cui il marxismo è parte integrante. Tuttavia, “smascherare” il liberalismo non precludeva per lui la possibilità di apprezzarne al contempo i meriti. Proprio questo approccio critico e complesso sarà il tema del prosieguito di questo saggio, a partire dalla considerazione del più importante esponente della filosofia classica tedesca: G.W.F. Hegel.

## *2. Hegel e la filosofia dei moderni: potenzialità e limiti dell'interpretazione proto-marxiana*

Il trattato di Losurdo su Hegel persegue almeno tre obiettivi. In primo luogo, offre un esame di come la filosofia politica di Hegel sia stata interpretata dai suoi contemporanei e dai successori, come anche dagli studiosi più recenti. In secondo luogo, intende confutare la visione, un tempo dominante, di Hegel come reazionario difensore dello Stato burocratico prussiano e quindi nemico della libertà moderna. In terzo luogo, *Hegel e la filosofia dei moderni* si rapporta alla filosofia politica di Hegel come a un pensiero che, nell'essere immerso nel movimento politico liberale, è anche sensibile ai punti ciechi e ai limiti intrinseci di quest'ultimo. Qui mi occuperò soprattutto di questo terzo obiettivo.

A prima vista, la cartina di tornasole impiegata da Losurdo per valutare quanto in profondità si spinga l'impegno di un filosofo nei confronti della «libertà dei moderni» può sembrare piuttosto convenzionale: è l'atteggiamento verso il 1789. Sebbene, come spettatore, avesse un

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 3.

atteggiamento simpatetico nei riguardi della rivoluzione, Kant, ad esempio, era in definitiva contrario a qualsiasi trasformazione sociale rivoluzionaria e implicante violenza, poiché avrebbe necessariamente contravenuto alla condizione giuridica originaria e sarebbe stata quindi illegittima in ogni suo aspetto<sup>6</sup>. Ciò che più colpisce nelle sue riflessioni è la forza con cui sottolineava come la Rivoluzione francese evidenziasse una «disposizione morale nel genere umano» e affermasse un desiderio universale che si estendeva oltre i territori della Francia, come la rivoluzione di Haiti avrebbe poi reso chiaro<sup>7</sup>. Questa portata universale, come è noto, venne riconosciuta anche da Edmund Burke. Diversamente da Kant, però, Burke considerava l'astratta universalità di quella rivoluzione come la principale minaccia ai costumi tradizionali, ai diritti e agli orizzonti politici cari all'Impero britannico<sup>8</sup>.

Insomma, che la si guardi dalla prospettiva di uno spettatore simpatetico o da quella di un suo avversario critico, la Rivoluzione francese è stata un evento storico decisivo che ha costretto i filosofi del tempo a prendere posizione. Per questa e altre ragioni, prendendola come riferimento, Losurdo categorizza i più grandi autori di quel periodo in base ai loro atteggiamenti verso la «libertà dei moderni» proprio a partire dalle loro disposizioni nei confronti di quel «processo rivoluzionario mondiale che distrugge l'antico regime»<sup>9</sup>. Su questa base, divide i pensatori tedeschi e più in generale europei in tre campi ideologici distinti.

Il primo è il “campo reazionario” di chi si opponeva categoricamente alla rivoluzione e alla sua eredità sociale e politica. Secondo Losurdo, il principale rappresentante filosofico di questo campo era Karl Friedrich Wilhelm Schlegel. Il secondo campo ideologico era composto dai “reazionari moderati”, che seguivano Edmund Burke nel condannare la Rivoluzione francese ma lodavano selettivamente altre rivoluzioni (ossia la Rivoluzione americana e la Gloriosa rivoluzione che l'aveva preceduta). Tra i suoi rappresentanti vi erano Benjamin Constant e Friedrich von Gentz. Infine, l'ultimo campo ideologico, nel quale Losurdo colloca Hegel e la filosofia classica tedesca, è quello «che valuta in senso

---

<sup>6</sup> Cfr. KANT 2006, pp. 248-249.

<sup>7</sup> Cfr. BUCK-MORSS 2005.

<sup>8</sup> Cfr. BURKE 2020.

<sup>9</sup> LOSURDO 1992, p. 140.

complessivamente positivo il processo rivoluzionario globale che segna la distruzione dell'antico regime»<sup>10</sup>.

Losurdo si muove su un terreno solido nell'interpretare Hegel come un sostenitore del 1789. Anche lo Hegel più "maturo" e "conservatore", che di solito viene erroneamente inteso come un critico ostile di questo genere di mutamenti, riconosce che «non si deve... fare opposizione, quando si sente che la rivoluzione ebbe il suo primo impulso dalla filosofia»<sup>11</sup>. La sua disamina più sistematica si trova però nella sezione su *La libertà assoluta e il Terrore* della *Fenomenologia dello spirito*. Piuttosto che rifiutare la Rivoluzione francese come un crimine contro la natura o contro il diritto, al pari dei rappresentanti del campo "reazionario" e "reazionario moderato", Hegel mostra qui in che misura essa stessa fu una condizione necessaria della libertà moderna. Sebbene sia stata guidata da un «universale astratto» che ha lasciato il posto al Terrore, essa ha comunque spianato la strada al regime, concreto e mediato, di quel *Rechtsstaat* razionale che Hegel difende nei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Questo approccio consente a Losurdo di istituire tra i pensatori politici di quel tempo (e tra le correnti filosofico-politiche che essi rappresentano) paragoni che sarebbero altrimenti inattuabili. Un esempio degno di nota è quello di Benjamin Constant. Se questi preferiva certamente la libertà dei moderni a quella degli antichi, è significativo però il fatto che al contempo rifiutasse l'eredità di Rousseau e dei suoi dichiarati discepoli rivoluzionari («l'abate di Mably, come Rousseau e molti altri, aveva preso, sulla scorta degli antichi, l'autorità del corpo sociale per la libertà»<sup>12</sup>). Anche lo Hegel "maturo", in verità, contestava Rousseau per la sua presunta concezione atomistica della "volontà generale"; ma la differenza tra Hegel e Constant, secondo Losurdo, è che Hegel apprezzerà fino all'ultimo il nucleo di razionalità della Rivoluzione – ossia la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*<sup>13</sup>.

Questo paragone ci offre il punto focale a partire dal quale considerare sia la tradizione liberale rappresentata da Constant, sia la tradizione

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> HEGEL 1981, pp. 202-203.

<sup>12</sup> CONSTANT 2001, p. 19.

<sup>13</sup> LOSURDO 1992, p. 140.

della filosofia classica tedesca, che nella filosofia politica di Hegel trova la sua espressione più sostanziale. Considerando la Rivoluzione francese, Constant assolutizza il diritto alla proprietà privata e al contratto ma respinge come antiquati i diritti dei cittadini a determinare collettivamente le loro scelte politiche. Hegel, invece, cerca di recuperare l'unità dell'antica polis sulla base, tutta moderna, della particolarità. Non può esserci contrasto più marcato con il liberalismo. E non a caso lo Hegel di Losurdo è non solo un sostenitore della Rivoluzione, la quale permette di conciliare i diritti dell'uomo con i diritti del cittadino, ma è anche assai attento alla questione sociale, tanto da avvicinarsi alla parte dei "plebei".

Losurdo si concentra a questo proposito su due importanti aspetti della questione sociale: il lavoro e il diritto di necessità. Il significato politico del lavoro è stato un argomento ferocemente dibattuto nella storia della filosofia morale e politica così come nell'economia politica. E proprio su questo punto la differenza tra tradizione liberale e filosofia classica tedesca emerge in maniera feroce. Questa differenza torna in gioco poi nella discussione sul concetto politicamente saliente di *otium*, che rivela controintuitivi legami tra la tradizione liberale e l'antiliberale Nietzsche (intuizione, questa, che non è stata colta a sufficienza da coloro che criticano Nietzsche da una prospettiva di liberalismo egualitario<sup>14</sup>). Scrive Losurdo: «la tradizione liberale è ben in grado di cogliere l'aspetto alienante del lavoro salariato, ma non l'aspetto emancipatorio e formatore dell'attività produttiva che invece non sfugge a Hegel (e Marx)»<sup>15</sup>. E aggiunge: «come in Hegel, anche in Kant, nella filosofia classica tedesca nel suo complesso, il lavoro interviene nella definizione dell'autentica attività intellettuale. Non a caso più tardi Nietzsche parlerà espressamente di Kant e Hegel come degli "operai della filosofia"!»<sup>16</sup>.

Questa "divisione del lavoro" che Losurdo stabilisce tra la tradizione liberale e la filosofia classica tedesca, a mio avviso, è in parte corretta ma in parte fuori fuoco. Egli mette acutamente in luce la differenza tra il riconoscimento delle caratteristiche costrittive e alienanti del lavoro salariato, che pensatori liberali come Adam Smith descrivono in termini sorprendentemente vividi, e la misura in cui la filosofia tedesca classica è

---

<sup>14</sup> Cfr. BEINER 2018.

<sup>15</sup> LOSURDO 1992, p. 2004.

<sup>16</sup> Ivi, p. 183.

stata in grado di identificare il lato emancipatorio del lavoro, andando oltre questa intuizione del liberalismo. Non è chiaro, tuttavia, perché in questa categorizzazione Kant non sia situato dalla parte della tradizione liberale. Dopotutto, la principale differenza filosofica tra questa e Hegel (nonché Marx) è che anche i liberali più perspicaci consideravano la forza-lavoro come una merce, una disutilità necessaria, mentre Hegel e Marx la interpretavano principalmente come un *processo* trasformativo e un essenziale mezzo di espressione umana, tale da trascendere la mera sopravvivenza e il valore di scambio. Anche Kant, però, considerava la forza-lavoro come una merce alienabile sul mercato, a cui poteva essere assegnato un prezzo sotto forma di salario. Per questa ragione, la famosa seconda formulazione dell'imperativo categorico non condanna la compravendita della forza-lavoro come un affronto alla dignità umana. Al contrario, Kant considera tale contratto di lavoro come consensuale e legittimo, purché la sua durata non sia indeterminata e purché non riduca gli esseri umani *esclusivamente* allo status di mezzi/oggetti<sup>17</sup>.

Questo problema è indirettamente riconosciuto da Losurdo stesso quando considera positivamente la prospettiva di Hegel riguardo al «diritto di necessità», *escludendo* in questo caso dalla propria disamina Kant e altri rappresentanti della filosofia classica tedesca. Mentre la tradizione liberale assolutizza il diritto alla proprietà privata e alla libertà di contratto, Hegel, facendo ricorso al «diritto di necessità», sostiene che vi siano limiti necessari all'assolutismo proprietario. Il ricorso al diritto di necessità presuppone che assicurare il diritto del cittadino alla vita sia politicamente giustificato, anche se ciò significa violare occasionalmente i diritti privati delle persone e in particolare il diritto di proprietà<sup>18</sup>. Losurdo suggerisce anche che la difesa hegeliana dei «diritti materiali» è probabilmente più originale e più solida della difesa dei «diritti consuetudinari dei poveri» da parte del giovane Marx<sup>19</sup>. È significativo, comunque, che i suoi elogi non si estendano ad altri rappresentanti della filosofia classica tedesca. In questo caso, infatti, quanto all'idea che si possano sospendere temporaneamente i diritti privati almeno in quelle rare

---

<sup>17</sup> Cfr. KANT 1997, 4:429, p. 91.

<sup>18</sup> LOSURDO 1992, pp. 105-106.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 159-160.

circostanze in cui è in gioco la nuda vita, Kant e Fichte non si differenziano dai liberali dichiarati come Constant<sup>20</sup>.

Emerge qui un primo significativo punto di dissenso. Se il paragone tra la tradizione liberale e Hegel fosse culminato con il mettere in luce come quest'ultimo difenda il diritto di necessità nella vita quotidiana, non ci sarebbero significative ragioni di contestazione. Losurdo però si spinge oltre e sostiene che Hegel e la tradizione della filosofia classica tedesca si differenzino anche per un altro aspetto decisivo in quanto – come accennato prima – avevano un orientamento maggiormente “plebeo” e non erano legati alle classi dirigenti nell'esercizio delle loro rispettive professioni<sup>21</sup>.

A onor del vero, si deve prendere atto che Losurdo è sempre attento a mettere “plebeo” tra virgolette, mentre il suo riferimento a uno «Hegel banausico e plebeo» è accompagnato da un punto interrogativo e invita a una certa cautela interpretativa<sup>22</sup>. Questi accorgimenti stilistici evidenziano i dubbi che Losurdo stesso aveva su questa lettura di Hegel, la quale poteva forse costituire una provocazione. Nonostante queste riserve, colpisce che Losurdo, intenzionalmente o meno, finisca per inserire elementi di Marx, di Engels e persino di Gramsci nella sua valutazione simpatetica di Hegel, cosa che comporta una serie di sfide per la sua interpretazione.

Marx ed Engels ammettono la possibilità che alcuni membri dell'intelligenza facciano causa comune con il proletariato nella lotta di classe rivoluzionaria contro la borghesia. I due autori notano nel *Manifesto* che «come già un tempo una parte della nobiltà passò alla borghesia, così ora una parte della borghesia passa al proletariato, e segnatamente una parte degli ideologi borghesi che sono giunti a comprendere teoricamente il movimento storico nel suo insieme». <sup>23</sup> Un parallelo si può ritrovare anche nei *Quaderni del carcere* di Gramsci e in particolare nella distinzione tra gli intellettuali organici, che sono orientati verso la trasformazione

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 204.

<sup>21</sup> Ivi, p. 190.

<sup>22</sup> Ivi, p. 188.

<sup>23</sup> MARX—ENGELS 1962, p. 72.



rivoluzionaria e il socialismo, e gli intellettuali tradizionali, apologeti teorici dello *status quo*<sup>24</sup>.

Losurdo è perciò nel giusto nell'interpretare Hegel come un pensatore politicamente in anticipo sui tempi; guidato, per così dire, da una visione riformista che i suoi allievi più vicini pagheranno a caro prezzo con l'imposizione dei repressivi decreti di Carlsbad. Il principale ostacolo alla sua interpretazione protomarxiana è però nella filosofia politica dello stesso Hegel. La *Filosofia del diritto*, infatti, era informata dal tentativo di recuperare l'unità dello Stato attraverso una dialettica interna di differenziazione che avrebbe finalmente dato alla particolarità moderna ciò che le spettava. Questo processo di differenziazione si dispiega nella sua forma più chiara nella disamina che Hegel compie della società civile e della divisione "organica" tra i tre ceti (e solo quei tre) rappresentati nella legislatura: la nobiltà ereditaria, il ceto imprenditoriale e il «ceto universale» dei funzionari pubblici (che includeva gli «operai della filosofia», come lo stesso Hegel). Come ognuno può capire, il desiderio di mantenere un sistema «razionale» di proprietà era non casualmente una reazione all'atomismo non mediato e agli eccessi egualitari della Rivoluzione francese e alla furia distruttiva che a essi era seguita.

Hegel fu certo abbastanza perspicace da riconoscere che la dialettica di differenziazione interna alla società civile produce anche una massa diseredata e nichilista che non si "sente a casa" nello Stato moderno e che non è rappresentata da nessuno dei ceti o delle corporazioni. Sebbene identifichi una serie di possibili soluzioni al problema della povertà moderna, in quanto distinta dal fenomeno del «bisogno naturale», infatti, egli confuta alla fine ognuna di queste soluzioni e deduce che «vien qui in evidenza che malgrado l'eccesso di ricchezza la società civile non è ricca abbastanza, cioè nelle risorse ad essa peculiari non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della plebe»<sup>25</sup>. Cosa significa questo? Il linguaggio di Hegel può sembrare ancor più sorprendente nell'aggiunta al § 244, che recita: «Contro la natura nessun uomo può affermare un diritto, ma nella condizione di società la mancanza acquista subito la forma di un'ingiustizia che viene arrecata a questa o a quella classe. L'importante questione, di come si debba

---

<sup>24</sup> Cfr. GRAMSCI 1975, pp. 1550-1551.

<sup>25</sup> HEGEL 2004, § 245, p. 188.

sovvenire alla povertà, è una questione che muove e tormenta segnatamente le società moderne»<sup>26</sup>. Questi passaggi e le rispettive aggiunte possono certo suggerire un'interpretazione proto-marxiana e "plebea" di Hegel. Tuttavia, ci sono anche dei limiti intrinseci a una simile interpretazione che lo stesso Losurdo sembra in ogni caso riconoscere, proprio nella sua discussione conclusiva su Hegel e la povertà: «Indipendentemente dalle implicazioni politiche che da ciò scaturiscono, e di cui lo stesso Hegel non sembra pienamente consapevole, siamo comunque ben al di là della tradizione liberale che nella "natura" cerca semmai il suggello dell'agognata eternità di rapporti economico-sociali storicamente determinati»<sup>27</sup>. In sintesi, mentre Hegel è andato oltre la tradizione liberale, non poteva però spingersi avanti quanto Marx, filosofo egli sì realmente "plebeo" e rivoluzionario; e le ragioni di questo limite sono a mio avviso sia metodologiche che storico-temporali.

Dal punto di vista metodologico, i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel sono un'opera sincronica che ripercorre lo sviluppo logico del diritto a partire dal suo più rudimentale ancoraggio nel concetto di libera volontà e nella capacità umana di astrazione, passando attraverso la moralità fino all'eticità. Nella *Prefazione* all'opera, Hegel ricorda ai lettori che il suo approccio metodologico è esposto nella *Scienza della logica*. Le lezioni più rilevanti che Hegel ne deriva per la sua filosofia politica includono il ricorso al pensiero senza presupposti e alla critica immanente. Invece di partire da una concezione del diritto già completa, cioè, Hegel inizia da un'idea di diritto astratta e formale. Le crude limitazioni del diritto astratto e formale mostrano poi la necessità del movimento verso la moralità e dalla moralità verso l'eticità. La lezione interpretativa del metodo sincronico di Hegel è pertanto che ogni sfera del diritto va criticata sulla base dei suoi stessi criteri (cioè, in modo immanente) e che solo quando la si consideri nella sua assolutezza e autonomia se ne può mostrare l'imperfezione.

La critica all'assolutismo concettuale che abbiamo descritto sopra ha qui almeno tre principali modi di funzionamento. Nella sua discussione del diritto astratto, ad esempio, Hegel dimostra che la *Repubblica* di Platone viola il diritto della personalità, in quanto priva i guardiani della

---

<sup>26</sup> Ivi, aggiunta al § 244, pp. 355-356.

<sup>27</sup> LOSURDO 1992, p. 195.

proprietà privata e li separa dalla loro famiglia. I limiti assolutistici dell'antica vita etica ateniese sono esemplificati dal desiderio di Platone di epurare Kallipolis da ogni anelito di particolarità che, indirettamente, vada oltre una concezione dell'eticità assai circoscritta. Come altro esempio c'è poi il diritto romano, che introduce il concetto di persona giuridica ma viene contraddetto dall'idea di *pater familias*, secondo la quale il padre si rapporta ai figli come un padrone si rapporta agli schiavi, violando, in tal modo, il diritto della personalità.

Sebbene Hegel critichi il formalismo del liberalismo classico e difenda il diritto di necessità, lo fa insomma principalmente perché convinto che il diritto astratto non dovrebbe essere *assolutizzato* e trattato come la forma definitiva del diritto. Ma questa intuizione metodologica implica che il diritto astratto, ivi compreso il diritto di proprietà privata, rimane indispensabile per lo sviluppo della più completa concezione del diritto che è inverata nel contesto dell'eticità. Di conseguenza, il rovescio della medaglia di questa stessa intuizione è, però, nel fatto che Hegel non può che respingere i tentativi di fondare lo Stato moderno sulla base del principio della proprietà comune, il quale è per lui pericolosamente errato e suscettibile di condurre al dispotismo. La lezione del diritto astratto è che la persona, come anche il diritto alla proprietà privata, devono essere rispettati in ogni Stato moderno degno di questo nome, sebbene non siano assolutizzabili nel contesto dell'eticità.

Un argomento ulteriore in questo senso. Sul piano storico-politico è importante riconoscere come la visione hegeliana dello Stato moderno non rispecchiasse nessuno Stato empiricamente esistente a quel tempo. La miglior conferma di questa affermazione è la discussione riguardo alle corporazioni, che a quei tempi non esistevano, né esistono nel mondo contemporaneo. Secondo alcuni recenti studi, le corporazioni, insieme all'autorità pubblica, erano intese da Hegel come le più efficaci risposte al controverso problema della povertà moderna di cui abbiamo appena parlato<sup>28</sup>. Ma mentre l'interesse per l'economia politica gli permetteva di dare un senso filosofico alle dinamiche interne della società civile, egli non avrebbe potuto prevedere le implicazioni politiche dell'avvento del capitalismo industriale, che non conobbe mai. Questa lacuna storico-temporale spiega perché secondo Hegel è precipuamente sul «ceto

---

<sup>28</sup> Cfr. BRUDNER 2017.

universale» dei funzionari pubblici e sulle istituzioni integrative dello Stato moderno che ricadeva il compito di ricomporre con successo la disunione scatenata dalla società civile (il mercato), senza con questo sacrificare il principio moderno della particolarità.

Sembra perciò che Hegel si sia infine riconciliato con l'idea che la povertà moderna fosse un sottoprodotto inevitabile della società civile, la quale è contemporaneamente l'oasi della differenziazione e della particolarità. Qualsiasi tentativo di interrompere il suo processo di integrazione mediante differenziazione avrebbe minato il punto di innesto della distinzione tra modernità e antichità, che costituisce la pietra angolare della sua filosofia politica e del suo audace tentativo di ritrarre lo Stato moderno come intrinsecamente razionale. È in questo senso che la filosofia politica di Hegel non poteva che essere figlia del suo tempo: «del resto, ciascuno è un *figlio del suo tempo*; così anche la filosofia, è il *tempo di essa appreso in pensieri*»<sup>29</sup>. È di certo apprezzabile che l'interpretazione losurdiana riconosca a Hegel di essersi spinto oltre la tradizione liberale, senza per ciò stesso aspettarsi che quest'ultimo facesse l'impossibile, vale a dire, «che un individuo salti il suo tempo, salti al di là di Rodi»<sup>30</sup>. A differenza di Hegel, però, noi abbiamo il vantaggio del senno di poi e possiamo saltare da Hegel a Marx ed Engels, per poi tornare al tentativo nietzscheano di invertire Hegel.

### 3. *Rivisitazione della critica di Marx al liberalismo e individuazione dell'ambivalenza critica di Losurdo da Controstoria del liberalismo a La lotta di classe*

Il mio riferimento iniziale all'ambivalenza critica di Losurdo è volto a evidenziare alcuni importanti cambiamenti nel suo atteggiamento verso Marx e la tradizione marxista che si verificano tra la pubblicazione di *Controstoria del liberalismo* e quella di *La lotta di classe*. In verità, Marx è menzionato anche in *Hegel e la libertà dei moderni*, anche se lì Losurdo lo considera, per lo più, come giovane e talentuoso contribuente alla tradizione iniziata da Rousseau e proseguita dal filosofo di Stoccarda. È

---

<sup>29</sup> HEGEL 2004, p. 15.

<sup>30</sup> *Ibid.*

soprattutto in *La lotta di classe* che Losurdo, nel considerare il pensiero marxiano, va oltre l'idea di un conflitto per interessi economici. Tuttavia, proprio per capire perché questa esigenza di espansione della teoria emerga proprio da una comparazione con i limiti del liberalismo, prima di analizzare questo testo conviene ancora una volta partire dalla trattazione che di Marx viene proposta in *Controstoria del liberalismo*, la quale è breve ma critica.

Losurdo sostiene che non si può comprendere adeguatamente la tradizione liberale, che si fa paladina dell'emancipazione nella «comunità dei liberi», senza considerare la deemanipazione che essa ha imposto a coloro che ha ritenuto inadatti a far parte di questa schiera. È da questa angolazione che Losurdo, gettando uno sguardo critico verso l'America, deduce che «negli Stati Uniti la democrazia emerge prima perché emerge come una democrazia *Herrenvolk*, come “democrazia per il popolo dei signori”» e sostiene che è sempre per tale ragione che «questa forma determinata si rivela così tenace da sopravvivere per molti decenni alla guerra di Secessione». Ovviamente, a suo avviso, «è ben difficile parlare della democrazia *Herrenvolk* come di una compiuta emancipazione politica»<sup>31</sup>. Ciò che però è più significativo per le finalità di questo saggio è che, nel passaggio citato, il vero bersaglio della critica di Losurdo non è soltanto il liberalismo ma in primo luogo proprio Marx e il racconto dell'emancipazione politica che questi compie ne *La questione ebraica*.

È sorprendente che il confronto critico di Losurdo con questo testo di Marx sia molto più decontestualizzato e depoliticizzato rispetto alla sua penetrante controstoria della tradizione liberale. Losurdo trasmette ai lettori l'impressione che la trattazione dell'emancipazione politica compiuta dal giovane Marx non si curasse del fatto che in America schiavitù e deemanipazione fossero realtà ancora presenti<sup>32</sup>. A ben guardare, però, Marx non trascurava affatto la realtà oppressiva della schiavitù in America, paese in cui, in alcuni casi, lo Stato era formalmente (politicamente) emancipato dai consolidati poteri della religione e della proprietà privata. Proprio perché ne era consapevole, infatti, Marx qui non scrive semplicemente «in Nord America» ma scrive che «*solo nei liberi Stati dell'America del Nord – almeno in una parte di essi* [corsivo mio] – la

---

<sup>31</sup> LOSURDO 2005, p. 316.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*

questione ebraica perde il suo significato *teologico* per diventare una questione realmente *mondana*», concludendone che «solo là dove lo Stato politico esiste nella sua formazione compiuta, il rapporto dell'ebreo e in generale dell'uomo religioso, con lo Stato politico, vale a dire il rapporto della religione con lo Stato, può presentarsi nella sua peculiarità, nella sua purezza»<sup>33</sup>. Di conseguenza, prima di affrettarci a concordare con l'affermazione di Losurdo per la quale non si può ragionevolmente sottoscrivere la tesi di Marx per cui l'«emancipazione politica» americana rappresenterebbe un grande progresso, occorre esaminare con attenzione ciò che Marx effettivamente intendeva, in relazione alla cosiddetta «questione ebraica», quando si riferiva a uno Stato esistente nella sua formazione compiuta.

Quando parla di uno Stato moderno nella sua formazione compiuta, Marx ha in mente uno Stato che si è emancipato dai privilegi formalmente riconosciuti in precedenza a una particolare religione o classe sociale. Uno Stato moderno completamente sviluppato è uno Stato liberale che considera *tutti* i cittadini eguali davanti alla legge ed egualmente meritevoli di diritti civili e politici. Nel suo nucleo, lo standard giuridico di ogni Stato politicamente emancipato deve pertanto escludere lo schiavismo legalmente sancito che vigeva negli Stati del Sud prima della guerra di Secessione. In caso contrario non è possibile parlare, come fa Marx, di «libero Stato» nel senso forte di uno Stato moderno nella sua formazione compiuta. Un tale Stato sarebbe, piuttosto, uno Stato sottosviluppato e reazionario. Ma cosa ha a che fare uno Stato politicamente emancipato con la «questione ebraica»? Qualsiasi tentativo di rispondere a questa domanda richiede grande attenzione al contesto storico e politico. Per inciso, tra l'altro, proprio la «questione ebraica» così come intesa da Marx conferma la tesi di Losurdo per cui alcuni «gruppi sociali ed etnici» hanno continuato a subire dominio e discriminazione nonostante il trionfo della «rivoluzione liberale». Questo «difetto» della rivoluzione liberale, in altre parole, evidenzia già per Marx il potenziale e i limiti dell'emancipazione politica entro i confini dello Stato moderno sviluppato.

Prima di passare a *La questione ebraica* è utile dire qualcosa sull'esperienza storica di persecuzione religiosa subita dalla comunità ebraica

---

<sup>33</sup> MARX 1954b, pp. 53-54.

renana e sulle discriminazioni politiche che ne derivarono. Negli ultimi anni, eminenti biografi di Marx hanno prestato maggiore attenzione all'emancipazione post-rivoluzionaria degli ebrei renani, che furono poi deeman­cipati dal Regno di Prussia nel 1815. Questo processo di deeman­cipazione ebbe un profondo impatto su quella comunità. Il padre di Marx, Heinrich – discendente da una famiglia rabbinica che aveva abbracciato l'umanismo liberale – fu costretto a convertirsi al luteranesimo per conservare il suo studio di avvocato. Tuttavia, il fratello di Heinrich, Samuel, portò avanti i suoi doveri rabbinici a Treviri ancora per molto tempo dopo che la moglie di Heinrich, il loro figlio Karl e gli altri figli erano stati battezzati<sup>34</sup>. In breve, le conseguenze della deeman­cipazione post-1815 furono tutt'altro che irrilevanti per gli ebrei renani<sup>35</sup>.

Questo aiuta a spiegare perché i capi della comunità ebraica della Renania si avvicinarono all'allora venticinquenne Karl Marx per domandare il suo sostegno a una petizione che richiedeva eguali diritti civili e politici per gli ebrei<sup>36</sup>. Dopo *La questione ebraica* Marx tornò poi su questo argomento ne *La Sacra Famiglia*, una polemica scritta insieme a Engels contro i fratelli Bauer e i loro sostenitori. Proprio la discussione che Marx svolge in quell'opera aiuta a meglio precisare e definire la posizione che egli sviluppava nel suo testo precedente. Marx individua un'ipocrisia nella repubblica costituzionale francese; quest'ultima infatti, seppur dichiaratamente laica, continuava a discriminare gli ebrei a causa della predominanza religiosa del cristianesimo<sup>37</sup>. Ebrei e cristiani erano considerati eguali agli occhi della legge francese, eppure Marx fa notare come gli ebrei, di fatto, fossero discriminati. Ora, questo fenomeno è strettamente connesso alla precedente intuizione di Marx sull'ipocrisia dello Stato cristiano moderno in relazione alla minoranza ebraica<sup>38</sup>, al punto che egli sostiene che il grado di emancipazione politica degli ebrei dovrebbe valere come punto di riferimento per valutare il livello di sviluppo generale degli Stati<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. AVINERI 2019, p. 12.

<sup>35</sup> Ivi, p. 8.

<sup>36</sup> Cfr. MARX 1980, p. 420.

<sup>37</sup> Cfr. MARX, ENGELS 1972, pp. 150-151.

<sup>38</sup> Ivi, p. 145.

<sup>39</sup> Ivi, p. 144.

Lungi dal sottostimare la deemancipazione che diversi gruppi etnici e nazionali stavano subendo, insomma, Marx sta reiterando l'idea che l'emancipazione politica è una condizione *necessaria* ma *non sufficiente* per l'emancipazione umana. A questo proposito, la sensibilità di Marx rispetto alla possibilità della deemancipazione non differisce significativamente dalla posizione assunta da Losurdo, il quale osserva che «oltre a non essere indolore, il processo storico sfociato nell'avvento della democrazia risulta tutt'altro che unilineare» e precisa che «l'emancipazione, e cioè l'acquisizione di diritti precedentemente non riconosciuti e non goduti, può ben essere seguita da una deemancipazione, e cioè dalla privazione dei diritti di cui gli esclusi avevano strappato il riconoscimento e il godimento»<sup>40</sup>. Le tragiche esperienze storiche degli ebrei in Germania, che Marx ben conosceva, ne sono un vivido esempio.

Losurdo spiega le motivazioni della sua critica a *La questione ebraica* di Marx in un'utile intervista del 2012 alla *Platypus Affiliated Society*. In questa intervista critica nuovamente il riferimento di Marx all'emancipazione politica nel contesto americano e ancora una volta non tiene conto della selettività del suo riferimento alla parte di «liberi Stati» americani (piuttosto che all'America del Nord nel suo complesso) in cui l'emancipazione politica era un termine applicabile almeno dal punto di vista concettuale. Losurdo sospetta invece che l'approccio «unilaterale» del giovane Marx alla questione dell'emancipazione politica (e la sua presunta disattenzione al problema della deemancipazione) fosse dovuto a una mancanza di familiarità con la storia americana. Ma nello stesso contesto chiarisce la base più ampia della sua critica, che si estende da Marx ed Engels alla tradizione marxista nel suo complesso, che è la cosa che più ci interessa riguardo al confronto con il liberalismo. Su questioni riguardanti lo Stato, il diritto e i diritti, Losurdo ritiene infatti che il marxismo sia fundamentalmente carente rispetto al liberalismo<sup>41</sup>. In particolare, mostra l'incapacità di questa tradizione di dare un senso teorico cogente alla necessità di una regolamentazione giuridica che limiti il potere arbitrario e protegga i diritti *dopo* il capitalismo.

Losurdo fa bene a rimarcare come questa lacuna teorica, specialmente per come essa emerge dall'opera del giurista sovietico Evgeny Pashukanis

---

<sup>40</sup> LOSURDO 2005, p. 337.

<sup>41</sup> Cfr. LOSURDO 2012.



e di altri autori, abbia avuto conseguenze politiche devastanti in Unione Sovietica<sup>42</sup>. Mentre indica questi importanti punti ciechi nella tradizione marxista, avverte inoltre che «non possiamo leggere la tesi di Marx ed Engels [la tesi dell'estinzione dello Stato] in modo semplicistico»<sup>43</sup>. Nello spirito dell'insegnamento losurdiano, comunque, nei paragrafi che seguono dimostrerò brevemente che una lettura di Marx più produttiva e "caritatevole" mostra in realtà anche in quest'ultimo una preoccupazione più profonda per la legalità e i diritti di quanto non avvenga nella stessa tradizione liberale, soprattutto in condizioni di restaurazione autoritaria.

Se è vero che il futuro del diritto sotto il socialismo non è stato sufficientemente teorizzato da Marx e dai marxisti successivi, vi è infatti un senso preciso in cui Marx ha riconosciuto l'importanza della legalità e dei diritti in un frangente critico per il loro destino. Abbiamo già visto come *La questione ebraica* di Marx, spesso letta come un trattato contro i diritti, fosse scritta con l'obiettivo di difendere l'eguaglianza dei diritti civili e politici degli ebrei, in particolare di fronte alla feroce opposizione di pensatori come Bruno Bauer (l'ex mentore di Marx) e, soprattutto, dello Stato prussiano. La posizione di Marx sullo status della legalità e dei diritti dopo il capitalismo, allora, deve essere affrontata su due livelli, dato che egli non ci ha lasciato alcuno scritto esaustivo su questi argomenti. Il primo livello è testuale e si limita quindi a un'esegesi degli scritti che Marx ha pubblicato o non ha pubblicato in specifiche congiunture politiche. Il secondo livello si concentra invece su ciò che può essere logicamente dedotto dai suoi argomenti e obiettivi teorici. Per quanto riguarda il lato testuale, si deve prestare attenzione alla posizione di Marx sul valore della legalità e dei diritti durante le rivoluzioni del 1848 – in particolare nelle due Germanie, contesto in cui Marx era politicamente immerso. E bisogna notare come già prima della Rivoluzione di marzo Marx sottolineasse il valore politico della legalità e dei diritti del proletariato.

Per mettere le cose in prospettiva, questo accadeva in un momento in cui i giornali socialisti rivali liquidavano la legalità e i diritti come inganni borghesi. Marx sosteneva una visione diversa:

---

<sup>42</sup> Cfr. HAZARD 1951.

<sup>43</sup> LOSURDO 2012.

«Il proletariato non si potrebbe certo interessare ai *privilegi degli stati feudali*. Ma una Dieta che chiede giurie popolari, eguaglianza di fronte alla legge, abolizione delle servitù, libertà di stampa e una reale rappresentanza, una Dieta che abbia rotto una volta per sempre col passato e che abbia conformato le sue rivendicazioni secondo le esigenze dei tempi, una Dieta così potrebbe contare sul più energico appoggio del proletariato»<sup>44</sup>.

Questa posizione di Marx sui diritti civili e politici rimarrà sempre invariata. Egli sosterrà, ad esempio, che una stampa libera rimane una forza reale contro gli abusi arbitrari del potere da parte dello Stato e dei suoi funzionari. Quando la questione della libertà di stampa tornerà in gioco, formulerà questo avvertimento:

«A partire dal giorno in cui questa legge entrerà in vigore, i funzionari potranno commettere impunemente qualsiasi atto arbitrario, tirannico, illegale; potranno impunemente picchiare e far picchiare, arrestare, detenere senza interrogatorio; l'unico controllo efficace, la stampa, è reso inefficace. Il giorno in cui questa legge entrerà in vigore, la burocrazia potrà festeggiarlo con gioia: sarà più potente, meno ostacolata, più forte di quanto non fosse prima di marzo»<sup>45</sup>.

Questo la dice lunga sull'opinione convenzionale per cui Marx non si sarebbe preoccupato degli abusi del potere esecutivo. Va inoltre riconosciuto che ogni discussione sul diritto e i diritti dopo il capitalismo deve partire dalla premessa che il comunismo fu concepito da Marx (ed Engels) come un movimento in divenire, che attinge a premesse già esistenti, piuttosto che come un ideale o un'utopia che debbano essere impressi dall'alto sulla realtà sociale. Per questo motivo, è ai movimenti politici contemporanei e alle lotte contro il capitalismo che si deve guardare, per comprendere come potrebbero strutturarsi il diritto e i diritti oltre il capitalismo. Né Marx né Engels possono offrire indicazioni certe rispetto a quale potrà essere il loro contenuto nel comunismo<sup>46</sup>.

Proprio tenendo conto dei risultati emersi nella *Controstoria*, assieme alla lotta per la trasformazione delle condizioni sociali e degli individui, in *La lotta di classe* Losurdo sarà più disponibile ad apprezzare gli scritti

---

<sup>44</sup> MARX 1973, p. 240.

<sup>45</sup> MARX 1974, p. 258.

<sup>46</sup> Cfr. SHOIKHEDBROD 2019.

in cui Marx ed Engels si confrontano con la tradizione liberale. Come vedremo nella prossima sezione, la differenza decisiva tra Nietzsche e i fondatori del marxismo classico può invece essere ricondotta alle loro opposte “reazioni” verso l’eredità lasciata da Hegel. Marx ed Engels condividevano la dialettica hegeliana della lotta per il riconoscimento e cercavano di estenderne gli esiti oltre l’eguaglianza dei diritti liberale<sup>47</sup>; e cioè essi estendevano il potenziale che emerge dalla conquista del moderno concetto di persona oltre i limiti della “comunità dei liberi”. Nietzsche fa la mossa esattamente opposta.

#### *4. Un degno avversario: il tentativo di Nietzsche di invertire la filosofia hegeliana e il “punto d’approdo” della filosofia classica tedesca*

Secondo Losurdo, Nietzsche era un pensatore *politico* da capo a piedi. Le convinzioni politiche di Nietzsche erano “reazionarie” nel senso classico della parola, nonché guidate da un radicalismo aristocratico che non ha eguali tra i filosofi moderni. Questa, che per alcuni può sembrare una tesi intuitiva, contrasta con le interpretazioni oggi prevalenti di Nietzsche come filosofo del “prospettivismo”, aperto a diverse concezioni della moralità ma sempre apolitico. Tali interpretazioni di Nietzsche, colpevoli, nella formulazione di Losurdo, di un’«ermeneutica dell’innocenza», non potrebbero però essere più lontane dalla verità. Nietzsche costituisce il più formidabile critico di Hegel. La sua politica di radicalismo aristocratico e la sua “reazione” ai movimenti politici del proprio tempo erano parte integrante di un maestoso tentativo di invertire il percorso dialettico tracciato da Hegel mediante la lotta per il riconoscimento tra servo e signore. Ragion per cui – ed è per tale motivo che questo autore rientra in questo saggio – Nietzsche deve essere considerato come il più valido avversario della filosofia classica tedesca e per certi aspetti come il suo vero “punto d’approdo”.

Come per Hegel, sono state formulate interpretazioni opposte anche per il pensiero di Nietzsche, i contenuti delle quali sono variati notevolmente a seconda dei periodi storici. Gli interpreti più ostili alle sue posizioni furono probabilmente Bertrand Russell (nel suo libro del 1945,

---

<sup>47</sup> Cfr. LOSURDO 2013, p. 101.

*Storia della filosofia occidentale*) e György Lukács (con la sua opera del 1954 *La distruzione della ragione*). Nonostante le loro notevoli differenze filosofiche e politiche, Russell e Lukács scrivevano entrambi per contrastare le ombre ancora visibili del nazismo. Anche se nessuno dei due si concentrò esclusivamente su Nietzsche, entrambi interpretarono la sua prospettiva filosofica come un'ispirazione per il movimento che trovò espressione nella politica genocida del Terzo Reich. Questa condanna suscitò da subito, però, interpretazioni diametralmente opposte, ad esempio da parte di Walter Kaufmann, il cui classico del 1950 *Nietzsche: filosofo, psicologo, anticristo* può essere considerato come il libro che, con successo, "riabilitò" Nietzsche rispetto al nazismo. Vale la pena di notare che il sottotitolo di questo libro, in modo rivelatore, esclude proprio ogni considerazione di Nietzsche come pensatore e attore politico. Per quanto lodevole fosse questo contributo all'epoca in cui apparve, la sua interpretazione era dunque sovradeterminata dalla necessità di diminuire la forza della retorica politica di Nietzsche, finendo per "passare una mano di bianco" sulle sue reali posizioni politiche ogni volta che i suoi pronunciamenti non erano in accordo con la sensibilità popolare del dopoguerra. Questa tendenza a interpretare Nietzsche in modo apolitico si è da qui estesa alle letture "postmoderniste", come quella di Alexander Nehamas nel suo influente *Nietzsche, La vita come letteratura*, che paragona l'opera di Nietzsche a un esercizio di autocreazione letteraria. Tali interpretazioni di Nietzsche enfatizzeranno la dimensione estetica del suo lavoro a spese di quella normativa e politica, come se queste fossero in qualche modo non correlate. Nietzsche ha esclamato in *Al di là del bene e del male* che «non esistono affatto fenomeni morali, ma soltanto una interpretazione morale di fenomeni»<sup>48</sup>, ma questo suo prospettivismo era informato dalla profonda convinzione che certi modi di vivere fossero nettamente superiori ad altri, anche se il loro perseguimento (che egli approvava vivamente) avrebbe portato a ridurre di nuovo in schiavitù la maggior parte della popolazione umana. In questo senso, il prospettivismo di Nietzsche era tutt'altro che una preferenza estetica. Il tema del "gusto", del resto, porta con sé importanti implicazioni politiche che non dovrebbero essere ignorate, quando si ha a che fare con un pensatore di

---

<sup>48</sup> NIETZSCHE 1968a, aforisma 108, p. 75.

tale audacia<sup>49</sup>. Oltre ad essere un filosofo, uno psicologo e un anticristo, Nietzsche era perciò indiscutibilmente anche un pensatore politico, che cercava di portare l'umanità a «prendere nuove strade»<sup>50</sup>. E in questo senso era mosso dall'obiettivo di riunire teoria e pratica non meno di quanto lo fossero Marx ed Engels<sup>51</sup>.

Ma ciò che distingue il *Nietzsche* di Losurdo dalle interpretazioni concorrenti che hanno già affrontato questo tema è che egli tratta Nietzsche come un pensatore e un attore *in primo luogo* politico e cioè come un autore che pensa a partire dalle controversie politiche del suo tempo. Da questa prospettiva, Losurdo è allora in grado di comprendere Nietzsche come un formidabile avversario, separando da qui in avanti l'analisi scientifica dall'impegno ideologico. Il fascino che Nietzsche ha esercitato su di lui, durato tutta la vita, attesta così la rara capacità dello storico italiano (rispetto a molti autori della tradizione marxista) di imparare da avversari di valore.

Se Losurdo non è certo il primo autore a notare quanto la Comune di Parigi avesse turbato Nietzsche, è tra i pochi a suggerire che le preoccupazioni di Nietzsche a riguardo possano essere fatte risalire già a *La nascita della tragedia*. La sua reazione alla Comune è illuminante su diversi livelli. In primo luogo, le inquietudini di Nietzsche riguardo alle minacce alla civiltà poste dai comunardi di Parigi riflettono il suo peculiare rapporto con il movimento liberale: un rapporto iniziato con un'approvazione condizionata, seguito da un crescente scetticismo dovuto all'avvicinamento del liberalismo al movimento democratico e finito con un riconoscimento di quei liberali che intendevano coalizzarsi con l'ambizione socialista di creare la «bestia nana fornita di eguali diritti ed esigenze»<sup>52</sup>. In secondo luogo, quella reazione è rivelatrice rispetto alle sue opinioni sul movimento socialista. Losurdo ha ragione nel sottolineare che Marx e Nietzsche non si conoscevano, ma questo non ha impedito a nessuno dei due di commentare indirettamente le posizioni dell'altro attraverso la lente dei loro contemporanei<sup>53</sup>. La Comune di Parigi offre perciò agli

---

<sup>49</sup> Cfr. ANDREW 1985.

<sup>50</sup> NIETZSCHE 1968a, aforisma 203, p. 103.

<sup>51</sup> Cfr. LOVE 1986; ANDREW 1975.

<sup>52</sup> NIETZSCHE 1968a, aforisma 203, p. 104.

<sup>53</sup> LOSURDO 2002, p. 432.

studiosi l'opportunità di confrontare il modo in cui ciascun pensatore ha reagito a questo evento «storico-mondiale» e le implicazioni che esso ha avuto per le rispettive teorie politiche. E su questo piano non possono esserci dubbi: Nietzsche vedeva inquietanti collegamenti tra il 1789 e il 1871 e leggeva queste date come momenti in cui si riaffermava il disastroso trionfo della morale degli schiavi con le sue implicazioni nichiliste.

Nietzsche era profondamente turbato dai pericoli che la Comune poneva per il futuro della “cultura”, che egli considerava privilegio di pochi. *La nascita della tragedia* è solitamente interpretata come un'opera apolitica; ossia come un originale e provocatorio confronto tra i due movimenti rivali che caratterizzavano il pensiero greco antico, in cui Nietzsche va ad abbracciare la prospettiva “tragica” piuttosto che visione “razionalistica” del Socrate di Platone. Il motivo di fondo de *La nascita della tragedia* non può però essere astratto dall'evento politico cruciale del suo tempo e dai legami che Nietzsche cominciava allora a tracciare tra il platonismo, l'ebraismo, la Rivoluzione francese e i pericoli posti dalla Comune. Non deve sorprendere, allora, che il primo Nietzsche sostenesse un'idea di “liberalismo nazionale” che, nell'affermare una visione moderatamente tragica della vita, cercava altresì di riportare all'ordine le forze indisciplinate del movimento democratico<sup>54</sup>.

Il liberalismo è costretto a convivere con eterne “contraddizioni”, abbracciando “mali necessari” e adottando una concezione molto circoscritta del “possibile in ambito sociale e politico”: alla luce di questo, è meno difficile capire perché, secondo Losurdo, il primo Nietzsche sia stato tanto ricettivo rispetto alla visione tragica della vita affermata dal liberalismo. Per comprendere meglio queste affinità elettive in questa fase del suo sviluppo intellettuale, si deve considerare proprio l'indisciplinata marea di ottimismo contro cui egli dirigeva la sua polemica. Il socratismo e l'ebraismo condividevano un comune ottimismo sulla capacità degli esseri umani di trascendere attraverso la ragione le circostanze dettate dalla natura e di superare la stessa sofferenza. Sia il socratismo che l'ebraismo rinunciano perciò alla “prospettiva tragica”, in cui Nietzsche identificava la vita *sic et simpliciter*. Da questo punto di vista, il fatto che il liberalismo si fondasse sull'idea della fallibilità umana, assieme al fondamentale pessimismo di questa teoria politica riguardo alle

---

<sup>54</sup> Ivi, p. 311.

possibilità della politica, non potevano che risultare per lui ben più attraenti delle concomitanti e minacciose alternative democratico-socialiste.

L'apertura di Nietzsche alla variante europea del "liberalismo nazionale" fu particolarmente evidente dopo che la Comune di Parigi venne repressa nel sangue e mentre la Terza Repubblica francese sembrava in grado di pacificare qualsiasi minaccia residua<sup>55</sup>. Secondo l'interpretazione di Losurdo, in questa fase Nietzsche era persino disposto a considerare l'idea di estendere il suffragio maschile, ritenendolo una possibile base per un'ulteriore pacificazione e stabilizzazione: «l'importante è però – osserva Nietzsche – che non si confondano mezzi e fini. La democrazia non è un fine in sé, ed è probabile o auspicabile che non lo sia neppure per coloro che ad essa dicono di volersi ispirare»<sup>56</sup>. In questo senso, condivideva per intero la distinzione tra liberalismo classico e democrazia.

La ricettività di Nietzsche nei confronti del liberalismo, durante questo periodo, andava del resto di pari passo con la denuncia dell'istruzione pubblica e della partecipazione politica attiva, che egli curiosamente associava agli insegnamenti di Platone e al livellamento sociale ispirato dai giacobini<sup>57</sup>. Essa era però soprattutto radicata nella sua profonda ostilità verso il "socialismo" e nel timore che il potere pubblico finisse per inglobare l'individuo. In alcuni passaggi Nietzsche suona persino come un "neoliberale" *avant la lettre*, poiché mostra di possedere una chiara concezione del rapporto dello Stato con l'economia e dei suoi necessari confini<sup>58</sup>. In altre parole, Nietzsche si schierava con il liberalismo classico nell'opporci a quello Stato sociale che cercava di intervenire sull'economia per alleviare le forme oggettive della sofferenza e degradazione umana<sup>59</sup>. Non diversamente da Locke nel suo *Essay on the Poor Law*, considerava perciò le agitazioni e i disordini sollevati dai lavoratori come una questione di «individui malriusciti, tarati, interiormente bacati»<sup>60</sup>. Di conseguenza, mentre era disposto ad accettare il suffragio maschile come

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 312.

<sup>56</sup> Ivi, p. 313.

<sup>57</sup> Cfr. ivi, p. 317.

<sup>58</sup> Cfr. ivi, p. 352.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

prevenzione di ogni ulteriore possibile Comune di Parigi, egli si opponeva risolutamente, al contempo, a qualsiasi sforzo riformatore volto a espandere il potere collettivo dei lavoratori e del sempre più vasto movimento socialista teso a promuovere i loro interessi<sup>61</sup>.

Il “matrimonio” di Nietzsche con il liberalismo non arrivò però alla sua “terza fase”, proprio a causa della dialettica di emancipazione e de-emancipazione di questa teoria politica. Proprio le riluttanti concessioni del liberalismo classico al proto-Stato assistenziale, cioè, portarono Nietzsche ad allontanarsi da un movimento con il quale, pure, aveva in precedenza trovato una causa comune. Adesso, dirà, «non siamo assolutamente “liberali”, non lavoriamo per il progresso, non abbiamo bisogno di tapparci le orecchie contro le avveniristiche sirene del mercato – quel che esse cantano, “eguaglianza dei diritti”, “libera società”, “basta con i padroni e con gli schiavi”, non ci attira»<sup>62</sup>. Siamo così di fronte alla prospettiva “matura” di Nietzsche, che concepisce ora il platonismo, la tradizione cristiano-giudaica, il socialismo e persino lo stesso liberalismo come fratelli che si sono nutriti allo stesso corrotto albero del risentimento. Facendo gli avvocati del diavolo, si potrebbe allora dire che Nietzsche non ha lasciato il “movimento liberale” ma che, piuttosto, il movimento liberale ha lasciato Nietzsche, gettando con le sue concessioni nuova benzina sul fuoco rivoluzionario del socialismo. Non poteva esservi un tradimento peggiore, per lui, che vedere il liberalismo porre fondamenta politiche e culturali in favore della rivoluzione.

L’allontanamento di Nietzsche dal liberalismo può essere compreso fino in fondo, però, solo se si prende sul serio la sua dichiarata opposizione a un mondo in cui non ci siano più padroni e schiavi e dunque il suo anti-hegelismo di fondo. Hegel aveva abbracciato la Rivoluzione francese come un punto di svolta decisivo nella lotta per la libertà, che era iniziata con la dialettica di signoria e servitù e puntava a un nuovo mondo senza servi e senza padroni. L’opera di Hegel produsse proprio per questo un’impressione profondamente negativa su Nietzsche, in quanto dava voce al protagonista che più di ogni altro egli disprezzava e a una visione del mondo che aborrisceva. *Così parlò Zarathustra, Al di là del bene e del male, La genealogia della morale e L’Anticristo*, evidenziano

---

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 349.

<sup>62</sup> LOSURDO 2002, p. 354.



esattamente questo: la sua ossessione per il pathos della distanza tra servi e signori, il rifiuto del mondo inaugurato dalla rivolta degli schiavi, la necessità di introdurre una nuova rivoluzionaria “filosofia del futuro” che ripristini la distanza tra servi e padroni. È esattamente il proposito di invertire la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, quell’immane programma implicito che ha attirato l’attenzione di Losurdo<sup>63</sup>.

Il disaccordo di Nietzsche con Hegel derivava in realtà già dalle lezioni diametralmente opposte tratte dal mondo antico. Mentre Hegel vedeva l’antica polis come una circoscritta comunità etica che non permetteva la fioritura dell’individuo autonomo, Nietzsche anelava al ritorno a un regime cetuale in cui si rinunciava al concetto moderno di persona<sup>64</sup>. In questo senso, Nietzsche si distingueva da Hegel e dalla tradizione della filosofia classica tedesca per il suo posizionamento da “antimodernista moderno”. La sua prospettiva implicava la rinuncia all’eredità emancipatrice della Rivoluzione francese e il rifiuto di qualsiasi movimento che prendesse come punto di partenza l’eguaglianza formale degli esseri umani. Anche il liberalismo classico, con cui Nietzsche si era precedentemente identificato, non era a questo punto più tollerato, in quanto predicava la medesima, disprezzata dottrina dell’eguaglianza quantomeno formale. Nietzsche si rese conto però che la filosofia che celebrava la modernità poteva essere sovvertita solo mediante il ricorso a una filosofia ancor più potente, ma dagli obiettivi decisamente antimoderni<sup>65</sup>. Ed è esattamente questo antimodernismo moderno di Nietzsche che rivela, per Losurdo, l’unità e la coerenza, altrimenti nascoste, del suo pensiero<sup>66</sup>. Per comprendere adeguatamente Nietzsche dobbiamo comprendere il suo tentativo di invertire Hegel e dobbiamo guardare perciò alle “radici” del problema ne *La genealogia della morale*, quella che, nonostante l’opposizione di Nietzsche ai “sistemi”, rimane la sua opera più sistematica.

È sorprendente vedere, allora, come il punto di partenza di Nietzsche si ponga qui in esatto parallelo con la discussione di Hegel di signoria e servitù nella *Fenomenologia*. Nietzsche si rivolge all’etimologia ma, proprio come Hegel, prende le mosse dal pathos della distanza tra i signori,

---

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, p. 358.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, p. 1058.

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, p. 370.

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, p. 898.

abbastanza potenti da imporre i loro valori come legge, e i servi, subordinati per debolezza fisica alla volontà del più forte. Nietzsche pone poi l'attenzione sull'inversione dei concetti di "buono" e "cattivo" in "cattivo" e "buono", sviluppando una compiuta analogia con l'inversione dialettica della figura di signoria e servitù, in cui il servo ha infine il sopravvento rispetto al signore e aggiungendo la spiegazione per cui questo capovolgimento non è avvenuto perché gli schiavi siano riusciti a "sopraffare" i padroni, ma solo tramite una "vendetta spirituale" motivata da un enorme risentimento.

Tando odio per gli schiavi, in ogni caso, non dovrebbe far dimenticare la sua ammissione che «la storia umana sarebbe una cosa veramente troppo stupida senza lo spirito che da parte degli impotenti [gli ebrei] è venuto in essa»<sup>67</sup>. Né l'affermazione per cui «nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio da quando il *ressentiment* diventa esso stesso creatore e genera valori»<sup>68</sup>. Queste non sono parole di disprezzo: per quanto controvolgia, Nietzsche attribuisce in realtà proprio agli schiavi il merito di aver introdotto la profondità nella vita umana; e va anche oltre, sottolineando la vittoria decisiva della Giudea su Roma<sup>69</sup>. Certo, aborrisce il compimento della dialettica hegeliana (l'ascesa della morale dei servi e della progenie di essa, la modernità democratica); ma al tempo stesso non poteva che concedere riconoscimento all'eredità storico-mondiale degli schiavi stessi, che avrebbe ispirato la Riforma protestante e la Rivoluzione francese.

Non è affatto una coincidenza, insomma, che l'approccio genealogico di Nietzsche segua da vicino la fenomenologia dialettica di Hegel, sebbene invertendo il giudizio di valore tra le parti in causa. È interessante notare, poi, che sia Hegel che Nietzsche pongono l'accento sui meriti di Napoleone, per quanto per ragioni diametralmente opposte. Per Hegel, Napoleone rappresenta lo «spirito del mondo a cavallo», che annuncia una nuova era di libertà ed eguaglianza; Nietzsche, al contrario, considera Napoleone come «l'ultimo aristocratico» e il migliore esito emerso da quella disprezzata rivoluzione. Anche Nietzsche, in ogni caso, non si accontenta della descrizione dell'orrendo *fait accompli*. Per segnare

---

<sup>67</sup> NIETZSCHE 1968b, saggio 1, aforisma 7, p. 232.

<sup>68</sup> Ivi, saggio 1, aforisma 10, pp. 235-236.

<sup>69</sup> Ivi, saggio 1, aforisma 16, pp. 250-252.

adeguatamente la distanza tra il sottouomo e il superuomo, egli doveva proporre qualcosa al posto della decadente morale degli schiavi. Quando pubblicò *Al di là del bene e del male* aveva ben chiaro, dunque, ciò contro cui si batteva. Nietzsche ci dice che «il cristianesimo è un platonismo per il popolo»<sup>70</sup> e, successivamente, che «il movimento democratico costituisce l'eredità di quello cristiano»<sup>71</sup>. La confluenza che per il primo Nietzsche vi era tra il platonismo (o socratismo), la tradizione cristiano-giudaica e il minaccioso movimento democratico, è riaffermata così con forza e in modo indiretto fin nella sua opera matura<sup>72</sup>; con la differenza che egli ora include anche il liberalismo oltre al socialismo nella sua sempre più lunga lista di nemici mortali, a causa, in particolare, della loro comune visione del futuro<sup>73</sup>.

La preoccupazione di Nietzsche di fronte all'avanzata del socialismo è presentata anche in *Così parlò Zarathustra* come scelta fatale tra il retrogrado «ultimo uomo» e il lungimirante «superuomo». L'«amore» incondizionato di Nietzsche per il superuomo è saldamente radicato, però, nella sua celebrazione dell'ineguaglianza e della sofferenza come fatti naturali e desiderabili, tanto che Zarathustra afferma che «“Gli uomini non sono uguali”. E neppure debbono diventarlo! Che sarebbe il mio amore per il superuomo se io parlassi diversamente?»<sup>74</sup>. Altrettanto vivido è il ritratto poco lusinghiero che Nietzsche traccia dello spregevole «ultimo uomo»<sup>75</sup>, che importanti implicazioni avrà per la politica reazionaria successiva<sup>76</sup>. In sintesi, tutte le strade conducono Nietzsche alla dialettica hegeliana di signoria e servitù, con la decisiva differenza che egli cercava di capovolgere le conquiste della “rivolta degli schiavi” e di dare spazio a una nuova «morale dei padroni», al superuomo che avrebbe portato l'umanità su nuovi/vecchi binari. Losurdo è pertanto pienamente nel giusto quando sostiene che Nietzsche non poteva immaginare un mondo senza padroni né servi. Dopotutto, il realizzarsi del «superuomo»

---

<sup>70</sup> NIETZSCHE 1968a, p. 4.

<sup>71</sup> Ivi, aforisma 202, pp. 101-102.

<sup>72</sup> Cfr. ivi, aforisma 203, p. 103.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> NIETZSCHE 1973, p. 121.

<sup>75</sup> Cfr. ivi, pp. 11-12.

<sup>76</sup> Cfr. LANDA 2018.

(*Übermensch*) richiederà sempre, come suo corollario, una classe subordinata di “sottouomini” (*Untermenschen*), il che è l’esatto contrario della prospettiva avanzata da Hegel e dalla filosofia classica tedesca. D’altra parte, avrebbe Nietzsche potuto lanciare una sfida tanto ambiziosa a questa tradizione se non vi fosse stato immerso lui stesso, per quanto contro la sua stessa volontà?

##### 5. *Il complesso rapporto di Losurdo con il liberalismo e il nostro*

Il rapporto critico di Losurdo con il liberalismo è strettamente connesso alla doppia tendenza di emancipazione e deemanipazione inerente alla tradizione liberale. Come abbiamo visto, Losurdo sottolinea anche i meriti del liberalismo rispetto al marxismo, almeno quando si tratta della protezione giuridica delle libertà e delle funzioni di coordinamento dei mercati. Mentre è certamente vero che, con scarsa utilità, l’atteggiamento della tradizione socialista verso i mercati ha oscillato tra scetticismo e ostilità<sup>77</sup>, Losurdo è irremovibile sul fatto che non possa esservi un futuro socialista oltre il mercato<sup>78</sup>. È proprio questa tesi informa la sua visione favorevole della traiettoria di sviluppo intrapresa dal Partito comunista cinese in seguito alle riforme “liberalizzanti” di Deng Xiaoping, sullo sfondo dell’egemonia imperialistica americana: Losurdo interpreta tali riforme addirittura in termini analoghi alla Nuova politica economica (NEP) che fu intrapresa da Lenin<sup>79</sup>.

C’è da chiedersi se questo atteggiamento tanto favorevole al mercato non porti a trascurare il significato che Marx aveva attribuito alla democratizzazione dell’economia nella forma dell’autogestione operaia. Lungi dal dare credito a questa intuizione, Losurdo critica Marx ed Engels per essere scivolati qui, nella loro lungimirante visione del comunismo, in una sorta di «idealismo della prassi»<sup>80</sup>. Nel suo apprezzamento dei mercati (anche a quelli socializzati) non c’è però il pericolo opposto, ossia quello di trascurare il fatto che i mercati non generano democrazia né

---

<sup>77</sup> Cfr. LOSURDO 2013, p. 251.

<sup>78</sup> Cfr. *ivi*, p. 258.

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, p. 255.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 241.

autodeterminazione collettiva, e nemmeno il libero sviluppo degli individui celebrato da Marx ed Engels come dalla tradizione della filosofia classica tedesca<sup>81</sup>? Come abbiamo esperito, riforme favorevoli ai mercati sono state spesso varate proprio con l'obiettivo di limitare la democrazia e inibire il libero sviluppo degli individui. E in questa prospettiva, in *La lotta di classe* Losurdo mi pare trascurare una delle intuizioni politiche più originali di Slavoj Žižek, e cioè il fatto che è stata semmai la tradizione liberale a imparare dalla sua controparte "comunista" contemporanea (ossia la Cina) che livelli senza precedenti di crescita economica ed efficienza possono essere raggiunti anche senza rispettare i diritti formali "borghesi" e le libertà politiche<sup>82</sup>.

Da questo punto di vista, le democrazie liberali capitalistiche, oggi diffusamente caratterizzate da diseguaglianze di classe e da forme di esclusione, possono permettersi di fare a meno della democrazia e dei diritti politici in modi che sarebbero stati impensabili nel lontano passato. Invece di esaltare il potere correttivo dei mercati (socialisti o meno), sarebbe importante, allora, che questi fossero sottoposti al controllo democratico. Ed è proprio in questo senso, a mio avviso, che i socialisti dei nostri giorni dovrebbero essere più "liberali" dei liberali nel difendere contro ogni assalto autoritario i diritti conquistati. Cominciando magari con il prestare maggiore attenzione alle lezioni pratiche che Marx ed Engels ci hanno trasmesso a proposito della restrizione delle libertà nel periodo 1848-49 e traendone le conseguenze oggi, in un momento in cui il liberalismo si trova sotto attacco da parte di una folta schiera di avversari politici antiliberali, tra cui i fascisti nuovamente risorti.

Non è più possibile, purtroppo, confrontarsi con Losurdo su queste tematiche. Ricordiamo però che egli conclude *La lotta di classe* chiedendo ai lettori di andare oltre ogni concezione binaria e riduzionista del conflitto e di sottrarsi alla «nostalgia» populista della «pienezza originaria» del popolo contro le élite<sup>83</sup>, proprio per salvare «uno strumento essenziale al tempo stesso per la comprensione del processo storico e per la promozione delle lotte di emancipazione»<sup>84</sup>. Il complesso rapporto di

---

<sup>81</sup> Cfr. WOOD 2014.

<sup>82</sup> Cfr. ŽIŽEK 2021.

<sup>83</sup> LOSURDO 2013, p. 338.

<sup>84</sup> Ivi, p. 364.

Losurdo con il liberalismo, alla fine, non è allora altro che il tentativo di usare questo strumento per far luce sulle contraddizioni del pensiero e della pratica politica liberale moderna: dando voce a un orientamento critico verso il mondo e con la volontà di rendere la filosofia “reale”, esso si appella alla perdurante eredità della filosofia classica tedesca e alle sfide politiche che questa è ancora oggi chiamata ad affrontare.

### Riferimenti bibliografici

ANDREW, EDWARD, 1995

*The Genealogy of Values*, Rowman and Littlefield, Lanham.

Id., 1975

*A Note on the Unity of Theory and Practice in Marx and Nietzsche*, “Political Theory”, n° 3, pp. 305-316.

AVINERI, SHLOMO, 2019

*Karl Marx: Philosophy and Revolution*, Yale University Press, New Haven.

BEINER, RONALD, 2018

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

BRUDNER, ALAN, 2017

*The Owl and the Rooster: Hegel's Transformative Political Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

BURKE, EDMUND, 2020

*Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, Giubilei Regnani, Cesena.

BUCK-MORSS, SUSAN, 2005

*Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Philadelphia.

CONSTANT, BENJAMIN, 2001

*La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino.

DROCHON, HUGO, 2016

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

ENGELS, FRIEDRICH, 2009

*Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, La città del sole, Napoli.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, vol. III, Einaudi, Torino.

HAZARD, JOHN, 1951

*Soviet Legal Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1981

*Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari.

Id., 2000

*Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano.

Id., 2004

*Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari.

KAUFMANN, WALTER, 1974

*Nietzsche: filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze.

KANT, IMMANUEL, 1997

*Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari.

Id., 2006

*Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano.

LANDA, ISHAY, 2018

*Fascism and the Masses: The Revolt Against the Last Humans, 1848-1945*, Routledge, New York.

LOVE, NANCY, 1986

*Marx, Nietzsche and Modernity*, Columbia University Press, New York.

LOSURDO, DOMENICO, 1992

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

Id., 2002

*Nietzsche, il ribelle aristocratico: biografia e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.

Id., 2005

*Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.

Id., 2012

*Liberalism and Marx: An Interview with Domenico Losurdo*, a cura di Pam C. Nogales e Ross Wolfe, *Platypus Affiliated Society*. <https://platypus1917.org/2012/05/01/liberalism-and-marx-domenico-losurdo/>

Id., 2013

*La lotta di classe: una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma/Bari.

LÖWITH, KARL, 2000

*Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino.

LUKÁCS, GYÖRGY, 2011

*La distruzione della ragione*, Mimesis, Milano-Udine.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1962

*Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1972

*La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL, 1954

“La questione ebraica”, in Id., *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1954, pp. 47-138.

ID., 1973

“Il comunismo del Reinischer Beobachter”, in *Opere complete*, vol. 6, Roma, Editori Riuniti, pp. 234-247.

ID., 1974

“Il disegno di legge prussiano sulla stampa”, in *Opere complete*, vol. 7, Roma, Editori Riuniti, p. 257-259.

ID., 1980

“Ad Arnold Ruge”, in *Opere complete*, vol. 1, Roma, Editori Riuniti. pp. 239-242.

NEHAMAS, ALEXANDER, 2017

*Nietzsche, La vita come letteratura*, Armando, Milano.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, 1968a

“Al di là del bene e del male”, in *Opere*, vol. IV, tomo 2, Adelphi 1973, Milano, pp. 7-209.

ID., 1968b

“Genealogia della morale”, in *Opere*, vol. IV, tomo 2, Adelphi 1973, Milano, pp. 211-419.

ID., 1973

*Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano.

RUSSELL, BERTRAND, 1977

*Storia della filosofia occidentale*, Longanesi, Milano.

SHOIKHEDBROD, IGOR, 2019

*Revisiting Marx's Critique of Liberalism: Rethinking Justice, Legality and Rights*, Palgrave Macmillan, New York.

WOOD, ALLEN, 2014

*The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2021

*Is Communism Authoritarian Capitalism?*, “Spectator World”, June 29, disponibile a <https://tinyurl.com/yc72akxh>.



## L'arte è morta. Viva l'arte! La politicizzazione dell'estetica da Hegel a Marx

Gabriele Schimmenti (Università di Roma Tre)

*My paper aims at investigating the politicization of aesthetics and art that began with Hegel's Lectures on Aesthetics or Fine Arts, by examining the aesthetic conceptions of some of the most representative members of the Young Hegelians (Bruno Bauer and Arnold Ruge) and of the young Karl Marx. Hegel did not develop a conservative aesthetic thought, but instead provided the Young Hegelians with a theory of the end of art, which is also a theory of the future of art in modernity. The Young Hegelians and the young Marx will inherit and further develop these ideas by grasping the political and revolutionary level of Hegel's aesthetic thought, but developing different paths towards the politicization of aesthetics.*

*Young Hegelians; Hegel's aesthetics; End of art; Karl Marx.*

«Desta la gente a suon di tamburo  
batti la sveglia con forza giovanile  
marcia in avanti battendo il tamburo  
questa è tutta la scienza  
questa è la filosofia hegeliana  
questo è il significato più profondo dei libri»  
(Heinrich Heine, *Dottrina*)

### 1. Perché Losurdo?

Il giovane hegelismo è un campo ancora molto oscuro e poco approfondito dalla ricerca storico-filosofica italiana e internazionale. Tra coloro che invece hanno riconosciuto allo hegelismo e alla temperie posthegeliana un ruolo centrale per comprendere il moderno non può non essere ricordato Domenico Losurdo. Infatti, la sua elaborazione teorica, sviluppata in studi ormai classici come *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale*, *Tra Hegel e Bismarck*, oppure nel saggio *Intellettuali e impegno politico in Germania: 1789-1848* fornisce un'adeguata cornice teorica e storico-filosofica entro cui comprendere e leggere il fenomeno di politicizzazione dell'estetica giovane hegeliana, oggetto dell'analisi che

si svilupperà in questo saggio mediante un itinerario che da Hegel giunge sino al giovane Marx. “Politicizzazione” è il termine chiave per comprendere un movimento culturale come quello giovane hegeliano, caratterizzato dall’essere protagonista intellettuale degli eventi che porteranno al Quarantotto tedesco. Prima però di delineare alcune traiettorie del giovane hegelismo, è tuttavia necessario indicare alcuni aspetti storici e filologici imprescindibili che ci vengono suggeriti dagli studi di Losurdo. Non è un caso che nel summenzionato saggio venisse selezionato un lasso di tempo che va dallo scoppio degli eventi rivoluzionari francesi sino alle barricate parigine e europee, passando per la Repubblica e il Terrore, per l’ascesa e la disfatta di Napoleone e per la Restaurazione dell’Ordine di Vienna. In ogni caso, a voler descrivere a grandi linee le tendenze culturali di un’epoca, potremmo dire che gli intellettuali tedeschi mutano radicalmente il proprio orientamento passando dalla gallofilia alla gallofobia. L’esperienza storico-politica che determina il riorientamento dell’intellettualità e della cultura tedesca è la questione nazionale, che va letta alla luce degli avvenimenti cruciali che riguardano il territorio tedesco, dall’occupazione napoleonica sino ai *Befreiungskriege*. A differenza della tendenza gallofobica e, dunque, retriva e teutomane, che troverà il suo sbocco nei regni ultraconservatori che precedono il Quarantotto, Hegel manterrà sempre una posizione universalistica di tipo concreto nei confronti della Rivoluzione Francese, criticandone le derive anti-dialettiche, ma non disconoscendo mai gli aspetti universali della stessa. Anzi, «[a] Berlino lo sforzo di Hegel è di ridare in qualche modo diritto di cittadinanza alle idee provenienti da Oltretreno: ma, nel clima di passione nazionale provocato dalla dominazione napoleonica e dai successivi *Befreiungskriege*, ciò era possibile cercando di innestare queste idee su una tradizione nazionale tedesca»<sup>1</sup>. Soprattutto, Hegel non cederà alla “crisi dei miti” – e va inteso qui in primo luogo il mito della Rivoluzione Francese – che ha contraddistinto l’intellettualità tedesca all’indomani del Terrore e al proseguire della guerra tra la Francia e gli alleati antinapoleonici<sup>2</sup>. Ad ogni modo, secondo la ricostruzione di Losurdo, la politica culturale berlinese di Hegel era contraddistinta dalla costante ricerca di influenzare non solo una combattiva avanguardia di allievi e

---

<sup>1</sup> LOSURDO 1997, p. 35.

<sup>2</sup> Sul concetto di “crisi dei miti” cfr. LOSURDO 1997, pp. 30-31.

intellettuali, ma anche ampi strati dell'opinione pubblica. Si trattava, dunque, di fare della cultura tedesca un campo di battaglia, come d'altronde emerge dall'utilizzo di tutta una metaforica che si sviluppa già durante l'insegnamento di Hegel a Berlino e che continua sicuramente sino alla formazione e al declino dei gruppi giovani hegeliani<sup>3</sup>. Sono proprio questi ultimi a guardare, come già faceva il maestro, alle tendenze progressiste manifestatesi qualche decennio prima oltre il Reno<sup>4</sup>.

All'interno di questo sfondo teorico, Losurdo aveva già riconosciuto il ruolo emancipativo dato da Hegel alla filosofia dell'arte. La posizione del filosofo di Stoccarda e la sua nota tesi del "carattere passato dell'arte secondo le sue più alte possibilità" (*Vergangenheitscharakter der Kunst ihrer höchsten Möglichkeit nach*) coinciderebbe, a ben vedere, – sostiene Losurdo – con ciò che Heinrich Heine aveva formulato come "fine del periodo artistico" (*Ende der Kunstperiode*). In altri termini si deve essere titubanti di quelle letture che ritengono che la filosofia dell'arte hegeliana separi vita estetica e vita politica, rimandando ad una sorta di fuga dagli affari del mondo e della società, magari ad un "estetismo" tipico di quelle dottrine che rifiutano il ruolo per un verso educativo e, per l'altro, politico dell'arte. Non è un caso che qualche anno più tardi sarà proprio Rudolf Haym, uno dei più accaniti avversari liberali di Hegel, a tacciare lo stesso filosofo di Stoccarda di "estetismo", screditandone in questo modo l'universalismo concreto<sup>5</sup>. L'idea della fine del periodo artistico coincide in Hegel con la critica al romanticismo reazionario che si richiamava ad un concetto di genio quale individualità eccezionale e al rimando al Medioevo quale mito fondativo di un'arte in senso nazionale-tedesco:

---

<sup>3</sup> Basti pensare al concetto di lotta (*Kampf*), centrale ad esempio in Bruno Bauer, ma già dotato di una certa valenza negli ambienti hegeliani – si pensi ad esempio ai *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (cfr. LOSURDO 1997, p. 40).

<sup>4</sup> Sulla ricezione della Rivoluzione francese nel *Vormärz*, cfr. BUNZEL 2008 e LAMBRECHT 2008.

<sup>5</sup> «In realtà il tema della fine del periodo artistico a cui Haym fa ricorso per mettere sotto accusa l'"estetismo" di Hegel, è proprio di origine hegeliana. [...] Quello che è stato spesso letto come il tema della morte dell'arte, alla luce anche degli sviluppi successivi, ci sembra vada invece letto come il tema della fine del periodo artistico» (LOSURDO 1982, pp. 798-799).

«In terra tedesca in particolare, la condanna del mondo moderno non proviene solo dai nostalgici dell'antichità classica, ma anche da quelli del Medioevo germanico. Quest'ultimo, a partire soprattutto dalla resistenza contro l'espansionismo francese e dalle guerre anti-napoleoniche, diventa l'oggetto di un'esaltata trasfigurazione che non si stanca di dipingere nei colori più tenui e seducenti la perduta semplicità dei costumi e il disdegno dei Germani per gli agi materiali, la loro concezione patriarcale e religiosa della vita, il senso dell'onore, la ricchezza dei rapporti personali tra individuo e individuo, la cavalleria, le Crociate, tutto il mondo che era stato sciaguratamente spazzato dall'avvento di una modernità piatta, arida, meccanica, egoistica e volgarmente utilitaristica e banausica, in ultima analisi eversiva dei valori più profondi»<sup>6</sup>.

Di contro a questo tipo di visione,

«La fine del periodo artistico è in Hegel – *lo stesso vale anche per i suoi discepoli* [cors. mio] – la fine del romanticismo, descritto e denunciato come la “consapevole aspirazione ad innalzarsi al di sopra del *dato* e del *reale*”, ad immergersi, con “arbitrario misticismo” in “un mondo *diverso, spirituale e meraviglioso*” [...]. A tale atteggiamento Hegel contrappone “l'interesse e la coscienza delle antitesi (*Gegensätze*) più acute e delle contraddizioni (*Widersprüche*) che ne scaturiscono [...]”. La fine del periodo estetico è scandita dunque dall'interesse e dall'impegno relativi alle “antitesi” e “contraddizioni” oggettive, di natura eminentemente politica. Non c'è più spazio per l'estetismo»<sup>7</sup>.

Seguendo la linea tratteggiata da Losurdo, potremmo dire, con buona pace di Haym, che l'estetismo hegeliano coincide proprio con il superamento dell'estetismo. Vale la pena sottolineare che in questo brano Losurdo segnala che la concezione hegeliana è condivisa dai suoi epigoni e che, quindi, risulta in primo luogo necessario, al fine di indagare le estetiche posthegeliane, comprendere la loro fedeltà alla concezione estetica del maestro di Stoccarda; si potrebbe aggiungere che la tendenza emancipativa di queste estetiche può essere compresa all'interno di un contesto politico e religioso ancor più retrivo rispetto agli anni berlinesi di Hegel e segnato dalla recrudescenza della reazione.

---

<sup>6</sup> LOSURDO 2012, p. 559.

<sup>7</sup> LOSURDO 1982, p. 800.

## 2. *L'estetica hegeliana*

Prima di entrare nel merito della riflessione hegeliana, è bene fare alcune precisazioni filologiche relative all'estetica del filosofo di Stoccarda. Hegel, infatti, non ha mai pubblicato le note *Lezioni di estetica*, le quali vennero pubblicate postume dal suo allievo Heinrich Gustav Hotho tra il 1835 e il 1838 (e successivamente riedite nel 1842) all'interno del progetto di edizione delle lezioni di Hegel dei *Freunde des Verewigten*. Infatti, Hegel, pur avendo tenuto corsi di *Estetica o filosofia dell'arte* (*Ästhetik oder Philosophie der Kunst*) a Heidelberg nel 1818 e a Berlino negli anni 1820/21, 1823, 1826 e 1828/29, non aveva mai preparato un testo da dare alle stampe. Va però detto che disponiamo adesso di diverse *Nachschriften* e *Mitschriften* dei differenti corsi di estetica. Solo di recente, inoltre, la nuova edizione storico-critica tedesca delle opere di Hegel, le *Gesammelte Werke*, ha visto il completamento e la pubblicazione dei tre tomi del volume 28, ovvero quello che contiene la trascrizione dei manoscritti delle lezioni di estetica. Ora, sebbene Hotho avesse a disposizione un lascito documentario molto più corposo rispetto a quello che ci è rimasto, le note *Lezioni di estetica* non sono scevre, da un punto di vista metodologico e filologico, da alcune importanti fragilità che alcuni studiosi hanno rilevato. In particolare, Hotho, in ottemperanza ai criteri e ai canoni di correttezza filologica ottocenteschi, produsse un testo che, lungi dal restituire l'apertura e la processualità dei corsi di estetica hegeliani, miscelava elementi e discorsi provenienti da differenti lezioni, producendo altresì alcune distorsioni nella ricezione dell'estetica hegeliana. Valga la pena menzionare a titolo di esempio la centralità conferita alla pittura italiana – frutto del peculiare interesse di Hotho – rispetto a quella olandese – concezione, questa, molto distante rispetto a quanto sostenuto da Hegel<sup>8</sup>. A parere di Annemarie Gethmann-Siefert, Hotho avrebbe addirittura trasformato le lezioni in “sistema”, snaturando il carattere di “work in progress” dell'estetica hegeliana ed inserendo nelle *Lezioni di*

---

<sup>8</sup> Sulla questione della pittura italiana cfr. GETHMANN-SIEFERT 2005, pp. 50-59; IANNELLI 2007, pp. 154-155 e in merito all'ultimo corso di lezioni di estetica durante il *Wintersemester* 1828/1829 si veda OLIVIER 2016, pp. 149-181. Relativamente alla predilezione dell'arte medievale cfr. BERTOLINO 1996, pp. 131-132.

*estetica* la propria predilezione per i contenuti cristiani a scapito del significato cosmopolitico e universalistico conferito da Hegel alle opere d'arte<sup>9</sup>. Nel testo redatto da Hotho si perderebbe proprio la *funzione culturale* dell'opera, il suo carattere di *Bildung* politica e si favorirebbe una "versione depoliticizzata" dell'estetica hegeliana<sup>10</sup>. Come a dire, dunque, che non è Hegel a dover esser tacciato di estetismo, ma più probabilmente Hotho<sup>11</sup>. Non è infatti un caso che il 24 novembre del 1841, all'indomani della chiamata di Schelling a ricoprire la cattedra di Hegel a Berlino, il giovane hegeliano Arnold Ruge scriva a Ludwig Feuerbach: «In un banchetto con Schelling, Henning e Hotho brindano con lui e gli dicono: il maestro ci ha sempre insegnato pietà per il suo maestro e noi non gli diverremo infedeli. Förster gli ha dato il benvenuto "al trono di Hegel" e lo stesso ha fatto Gabler»<sup>12</sup>. È palmare in questa testimonianza il riferimento polemico a una parte della scuola hegeliana – non solo Hotho, ma anche Gabler – che viene accusata di venire a patti con tutto ciò che l'arrivo di Schelling a Berlino rappresenta a livello politico. A Hotho e a Henning vengono persino attribuite delle esternazioni quasi derisorie nei confronti di Hegel, il quale non solo avrebbe riconosciuto il proprio debito nei confronti di Schelling, ma lo avrebbe persino definito il suo "maestro". Nella direzione dell'estetismo di Hotho va, infatti, il giudizio di un altro importante studioso tedesco del giovane hegelismo, ovvero Lars Lambrecht, il quale riconosce: «in Hotho si può comprendere la quintessenza dell'estetizzazione della politica nel senso che l'estetica deve

---

<sup>9</sup> GETHMANN-SIEFERT 2002, in particolare pp. 275-285.

<sup>10</sup> "Versione depoliticizzata" (*entpolitisierte Version*) è un termine introdotto da GETHMANN-SIEFERT 1983. Su questo tema cfr. anche VALAGUSSA 2013, pp. 58-66.

<sup>11</sup> Cfr. BERTOLINO 1996, pp. 127-134, la quale cita la seguente affermazione presente nei *Vorstudien für Leben und Kunst* [*Studi preliminari per la vita e per l'arte*] del 1835: «Le mancanze, le lotte, le opposizioni, il disagio dell'esistenza limitata e finita richiedono la vita artisticamente infinita, affinché si trovi il vero presente e la realtà e e affinché il presente e la realtà diventino in se stessi veri» (BERTOLINO 1996, p. 131).

<sup>12</sup> Arnold Ruge an L. Feuerbach, 24. November 1841, in HUNDT 2010, p. 879, trad. mia. Su questo punto si veda anche BRIESE 1998, pp. 106-107; in merito a Henning cfr. BERTANI 2020.

subentrare al posto della politica»<sup>13</sup>. A partire da questo sfondo, dunque, lo stesso Lambrecht arriva a sostenere che «chi si è firmato sinora nel campo dell'estetica come giovane-*hegeliano*, da un punto di vista teoretico dovrebbe essere chiamato in futuro più esattamente giovane-*hothiano*»<sup>14</sup>, una posizione, questa, che riteniamo necessiti di un'importante precisazione, ovvero che sarà proprio il gruppo giovane hegeliano berlinese, a differenza di quello di Halle, a fare tesoro del lascito teorico estetico di Hegel mediante una ricezione molto più diretta dell'estetica hegeliana e che dovremo discutere in seguito. È metodologicamente necessario seguire dunque il consiglio gramsciano:

«Nello studio dello hegelismo di Marx occorre ricordare [...] che Marx [partecipò alla vita universitaria tedesca poco dopo la morte di Hegel, quando doveva essere vivissimo il ricordo dell'insegnamento "orale" di Hegel e delle discussioni appassionate, con riferimento alla storia concreta, che tale insegnamento certamente suscitò], nelle quali, cioè, la concretezza storica del pensiero di Hegel doveva risultare molto più evidente di quanto risulti dagli scritti sistematici. Alcune affermazioni di Marx mi pare siano da ritenere specialmente legate a questa vivacità "conservativa"»<sup>15</sup>.

Effettivamente, seppure molteplici sono le direttrici estetiche che il discorso hegeliano lascia in eredità al giovane hegelismo, il principale principio teorico che farà da riferimento al dibattito successivo (e che giungerà a Marx) può essere così formulato: Hegel offre, per un verso, una teoria dell'emancipazione dell'arte dalla religione (e viceversa), nel senso della loro reciproca autonomizzazione e, per un altro, la sempre più stretta correlazione tra l'arte e il nesso politico-culturale di un'epoca. A corollario di questa ampia tesi vanno a inserirsi tutta una serie di implicazioni, come ad esempio la nascita tutta moderna di una disciplina scientifica (l'estetica o la filosofia dell'arte) che si interroga dell'arte in quanto tale<sup>16</sup>, la spietata critica al richiamo romantico nei confronti

---

<sup>13</sup> LAMBRECHT 2004, p. 241.

<sup>14</sup> LAMBRECHT 2004, p. 243.

<sup>15</sup> GRAMSCI 1975, *Q I*, § 152, pp. 134-135.

<sup>16</sup> Non è un caso che Hegel abbia cambiato il titolo della sezione sull'arte dall'edizione del 1817 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*

dell'irrazionale e della decadenza del presente e nei riguardi della prosaicità del mondo moderno, oppure l'accusa nei confronti dell'idealizzazione e del tentativo di far rivivere o di riattivare la cultura e l'arte del passato, come quelle medievali, ormai irrimediabilmente tramontate:

«Sono trascorsi i bei giorni dell'arte greca, come pure l'età d'oro del basso Medio Evo. La formazione riflessiva della nostra vita odierna ci crea il bisogno, sia in relazione alla volontà che al giudizio, di fissare punti di vista generali e di regolare in conseguenza il particolare, cosicché forme universali, leggi, doveri, diritti, massime valgono come motivi determinanti e sono ciò che fondamentale ci guida»<sup>17</sup>.

Brevemente si tratta di quella che è stata definita tesi della “morte dell'arte”, ma che più precisamente va chiamata tesi del “carattere passato dell'arte secondo la sua più alta possibilità”. Secondo tale tesi l'arte non appaga più i sommi bisogni dello spirito: «Se noi ora diamo da un lato all'arte questa posizione elevata, è però d'altro canto da ricordare parimenti che l'arte non è, sia rispetto al contenuto che alla forma, il modo supremo ed assoluto di portare a coscienza (*zum Bewußtsein zu bringen*) lo spirito i suoi veri interessi»<sup>18</sup>. Nel moderno, a parere di Hegel, l'arte va incontro a “molteplici dissoluzioni”<sup>19</sup>, come sono state definite: in primo luogo l'arte non è più in grado di rivolgersi alla singola eticità di

---

a quelle successive; il titolo passa da *Die Religion der Kunst* al semplice *Die Kunst*. Su questo punto cfr. D'ANGELO 2012, pp. 99-105.

<sup>17</sup> HEGEL 1978, Vol. 1, p. 17. I rapporti sociali del Medioevo, a parere di Hegel, sono inevitabilmente tramontati ed è impossibile qualsivoglia loro ritorno; infatti, ciò si manifesta anche nell'arte mediante la messa a tema della fine della cavalleria nel *Don Chisciotte*: «Infatti solo la Cavalleria ed i rapporti feudali sono nel Medio Evo il terreno proprio per questo genere di autonomia. Ma se ora l'ordinamento basato sulla legge si è più completamente sviluppato nella sua forma prosaica ed è divenuto predominante, l'avventurosa autonomia di individui cavallereschi è fuori posto, e, quando vuole ancora mantenersi come l'unica cosa valida, raddrizzando i torti, recando aiuto agli oppressi nel senso della Cavalleria, cade nel ridicolo come Don Chisciotte, quale ce lo descrive il Cervantes» (HEGEL 1978, Vol. 1, p. 259).

<sup>18</sup> HEGEL 1978, Vol. 1, p. 16, trad. parzialmente modificata.

<sup>19</sup> Riprendo l'espressione da IANNELLI 2015, p. 19.



un popolo o di una cultura, bensì per un verso esige il riconoscimento del fruitore individuale, mentre al contempo subisce un processo di universalizzazione che la porta a mettere a tema ciò che viene definito, prendendo a prestito il lessico goethiano, il Santo Umano, ovvero l'umano nella sua universalità:

«Tuttavia l'arte che va oltre se stessa è parimenti un ritorno dell'uomo in se stesso, un discendere nel proprio petto, con cui l'arte cancella da sé ogni fissa limitazione ad una cerchia determinata di contenuto e di apprensione, facendo dell'*umano* la sua nuova cosa sacra (*zu ihrem neuen Heiligen den Humanus macht*): la profondità e l'altezza dell'animo umano come tale, l'universalmente umano (*das Allgemeinmenschliche*) nelle sue gioie e nelle sue sofferenze, nelle sue aspirazioni, nei suoi atti e nei suoi destini. Con ciò l'artista riceve il suo contenuto da lui stesso ed egli è lo spirito umano che determina realmente se stesso, che considera, scopre ed esprime l'infinità dei suoi sentimenti e delle sue situazioni, lo spirito a cui più nulla è estraneo di ciò che vive nel petto umano»<sup>20</sup>.

Questa universalizzazione si connette al passaggio dall'artista animato dal *Begeisterung* tipico della greicità al libero artista moderno che dispone delle forme a suo piacimento. Anche i contenuti dell'arte sono segnati da un mutamento epocale; infatti, i contenuti religiosi dell'opera d'arte tendono sempre di più a far spazio ad aspetti finiti e mondani.

Relativamente alla questione del carattere passato dell'arte, nei manoscritti di lezione di Hegel, abbiamo testimonianza di un sempre maggior approfondimento, rinvenibile dall'utilizzo (e dal rigoglio) dei termini

---

<sup>20</sup> HEGEL 1978, Vol. 1, pp. 799-800; cfr. anche HEGEL 2007, p. 198. Il richiamo è alla poesia *I segreti (die Geheimnisse)* del 1825 di Goethe, il cui tema però viene trattato da Hegel con un'inflessione non religiosa, bensì universalistica, non presente in Goethe; l'universalismo del concetto di *Humanus* in Hegel è sottolineato da HENRICH 2014, pp. 40-46. Su tale questione cfr. inoltre DONOUGH 1982, e HEBING 2015, pp. 347-366, in particolare 358 e sgg.; cfr. inoltre nuovamente GETHMANN-SIEFERT 2005. Sarà invece Marx che, seguendo l'inflessione universalistica data al concetto da Hegel, lo declinerà in senso politico: «Nei paesi del feudalesimo ingenuo, nei paesi in cui vige la divisione in caste, dove l'umanità è incasellata nel vero senso della parola, e le nobili, liberamente organiche membra del gran santo, del santo Umano (*des großen Heiligen, des heiligen Humanus*), sono spezzate, infrante, violentemente dilacerate [...]» (MEOC, I, pp. 228-229 (cors. miei); MEGA<sup>2</sup>, I/1.1, p. 205).

utilizzati. E, infatti, pare che Hegel nei vari corsi di lezioni abbia insistito e segnalato in maniera sempre più netta la sua tesi; l'utilizzo di termini come *Vernichtung* (annientamento) oppure *Auflösung der Kunst* (dissoluzione dell'arte) nel corso di lezioni del 1828/29 ne dà una testimonianza lampante: «La commedia è l'ultima forma di arte, *la dissoluzione dell'arte (die Auflösung der Kunst)* [cors. mio], in cui il contenuto stesso dell'arte viene annichilito (*wo der Gehalt der Kunst selbst vernichtet wird*)»<sup>21</sup>. Mettendo da parte, per il momento, il riferimento pur cruciale alla commedia, sul quale comunque dovremo tornare, vale la pena sottolineare dunque che sarà il tema della dissoluzione dell'arte dalla religione e il suo subentrare nella dimensione della politica a giocare un ruolo cruciale nel dibattito giovane hegeliano successivo.

### 3. *La ricezione giovane hegeliana dell'estetica di Hegel*

Ad un'attenta analisi delle discussioni estetiche del giovane hegelismo è possibile rinvenire *almeno* due linee di sviluppo relative alla ricezione dell'estetica hegeliana. In effetti, se si considera il parametro geografico dei gruppi giovani hegeliani, sarà possibile notare che la collocazione spaziale di tali gruppi condiziona la ricezione. Infatti, rilevante è la differenza tra la ricezione dell'estetica hegeliana nel gruppo di Halle, rappresentato in buona sostanza dal carismatico Arnold Ruge e dall'organo a stampa del movimento (gli *Annali di Halle [Hallische Jahrbücher]*), e in quella berlinese, ovvero, in particolare, in Bruno Bauer e in Karl Marx. Dico che è possibile rinvenire *almeno* due linee di sviluppo, poiché sarebbe necessario un'ulteriore opera di scavo delle fonti, che in questa sede non è stato possibile compiere, sia relativa a figure più rilevanti, come ad esempio K. Rosenkranz, che a quelle meno note (ma altrettanto importanti), come ad esempio Karl Nauwerck<sup>22</sup>, oppure Karl Riedel<sup>23</sup>.

Per tornare alle due suddette ricezioni, va detto che le caratteristiche che permettono di differenziare le correnti risiedono, in primo luogo nella *ricezione diretta o indiretta* dell'estetica hegeliana, e dunque alla

---

<sup>21</sup> HEGEL, 2017, p. 206.

<sup>22</sup> S u K. Nauwerck si veda LAMBRECHT 2003 e LAMBRECHT 2016.

<sup>23</sup> Cfr. in particolare RIEDEL 1836.

vicinanza al concreto dettato hegeliano. Una seconda differenza è data dalla centralità della teoria della morte dell'arte nel gruppo berlinese, a differenza di quello hallense che si concentrerà ad esempio – questo è il caso di Ruge – su altre categorie come quella del comico. Comune a entrambe, in ogni caso, è la critica alla *Romantik*, al romanticismo nazionalistico e a quegli intellettuali che si richiamavano alla cultura medievale per fondare la reazione teutomane. Dunque, il punto di rottura tra le due ricezioni può essere rinvenuto nella teoria del carattere passato dell'arte e la figura centrale del giovane hegelismo a questo riguardo risulta essere Bruno Bauer, ascoltatore dell'ultimo corso di lezioni di estetica (1828/29) di Hegel<sup>24</sup>.

Se consideriamo l'estetica di Ruge, forse quella più caratteristica e rilevante all'interno del contesto della sinistra hegeliana, si noterà che la ricezione hegeliana è in buona parte indiretta, ovvero si basa su una ricezione parziale dell'estetica hegeliana. Erroneamente si è a lungo pensato, infatti, che l'opera principale di estetica di Ruge, ovvero la *Neue Vor-schule der Ästhetik (La nuova prescuola dell'estetica)*, pubblicata per la prima volta nel 1836, fosse un'opera sostanzialmente debitrice dell'estetica hegeliana e che contenesse al suo interno una teoria del comico – vero cuore categoriale dell'opera – di chiaro stampo hegeliano. Se però è fuor di dubbio che il metodo dell'opera sia dialettico o, quantomeno, sia ispirato alla dialettica, viceversa la categoria di comico, con buona pace di molti commentatori, non è hegeliana<sup>25</sup>. Procedendo con ordine, va detto che prima della redazione di quest'opera, Ruge aveva già approfondito e scritto su tematiche estetiche; aveva tradotto nel 1830 l'*Edipo a Colono (Oedipus in Colonus)* di Sofocle e steso, sempre nello stesso anno, *Schill e i suoi. Dramma in cinque atti (Schill und die Seinen. Trauerspiel in fünf Aufzügen)*. Nel 1832 scrive inoltre un'*Estetica*

---

<sup>24</sup> Ci discostiamo pertanto da alcune considerazioni del pur meritorio lavoro di OLDRIANI 1994, ad esempio quando sostiene «così facendo, costoro e gli altri giovani hegeliani in lotta sul loro stesso fronte si ricollegano consapevolmente ai tratti più progressivi della filosofia di Hegel, ma insieme respingono con energia la dottrina del tramonto del principio artistico, della retrocessione dell'arte a un che di passato e storicamente superato» (cfr. p. 41).

<sup>25</sup> Sull'estetica di Ruge non esistono molti studi in lingua italiana. Un'eccezione significativa è RAVERA 1978.

*platonica* (*Platonische Ästhetik*), in cui emerge l'interesse per le relazioni tra politica ed estetica<sup>26</sup>. All'indomani della pubblicazione *del primo volume* delle *Lezioni di estetica* nell'edizione dei *Freunde des Verewigten*, Ruge redige una recensione nei *Blätter für literarische Unterhaltung* avanzando posizioni hegeliane<sup>27</sup>, ma ponendo l'estetica hegeliana in una linea di continuità storico-filosofica estremamente problematica, descrivendola come il compimento concettuale dell'*Erwin* di Solger, della *Vorschule der Ästhetik* di Jean Paul e, infine, persino del *System der Ästhetik* di Weisse. I tre autori vengono definiti persino "predecessori" (*Vorgänger*)<sup>28</sup> dell'estetica hegeliana. Questa continuità problematica la si può rinvenire anche ad un'attenta lettura della prima edizione della *Neue Vorschule der Ästhetik*; salta infatti all'occhio che la categoria del comico non ha come punto di riferimento la riflessione hegeliana delle *Lezioni di estetica*, bensì proprio quella di Weisse, di Jean Paul e di Solger, a cui si aggiunge anche il riferimento a Sulzer. Come ha notato correttamente Lambrecht, ancora a distanza di tempo, Ruge sosterrà che la sua estetica era «*Weißisch, Jean Paulisch e Sulzerisch*»<sup>29</sup>, ovvero fortemente «contagiata» (*infiziert*) dai tre autori:

«Senza dubbio nella suddetta enumerazione dell'autodidatta si noterà l'assenza dei più importanti precursori, propriamente l'intera scuola più recente, dapprima l'*Erwin* di Solger e la famosa ironia, dopo il più grande di tutti, Hegel stesso, di cui è apparso al pubblico il primo volume dell'estetica nel 1835 e inoltre Chr.H. Weisse che nel suo *Sistema di estetica quale scienza dell'idea della*

---

<sup>26</sup> Cfr. RUGE 1832, p. 3.

<sup>27</sup> RUGE 1836.

<sup>28</sup> RUGE 1836, nr. 143, 22 Mai 1836, pp. 613-614. L'affermazione di Ruge è estremamente problematica non solo per motivi teoretici, ma anche per ragioni meramente cronologiche. Il *System der Ästhetik* di Weisse era stato pubblicato nel 1830, quando Hegel aveva già tenuto innumerevoli corsi di estetica. Weisse è una figura centrale e poco studiata di questa temperie culturale ed è fondamentale per comprendere i dibattiti sulla mitologia dei Vangeli dell'epoca. Peraltro, aveva recensito l'estetica hegeliana proprio negli *Hallische Jahrbücher* (WEISSE, 1838) e aveva assunto toni anche critici in merito alla collocazione dell'arte nel sistema hegeliano.

<sup>29</sup> Ruge an Rosenkranz, 02 Oktober 1839, citato in LAMBRECHT 2002, p. 107 (trad. mia).

*bellezza*, Leipz. 1830, tratta approfonditamente il concetto di comico [...]. *Il comico viene menzionato solo occasionalmente in questo primo volume dell'estetica e, da giudicare sulla base dell'intero impianto, anche sviluppato compiutamente a malapena nel secondo. Hegel non è un grande amico di esso e tratta poco l'argomento, quantunque una recensione sui "Convertiti" di Raupach nei suoi scritti vari (vermischte Schriften) dia prova che egli prende senza dubbio la commedia in considerazione e non la sdegni. Ciò dovrà poi accadere nuovamente nel secondo volume dell'Estetica nella poesia [...]*»<sup>30</sup>.

Il riferimento a Hegel non è infatti alle lezioni di estetica, bensì alla recensione hegeliana ai *Die Bekehrten [I convertiti]* (1826) di Ernst B. S. Raupach (1784-1852). Come traspare da questa citazione, nel 1836 e nella seconda edizione del 1837, Ruge non poteva ancora sviluppare una teoria del comico fedele alle pagine hegeliane, semplicemente perché le pagine dell'estetica hegeliana sulla commedia non erano state ancora pubblicate. Fu K. Fr. A. Kahnis (1814-1888) uno degli esponenti di spicco della teologia hallense che attaccò in maniera spietata l'estetica di Ruge nel suo scritto *Dr. Ruge und Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung der Hegel'scher Tendenz [Il Dr. Ruge e Hegel. Un contributo per la valutazione della tendenza hegeliana]* (1838), sostenendo che tanto la *Neue Vorschule*, quanto la *Platonische Aesthetik*, fossero in buona sostanza delle opere hegeliane, pur specificando poco dopo che *non le aveva lette*<sup>31</sup>. Quello che è forse l'unico testo sistematico di estetica giovane hegeliano, quindi, può essere ritenuto "hegeliano" con numerose riserve. Lo hegelismo estetico di Ruge si va precisando pian piano mediante la critica alla *Romantik* che attraversa le pagine dell'importante manifesto scritto a quattro mani con Theodor Echtermeyer, *Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest [Il Protestantismo e il Romanticismo. Per la comprensione del tempo e delle sue opposizioni. Un manifesto]*, pubblicato tra l'ottobre del 1839 e il marzo 1840. Questo scritto, che spesso è stato letto erroneamente in continuità con le idee heiniane<sup>32</sup>, rivela invece un graduale approfondimento della

---

<sup>30</sup> RUGE 1832, pp. 19-20, cors. mio.

<sup>31</sup> Per i riferimenti testuali rimando a LAMBRECHT 2002, p. 110.

<sup>32</sup> PEPPERLE 1978 ha cercato di mostrare la continuità tra il manifesto e il pensiero di Heinrich Heine; COLLENBERG-PLOTNIKOV 2011, p. 218 ha invece correttamente argomentato che il *Junges Deutschland* era annoverato dal

concezione dell'arte, «il più alto compito dell'arte» è il «divenire dell'Assoluto nel tempo»<sup>33</sup> (*das Werden des Absoluten in der Zeit*). Il punto centrale della critica è Goethe, il quale, a differenza di Schiller, non avrebbe compreso «la totalità della vita nella realizzazione storica dell'Assoluto, l'esposizione dell'idea della libertà negli sviluppi dei popoli e delle potenze universali dello Stato»<sup>34</sup>. Senza entrare nel dettaglio del testo di Echtermeyer e Ruge<sup>35</sup>, va detto che nel *Manifesto* dei due si delinea il superamento di un approccio sistematico all'arte, riscontrabile ancora nella *Neue Vorschule der Ästhetik*, verso una definizione dell'arte che diviene legata al tempo storico e alla critica. Sarà in questo solco che procederà lo stesso Ruge nei suoi scritti giornalistici negli *Annali di Halle* che intervengono nuovamente sulla questione. Si prenda ad esempio l'importante articolo del 1842, *La filosofia hegeliana del diritto e la politica del nostro tempo*, in cui la categoria del comico viene assorbita all'interno della *commedia storica*:

«[...] una nuova forma di virtù, quella *pubblica*, una nuova forma di arte, quella *storica*, e una nuova forma di filosofia, quella *libera* o che si libera completamente della scolastica (già ora potremo scoprire che contrariamente alla commedia di *genere* non scioglie le figure dello spirito comune o naturale e piccolo borghese ma i reali stadi storici dello spirito, come il *Don Chisciotte* la

---

*Manifest* nella medesima tradizione soggettivistica del romanticismo. Per l'occorrenza testuale si veda ECHTERMAYER E RUGE 1995, p. 325. BUNZEL 2003, p. 315, sottolinea, in linea con Pepperle, la critica al movimento della *Giovane Germania*. Ruge aveva già criticato Heine nella serie di articoli *Heinrich Heine, charakterisirt nach seinen Schriften*, pubblicati tra il 29 gennaio e il 2 febbraio del 1838 negli *Hallische Jahrbücher* (BUNZEL 2009, pp. 93, 96). Il *Dramolett, Der liederlichen Vögel*, cancellato dalla seconda edizione (1837) della *Neue Vorschule der Ästhetik*, testimonia la sua posizione avversa a Heine e al movimento della Giovane Germania, i cui scritti erano stati proibiti dal governo tedesco a Francoforte il 10 dicembre del 1835. Tale breve scritto è stato ripubblicato in BUNZEL 2009, pp. 102-112. Sulla rilevanza del *Manifest* nell'itinerario di Ruge si veda VACCARO, 1987, pp. 33-34.

<sup>33</sup> ECHTERMAYER E RUGE 1995, p. 224.

<sup>34</sup> *Ibidem*

<sup>35</sup> Ho discusso il testo in SCHIMMENTI 2021, pp. 64-76 a cui mi permetto di rimandare.

cavalleria: citiamo Herwegh, Hoffmann von Fallersleben, e inoltre la *Posaune*, e poi il trattatello *Schelling der Philosoph in Christo* e la critica di un credente alla *Hegels Lehre über Kunst und Religion*, libri che presi come opere d'arte sono *commedie storiche*; ricordiamo, infine, i drammi e i romanzi storici e politici, e quanto è stato detto recentemente dal Vischer in questa rivista sulla materia della pittura: quale significato abbia la comparsa della *commedia storica* nel nostro tempo, diremo per esteso in altra sede. Molto visibili nella filosofia e nell'arte, le nuove forme lo sono meno nella politica, dove occorre prima creare il nuovo elemento della virtù pubblica, lo Stato»<sup>36</sup>.

In questo quadro, l'arte diviene "gaia prassi", ovvero critica; ciò che in linea di principio Ruge ritiene ancora manchevole nell'estetica hegeliana:

«L'arte è rappresentazione dell'idea, presuppone l'intelletto o l'intelligenza del contenuto acquisito dallo spirito scientifico: è *prassi*, ma *gaia* prassi, «lo *splendere* dell'idea nel proprio altro», il frizzo, il *motto di spirito* (Witz) – e il motto di spirito è la critica nella forma estetica. Il motto di spirito è il presupposto di ogni arte; la *gaiezza*, il liberarsi di ogni realtà non presa come *fenomeno*, ma essenzialmente come *parvenza*, l'elemento dell'arte. E poiché l'arte non mira al fenomeno o all'idea nella loro realtà spaziale e temporale (esterna), ma solo all'oggettivazione nell'essere-per-sé dello spirito o solo per l'intuizione (*Anschauung*), non per scopi finiti, così essa prende le sue figure da tutti i tempi e fa ricomparire il passato nel presente. Ma poiché ha a suo presupposto il momento della critica e quella liberazione che è il motto di spirito, poiché imprime il marchio della gaiezza su tutte le sue creazioni, l'arte è ben lontana dal non essere pratica [le inerisce una essenziale praticità] *Essa libera tutto quanto lo spirito presente dalla sua vecchia forma dandogliene una nuova* e mostrandogliela nel suo proprio specchio. La sua forma più alta è quella che erompe di nuovo esplicitamente nell'autocritica dello spirito, la *commedia*, quel puro piacere della signoria dello spirito creativo su tutte le proprie figure (*Gestalten*) che nondimeno è esso stesso immediatamente figurazione (*Gestaltung*). Il rapporto fra sapere e arte è quello tra *idea* e *ideale*. [...] *Il sistema hegeliano neglige la critica* [corsivo] e così trascura anche ciò che ne è il corrispettivo nell'estetica, il *motto di spirito* e il *comico*»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> RUGE 1981, pp. 205 e 221.

<sup>37</sup> *Ibidem*; trad. parzialmente modificata.

Non è difficile mostrare che le considerazioni di Ruge trovano significative resistenze non solo a partire dalle *Lezioni di estetica*, ma anche dalla *Fenomenologia dello spirito*, lì dove Hegel, nel passaggio sulla religione artistica considera la portata critica della commedia<sup>38</sup>. Il concetto di “commedia storica” si approfondirà ancora una volta nel 1843 nel testo *Die historische Komödie in unserer Zeit* [*La commedia storica nel nostro tempo*], che vede la pubblicazione nel secondo volume degli *Anekdoten* assieme alle *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* di Feuerbach e allo scritto sulle istruzioni della censura introdotta da Federico Guglielmo IV di Marx. La commedia storica, a parere di Ruge, coglie il nesso sostanziale di un’epoca e si colloca all’interno dei conflitti, situandosi dalla parte del principio illuminista e tentando di combattere il fideismo della reazione tedesca. Così essa mira a fare emergere il nuovo e cerca di scalzare le vecchie configurazioni spirituali che hanno terminato il loro senso storico. Ruge sostiene che «*la commedia storica fa la storia*. [...] essa compie un atto della critica storica, nella misura in cui dà una forma all’autocoscienza del passato, nella quale essa si rafforza [...]»<sup>39</sup>. Dunque, è la commedia, nella sua forma di critica storica, che permette di cogliere la distanza tra il presente e il passato e ciò che del passato è nel presente, favorendo così l’atto di distanziamento storico nei confronti dell’oggetto rappresentato. Tra gli esempi Ruge menziona le commedie di Aristofane, ma anche il *Don Chisciotte*, Luciano e il *persiflage* di Voltaire: «la risata è critica *in uno sguardo*»<sup>40</sup>. Come Ingrid

---

<sup>38</sup> «Quel *demos* [...] si coarta e si seduce tramite la particolarità della propria realtà effettiva, e presenta il contrasto ridicolo tra l’opinione che ha di se stesso e la sua esistenza immediata, fra la sua necessità e la sua accidentalità, fra la sua dimensione universale e quella volgare. Quando il principio della singolarità del *demos*, nella sua separazione dall’universale, si presenta nella figura vera e propria della realtà effettiva, avanza manifeste pretese sulla comunità – della quale peraltro è la segreta rovina – e le dà un allestimento istituzionale, si svela allora immediatamente il contrasto tra l’universale, in quanto teoria, (*der Kontrast des Allgemeinen als einer Theorie*), e ciò che è da farsi nella pratica (*und was in der Praxis zu tun ist*): si svelano il totale disimpegnarsi degli scopi propri della singolarità immediata dall’ordine universale, e lo scherno che quella singolarità riserva a quest’ultimo» (HEGEL 2008, pp. 485-486).

<sup>39</sup> RUGE 1843, p. 197.

<sup>40</sup> Ivi, p. 198.



Pepperle aveva già notato nella sua importante ricostruzione, basata metodologicamente sul *Konzentrationsprinzip* (ovvero il principio di concentrazione) relativo alle opere di Ruge e R. E. Prutz, il tema e la categoria del comico sono imprescindibili per comprendere la temperie e le riflessioni giovane hegeliane<sup>41</sup>. Eppure, come abbiamo cercato di mostrare, l'estetica di Ruge è debitrice solo in parte dell'idea di comico proveniente dall'estetica hegeliana; certamente Ruge avrà approfondito in un secondo momento il ruolo del comico nell'estetica hegeliana; ciò non toglie tuttavia che egli critichi *expressis verbis* la concezione hegeliana per non avere sviluppato una teoria emancipativa del comico.

Differente è invece la traiettoria intrapresa da Bruno Bauer, all'interno della sua riflessione dei primi anni Quaranta dell'Ottocento. Come si è detto, infatti, Bruno Bauer era stato ascoltatore proprio dell'ultimo corso di filosofia dell'arte di Hegel nel 1828/29. Sebbene non sia sopravvissuto il quaderno di appunti di Bauer del corso di estetica, abbiamo un'importante testimonianza dell'importanza di tale corso per il suo itinerario filosofico dalla dissertazione *Sui principi del bello*, uno scritto di 95 pagine in latino che valse a Bauer il premio Reale dell'Università di Berlino (l'odierna Humboldt Universität) e che gli fu conferito da una commissione presieduta proprio dallo stesso Hegel<sup>42</sup>. Il tema del concorso verteva sul tema del bello e sulla sua coerenza nella terza critica kantiana<sup>43</sup>; Bauer, da novello studente del corso di estetica hegeliana, colse l'occasione per criticare il soggettivismo della teoria estetica kantiana sulla base della *philosophia neoterica*, la "nuova filosofia" hegeliana<sup>44</sup>: pur apprezzando la filosofia di Kant per essere giunto alla contraddizione tra natura e libertà, Bauer rinviene il suo limite nel

---

<sup>41</sup> PEPPERLE 1978.

<sup>42</sup> Il testo è stato ritrovato da Douglas Moggach nei primi anni Novanta del Novecento e poi pubblicato in BAUER 1829. Il testo è anche reperibile in una traduzione in inglese, che si trova in MOGGACH 2003, pp. 188-212 e in italiano in BAUER 2018.

<sup>43</sup> Il quesito concorsuale era «se i principi della dottrina del bello siano stati adeguatamente esposti da Kant nella parte della filosofia che egli indicò essere la critica della facoltà del giudizio e se essi siano coerenti con i fondamenti sui quali si basa l'intera filosofia di questo autore» (MOGGACH 2003, p. 22).

<sup>44</sup> BAUER 1829, 66b.

tentativo di risolverla in maniera meramente soggettiva nella *Critica del giudizio*<sup>45</sup>. Bauer, prendendo a prestito un termine molto importante dell'ultimo corso di lezioni di Hegel, ritiene che l'arte vada pensata come *dissolutio contradictionis* di natura e libertà nell'eterna produttività dell'Idea<sup>46</sup>. Egli adoperava il termine *dissolutio* traducendo il termine *Auflösung* adoperato da Hegel nel suo ultimo corso di estetica e centrale nella sua concezione del carattere passato dell'arte<sup>47</sup>; quantunque Bauer non faccia esplicita menzione di tale tesi, nondimeno si può sostenere, d'accordo con Moggach, che la dissertazione ci dia una testimonianza *indiretta* della ricezione di tale tesi, sia perché dal testo si evince per un verso che l'arte non è più in grado di pacificare le tensioni del moderno (cosa che può fare solamente il pensiero) e dall'altro perché l'arte viene comunque intesa nella sua universalità non offrendo il fianco a declinazioni di tipo romantico e vincolate ad un'arte nazionale basata su qualche particolare concezione religiosa<sup>48</sup>.

Il tema della dissoluzione ritorna in due scritti centrali di Bauer e del giovane hegelismo, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo. Un ultimatum* [*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*] del 1841 e *La dottrina di Hegel su arte e religione giudicata dal punto di vista della fede* [*Hegels Lehre von Religion und Kunst aus Standpunkt des Glaubens aus beurteilt*] del 1842. Testi fondamentali per il giovane hegelismo, poiché in essi fa la comparsa l'immagine di un Hegel ateo, rivoluzionario, giacobino e vero precursore del partito giovane hegeliano: «In tali sprezzanti principi Hegel ha anche educato i suoi allievi, li ha instradati verso la rivoluzione [...]»<sup>49</sup>. Se la dissoluzione nella *Posaune* riguarda la dissoluzione delle religioni positive (in particolare del cristianesimo) nell'autocoscienza universale, nella *Hegels Lehre*, invece, tale concetto

---

<sup>45</sup> Ivi, 76b.

<sup>46</sup> Ivi, 79a.

<sup>47</sup> A ben vedere l'intero scritto di Bauer è intriso di riferimenti all'ultimo corso di estetica di Hegel. Ho cercato di dimostrare testi alla mano questa ipotesi in SCHIMMENTI, 2020, al quale mi permetto di rimandare.

<sup>48</sup> MOGGACH 1996, p. 81.

<sup>49</sup> BAUER 1841, p. 89, trad. mia. Alla stessa pagina si trova il riferimento al giacobinismo di Hegel.

viene adoperato in pieno contesto estetico. La conclusione di quest'ultima opera, infatti, è icasticamente intitolata *Auflösung der Religion in der Kunst* (dissoluzione della religione nell'arte). Sebbene tramite le modalità retoriche caratteristiche e le strategie dissimulative proprie del *persiflage* giovane hegeliano<sup>50</sup>, Bauer cerca di dimostrare che la teoria dell'arte hegeliana è sovversiva perché in verità Hegel avrebbe sostenuto che l'arte è il segreto della religione<sup>51</sup>. Il filosofo di Stoccarda avrebbe occultato nello sviluppo delle forme dello spirito assoluto (arte, religione e filosofia) l'idea che la religione è un prodotto dell'autocoscienza e del suo fare poetico. Anzi, a voler utilizzare una formula ad effetto, la religione è arte mistificata. Per dimostrare questa posizione Bauer torna sui suoi studi evangelici, proponendo una soluzione politica alla disputa sulla mitologia dei Vangeli intercorsa tra D. F. Strauss e C. H. Weisse<sup>52</sup>, sottolineando il momento estetico dei Vangeli; questi ultimi non possono e non dovrebbero essere considerati come testi religiosi, bensì come prodotti del fare dell'autocoscienza, ovvero in quanto opere d'arte, prodotti letterari e poetici mediante i quali

---

<sup>50</sup> Per un approfondimento relativo alle strategie dissimulative dei giovani hegeliani mi permetto di rimandare al mio SCHIMMENTI 2021, pp. 57-63.

<sup>51</sup> In tono ironico Bauer attribuisce a Hegel la sua concezione dell'arte: «La più vergognosa malvagità di questo leone [Hegel – G.S.] si manifesta a noi quando egli vuol dedurre dall'arte religiosa la conclusione che, in ultima analisi, la religione sarebbe soltanto l'opera dell'uomo. 'Nelle arti l'uomo produce da sé il divino'. Se quindi i nostri pii antenati hanno costruito le loro cattedrali ed i loro duomi, se un Sebastian Bach ha espresso nella musica la passione del redentore, se un Palestrina fa sentire i lamenti della madre addolorata, se un Mozart mette in musica la sentenza e la misericordia del giorno del giudizio, e se infine anche i più frivoli ed empî artisti, un Beethoven o un Raffaello, svelano nella bellezza i misteri della fede – allora noi dovremmo ammettere che la religione, in fondo, è una creazione dello spirito umano, l'opera di un genio limitato, così come le opere d'arte sono le creazioni del genio libero, dello spirito che si libera? E dovremmo ammettere che nelle arti si riveli l'essenza della religione? E infine che l'arte sia il tramonto della religione, poiché essa dimostra di essere una libera potenza, creatrice del contenuto che lo spirito religioso ha prodotto come originario, come di un altro mondo, dell'aldilà» (BAUER 2014, p. 97).

<sup>52</sup> Ho ricostruito questo dibattito in SCHIMMENTI 2020, a cui mi permetto nuovamente di rimandare.

gli evangelisti hanno fondato la comunità cristiana. I Vangeli non sono frutto di un processo inconscio e intersoggettivo, come era per Strauss, bensì sono “*opera della riflessione*” (*Werk der Reflexion*), “*miracoli letterari*” (*schriftstellerischen Wunder*)<sup>53</sup>, in quanto sono stati in grado di produrre una vera e propria mitologia capace di politicizzare la comunità. Infatti, quando Bauer si trova a riflettere sulle forme dello spirito assoluto hegeliano e, in particolare, sul rapporto tra rappresentazione (*Vorstellung*) e intuizione (*Anschauung*) fa presente in primo luogo che il tentativo della rappresentazione religiosa di uscire dal sensibile dell’arte è cosa vana: in secondo luogo, Bauer indica che il pensiero è in grado di riappropriarsi retrospettivamente del suo proprio fare estetico nel momento in cui coglie gli scritti sacri come “opere d’arte”, anche se l’elemento dell’arte rimane limitato rispetto al pensiero perché vincolato al sensibile:

«Il rapporto religioso sta quindi nella rappresentazione. L’immagine dell’intuizione artistica è ora sollevata dalla sensibilità alla forma dell’universalità del pensiero. Ma come immagine universale e del pensiero non ha ancora realmente tolto la sensibilità non è cioè diventata realmente pensiero, non è ancora realmente posta come tale; sia essa che il suo mondo sono ancora oggettivati in modo tale che le loro determinazioni universali restino ancora intrecciate all’intuizione sensibile, e appaiano quindi come forme esteriormente autonome. La rappresentazione è lotta contro l’intuizione, ma è solo tale lotta; esiste soltanto come lotta, e dunque non è ancora libera dal sensibile, ma ha bisogno di lottare contro di esso solo per poter essere. Così l’universale, il mondo dell’essenziale, è rappresentato in immagini prese a prestito dal sensibile e dal naturale. [...] [L]e sue determinazioni vengono concepite nella forma dell’autonomia: come determinazioni autonome, vengono connesse solo esteriormente»<sup>54</sup>.

Queste riflessioni anticipano dunque l’importante capitolo conclusivo della *Hegels Lehre*. Qui Hegel appare fiducioso «che avvenga che la religione venga resa nuovamente mondana attraverso la rappresentazione artistica (*die Religion durch die Kunstdarstellung weltlich zu machen*), cioè che sia eliminata in quanto religione» e «che l’arte aspetti solo il

---

<sup>53</sup> BAUER 1842, p. 59.

<sup>54</sup> BAUER 2014, p. 136.

momento giusto per gettare la religione sotto di sé e bandirla nella sua forma magica (*Zauberform*)»<sup>55</sup>. Quando viene scacciata

«l'oggettività dell'arte [...] parimenti scacciamo via *in questa libera produzione dello spirito umano* anche l'oggettività che noi adoravamo nella religione come un *qualcosa di estraneo (fremd), caduto dal cielo*, che l'arte ci ha tuttavia rivelato come *nostra* creazione, come *nostro* pensiero o, se volete, come il *nostro* cuore. [...] L'oggettività dell'arte è *l'umanizzazione della religione*»<sup>56</sup>.

Ora, sembrerebbe che Bauer rinvenga, alla stessa stregua di Ruge, nella commedia quella forma al contempo estetica e coscienziale in grado di dissolvere la religione «la commedia è la dissoluzione dell'arte, come anche della religione (*die Komödie ist die Auflösung der Kunst, also auch der Religion*)»<sup>57</sup>. In realtà, il riferimento alla commedia di Bauer non deve ingannare; infatti, il richiamo alla commedia, oltre ad essere un riferimento alle lezioni hegeliane di estetica, in realtà è frutto della strategia dissimulativa e ironica di Bauer volta ad attribuire al pietista da egli impersonato – il testo viene pubblicato anonimo e viene scritto come se a scrivere fosse un pietista critico delle idee hegeliane – il lessico giovane hegeliano. In verità, a parere di Bauer, la situazione tedesca dell'epoca è una situazione tragica. Infatti, quando parla a Ruge della *Hegels Lehre* scrive: «la serietà del comico in questo volume è eccellente»<sup>58</sup> e adopera le categorie della tragedia hegeliana sia per sviluppare la sua «teoria ateistica della tragedia»<sup>59</sup> sia per concepire il conflitto politico tra la *Wissenschaft* e lo Stato cristiano incorporato dalla monarchia guglielmina: «Adesso la storia mette in scena una tragedia»<sup>60</sup>, sostiene Bauer, il cui cuore è la «crisi politica» che vede il «principio della libertà»<sup>61</sup> in

---

<sup>55</sup> BAUER 1842, p. 223.

<sup>56</sup> BAUER 1842, p. 225.

<sup>57</sup> BAUER 1842, p. 225.

<sup>58</sup> Bruno Bauer in Bonn an Arnold Ruge in Dresden, 9.11.1841 in HUNDT 2010, p. 934.

<sup>59</sup> BAUER 1842, p. 146.

<sup>60</sup> Ivi, p. 44.

<sup>61</sup> Ivi, p. 32. Ho discusso approfonditamente gli aspetti originali della teoria della tragedia di Bauer rispetto a quella hegeliana in SCHIMMENTI 2022, a cui mi permetto di rimandare per eventuali approfondimenti.

collisione con lo Stato cristiano. La libertà allora dovrebbe passare per l'emancipazione del «vero Stato» e, dunque, per il processo che dovrebbe portarlo a coincidere con l'autocoscienza universale e la critica e così superare il principio di esclusione (*Ausschließlichkeit*) alla base del politico<sup>62</sup>. Dunque, com'è stato possibile vedere dalla breve analisi delle esternazioni di Bauer nel capitolo conclusivo della sua *Dottrina di Hegel*, pare possibile sostenere che la teoria della morte dell'arte sia intesa in un modo che in parte lo stesso Hegel avrebbe condiviso. Vano è il tentativo di riportare in auge un'arte che sia religiosa – quella che Bauer chiama la *religiöse Kunst*<sup>63</sup> – come facevano alcuni autori romantici, oppure i pittori nazareni, tutti quanti uniti nel prendere parte attiva alla politica culturale retriva di Federico Guglielmo IV. L'arte non è più in grado di orientare l'eticità di un popolo e rimane una figura del passato. Tuttavia, essendo legata all'autocoscienza universale è anche un fenomeno della libertà, nel senso per cui è possibile per l'autocoscienza prendere consapevolezza del suo ruolo poetico nella costruzione dell'eticità. Nell'arte, per Bauer, soggetto e oggetto coincidono. Ma questa coincidenza è per l'appunto minacciata dal tentativo di subordinare l'arte a forme religiose e politiche eteronome. Pertanto, la teoria di Bauer è sì una teoria della “morte dell'arte”, ma anche una teoria del “futuro dell'arte”, ovvero essa è figura del superamento della scissione tra soggetto e oggetto e, in questo, ha un ruolo eminentemente politico. In un testo pubblicato anonimo nella *Gazzetta renana*, il giornale che sarà poi diretto da Marx, Bauer vede l'orchestra quale simbolo della società emancipata, ovvero in quello spazio in cui non esistono pretese individualistiche, bensì in cui il libero

---

<sup>62</sup> Sul principio di esclusione in Bauer si vedano i fondamentali lavori di TOMBA 2002 e TOMBA 2006.

<sup>63</sup> Proprio in quegli anni Bauer scrive a Ruge: «preliminarmente ho in mente di trattare la relazione dell'arte alle determinazioni dell'autocoscienza etica. Prima, tuttavia, [ho l'intenzione – G.S.] di dissolvere (*aufzulösen*) la categoria o la non categoria (*Unkategorie*) dell'“arte religiosa (*der religiösen „Kunst*)» (B. Bauer an Arnold Ruge, 16.04.1841, in HUNDT 2010, p. 730).

sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti<sup>64</sup>. Anche qui il concetto di dissoluzione gioca ancora un ruolo centrale:

«Ma cosa sono le lotte, le sofferenze e le contraddizioni (*Kämpfe, Schmerzen und Widersprüche*), per le quali questo quartetto risveglia le nostre simpatie e la dissoluzione (*Auflösung*) delle quali esso acclama? È una, ma anche tutte le lotte, che l'umanità conosce e deve sostenere: le sofferenze e la dissoluzione che ogni arte rappresenta nel suo modo (*Auflösung jede Kunst in ihrer Weise darstellt*). È la lotta dell'umanità con se stessa (*der Kampf der Menschheit mit sich selbst*), che viene condotta solamente in forme differenti. È la lotta che esprime se stessa nel suo proprio petto come il conflitto dei sentimenti o come la lotta dei pensieri che si mettono in dubbio l'un l'altro. È la lotta delle persone, che si appartengono in base all'Idea (*die der Idee nach zusammengehören*), ma che sono separate l'un l'altra in questo mondo di illusioni. Esse si cercano, si avvicinano, si perdono di nuovo, oppure sono lacerate, si cercano in maniera più viva, poiché le forze spirituali, che si chiudono nel loro petto, si appartengono, e che si trovano infine dopo cento errori; è infine la lotta con le potenze eterne, che hanno la loro origine solamente nel petto umano, che tuttavia si manifestano di nuovo nel mondo dell'inganno in quanto potenze aliene, sovramondane e violente (*fremde, überirdische und gewalttätige Mächte*). E agli uomini, che le hanno fatte nascere, esse li vogliono reprimere ed imprigionarli. Tuttavia, l'uomo – quello che vive e lotta nell'arte, è il vero e libero uomo, che è consapevole della sua onnipotenza – (*aber der Mensch – der in der Kunst lebt und kämpft, ist der wahre, der freie Mensch, der sich seiner Allmacht bewusst ist*) non vuole lasciarsi ingabbiare, egli lotta contro la parvente pressione sovramondana. Se egli si arrende per un solo momento, ciò è solo in apparenza. Egli non si quietava con i suoi sforzi, finché egli non ha raccolto e sottomesso la rimbombante e minacciosa voce del tiranno – poiché essa è, sì certo, solo la voce del suo proprio petto – per accompagnar in perfetta armonia la sua ultima canzone di giubilo. La prigione è rotta, la fortezza è espugnata e sulle sue rovine l'uomo canta la canzone della sua libertà. La critica e i filosofi hanno da ragionare a lungo, prima che essi riescano a convincere l'uomo della sua umanità. Beethoven lo strappa esultante dalla sua prigione e nelle sue sinfonie tuona, con un colpo di timpano, che è libero. Il filosofo deve fare molti giri, Beethoven infuria contro le fortezze per la sua strada

---

<sup>64</sup> Concordo qui con il bel commento di D. Moggach a questo passaggio, il quale ravvisa proprio su questo punto una vicinanza con il pensiero di Marx (cfr. MOGGACH 2003, p. 39)

e già nella sua marcia iniziale egli lascia presentare ai prigionieri che l'ora della loro liberazione è arrivata (*dass die Stunde ihrer Befreiung gekommen ist*)<sup>65</sup>.

#### 4. *Marx e la morte dell'arte*

A partire da questo contesto possiamo indagare adesso la ricezione dell'estetica hegeliana nel giovane Marx. Come cercherò di mostrare il confronto con l'estetica hegeliana può essere considerato un momento cruciale nell'itinerario filosofico di Marx per due principali motivi: in primo luogo, è probabile che un approfondimento dell'estetica hegeliana abbia contribuito alla sua svolta hegeliana<sup>66</sup>. In secondo luogo, perché è altamente probabile che il confronto con l'estetica hegeliana abbia un rapporto con la maturazione del concetto di feticismo. In questo percorso, come vedremo, la tesi della morte dell'arte gioca un ruolo cruciale.

Il primo riferimento all'estetica hegeliana presente nei testi di Marx compare nell'*Epigramma a Hegel*; in questo testo viene addirittura auspicata una liberazione dall'estetica hegeliana:

«Kant e Fichte volentieri verso l'etere volteggiano, / cercavano là un paese lontano, / ma io cerco soltanto bravamente di comprendere / ciò che... per la strada ho trovato / Chiediam venia, noi bazzecole epigrammatiche/ se melodie fatali andiam cantando/ in Hegel noi ci siamo studiando immersi ( *Wir haben uns nach Hegel einstudiert*)/ della sua estetica ancora non ci siamo... purgati (*Aufsein' Aesthetik noch nicht abgeführt*)»<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> BAUER 1842b, citato in BARNIKOL 1972, pp. 247-248.

<sup>66</sup> Tesi condivisa da HEINRICH 2019, pp. 184-195.

<sup>67</sup> MEOC, I, p. 632; MEGA<sup>2</sup>, I/1.1, p. 644. Cito le opere di Marx dall'edizione storico-critica tedesca, la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA<sup>2</sup>), seguita dal numero della sezione (*Abteilung*)/volume (*Band*) e dal numero di pagina. Con la sigla MEOC mi riferisco invece alle opere complete in italiano. Quando i testi non sono disponibili nell'edizione storico-critica cito i *Werke*. Per maggiori dettagli bibliografici rimando alla sezione sigle della bibliografia. L'epigramma fa parte di una serie di poesie dedicate al padre in occasione del suo sessantesimo compleanno (aprile 1837). La datazione dell'epigramma è da collocare tra i mesi di febbraio e di marzo del 1837, comunque prima della famosa lettera al padre della fine del 1837, in cui Marx afferma di avere sposato lo hegelismo. A mio



La situazione cambia drasticamente non appena Marx si trasferisce a Berlino e inizia a far parte dei cenacoli hegeliani. La famosa *Lettera al padre* testimonia non solo il passaggio allo hegelismo, a quella «melodia rupestre», ma anche che questo passaggio avviene per motivi strettamente legati all'estetica hegeliana; leggiamo infatti:

«Il signor von Chamisso mi ha mandato un banalissimo biglietto in cui mi dice che «gli dispiace che l'«Almanacco» non possa giovare dei miei contributi [...]». Dalla rabbia, me lo inghiottii. Il libraio Wigand ha spedito il mio piano al dott. Schmidt, editore della ditta Wunder che tratta ottimo formaggio e cattiva letteratura. [...] Tuttavia non rinuncio affatto a questo piano, tanto più che tutti *i celebri cultori di estetica della scuola hegeliana (sämmtliche ästhetischen Berühmtheiten der Hegel'schen Schule)*, tramite la mediazione del docente Bauer, che ha tra essi una posizione di rilievo, e del mio socio dott. Rutenberg, hanno promesso la loro collaborazione»<sup>68</sup>.

Non è facile ricostruire chi sia appartenuto a questo *Doktorklub*, questo club di dottori hegeliani; non è possibile, ad esempio, essere certi dell'appartenenza di Hotho a questo gruppo. Nondimeno, è interessante notare come Marx sottolinei il ruolo di rilievo che Bauer deteneva tra i cultori di estetica e che ad essere menzionato sia anche Adolf Rutenberg, il quale non solo, come Bauer, aveva seguito l'ultimo corso di lezioni di estetica di Hegel, ma era anche figura di punta, assieme a Karl Köppen, dell'introduzione di idee rivoluzionarie nel gruppo berlinese dei giovani hegeliani<sup>69</sup>. Nella lettera al padre, Marx scrive di aver cominciato a stendere estratti dalle opere che approfondiva: il *Laocoonte* di Lessing, l'*Erwin* di Solger e le opere di Winckelmann<sup>70</sup>. Nel 1836 a Bonn Marx aveva anche già seguito diverse lezioni di estetica e di filosofia dell'arte: tra queste aveva seguito A.W. von Schlegel su *Alcune questioni omeriche*

---

parere, è dunque possibile sostenere che Marx lesse *parzialmente* tra il 1836 e il 1837 l'*Estetica* di Hegel.

<sup>68</sup> MEOC, I, p. 16 (cors. mio); MEGA<sup>2</sup>, I/1.1, p. 17.

<sup>69</sup> Per la partecipazione all'ultimo corso di lezioni di estetica di Hegel si veda NICOLIN 1977, p. 126. Per quanto riguarda il ruolo svolto da Rutenberg nella ricezione giovane hegeliana della Rivoluzione Francese cfr. LAMBRECHT 1989, p. 79 e LAMBRECHT 2008, p. 208.

<sup>70</sup> MEOC, I, p. 13.

(*Einige Homerische Fragen*) e Joseph Wilhelm Eduard d'Alton sulla *Storia dell'arte del medioevo (Kunstgeschichte des Mittelalters)*. Inoltre si iscrisse alle lezioni di Johann Friedrich Ferdinand Delbrück sull'*Estetica, ovvero la dottrina dell'essenza del bello con applicazione alle arti rappresentative, in particolare alla poesia, di cui diverse specie e le più eccellenti opere (Ästhetik, d.i. Lehre vom Wesen des Schoenen mit Anwendung auf die darstellenden Kuenste, insonderheit auf die Dichtkunst, deren verschiedene Arten und vorzueglichste Werke)* e di Rudolph Heinrich Klausen su *Le Coefore di Eschilo (Aeschylus Choephoren)*, oltre che di Welcker, non frequentando tuttavia queste ultime due<sup>71</sup>.

Per una testimonianza dell'impatto della tesi del carattere passato dell'arte in Marx dobbiamo, tuttavia, aspettare il 1839 e i lavori preparatori (*Vorarbeiten*) alla dissertazione di laurea sul materialismo di Democrito ed Epicuro. Nel secondo dei quaderni preparatori Marx sviluppa una riflessione, in linea con il dettato hegeliano, sul rapporto tra antico e moderno, tra natura e spirito, partendo da una riflessione sullo sviluppo della filosofia greca: «L'antichità era radicata nella natura, nel sostanziale. La degradazione e la profanazione della natura è un segno fondamentale di rottura della vita sostanziale, solida; il mondo moderno si radica nello spirito, il quale può essere libero, lasciar uscire da sé il suo altro, la natura»<sup>72</sup>. Questo tema viene poi ripreso nel quinto quaderno delle *Vorarbeiten* alla dissertazione, nel quale Marx però riflette sulla situazione filosofica per lui attuale; il Moro descrive il volgersi della filosofia «come una persona pratica» verso il mondo. Quello che Marx chiama il «carnivale della filosofia» (*Fastnachtszeit der Philosophie*) è quello che avviene anche per la filosofia hegeliana. Tuttavia, questo rapporto pratico non può essere dato da un ritorno a rapporti naturali, ovvero a rapporti irreflessi di *immediata* coesione tra soggetto e oggetto, tra individuo e società; non è possibile ritornare a «grandi epoche artistiche»:

«Non dobbiamo nemmeno dimenticare che l'epoca che segue tali catastrofi è un'epoca ferrea, fortunata quando la contrassegnano lotte titaniche, *degni di commiserazione se assomiglia ai secoli che zoppicano nella scia di grandi epoche artistiche (Kunstepochen)* e si affaccendano nel riprodurre in cera, gesso

---

<sup>71</sup> Per l'indice delle lezioni rimando a SCHÖNKE 1994, pp. 240-241.

<sup>72</sup> MEOC, I, p. 449; MEGA<sup>2</sup>, IV/1.1, p. 29.

*e rame ciò che balzò dal marmo di Carrara proprio come Pallade Atena dalla testa di Giove, padre degli déi. Titaniche sono invece le epoche che seguono ad una filosofia in sé totale ed alle sue forme soggettive di sviluppo, perché gigantesca è la discordia che forma la loro unità.* Così Roma segue alla filosofia stoica, scettica ed epicurea. Sono epoche infelici e ferree, perché i loro déi sono morti, e la nuova dea ha ancora immediatamente l'oscura figura del destino (*die dunkle Gestalt des Schicksals*), della pura luce o delle pure tenebre. I colori del giorno ancora le mancano»<sup>73</sup>.

In questo brano Marx recepisce la tesi del carattere passato dell'arte di Hegel sottolineandone i risvolti politici. Il ritorno a rapporti politici irriflessi, ovvero rapporti in cui non si sia realizzato il principio della soggettività moderna, risulta altamente problematico. La scissione tra pensiero e mondo, questa crisi che accompagna la modernità, non può essere risolta mediante un ritorno ad un modello pacificato e irenico, bensì mediante la titanicità delle lotte, ovvero quella dimensione in cui il conflitto mediante il pensiero non resta sopito, ma viene espresso mediante la critica.

Lo studio dell'estetica hegeliana continua ad essere centrale negli anni giovanili di Marx, nel momento in cui, discussa la dissertazione *in absentia* a Jena, avrebbe dovuto redigere una parte della *Hegels Lehre* di Bruno Bauer. Marx non riuscirà a consegnare<sup>74</sup> la sua parte e la *Hegels Lehre* verrà scritta e pubblicata dal solo Bauer. Abbiamo testimonianza di questa vicenda da tutta una serie di lettere di Bauer<sup>75</sup>, in cui l'allievo di Hegel dichiara persino che Marx avrebbe concluso la sua parte<sup>76</sup>, e dallo scambio epistolare tra Marx e Ruge del 1842, nel quale Marx arriverà a

---

<sup>73</sup> MEOC, I, p. 522; MEGA<sup>2</sup>, IV/1, p. 101; cors. miei.

<sup>74</sup> Cfr. MEOC, I, pp. 399, 892, nota 371; MEGA<sup>2</sup>, III/1.1, p. 21.

<sup>75</sup> Cfr. MEGA<sup>2</sup>, III/1.1, p. 369.

<sup>76</sup> «Marx ha inoltre terminato con la sua trattazione, dobbiamo sbrigarci» (Bruno Bauer in Bonn an Arnold Ruge in Dresden, 9.01.1842, in HUNDT 2010, p. 934). Il 24 dicembre 1841 Bauer aveva scritto a Ruge: «nel frattempo la seconda parte de *La Tromba*, di cui il testo è ora terminato – oggi ho finito la mia parte e Marx deve solo ancora trascrivere in bella la sua parte (*Marx wird nur noch ein bißchen ins Reine von seinem Antheil abschreiben müssen*) – risveglierà oltre la cosa e mostrerà alle persone quanto ciò sia disperatamente serio» (HUNDT 2010, p. 910).

proporre a Ruge il suo *Saggio sull'arte cristiana* in forma rielaborata per gli *Anekdotas*<sup>77</sup>. Il testo, tuttavia, non sarà mai inviato a Ruge e, allo stato attuale delle ricerche, risulta perduto. Anche qui l'estetica hegeliana gioca un ruolo centrale, come ci è testimoniato dai quaderni di appunti che Marx prese nel 1842 mentre stendeva il suo *Saggio*. Si tratta dei cosiddetti "Quaderni di Bonn" (*Bonner Hefte*), una serie di quaderni in cui Marx estrapola, com'era suo solito modo di procedere, brani dai testi che studia nello stesso periodo della stesura del *Saggio*<sup>78</sup>. L'importanza di questi quaderni di appunti non può essere taciuta; infatti essi testimoniano l'acquisizione e l'elaborazione del concetto di feticismo nel giovane Marx. Tra i testi riassuntati vi sono le *Italienische Forschungen* (*Le ricerche italiane*) (1827-1831) di K. F. von Rumohr, *La pittura dei greci* (*Die Malerei der Griechen*) (1810) di J. J. Grund e anche le *Idee sulla mitologia dell'arte* (*Ideen zur Kunstmythologie*) (1826) di K. A. Böttiger. È possibile sostenere che Marx approfondisca questi testi perché proviene dalla riflessione sull'estetica hegeliana, la quale doveva costituire il tema della parte che avrebbe dovuto scrivere nella *Hegels Lehre*. Infatti, le *Ricerche italiane* sono oggetto delle discussioni dell'ultimo corso di lezioni di Hegel e trovano ampio spazio anche nella *Druckfassung* di Hotho<sup>79</sup>. Peraltro, Marx estrae dei passaggi da Rumohr che sono presenti proprio nelle *Lezioni di estetica* e che testimoniano che il suo interesse verteva sui

---

<sup>77</sup> «Con l'improvvisa resurrezione della censura sassone, sarà di nuovo assolutamente impossibile stampare il mio *Saggio sull'arte cristiana* (*Abhandlung über christliche Kunst*), che doveva apparire come seconda parte della *Posaune*. Che ne direbbe se, in redazione modificata, fosse inserito negli *Anekdotas*?» (MEOC, I, p. 400; MEGA<sup>2</sup>, III/1, p. 22). Durante la prima metà del 1842 il *Saggio sull'arte cristiana* muterà il titolo in *Su religione e arte, con particolare riferimento all'arte cristiana*, al quale Marx dichiarerà di accludere una conclusione sul romanticismo. Ho discusso tutte le occorrenze testuali in SCHIMMENTI 2021, pp. 201-208.

<sup>78</sup> Davvero sporadica è la letteratura su questo punto oscuro del percorso intellettuale di Marx; oltre al mio SCHIMMENTI, 2021, pp. 201-316, a cui rimando per ulteriori approfondimenti che non possono essere discussi in questo saggio, vanno inoltre segnalati ROSE 1984 e i recenti lavori di KANGAL 2020, pp. 102-138 e KANGAL 2022.

<sup>79</sup> Cfr. HEGEL 1978, Vol. 1, pp. 145, 214, 223-229; HEGEL 1978, Vol. 2, pp. 1147-1156.

capitoli hegeliani sullo sviluppo della pittura<sup>80</sup>. Tra gli estratti del testo di Grund è persino possibile trovare una prima formulazione del nesso sensibile-sovransensibile che caratterizzerà il concetto di feticismo, ma stavolta rivolto all'arte: «l'arte di vedere sensibile | L'arte di vedere sovransensibile (*Kunst zu sehen sinnliche | Kunst zu sehen übersinnliche*)»<sup>81</sup>. È molto probabile che l'obiettivo di Marx in questi scritti fosse quello di criticare i pittori nazareni, un gruppo di artisti il cui obiettivo era quello di fondare un'arte nazionale tedesca di tipo confessionale e di stampo cattolico. Come si è detto, essi erano parte integrante, contestualmente ad esempio alla protezione e al favore dato alla scuola storica del diritto e a F. J. Stahl, della politica culturale di stampo ultramontanista del sovrano Federico Guglielmo IV. Per parafrasare quanto dirà F. T. Vischer proprio in quegli anni sui Nazareni essi fanno catechismo con il pennello e non sono intenzionati a concepire l'arte quale espressione del pensiero<sup>82</sup>. Essi si richiamavano alla pittura italiana medievale, che adoperavano come modello per risacralizzare l'arte nazionale tedesca. La loro concezione è ben espressa dal dipinto *Il trionfo della religione nelle arti* (*Triumph der Religion in den Künsten*) o *il Magnificat dell'arte* (*das Magnificat der Kunst*) (1829-1840) di F. Overbeck, esponente di punta del gruppo dei Nazareni. Già il titolo del dipinto che si trova allo *Städel Museum* di Francoforte risulta esplicito: le arti sono e devono essere subordinate alla religione. Nella sommità del dipinto è rappresentata la Madonna circondata da santi dell'Antico e del Nuovo Testamento; in basso si scorgono pittori del Medioevo e del Rinascimento italiani assieme a pittori olandesi e tedeschi. Alcuni pittori nazareni, compreso lo stesso Overbeck, sono inoltre presenti nel quadro. La continuità tra il modello italiano e quello tedesco è rappresentata simbolicamente dalla stretta di mano tra Andrea Mantegna e Luca da Leida. In questo modo, Overbeck collocava la *Gemeinde* nazarena in una linea di continuità con la pittura italiana e con quella olandese, illuminando tale tradizione da una prospettiva sostanzialmente nazionalistica e confessionale.

---

<sup>80</sup> RUMOHR 2003, p. 280; MEGA<sup>2</sup> IV/1.1, pp. 298-299; HEGEL 1978, Vol. 2, p. 1148.

<sup>81</sup> MEGA<sup>2</sup>, IV/1.1, p. 312.

<sup>82</sup> VISCHER 1922, p. 28. Sui Nazareni cfr. l'importante GREWE 2015.



F. Overbeck, *Der Triumph der Religion in den Künsten*, olio su tela, 1829-40  
Städel Museum, Francoforte

Nei Nazareni è infatti possibile individuare a nostro parere quella che Marx chiama la «*gourmanderie politico-estetica*»<sup>83</sup> di Federico Guglielmo IV. Questo tipo di politica culturale aveva anche degli effetti estremamente pratici. Le conseguenze di questa nazionalizzazione dell'arte dovevano essere seguite attentamente da Marx che proprio nel 1842 si trovava in alcuni dei luoghi cruciali per la politica culturale del monarca: Colonia e Bonn. In quello stesso anno viene infatti completato il Duomo di Colonia e viene costituito il nucleo dell'odierno *Wallraf-Richartz Museum*, ovvero il *Wallrafianum*. Sappiamo che Marx partecipò all'inaugurazione del Duomo<sup>84</sup> e che, da direttore della *Gazzetta Renana*,

---

<sup>83</sup> MEOC, III, p. 200; MEGA<sup>2</sup>, I/2.1, p. 179.

<sup>84</sup> Su questo punto LAMBRECHT 1989, p. 69 segnala il ruolo ideologico svolto in chiave nazionalista dal monumento. Si evince dalle lettere di R. Prutz a D. Oppenheim del 28 settembre e dell'8 dicembre 1842 (KIEHNBAUM 1987, pp. 316

seguì il *Wallrafianum* ospitando una serie di scritti di Hermann Püttmann sullo stesso<sup>85</sup>. Inoltre, com'è stato rilevato da Rose, è altamente probabile, se non certo, che Marx entrò in contatto con l'arte dei Nazareni quando era studente a Bonn, dove avrebbe potuto facilmente vedere le opere di alcuni dei suoi esponenti di punta, ai quali era stato affidato di dipingere alcuni affreschi nelle aule universitarie<sup>86</sup>. Un'eco dell'importanza del duomo di Colonia e della distanza presa da Marx rispetto a questo richiamo politicamente falsificante all'arte medievale la si può trovare negli scritti giornalistici dell'epoca; Marx sbeffeggia addirittura i difensori della reazione a lui coevi proprio perché non sarebbero neppure in grado di imitare i modelli medievali a cui si ispirano:

«L'epoca nostra non ha più quel senso reale della grandezza, che ammiriamo nel Medioevo. Considerate i nostri esigui trattatelli pietistici, i nostri sistemi filosofici in ottavo piccolo, e volgete poi lo sguardo ai venti giganteschi in folio di Duns Scoto. Non già che vi occorra leggerli: già la loro straordinaria vista vi turba il cuore (*Herz*), sconvolge i vostri sensi (*Sinne*) come un edificio gotico. Quelle opere spontaneamente gigantesche agiscono materialmente (*materiell*) sullo spirito (*Geist*): esso si sente oppresso sotto il loro peso, e il senso di oppressione è il principio del timore reverenziale (*Ehrfurcht*)»<sup>87</sup>.

In questo contesto è chiaro che la tesi della morte dell'arte offriva a Marx un modo alternativo di guardare alla sua epoca e ai tentativi di

---

e 319) che Marx avesse partecipato all'inaugurazione della cattedrale; cfr. HANSEN 1997, pp. 362-364 e 395-396.

<sup>85</sup>I fratelli Boisserée e Ferdinand Frantz Wallraff, oltre ad aver acquistato numerose opere religiose che erano state svendute successivamente all'occupazione napoleonica dell'area renana, avevano promosso il completamento della cattedrale di Colonia. A questo riguardo cfr. VAUGHAN 1980, p. 165.

<sup>86</sup>In merito agli affreschi cfr. SCHRÖRS 1906 e BÜTTNER 1999, pp. 6-12. Anche Eduard d'Alton e A.W. Von Schlegel, di cui Marx seguì entrambi i corsi nel 1836/37, avevano partecipato al gruppo dei sostenitori dell'affresco dell'aula di Bonn (SCHRÖRS 1906, p. 11). Su questi punti molti e importanti dettagli si trovano nel lavoro di ROSE 1984, pp. 34-48.

<sup>87</sup>MEOC, I, pp. 131-132 (trad. parz. modificata); MEGA<sup>2</sup>, I, 1.1, p. 123. Ho reso il tedesco "Sinne" con "sensi", anziché "mente" ed il termine "Ehrfurcht" con "timore reverenziale".

rivivificare l'arte in termini confessionali. A differenza di questa tendenza, l'arte è ormai qualcosa del passato, incapace di risolvere le contraddizioni del presente; come diceva Hegel, «Davanti alla rappresentazione di Dio Padre e a Pallade noi non ci inginocchiemo più (*beugen wir nicht mehr die Knie*) [...]»<sup>88</sup>. Ciò non significa ovviamente che l'arte sia libera nella modernità, ovvero che non sia vittima di un'altra forma di feticizzazione, cioè quella del valore di scambio, come Marx scoprirà da lì a qualche anno<sup>89</sup>; e tuttavia rimane un enorme progresso il fatto che l'arte e il lavoro artistico si siano emancipati dall'orizzonte religioso entro cui essi assumevano senso nel mondo antico e che, dunque, nel moderno possano essere concepiti come modalità peculiari e concrete del fare umano:

«Del pari tutti i cosiddetti lavori superiori (*höhere Arbeiten*), intellettuali, artistici (*künstlerische*) ecc. sono stati trasformati in articoli commerciali ed hanno così perduto la loro antica consacrazione (*dadurch ihre alte Weißen verloren*). È un grande progresso (*Fortschritt*) che tutto il regime dei preti, medici, giuristi ecc., cioè la religione (*Religion*), la giurisprudenza ecc., siano determinati solo in base al loro valore commerciale (*Handelswert*)»<sup>90</sup>.

Si tratta adesso, in questo profondo moderno in cui siamo, di risolvere il problema politico che non permette il libero sviluppo degli individui, uno sviluppo che non può che essere *anche* artistico:

«il libero sviluppo delle individualità, e dunque non la riduzione del tempo di lavoro necessario per creare lavoro eccedente, ma in generale la riduzione a un minimo del lavoro necessario della società, a cui poi corrisponde la formazione artistica, scientifica ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per essi tutti (*der dann die künstlerische, wissenschaftliche etc. Ausbildung der Individuen durch die für sie alle freigewordne Zeit und geschaffnen Mittel entspricht*)»<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> HEGEL 2017, p. 26.

<sup>89</sup> Ho discusso la feticizzazione artistica e quella scientifica in SCHIMMENTI 2015 e in SCHIMMENTI 2021b, a cui mi permetto di rimandare per ulteriori approfondimenti.

<sup>90</sup> MEOC, VI, p. 455; MEW, Bd. 6, p. 556.

<sup>91</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/1.2, p. 582; trad. it. MARX 1976, p. 718.



## Sigle

MEGA<sup>2</sup>:

Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, dal 1975 al 1989: hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (DDR), Dietz Verlag; dal 1990 al 2012: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Akademie Verlag; dal 2013: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin-München-Boston, Walter de Gruyter Verlag.

MEOC:

Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1972 – in corso; dal 2008: Napoli, La Città del Sole.

MEW:

Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, hrsg. vom IML beim ZK der SED, 44 Bde., Dietz Verlag, Berlin 1962-2018.

## Riferimenti bibliografici

BARNIKOL, ERNST, 1972

*Bruno Bauer. Studien und Materialien*. Aus dem Nachlass ausgewählt und zusammengestellt von P. Reimer und H.-M. Sass, von Gorcum, Assen 1972.

BAUER, BRUNO, 1829

*De pulchri principii*, in Bauer, Bruno, *Über die Prinzipien des Schönen*, D. Moggach und W. Schultze (Hg.), Akademie Berlin 1996.

Id., 1841

*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, Otto Wigand 1841.

Id., 1842

*Hegels Lehre von Religion und Kunst vom Standpunkt des Glaubens aus beurteilt*, Otto Wigand, Leipzig 1842.

Id., 1842a

*Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Verlag des literarischen Comptoirs, Zuerich und Winterthur 1842.

Id., 1842b

*Das Köllner Quartett*, "Rheinische Zeitung", 1. März 1842, Nr. 60, Feuilleton.

Id., 2014

*La tromba dell'ultimo giudizio contro Hegel ateo e anticristo. Un Ultimatum*, E. De Conciliis (a cura di), Immanenza, Napoli 2014.

Id., 2018

*Sui principi del bello*, Moggach, Douglas, Schimmenti, Gabriele (a cura di), Palermo University Press, Palermo 2018.

BERTANI, CORRADO, 2020

*Vita e scritti di Leopold von Henning, assistente di Hegel a Berlino, 1819-1822*, “Giornale critico della filosofia italiana”, Settima serie, Vol. XVI, Anno XCIX (CI), Fasc. III, pp. 536-565.

BERTOLINO, ANNALISA, 1996

*L'arte e la vita. Storia della filosofia e teoria estetica in Heinrich Gustav Hotho*, Pantograf, Genova 1996.

BUNZEL, WOLFGANG, 2003

„Die Geschichte in die Hände arbeiten“. *Zur Romantikrezeption der Junghegelianer*, in Bunzel, Wolfgang, Stein, Peter, Vaßen, Florian (Hg.), *Romantik und Vormärz. Zur Archäologie literarischer Kommunikation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Aisthesis, Bielefeld 2003, pp. 313-338.

Id., 2008

*Zurück in die Zukunft. Die Junghegelianer in ihrem Verhältnis zur Aufklärung*, in Bunzel, Wolfgang, Eke, Norbert Otto, Vaßen, Florian (Hg.), *Der nahe Spiegel*, Aisthesis, Bielefeld 2008, pp. 79-98.

Id., 2009

*Literatursatire als öffentlichkeitsstrategische Fingerübung. Arnold Ruges Dramolett Die liederlichen Vögel (1836) und sein Kontext*, in Goldschmidt, Werner, Lösch, Bettina, Reitzig, Jörg (Hg.), *Freiheit, Gleichheit, Solidarität. Beiträge zur Dialektik der Demokratie*, Peter Lang, Frankfurt a.M. et al. 2009, pp. 93-112.

BRIESE, OLAF, 1998

*Konkurrenzen. Philosophische Kultur in Deutschland 1830-1850. Porträts und Profile*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1998.

BÜTTNER, FRANK, 1999

*Peter Cornelius. Fresken und Freskenprojekte*, Bd. 2, Franz Steiner, Stuttgart 1999.

COLLENBERG-PLOTNIKOV, BERNARDETTE, 2011

*The Aesthetics of the Hegelian School*, in Moggach, Douglas (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates*, Northwestern University Press, Evanston/IL 2011, pp. 203-230.

D'ANGELO, PAOLO, 2012

*Simbolo e arte in Hegel*, Il glifo ebook, Roma 2012 (ed. originale Laterza, Roma-Bari 1988).

DONOUGH, MARTIN, 1982

*Remarks on „Humanus heißt der Heilige...“*, “Hegel-Studien”, Bd. 17 (1982), pp. 214-225.

ECHTERMAYER, THEODOR, RUGE, ARNOLD, 1995

*Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest*, “Hallische Jahrbücher”, Nr. 245 e sgg., 1839-1840, ristampato

in W. Jaeschke (Hg.), *Philosophie und Literatur in Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820-1854)*, Quellenband, Meiner, Hamburg 1995.

GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE, 1983

*H.G. Hotho: Kunst als Bildungserlebnis und Kunstgeschichte in systematischer Absicht, oder die entpolitisierte Version der ästhetischen Erziehung des Menschen*, in Pöggeler, Otto, Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, Bouvier, Bonn 1983, pp. 229-261.

EAD., 2002

*Die Transformation der Berliner Vorlesung zum System*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", 56 (2002), pp. 274-292.

EAD., 2005

*Hegel über Kunst und Alltäglichkeit. Zur Rehabilitierung des ästhetischen Genusses*, in Franke, Ursula, Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.), *Kulturpolitik und Kunstgeschichte. Perspektiven der Hegelschen Ästhetik*, Fink, München 2005, pp. 37-64.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975.

GREWE, CORDULA, 2015

*The Nazarenes. Romantic Avant-garde and the Art of Concept*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania 2015.

HANSEN, JOSEPH, 1997

*Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegungen 1830-1850*, Bd. 1, Droste, Düsseldorf 1997.

HEBING, NIKLAS, 2015

*Hegels Ästhetik des Komischen*, Meiner, Hamburg 2015.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1978

*Estetica*, 2 Voll., Feltrinelli, Milano 1978.

ID., 2007

*Lezioni di estetica*, P. D'Angelo (traduzione e introduzione a cura di), Laterza, Roma-Bari 2007.

ID., 2008

*Fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi 2008.

ID., 2017

*Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829)*, A.P. Olivier und A. Gethmann-Siefert (Hg.), Wilhelm Fink, München 2017.

HEINRICH, MICHAEL 2019

*Karl Marx and the Birth of Modern Society. The Life of Marx and the Development of His Work*, Vol. 1 (1818-1841), Monthly Review Press, New York 2019.

HENRICH, DIETER, 2014

*Disfacimento e futuro. Il teorema hegeliano sulla fine dell'arte*, in Iannelli, Francesca (a cura di), *Vita dell'arte. Risonanze dell'estetica hegeliana*, Quodlibet, Macerata 2014, pp. 31-94; ed. orig., *Zerfall und Zukunft. Hegels Theoreme über das Ende der Kunst*, in Id., *Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, pp. 65-125.

HUNDT, MARTIN, 2015

*Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837-1844)*, 2 Bde., Akademie, Berlin 2010.

IANNELLI, FRANCESCA, 2007

*Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*, Fink, München 2007.

EAD., 2015

*Tod, Ende, Auflösung der Kunst?*, "Hegel-Jahrbuch", 1 (2015), pp. 17-22

KANGAL, KAAAN, 2020

*Marx's 'Bonn Notebooks' in Context. Reconsidering the Relationship between Bruno Bauer and Karl Marx between 1839 and 1842*, "Historical Materialism", 28/4 (2020), pp. 102-138

ID., 2022

*Young Marx's Treatise on Christian Art and the Bonn Notebooks*, unpublished manuscript

KIEHNBAUM, ERHARD, 1987

*Karl Marx 1841/1842. Präzisierungen einiger Daten*, "Marx-Engels-Jahrbuch", 11, pp. 309-323.

LAMBRECHT, LARS, 1989

*Zentrum oder Peripherie als methodologisches Problem in der Marxforschung. Am Beispiel der Entwicklung der politischen Theorie bei den Junghegelianern*, "Marx-Engels-Forschung heute I", 1989, pp. 65-124.

ID., 2002

*Arnold Ruge: Politisierung der Ästhetik?*, in Lambrecht, Lars, Tietz, Karl-Ewald (Hg.), *Arnold Ruge (1802-1880): Beiträge zum 200. Geburtstag*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2002, pp. 101-123.

ID., 2003

*Karl Nauwerck (1810-1892). [sic!] Ein „unbekannter“ und „vergessener“ Radikaldemokrat?*, in Bleiber, Helmut, Schmidt, Walter, Schötz, Susanne (Hg.), *Akteure eines Umbruchs. Männer und Frauen der Revolution von 1848/49*, Fides, Berlin 2003, pp. 431-462.

ID., 2004

*Politik und Ästhetik im Junghegelianismus*, in Christophersen, Claudia, Hudson-Wiedenmann, Ursula, im Zusammenarbeit mit Schillbach, Brigitte (Hg.), *Romantik und*

*Exil. Festschrift für Konrad Feilchenfeldt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, pp. 235-251.

Id., 2008

*Zur Rezeption der Französischen Revolution bei den Junghegelianern*, in Bunzel, Wolfgang, Eke, Norbert Otto, Vaßen, Florian (Hg.), *Der nahe Spiegel*, Aisthesis, Bielefeld 2008, pp. 205-218.

Id., 2016

*Karl Nauwerck – Ein „bekannter patentierter Revolutionär“*, Peter Lang, Bern, Switzerland 2016

LOSURDO, DOMENICO, 1982

*Intelletuali e impegno politico in Germania: 1789-1848*, “Studi Storici”, Anno 23, n. 4 (1982), pp. 783-819.

Id., 1997

*Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini e Associati, Napoli 1997.

Id., 2012

*Hegel e la libertà dei moderni*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.

MARX, KARL, 1976

*Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, G. Backhaus (a cura di), 2 Voll., Einaudi, Torino 1976.

MOGGACH, DOUGLAS, 1996

*Die Prinzipien des Schönen: Bruno Bauers Kritik an Kants Ästhetik*, in Bauer, Bruno, *Über die Prinzipien des Schönen*, D. Moggach und W. Schultze (Hg.), Akademie, Berlin 1996, pp. 75-103.

Id., 2003

*The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

NICOLIN, FRIEDHELM (HG.), 1977

*Briefe von und an Hegel*, Bd. IV/1, „Dokumente und Materialien zur Biographie”, Meiner, Hamburg 1977.

OLDRINI, GUIDO, 1994

*L'estetica di Hegel e le sue conseguenze*, Laterza, Roma-Bari 1994.

OLIVIER, ALAIN PATRICK, 2016

*L'expérience de la peinture et son concept*, in Campana, Francesco, Illetterati, Luca (a cura di), *Hegel's Philosophy of Art*, “Verifiche”, XLV, 1-2 (2016), pp. 149-181

PEPPERLE, INGRID, 1978,

*Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Akademie, Berlin 1978.

RAVERA, MARCO, 1978

*Estetica posthegeliana. Figure e problemi*, Milano, Mursia, 1978.

RIEDEL, KARL, 1836

*Polemische Erörterungen auf dem Gebiete der Kunst und Literatur veranlaßt durch den Vernichtungskampf der Tendenzen der neuesten Literatur gegen sich selbst in der Person der H.H. Menzel und Gutzkow*, Druck und Verlag von Friedrich Campe, Nürnberg 1836.

ROSE, MARGARET A., 1984

*Marx's Lost Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 1984

RUGE, ARNOLD, 1832

*Die platonische Aesthetik*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1832

Id., 1836

*Hegel und das größere Publicum*, in "Blätter für literarische Unterhaltung", nr. 142, 21. Mai 1836; nr. 143, 22 Mai 1836.

Id., 1836a

*Neue Vorschule der Aesthetik*, Erste Ausgabe, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1836.

Id., 1843

*Die historische Komödie in unserer Zeit*, "Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik", Bd. 2, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich und Winterthur 1843, pp. 194-205.

Id., 1981

*La filosofia hegeliana del diritto e la politica del nostro tempo*, in De Toni, G. A. (a cura di), «*Annali di Halle*» e «*Annali tedeschi*» (1838-1843), La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 205-235; ed. orig., *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit*, "Deutsche Jahrbücher", Nr. 189-192, 10-13 August 1842.

RUMOHR, KARL F. VON, 2003

*Italianische Forschungen*, Teil I, in *Sämtliche Werke*, Dilk, E.I. (a cura di), vol. 2, Georg Olms, Hildesheim 2003; ed. orig., *Italianische Forschungen*, Nicolai'sche Buchhandlung, Berlin und Stettin 1827-1831.

SCHIMMENTI, GABRIELE, 2015

*Marx, le merci e l'opera d'arte*, "H-ermes Journal of Communication", 5 (2015), pp. 7-20.

Id., 2020

*Bruno Bauer's Critical Theory of Art and Hegel's Lectures on Aesthetics in 1828-29*, "Studi di estetica", anno XLVIII, IV serie, 1/2020, pp. 148-164.

Id., 2021

*L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

ID., 2021b,

„Im Anfang war die Kunst“. *Umriss einer Ästhetik des Marx'schen Fetischbegriffes*, „Aufhebung. Zeitschrift für dialektische Philosophie“, 15 (2021), pp. 77-101.

ID., 2022,

*Bruno Bauer's Critical Theory of Tragedy. The Aesthetics of Collision*, „Critique. Journal of Socialist Theory“, 1 (2022), in corso di stampa.

SCHÖNKE, MANFRED, 1994

*Ein fröhliches Jahr in Bonn „? Was wir über Karl Marx' erstes Studienjahr wissen*, „Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge“, 1994, pp. 239-255.

SCHRÖRS, HEINRICH, 1906

*Die Bönner Universitätsaula und ihre Wandgemälde*, P. Hanstein, Bonn 1906.

TOMBA, MASSIMILIANO, 2002

*Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli 2002

ID., 2006

*Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*, in Moggach, Douglas (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 91-113.

VACCARO, GIOVAMBATTISTA, 1987

*Il concetto di democrazia in Arnold Ruge*, FrancoAngeli, Milano 1987.

VALAGUSSA, FRANCESCO, 2013

*Il genio che intesse la materia. Sull'estetica di Hegel*, in G.W.F. Hegel, *Estetica*, F. Valagussa (a cura di), Bompiani, Milano 2013, pp. 5-141.

VAUGHAN, WILLIAM, 1980

*German Romantic Painting*, Yale University Press, New Haven & London 1980

VISCHER, FRIEDRICH THEODOR, 1922

*Overbecks Triumph der Religion*, „Deutsche Jahrbücher“, Nr. 28-30, 1841; ristampato in *Kritische Gänge*, R. Vischer (Hg.), Bd. 5, Zweite, vermehrte Auflage, Meyer & Jessen, München 1922, pp. 3-34.

WEISSE, CHRISTIAN HERMANN 1838

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über Aesthetik, herausgeg. Von Dr. H.G. Hotho*, „Hallische Jahrbücher“, Nr. 211, 3 September 1838.

## **Imperialism and racial oppression in the metropolis.**

### **A sociological interpretation essay**

Rita Matos Coitinho (Instituto Brasileiro de Museus /Ibram)

*This essay analyzes the relationship between the processes of exclusion in the United States of America that motivated the recent massive protests under the banner of Black Lives Matter and the US's international role in maintaining the unipolar social order. Losurdo's analyses of colonialism and racial despecification are tied to the formulation produced on race relations and social stratification by the Brazilian sociologists Octavio Ianni and Florestan Fernandes. The study also presents some possible interpretative parallels between class structures and their connections with racism in Brazil and the United States.*

*As we will show, there is a significant approximation between the authors in their approach to the issue of racism. For Ianni, imperialism extends internally to the dominant nation so that the same fundamentals which govern external economic and political relations also manage internal political and economic ties. Therefore, economic-social and political development within the metropolis is also unequal. This process, which he called "internal colonialism", is based on racist conceptions against part of the population, as Togliatti pointed out when he wrote that «the Liberal doctrine is based on a barbaric discrimination between human creatures».*

*According to Losurdo, «beyond the colonies, such discrimination also spreads in the capitalist metropolis itself, as shown by the case of Black Americans, largely deprived of fundamental rights, discriminated against and persecuted» We start from the observation that the difficulties currently experienced by the United States, whose world hegemony is in decline, are also expressed at the national level by the deepening of internal colonialism and the re-emergence of racist movements on the American political scene. Based on this research, we highlight the strength of Losurdo's interpretation concerning the centrality of the fight for recognition as a real and effective manifestation of the class struggle in contemporary times.*

*Racism; Class Struggle; Racial Despecification.*



## *Introduction*

This year, a television series recalled the bloody massacre that occurred one hundred years ago in Tulsa, a city located in Oklahoma. On May 31, 1921, a mob of white people invaded and destroyed the Greenwood district, one of the most prosperous Black communities in the USA, nicknamed the “Black Wall Street”<sup>1</sup>. In this incident, which could easily be compared to the *pogroms* against the Jews in the Russian Empire and Poland, more than a thousand homes and businesses were looted and burned, leaving about three hundred dead and ten thousand homeless. According to Ellsworth<sup>2</sup>, «Tulsa had erupted into one of America’s worst racial nightmares, leaving scores dead and hundreds of homes and businesses destroyed». The event «took place during an era of deep racial tensions, characterized by the birth and rapid growth of the so-called second Ku Klux Klan and the determined efforts of African Americans to resist attacks on their communities, particularly in the matter of lynching»<sup>3</sup>.

What happened in Tulsa was purposely forgotten by official American history. Racial violence, however, was not overcome because, despite the achievements of the Black movement in the following decades - which managed to put an end to the discriminatory laws in force, thereby removing the legal backing of the American supremacist regime -, racism remained as a constitutive factor in the social structure of the US, a society in which the formation of classes and the capitalist social order was tied to a brutal regime of ethnic elimination (of the indigenous) and racial oppression. Externally, the same ideological justifications served the imperialist domination of other peoples and nations.

Movements like the one recently organized under the banner of *Black Lives Matter* – which started in 2013 after the acquittal of George Zimmerman for the death of the African American citizen Trayvon Martin - are frequent on the American scene. It is what happened after the death of George Floyd, a Black man asphyxiated by a Minneapolis police officer on May 25, 2020. Under the same slogan born in 2013, as reported

---

<sup>1</sup> <https://tinyurl.com/yestyria>.

<sup>2</sup> ELLSWORTH 1992. Digital Book (2020).

<sup>3</sup> ELLSWORTH, *apud* <https://tinyurl.com/yestyria>.

by the international press, at least 7,750 demonstrations took place in two thousand locations throughout the fifty states and the District of Columbia, according to an estimate by Princeton University and the Armed Conflict Location and Event Data Project (ACLED). According to the survey, nearly one in ten adult US citizens said they had participated in one of these demonstrations. Another study, published in June by the firm Civic Analytics, states that half of those who claimed they had participated in the protests said that it was their first time demonstrating<sup>4</sup>. Perhaps the most widespread of the racially motivated mass protests, it bears strong similarities to the 1992 demonstrations in Los Angeles. On that occasion, the trigger was the acquittal of four police officers on charges of violently beating Black citizen Rodney King, who had already surrendered. The verdict set the city ablaze and spread to other parts of the country. In 1965, in California, a young Black man named Marquette Frye was stopped by police officers, who then used great violence to subdue him. Seeing the scene, dozens of neighbors got involved, resulting in a confrontation followed by six days of violence in the city's suburbs, with looting, arson, many arrests, and the mobilization of more than two thousand soldiers to fight the protesters.

The first modern democracy, erected under the aegis of liberalism and constitutionalism, conflated odes to liberty and free enterprise with racial oppression. As Domenico Losurdo pointed out, the accommodation between liberalism and slavery evident in the 1796's Federal Constitution resulted from a «twin birth» from which emerged a «country characterized by the stable and direct link between slave property and political power»<sup>5</sup>, as both the Constitution and the number of slave owners ascending to the highest institutional office reveal in a clamorous way<sup>6</sup>. Even in those states of the federation where slavery did not exist and where free wage labor predominated, the constitutional norm indirectly sanctioned the institute since it mandated the “return” of the runaway slave to his Southern master.

Losurdo reconstructs, both in *Liberalism: A Counter-History* and in *Class Struggle: A Political and Philosophical History*, how, after the

---

<sup>4</sup> <https://tinyurl.com/y4na8jm9>.

<sup>5</sup> DAVIS, *apud* LOSURDO 2006, p. 33.

<sup>6</sup> LOSURDO 2006 p.72.

American Civil War and the dismantling of the servile institution and subsequent granting of legal equality to Blacks, a regime of discrimination based on skin color was instituted in the US, aimed at keeping Blacks and the other “colored races” on the periphery of the current system. The discriminatory laws against Blacks had the same ideological basis as the territorial expansion campaigns, founded on the genocide or deportation of the indigenous. Likewise, in the expansion southward over Mexican lands, the ideology of *Manifest Destiny* was combined with racialism, which provided moral and ideological justification for the invasion and usurpation of Mexican territory, to which enslaved Black people were also sent.

Significantly, Losurdo reconstructs the history of racial despecification in the US in connection with the flourishing of liberal ideas. It is a theoretical operation that illuminates the same debate waged in Brazil, where it is often claimed that liberal ideas had no penetration since the establishment of an absolutist monarchy marked independence. There was an accommodation between liberal principles and slavery and liberal guidelines and the old regime.

As we have already demonstrated elsewhere<sup>7</sup>, liberal ideas came to Brazil through the children of the elite who went to study in Europe. These ideals, understood by Robert Schwarz as «ideas out of place», were accommodated to the country’s reality, apparently contrasting with its most elementary principles. The fact is that in Brazil, the ruling class retained from liberalism those principles consistent with a change within the order and, perhaps because of this, the ideas were not “out of place” but “translated”, as in the Gramscian notion of “translatability”. In addition to Losurdo, Susan Buck-Morss also presents arguments that put Schwarz’s thesis in check. Extrapolating her analysis – which covers Haiti but also, tangentially, the newly independent USA – to account for the same problem in Brazil, we may affirm that European liberalism coexisted well with the maintenance of the slaveholding order in the colonies, which guaranteed extraordinary profits so that the apparent strangeness of the slavery-liberalism binomial loses force. Analyzing the problem of slavery in Haiti and the connections of the slave rebellion on that island

---

<sup>7</sup> COITINHO 2019.

– which culminated in its independence – with the events of the French Revolution, Morss shows that slavery

«(...) was not a system of European antiquity, a pre-capitalist system (...). No. Slavery reached its peak precisely with the development of capitalism (...). Slavery, the objectification of the human worker, was a fundamental practice at the dawn of the modern world: essential for the development of Europe and the development of the global economy»<sup>8</sup>.

The thesis demonstrates its strength when Buck-Morss describes the conditions in which France, under Napoleon, sought to revoke the freedom of formerly enslaved people from the Caribbean colonies: fundamentally, the economic crisis that ravaged France had among its main reasons the decline in profits – previously extraordinary – extracted from the colonies by exploiting slave labor. The logic applied by those in favor of maintaining slavery viewed freedom as a fundamental right for the continental peoples but not for the Blacks from the colonies. Therefore, it is not surprising that the liberalism imported by the ruling class of independent Brazil concurred with the maintenance of privileges for the agrarian aristocracy from slavery and (why not?) for the constitutional monarchy itself.

In general, a similar process occurred in the other Latin American social formations, in which the transition from colonial society to free and capitalist national states took place while preserving discrimination against the indigenous – subjected to the cruel regime of the *mīta* or *rep-artimiento* in Spanish America, which in some countries lasted until the mid-twentieth century – and the discrimination against Blacks, who remained enslaved in independent Brazil until 1888 and, once “free”, were relegated to the periphery of wage labor, prevented from migrating to uninhabited places by the land law of 1850, and excluded from the best urban jobs, including jobs in the nascent industries, which preferred European immigrants. The “whitening ideology” common to Brazil and the Southern Cone countries (especially Uruguay and Argentina) has many points of contact with the racist ideologies adopted by the USA’s white

---

<sup>8</sup> BUCK-MORSS 2011, pp. 131-171.

supremacist regime. It is a nuanced situation from country to country, but it allows for critical interpretative parallels.

These approximations enable us to point out other contact points between realities where racialism was constituted as a structuring element of social formation. We align with Dennis de Oliveira<sup>9</sup> when he states that «racism must be seen as a *structural* question». This is because it worked in Brazil and, we might add, also in the United States as a “structuring element” of class division. Violence, as a «permanent and not episodic political practice» insofar as it concerns the action of the state or even of parastatal groups, served and still serves in these two countries towards the «maintenance of a social order under these terms – racist and concentrating wealth», because continued repression leads to the permanent practice of treating social demands as «police cases», reducing the space for negotiation to a minimum.

While the two social formations are close in terms of the place of racism in shaping structures of domination, they are separate in their role on the international scene. On this point, to focus on Brazil and the United States is to deal with a hierarchical relationship in which the internal social structures of one respond to the socio-political pressures and determinations of the other. It is a theme that is also illuminated by Losurdo's studies when he addresses the issue of colonialism and imperialism.

We will investigate the relations between racism, imperialism, and class society in the following pages. We aim to understand the role of these three societal structures and their implications in the social constitution of the contemporary metropolis (the US) and the subordinate country (Brazil). To this end, the first section will summarize the theoretical contributions developed by Domenico Losurdo concerning the articulations between class struggle and anti-racist and anti-colonial struggles, seeking to apply them to an interpretative sketch of the American racial question. The second section introduces the studies produced by the Brazilian sociologists Octavio Ianni and Florestan Fernandes, who examined the links between race and class society in Brazil. In the third part, aiming to propose a conclusion, we put forward a connection between Losurdo's ideas and the concept formulated by Ianni about the effects of “internal colonialism” for the metropolis (the US), from which

---

<sup>9</sup> OLIVEIRA 2016, p.32.

we try to demonstrate the connections between imperialism and oppression within American society, in a kind of extension inside the central country of the very structures that serve to subjugate other peoples. We then return to the formulation regarding the struggles for recognition as a true manifestation of class struggle in our times.

### 1. *Racialism, Colonialism and Class Society in the USA*

«I came from a country where race was not an issue; I did not think of myself as Black and I only became Black when I came to America»  
(Ifemelu, protagonist of the novel *Americanah*, by Chimamanda Ngozi Adichie, p. 464).

Frantz Fanon, reflecting on the relationship between racism and culture, identified the former as the «systematized oppression of a people»<sup>10</sup>, noting that it is possible to find something constant in the behavior of the people who oppress. Achille Mbembe argues that «it is not enough to state that race has nothing innate or of an essence that proves it, but rather that it is necessary to emphasize its role as a mechanism of domination within power relations and its concept that is neither fixed nor stable»<sup>11</sup>. According to him, «race simply consists of the practices that constitute it as such»<sup>12</sup>. Racism is, therefore, a set of systematic practices aimed at the domination of one people by another. At the same time, these practices oppress a particular human group and relegate its cultural codes to a subordinate place, granted they do not achieve their erasure, shape the dominant actions and ideas in the midst of the society that sustains the regime of oppression.

This reasoning was already present in Marx and Engels when they dealt with English rule over Ireland, interpreted by the two theorists as barbaric colonial oppression, which, according to them, tells us more about the characteristics of English capitalism than about the Irish people. The domination mechanisms adopted also act internally on the

---

<sup>10</sup> FANON 2021, p.71.

<sup>11</sup> CALLEGARI 2018.

<sup>12</sup> MBEMBE 2014, p. 65.

society that oppresses, insofar as the agreement of the various parts of the population concerning the oppression regime directed at the “other” is processed. Moreover, concerning the annexation of Poland by Germany, Engels observed that «one nation cannot be free and at the same time continue to oppress other nations. Therefore, there can be no freedom for Germany unless Poland is liberated from German oppression»<sup>13</sup>.

These observations by Marx and Engels, highlighted by Domenico Losurdo<sup>14</sup>, show how the understanding of the two philosophers was far from restricting the understanding of the historical dynamics to binary logic. On the contrary: they observed with interest the unfolding of conflicts motivated by what Losurdo calls, in his work *The class struggle, a political and philosophical history*, “struggles for recognition”. The Italian philosopher recovers in Marx and Engels’ thoughts the bases for an extensive interpretation of class struggle; that is, he breaks with the binary interpretations of the concept that emanate from a particular schematic understanding of Marxism produced and spread by the theoreticians of the Second International. At the very beginning of the book, he states that

«(...) the passage from the singular to the plural clearly makes it evident that the one between proletariat and bourgeoisie is only one of the class struggles and that these, traversing universal history in-depth, are by no means an exclusive characteristic of bourgeois and industrial society (...) it is not only the ‘class struggles’ that are inflected in the plural, but also the ‘forms’ they assume in the different historical eras, in different societies, and in the different concrete situations that progressively arise»<sup>15</sup>.

Thus, according to Losurdo, «the radical revolution invoked by Marx and Engels pursues not only the liberation/emancipation of the oppressed class (the proletariat) but also the liberation/emancipation of the oppressed nations». This articulation between class oppression and colonial oppression is often taken up by Marx and Engels when they describe, in the *Manifesto*, the logic of the exploitation of one class by another and

---

<sup>13</sup> ENGELS, *apud* LOSURDO 2015, p.118.

<sup>14</sup> LOSURDO 2015, p.15.

<sup>15</sup> Ivi, p. 22.

that of the enrichment of one country at the expense of another. An understanding of the struggles between oppressed and oppressors, in their most diverse forms, is also that of universal history. In Losurdo's words, the class struggle intends to «illuminate the historical process as such»<sup>16</sup>, and it is not restricted to the binomial of capital and labor, although this is the fundamental contradiction of the capitalist social order, from which the various contradictions that characterize the conflicts of our time branch out. According to him, these are the «three great oppressions», a concept he extracts from his studies of class struggles. As he points out,

«It is necessary (...) to put forward a second distinction, more precisely, a tripartition: the class struggle that has as protagonists the peoples in colonial or semi-colonial conditions or of colonial origin; the struggle waged by the working class in the capitalist metropolises (on which the reflection of Marx and Engels is concentrated); the struggle of women against “domestic slavery”»<sup>17</sup>.

In this way, he believes each of these three struggles calls into question the prevailing international, national, and family division of labor. The fundamental “relation of coercion” in bourgeois society is the one that «exists between capital and labor». Still, the same consideration can be made for the other two relations. The three struggles for emancipation call into question the three fundamental «relations of coercion» that constitute the capitalist system. In this manner, the theory of class struggle «is configured as a general theory of social conflict»<sup>18</sup>. As Losurdo shows<sup>19</sup>, it is Engels himself who highlights this interpretative key when he points out that «Marx was the first to discover the great law of historical evolution, the law by which all the struggles of history (...) are only the more or less clear expression of struggles between social classes», which happens independently of the protagonists or the form that these struggles present themselves in each era and each place. As such, Marx's theory appears as a «radical epistemological break with naturalistic ideologies» in that the class struggle «locates social conflict on the terrain of

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 46.

<sup>17</sup> Ivi, p. 64. Bold highlight added.

<sup>18</sup> Ivi, p. 63.

<sup>19</sup> *Ibidem*.



history». It is «precisely because it provides a key for reading the historical process» that the class struggle leads us to take «into account the multiplicities of forms through which social conflict manifests itself».

Losurdo thus paves the way for the study of the phenomenon of *racial despecification* as a typical result of the social relations that emerge from the establishment and development of the capitalist system. As he points out, the Western bourgeoisie itself «imposed an international division of labor founded on the enslavement of Blacks and the expropriation, deportation, and even annihilation of Amerindians»<sup>20</sup>. It is an interpretation that is not far from what Marx proposed in *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*, as judged from a more dogmatic point of view. As Losurdo asserts,

«(...) as far as the North American Republic is concerned, even abstracting it from Black slavery, it is necessary to consider that across the Atlantic, “class boundaries have developed incompletely: class collisions are increasingly concealed by the westward emigration of proletarian overpopulation” (Marx, *apud* Losurdo, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*) an emigration that presupposes the expropriation and deportation of the indigenous peoples and, therefore, a brutal dictatorship exercised against them»<sup>21</sup>.

In this way, it may be seen why the American social formation cannot be defined solely by the fundamental opposition between bourgeoisie and proletariat, although they are at the core of the social structure. As the independence of the Thirteen Colonies and their autonomous connection to the international market take place, the following come together: i) the “typical” forms of capitalist exploitation of labor power, especially in the North, which industrializes at great speed – particularly after the adoption of protectionist trade measures –; ii) the expansion of the small agricultural property, at the expense of expelling the indigenous natives in the West and the war of conquest against the Mexicans, in the Southwest; and iii) the slave plantations in the cotton planting South.

Free wage labor – or «wage slavery», in the words of Marx and Engels – typical of modern capitalist production is provided mainly by the

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 48.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

immigrant population, coming from Europe, acquiring a Europeanized face. The colonists of British origin, already adapted to American soil for a few generations, were the main agents of the expansion over the indigenous lands to the West. In the South, slave labor was maintained until the end of the American Civil War, having been permitted until then by the federal constitution, and gained an addendum a few years after its promulgation to oblige the “slave-free” states of the North to return runaway slaves to their “rightful owners” in the South.

While it is true that the founders of Marxism considered wage-earning to be the new slavery – «modern slavery» – it is also true that they thought the existence of property rights on slave lives in the American South to be an even more serious problem, to be extirpated first. It is no wonder they followed with great interest the outbreak and course of events during the Civil War, the initial reasons for which lay in the disagreements between Northern and Southern elites over customs policy. The Northerners wanted to extend the isolation of the United States in order to strengthen its industry, while the South, an agrarian exporter and therefore oriented to international trade, advocated greater tariff freedom. As events unfolded, the Northern leaders saw abolitionism as a significant social force that could deal the South a fatal blow. The natural right to liberty, hitherto denied to Blacks, metamorphosed into a universal right, and abolitionism was incorporated into the Union flag. According to Losurdo,

It is understandable that when the Civil War broke out, the two philosophers and revolutionary militants firmly placed themselves in favor of the Union. From the beginning of hostilities, they pleaded to fight a revolutionary war against the South for the abolition of Black slavery; however, in the North, the slavery to which wage workers were subjected is alive and well, that one which a few years later *The Capital*, taking up the declaration of the Baltimore General Workers’ Congress, defines as «capitalist slavery». The fact is that the “indirect slavery of whites in England” is not the same as the «direct slavery» of Blacks on the other side of the Atlantic. The «immediate forced labor» to which the slave is subjected is not comparable to the indirect economic coercion that weighs on the salaried worker, who is at least formally “free”. On the contrary, while the Civil War is raging in the United States – which has no shortage

of Southern sympathizers in Europe – it seems that Marx wants to avoid any disagreement: by quietly repeating his traditional denunciation of the «indirect slavery» inherent in the capitalist system, he insistently calls for a struggle in favor of the «free labor system» and against the «slavery system»<sup>22</sup>.

The system of slavery authorized the enslaver to dispose of the bodies and lives of his slaves. For the creators of Marxism, there is no doubt that this was a much crueler system than “wage slavery”, in which the owner of the means of production can dispose of his employee’s ability to work but not his life. Moreover, in the US, the coexistence of the two systems within American society created two distinct strata of the exploited based on racial despecification.

With the victory of the North over the South and the abolition of slavery, the United States went through a short interstice in which Blacks, in theory, could exercise the same rights as whites, at least by the letter of the law. But nothing changed for the indigenous peoples. Mass deportation, isolation in remote areas, or murder continued unabated, justified by a general idea of civilization against the “barbarians” and “the indolent”. Similarly, after the Civil War, the concept of *Manifest Destiny* develops in the US. The behavior of US Foreign Policy towards Latin American and Caribbean neighbors and towards indigenous people is shaped. The abolition of slavery did not eliminate from American society the idea of the existence of a superior race, whose civilizing mission justified the oppression – and extermination – of the other “races”.

In the period following the victory of the North over the South, US continental action gained momentum as the country’s industrial economy strengthened and new markets were sought. Three fundamental tenets guided US foreign policy, now reinforced by the defeat of the secessionists: isolationism; a certain missionary sense – grounded in the doctrine of “*Manifest Destiny*”, well expressed in the verses of the English poet Kipling (published in 1899 in the exaltation of the civilizing “mission” of the US in the war with the Philippines) – and the “Monroe Doctrine”, which since 1823 had proclaimed an «America for Americans» and which at the end of the 19<sup>th</sup> century gained a corollary, provided by Theodore Roosevelt:

---

<sup>22</sup> Ivi, pp. 79-80.

«Chronic wrongdoing, or the impotence resulting from a general relaxation of civilized society, may in America, as elsewhere, ultimately require the intervention of some civilized nation, and in the Western Hemisphere, the adherence of the United States to the Monroe Doctrine may force the United States, however reluctantly, in flagrant cases of such wrongdoing or impotence, to the exercise of international police power».

Thus, if the Monroe doctrine synthesized isolationism and the repudiation of European intervention, Ted Roosevelt's corollary justified the unilateral imposition of conditions for guaranteeing the private business of American citizens on the continent, already seen as a natural extension or even "vital space" of American society, whose manifest destiny was to "civilize" other peoples. "America for Americans", a summary of President Monroe's declaration on December 2, 1823, postulated the existence of a system that included the entire Western Hemisphere outside effective European control.

Therefore, the "superior race" was unified around a civilizing mission – *The White Man's Burden* – through which it seeks to shape and absorb its own internal problems. Since the birth of the US as a nation, "Manifest destiny" has been the unifying ideology through which it has sought to soothe distributional conflicts and justify the permanence of racial despecification.

A few years after the abolition of slavery, the South stirred again on the US political scene, threatening Northern customs interests, and achieving the establishment of a racial segregation regime in the states, in exchange for its adherence with the central government. In this regard, Losurdo observes that «the second American revolution», the abolitionist revolution, which took place between the end of the Civil War and the so-called *Reconstruction* period (the short interstice in which Black citizens were able to enjoy the constitutional rights previously granted only to whites), was quickly defeated, in a process in which ideas that dehumanized Blacks, equating them to "savages" – who had always been deprived of any rights – were once again disseminated. Thus, «in the US of white supremacy, the program of reaffirming social hierarchies is closely linked to the eugenicist project»<sup>23</sup>, where the aim is to prevent

---

<sup>23</sup> LOSURDO 2021, pp. 101 and 105.

miscegenation, deemed «*race suicide*», as per the term coined by Edward Alsworth Ross. Interracial marriages were forbidden, and the children of these forbidden unions, the *mestizos*, were subject to the same discriminatory institutes reserved for African Americans.

Excluded from the «major national associations» (including unions), African Americans are cordoned off (...) even at the legal level, they continue to be subjected to two different legislations or one legislation interpreted very differently depending on the race to which they belong, as confirmed later by the lynchings reserved for Blacks and the «deportation and annihilation of indigenous people»<sup>24</sup>.

These discriminatory policies inaugurated a racialist school of thought that would have an enormous influence on the development of Nazism in Germany and the apartheid regime in South Africa. The notion of the *underman*, which presupposed the existence of naturally subordinate human beings, was widely adopted by the theorists of Nazism, who directed it at the Slavic peoples of Europe, the Jews, and the “impure”. To a lesser extent, it can be said that it also served as a school of thought for the ideologies of whitening adopted in Brazil and Argentina, also at the end of the 19<sup>th</sup> century, a time when Europeans immigrated to the Americas in large numbers. Losurdo, however, calls attention to the fact that

«(...) what at first sight is presented as “race war” is, in reality, class struggle. For example, it is clear that in the United States of Black slavery and white supremacy, the destiny of African Americans is marked in the first place by belonging to the “race”. Under these circumstances, raising the “racial” (or national) question in no way means removing the social conflict but rather confronting it in the concrete and peculiar terms in which it manifests itself»<sup>25</sup>.

What Losurdo highlights here is precisely «the role developed by the class struggle in contradictions, clashes, and trials of strength that seemed to be of a purely national and racial character»<sup>26</sup>. Referring to Engels’

---

<sup>24</sup> Ivi, p.107.

<sup>25</sup> LOSURDO 2015, pp. 66- 67

<sup>26</sup> *Ibidem*.

criticism of the British writer Carlyle, when the latter expressed himself in a racist way regarding the Irish, Losurdo states that

«(...) this all has very little to do with “race”. In a society like the one prevailing in the United States, where even after the formal abolition of slavery, the ruling oligarchy proudly displays its *otium* and imposes “all productive labor” on Blacks, social arrogance manifests itself in racial arrogance and contempt for “productive labor” is disdain at the same time for the servile or semi-servile race obliged to provide it»<sup>27</sup>.

The operation is complex but highly effective in structuring the class hierarchy in the US. It creates categories of jobs, more or less worthy on the social scale. The “races” considered inferior, when not deported and extirpated from American soil (as in the case of the indigenous), are relegated to the peripheral positions on the social scale, being responsible for that kind of work considered unworthy even for the proletariat of European origin. Losurdo rightly points out that the same process occurs with immigrants of Asian origin because, according to the ideologues of racialism, Asians are part of the three groups of “colored races”, hence inferior on the social scale, domestically, or justifiable targets of imperialist domination abroad. Latin Americans, «mixed races, and therefore colored people, occupy the same place».

Racial despecification thus has a double function: 1) inside US society, it stratifies the working class itself through prohibiting Blacks and “racialized” immigrants (Latinos, Asians) from participating in union associations or having access to the best positions in the wage market. According to the American social standard, the less “dignified” professions – manual labor, domestic service, seasonal and strenuous jobs – are earmarked for the “inferior races”, just as access to higher education is forbidden to them at least until the second half of the 20<sup>th</sup> century. 2) Outside the US, the relationship with Latin American, Caribbean, and Asian countries, to which the US imperialist enterprises are directed, is viewed as a “civilizing mission”, with justified interventions, armed invasions, and assassinations since these are inferior, infantile, savage races.

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 50

If we look closely, racial despecification, which was also used by European states in their neo-colonial ventures, plays a vital role in the causes that led to the First World War. This is what Losurdo highlights:

«(...) the First World War is not only an expression of the class struggle, but it has a triple connotation. It refers a) to the struggle for hegemony among the capitalist bourgeoisies of the major powers; b) the social conflict in the metropolis, which the ruling class hopes to neutralize and deflect through a test of strength on the international level and colonial conquest; c) the oppression and exploitation of peoples under colonial and semi-colonial conditions for whom, in the language of Marx regarding Ireland, the “social question” is posed as a “national question»<sup>28</sup>.

Regarding English colonialism, Marx and Engels pointed out how colonial oppression served as an escape valve for the internal contradictions between capital and labor. The improvement in living conditions for the English working class was at the expense of the colonial world, to the point where workers’ organizations and even socialists supported the expansion of the British Empire. The same happened in Germany, where the social democracy embraced colonialism as a ‘civilizing task’ and a necessary stage for the subsequent overcoming of capitalism, to the point of voting in favor of war credits and pledging its support to the inter-imperialist war. In this way, «bourgeois society exacerbates inequalities at the national and international level that can only be confronted through class struggle»<sup>29</sup>. This is particularly true of US society, where “colonial oppression” also turned inward, providing the political and ideological basis for the conquest of indigenous territories and oppression based on racialism as early as independence, but quite radically in the first decades of the 20<sup>th</sup> century.

After the Russian Revolution, in which the issue of nationalities (and therefore also ethnicities) was absorbed by the Bolshevik program, which proclaimed itself the enemy of all forms of exclusion, including the white supremacist regime in force in the US, some Black and working-class American leaders adhered to the principles of the October Revolution.

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 65.

<sup>29</sup> Ivi, p. 74.

The deepening of racial divisions marked the post-First World War period in the US. Along with other repressive aspects at the behavioral level – such as the prohibition of alcohol, passed in 1918 – racist regulations ravaged the US, also affecting Jews, associated with communism, Asian and Eastern European immigrants, whose immigration was forbidden, and the Black population, subjected to persecution, arbitrary imprisonment, public lynchings, and other degrading tortures, sometimes advertised in pamphlets as actual entertainment events. The massacre in Tulsa that we referred to in the introduction dates from this phase. In addition, at this time (with the endorsement of Woodrow Wilson, then governor of New Jersey and an enthusiast for eugenics), the sterilization of criminals, people with epilepsy, and people with mental illnesses were authorized. Sterilizations of “undesirables” were also widely used in California. The Ku Klux Klan, which had shrunk considerably after the defeat of the South in the Civil War, experienced a revival and became a very influential organization in more than one state: Indiana, Colorado, Oregon, Oklahoma, and Alabama, sending hundreds of delegates to the 1924 Democratic convention<sup>30</sup>.

In this internal dispute within American society, the principles of Marxism were quickly identified as enemies to be extirpated, a process that gradually deepened until World War II, after which the US plunged into McCarthyism and anti-communism that resulted in the Cold War. In this dispute, more than a few leaders of movements for the end of the supremacist regime aligned themselves in some way to Marxism, such as certain members of the Black Panthers and some of the Black Muslims led by Malcolm X. They were supporters of direct action against the State, in which they identified the origin of racial oppression. In the 1950s and 1960s, there were large demonstrations for the end of segregation, which began after the action of Rosa Parks, who refused to give up her seat on public transportation. The wave of protests, in which Martin Luther King's leadership played a key role (a religious leader and not a communist, as the press accused him), led to the systematic boycott of public transportation for three hundred and eighty-two days (a period in which Luther King was imprisoned, abused, and had his house bombed). It culminated in the US Supreme Court ruling that racial segregation was

---

<sup>30</sup> STONE — KUZNICK 2015, chapter 2.



illegal in 1956. Amid the climate of the Cold War, many leaders of the Black movement were accused of collaboration with the Communists, national treason, and terrorism. It is remarkable that, even while they denied Marxism, the US ruling classes knew how to identify the fight against racial oppression with the class struggle, which manifested itself in their immediate action aimed at the imprisonment of the foremost leaders, the prohibition of Black political organizations, and the persecution of intellectuals and artists in any way linked to those movements. With the Supreme Court's decision, an accommodation of interests involved the prohibition of segregationist policies adopted by certain states, abolishing the supremacist regime in the US legal framework. The structures based on racial despecification, especially regarding the historical, social exclusion of Blacks and the permanent violence of the state against African Americans and other "people of color", however, remained and were extended internally to the immigrant population from Latin America, Africa, and Muslims, and externally in the police-like behavior of the US towards Latin American countries. In official U.S. statistics, the *Black population* refers to the sum of these groups, showing how the idea of "race" in the US is directly related to a subordinate position in the general structure of class society.

## *2. The connection between race and social class in Brazil: an interpretative parallel*

«To be Black in Brazil is frequently to be the object of a biased gaze. The so-called good society seems to consider that there is a predetermined place, down there, for Blacks, and so it quietly behaves».  
(Milton Santos)

As Silvio Luiz de Almeida points out, «contrary to liberal readings claim, racism is not just an ethical problem, a legal category, or a psychological fact. Racism is a social relationship that is structured politically and economically»<sup>31</sup>. This is the approach of a significant number of

---

<sup>31</sup> ALMEIDA 2016, p. 23.

studies produced in Brazil about the phenomenon of racism, among which we may highlight, for the purposes discussed here, the formulations of Florestan Fernandes and Octavio Ianni. We do not intend to assert that these are definitive studies, after which nothing more could have been added. On the contrary, the formulations of these authors are part of a vast field of studies that has been producing results to this day. Our choice is based on the points of contact we found between these formulations and those we presented by Domenico Losurdo in the first part of this study: the general understanding of racism as a manifestation connected to class society and the phenomena of colonialism and imperialism.

Florestan Fernandes and Roger Bastide located the conformation of racism in the constitution of the estate society in the colonial period, showing that

«(...) the social conditions of economic exploitation of slave labor favored the formation of social symbols and behavior patterns polarized around race or color, which were linked, as a cause or as an operating condition, to the determination of the dynamics of adjustment between Blacks and whites (...)»<sup>32</sup>.

Far from being the manifestation of a prior moral determination, the racialization of the population obeyed the needs of the social regime's conformation of exploitation based on slavery. The position occupied by the "races" in the classification system of colonial society thus resulted from the system of material relations, «thereby constituting a product of the social processes that operate at the economic level of social life»<sup>33</sup>. This observation was already present in the studies of a racist like Oliveira Vianna, who pointed out that by the end of the 18<sup>th</sup> century in Brazil, there were already «three rural classes»: the enslaved people, made up of Blacks; the *foreiros* (renters), mostly *mestizos* (mixed race); and the masters, all white<sup>34</sup>. In this way, the color of one's skin also came to designate one's position in the rigid structure, to the point of freezing the hierarchies by forbidding interracial marriages, a way of guaranteeing the

---

<sup>32</sup> BASTIDE — FERNANDES 1972, p. 364.

<sup>33</sup> Ivi, p. 365.

<sup>34</sup> Ivi, p. 366.

exclusion of the Black and mixed races from the core of the «family of possessions» and freezing their social position. The color was thus selected «as a racial mark that would serve to socially identify Blacks and *mestizos*. It became a symbol of social position»<sup>35</sup> legitimizing the dispossessing action of the masters, based on a “natural” right marked by the claim of racial superiority, so that «color prejudice contributed to perpetuate the prevailing lordly order to the extent that it operated as a factor of social segregation»<sup>36</sup>.

With the growing presence of the abolitionist movement and the progressive increase of the free Black and mixed-race population, through the institution of manumission, which could be bought by the enslaved person or granted by the master (in this case, it was more common in the case of mixed-race people, many of them children of the enslavers themselves), the importance of interdictions to interracial marriages and the blocking of Black and mixed-race people from the functions and positions assigned to whites to maintain the caste structure was amplified. In José do Patrocínio, a great abolitionist figure in Brazil in the 19<sup>th</sup> century, «the colored man needs to prove that he is free»<sup>37</sup>, since he is first seen as a slave. After abolishing slavery, which occurred belatedly to adapt the Brazilian social structure to the capitalist modernization process, the stigma about Black and mixed-race people was maintained. The abolition of slavery occurred along with the adoption of policies to encourage the immigration of Europeans. This policy was adopted because some of these immigrants already had some contact with the manufacturing system (although the vast majority were farmers) and, above all, to the spread of ideas about whitening the population.

The Land Law of 1850 already prevented Brazilians from migrating within their territory and appropriating small plots of land, forcing “free” workers to remain within the latifúndia and in subordinate positions as “partners” or “sharecroppers”. After the adoption of free labor, many former slaves remained on the estates in this position that differed little from slavery. Those who were in or migrated to the cities were not accepted in the most valued jobs, constituting a kind of “sub-proletariat”

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 368.

<sup>36</sup> Ivi, p. 372.

<sup>37</sup> Ivi, p. 367.

below the incipient urban “proletariat” that also found it hard to form as a class, given the instabilities and incipience of Brazilian industrialization. In any case, the stigma of color remained, and the Black and the *mestizo* were integrated into the class society in a subordinate position even concerning poor whites. As Clóvis Moura showed, racism penetrated as an ideology within the working class itself<sup>38</sup>.

This is also Octavio Ianni’s interpretation, who points out that «in the game of preferences, based on economic reasons and according to cultural conditions inherited from slavery, the Black was passed over in favor of the immigrant. Thus, it is the Black that will form the army of the unoccupied, of those without jobs»<sup>39</sup>. Along this line, Florestan Fernandes points out that Brazilian society left the Black to his own fate, laying on his shoulders the responsibility to re-educate and transform himself to correspond to humankind’s new standards and ideals created by the advent of free labor, the republican regime, and capitalism<sup>40</sup>.

In the modernization process of Brazil’s social formation, in which agrarian and urban interests were accommodated, cultural codes molded on the estate society remained. The Black becomes legally free but «is not defined as a citizen, in the full sense of the concept». The transformation of the slave caste into free and worthless men (we may recall here the idea of the *underman*, formulated in the USA), members of the mass of available workers to be incorporated into the productive process, occurs within a system of reclassification of free men. The possibilities for social mobility, typical of capitalist society, are different for Blacks and whites, although mobility is legally possible. Once again, liberalism is readjusted to the objectives of the dominant classes, and the idea of a competitive social order, in which the “most capable” have access to the best positions, masks the original exclusion of the “colored” populations (including not only Blacks but also *mestizos* and those of indigenous origin). This is where the “whitening ideal” of the people and customs operates. If all work was considered unworthy before the capitalist modernization, and therefore, “slave work”, with the expansion of the capitalist social order, work is re-signified and reclassified. Certain occupations are now

---

<sup>38</sup> FARIAS 2016, p. 39.

<sup>39</sup> IANNI 1966, p. 18.

<sup>40</sup> FERNANDES 1964, p. 5.

considered edifying, and white workers are assigned to them. Blacks and mixed-race people are left with jobs considered undignified, forced, or humiliating. In addition, the cultural practices of Blacks are also repressed and viewed as a police matter. The exoticism of part of the population goes hand in hand with the criminalization of their practices and the institutionalization of state violence directed at these populations, who gradually group together in communities to escape persecution and maintain some of their cultural traditions.

The racial ideology of whites promotes or facilitates the predominance of whites in social situations in which Blacks and *mestizos* are also present, whether when we consider circles of social coexistence or concerning the levels of social structure<sup>41</sup>. A racial ideology of the Black is also constituted based on a relationship of inferiority regarding the white, in which the former imagines himself in the terms in which he is conceived by the latter. Therefore, the first step in articulating the anti-racist struggle is the self-recognition of the Black person and the resistance, at the level of culture and ideology, to the racist stigma. As we can see, in the conformation of Brazilian society, racism integrates the dynamics of the structuring of class society, meaning that the racial oppression of Blacks must be viewed, before anything else, «from the social position that [the Black person] occupies in the social system and from how his/her *blackness* was generated via the class system»<sup>42</sup>. Here emerges the radical thought of Clóvis Moura, for whom to lay bare the myth of Brazilian “racial democracy” is a potentially revolutionary task for the Black movement, forged within a doubly oppressive society: racist and classist.

Another theme required to understand the complexity of the racial question in Brazil and its connection to the conformation of the capitalist social order is that of internal colonialism, directed primarily at indigenous peoples, but which can also be applied to the rural communities that were isolated before and after abolition, such as the *quilombolas* and, in a broader sense, to all classes and class fractions that somehow create conflicts with the existing social order. The concept arose from criticism related to the indigenist policies adopted in the Republic, especially after the Vargas government instituted the *Serviço de Proteção ao*

---

<sup>41</sup> IANNI 1960 p. 210.

<sup>42</sup> IANNI 1966, p. 53.

*Índio* (Service for the Protection of the Indian - SPI). The government began to encourage a kind of “March to the West”, that is, a state policy to stimulate migration from other regions to the west of the Brazilian territory, which was characterized as a replay of practices identified with colonialism. The native Indian, who had come to be seen since Romanticism as a heroic and, at the same time, naive figure, was converted into a population deprived of a civil personality and dependent on state protection policies. This “protection” actually promoted what scholars like Ianni and Darcy Ribeiro called the “detrribalization” of entire groups since missions were organized to find and “pacify” isolated tribes that, later, with the creation of the Xingu National Park, were forced to live together with rival groups in the same space. The central argument was that if they remained isolated, they would be the target of violence from land grabbers, landowners, and miners. Instead of guaranteeing their self-determination, the Brazilian state imposed a containment policy in “preserved” areas, in which they continue to be targets of predatory capitalism to this day.

These measures were problematized by Brazilian scholars, which eventually led to the general reorientation of indigenist policy to give the Indians some degree of self-determination within their territories. What we see in practice, however, is that the intermediate solution did not succeed in removing from Brazilian society the stigma towards the indigenous people, who are subject to both racial prejudices, which classify them as childish, lazy, and savage, and to the crudest interests of the “white man”, that is, the Brazilian capitalist and landowner, over their territories. We have witnessed the continuity of the looting, justified by colonialist ideas and notions of a superior civilization. The indigenous peoples in Brazil are faced with the need to organize themselves as a social class in political movements to fight for recognition of their original right to the lands they occupy and to self-determination.

This brings us back to the thesis with which we began the first section, formulated by Marx and Engels and taken up by Losurdo to address the relations between colonialism, racial despecification, and class struggle, insofar as the various oppositions that are established amid the capitalist social formation encourage the emergence of new struggles for

recognition that energize social conflicts and call into question the system as a whole.

It is possible to broaden the application of this category of analysis to look at the internal difficulties experienced by capitalist states. From the perspective of subaltern states in the global system, the dominant classes themselves are viewed from a subaltern bias. Racialist ideologies act on the bourgeoisies of Latin American countries themselves, who accept the general idea of the “superiority” of the dominant classes from the metropolis. At the internal level, however, the various oppositions to the *status quo* force the dominant classes to develop a response to accommodate their interests to keep the social structure as it is. These solutions, in general, are expressed in the deepening of what we called above internal colonialism, a state action aimed at the containment, by violence if necessary, of social struggles. This systematic policy of containing the desire for recognition keeps the unemployed or overexploited masses away from any possibility of resistance, given the systematic use of the repressive state machine. However, this permanent repression sometimes results in disorganized social explosions or, in certain situations, gives rise to new formats of resistance struggles that may at times take on an anti-systemic character.

This is what Losurdo proposes:

«(...) the inadequate and mistaken character of the merely economicist reading of the Marxian conflict theory becomes evident. What is at stake in the class struggle? The subjected peoples, the proletariat and subordinate classes, and the women subjected to domestic slavery, these subjects so different among themselves can present the most diverse claims: national liberation; the abolition of slavery itself, and the conquest of the most elementary forms of freedom; better living and working conditions; the transformation of property and production relations; the end of domestic segregation. The subjects are different, and so are the contents of the class struggle; nevertheless, we can identify the minimum common denominator: on the economic-political level, it is constituted by the goal of changing the division of labor (on the international level, in the scope of the factory or within the family); on the political-moral level, through the goal of surmounting the processes of dehumanization and reification that characterize capitalist society, to obtain recognition»<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> LOSURDO 2015, p. 104.

3. *Conclusion: the Hegelian paradigm of struggles for recognition as a theoretical basis for understanding the connections between imperialism and class struggles*

The struggles for recognition, a Hegelian paradigm taken up in the Losurdivian interpretation of class struggle, present themselves as a real historical movement, thus negating the interpretative schematism about the “real” class struggle. As we have tried to demonstrate, both in the dynamic center of world capitalism, the United States, and in a country considered “peripheral” to the world system, Brazil, the constitution of the class system encompasses a series of complexities, among which we highlight the role played by racialism in the hierarchical relations of class society.

To the extent that it lends itself to the social totality, racist ideology is also absorbed by the subaltern classes, functioning as a structuring agent of social relations within and between classes. At the same time, as Marx and Engels already pointed out when looking at the Irish colonial question, the ideologies justifying colonial oppression operate in two directions: outward, functioning as acceptable justifications for the inhumane treatment of the conquered peoples; inward, as propaganda for the system and as a redistributive mechanism that, by raising the standard of living of the subordinate classes in the metropolis at the expense of plundering the colonial peoples, gains the support of the proletarian classes for the imperialist action of the state to which they belong. Marx himself highlights the relationship between the colonial question and the social question in the capitalist metropolis. According to Losurdo,

The presence of the Hegelian paradigm of the struggle for recognition manifests itself with particular clarity concerning the relationship not between empirical individuals but between peoples, that is, concerning a realm that Hegel did not explicitly consider when he developed his analysis of the struggle for recognition. We note that on several occasions, Marx and Engels state that «a people cannot be free if it oppresses another». *The Phenomenology of Spirit* immediately comes to mind, which thus summarizes the result of the dialectic of servant and master: «They recognize each other as recognizing each other reciprocally». As the



*Encyclopedia* puts it: «I am free when the other is also free and is recognized by me as free»<sup>44</sup>.

From here, we can move towards what we mentioned in the introduction of this essay: the intersections between imperialism and class oppression within the metropolis. For an author like David Harvey, the aggressive foreign policy adopted by the United States in the 20th century does not only respond to capital expansion needs. It is also directed at controlling the internal difficulties generated by the increasing accumulation and concentration of wealth. «An immigrant and extraordinarily multicultural society driven by an inflexible competitive individualism» with a chronically unstable (if not impossible to control) democracy permanently needs an external enemy capable of generating internal solidarity.

At the same time, the wealth drained from the periphery into the American state allows this society to guarantee that a significant part of its population may boast conditions and consumption that are absolutely unthinkable at the edge of the system. This relative comfort, even if it does not extend to the totality of the American people, is enough to ensure adherence to the government's foreign policy, which can be measured in the considerable support obtained for the *regime-changing* operations organized in the periphery of the system. As Harvey points out, the end of the Cold War brought with it the end of the “red” threat and, as such, significant difficulties regarding internal cohesion. The policy of “empire” came to life in the early 1990s with Presidents George Bush and Bill Clinton, and in the “War on Terror” of Bush Jr.’s administration, a policy maintained in President Obama’s two administrations, despite the democratic and institutionalist rhetoric. However, all this effort to maintain US supremacy on the world stage has not had the desired effect. The decline in the country’s relative position on the world stage has had a disintegrating impact on American society. It is no wonder that with Trump, the isolationist discourse has been dramatically expanded, combined with a certain anti-communist paranoia, along the lines of the “new right”, clinging to strange conspiracy theories and medieval dogmas, as well as a revival of White Supremacy practices and symbols. Both the aggressiveness in foreign policy and the emulation of internal enemies – Blacks, civil rights activists, immigrants, “globalists”, etc. – respond to

---

<sup>44</sup> LOSURDO 2015, p.113.

the permanent need to fabricate an enemy capable of generating internal cohesion. According to Harvey,

«(...) imperialist practices, from the point of view of capitalist logic, typically refer to the exploitation of the unequal geographical conditions under which capital accumulation occurs, equally taking advantage of the asymmetries inevitably arising out of the spatial relations of exchange»<sup>45</sup>.

These asymmetries guarantee the sustenance of the system. Under capitalism, Lenin already pointed out, development is always unequal. We may add that this disparity between “center and periphery” does not only occur between different nations but also internally within capitalist countries. These internal inequalities, usually made explicit by the existence of states that are more industrialized or more technically developed than others, are also expressed in social hierarchies, especially in the conformation of a sub-proletariat, a “race” of semi-proletarianized men and women, generally identified by origin (immigrants) and skin color. As Octavio Ianni pointed out,

«(...) imperialism extends internally within the dominant nation itself. The same fundamentals that govern external economic relations and policies also govern internal political and economic ties. Thus, inside the metropolis, economic-social and political development is unequal, and the contradictions persist and worsen (...). Therefore, the problem's basis lies in the class society's character that develops [in the country].<sup>46</sup> From this interpretation perspective, it becomes possible to explain the internal manifestations of imperialism, that is, of internal colonialism»<sup>47</sup>.

One can identify an intertwining of external domination and struggles for recognition. While external oppression serves, for the most part, as an instrument of internal accommodation, movements organized around the banners of recognition are influenced by the struggles of colonial peoples. In the second half of the 20<sup>th</sup> century, in the United States, since the insurgency against the Vietnam War, a series of movements for

---

<sup>45</sup> HARVEY 2013, p. 45.

<sup>46</sup> Our bold highlight.

<sup>47</sup> IANNI 1998, p. 9-10.

recognition has gained importance on the political scene. The anti-colonial revolutions also exerted enormous influence, «propelling African Americans into the struggle against segregation, discrimination, and the persistence of White supremacy»<sup>48</sup>.

In this way, the ideological dispute over the features of these movements is imposed. The liberal agenda seeks to impose itself, capturing these struggles to use in a diffuse agenda of civil rights enclosed within the system's limits. At the same time, the economic crisis that has been steadily eroding the opulence of American society brings the dimension of the struggle for recognition and the plan of rebuilding the welfare state ever closer. The distributive conflict, more current than ever at the center of the system since the outbreak of the economic crisis in 2008, pushes the unemployed and the working poor into social revolt. Historically marginalized groups – blacks and immigrants – swell the crowds of protesters against police violence. Other groups, however, see in the rescue of isolationism and segregation the possibility of returning to the “golden age” of the opulence of American capitalism, becoming supporters of far-right politicians.

This ideological dispute that takes place at the center of the system, parallel to the decline of its position as a world power, reveals the existence of a life and death dispute between the old imperialist structures, which no longer encounter the international environment of the past and therefore find it difficult to renew themselves, and a new social conformation that still has no face is not defined and hence cannot be born yet. Liberalism, the fundamental doctrine of American society, seeks to renew itself but no longer has anything to offer. Liberalism has always been tied to the discrimination of portions of human beings and can only sustain itself by renewing this structure of domination. Along these lines, Losurdo highlights Palmiro Togliatti's polemic with Norberto Bobbio:

«When and to what extent were the liberal principles upon which the English state of the 19th century was said to have been founded applied to the colonial peoples, the model, the creed of the perfect liberal regime for those who reason

---

<sup>48</sup> LOSURDO 2015.

like Bobbio? The truth is that the “liberal doctrine [...] is founded on barbaric discrimination between human beings»<sup>49</sup>.

Hence, it is in this way that the «pursuit of the universal», that is, the building of a society finally free from all forms of exploitation and domination, disputes space with liberalism, despite the coexistence that the latter had, from the beginning, with the classification of human beings as equal and unequal. But this dispute, which is the realization of the class struggle, «is realized through an always determined effort, which targets and combats war, fascism, colonial expansionism, and national oppression»<sup>50</sup>.

Since the effective possibilities for increasing the plunder of nations worldwide have become more and more restricted, given the relative decline in American power, the tendency is for internal conflicts to become more and more frequent. With the reappearance of the supremacist movements, which embody a kind of revival of an era perceived as the “golden age” of American capitalism, it is natural that the reaction of the most oppressed groups subjected to state violence would be to direct their energies to racial confrontation, as seen recently.

However, despite what certain positions claiming to be more “faithful” to Marxism predict, this does not mean that racial conflicts at the system’s center are devoid of connection with the class struggle. On the contrary:

«(...) the general call launched by Marx and Engels arouses an enormous echo for a straightforward reason: the two revolutionary thinkers could absorb and elaborate on the theoretical and political level a rather diffuse demand for recognition. Then, the starting point can be identified in the Hegelian *Phenomenology of spirit* and the dialectic of servant and master that it presents»<sup>51</sup>.

The general idea that the reification of social roles affects both the master and the slave so that the liberation of one is the condition for the other’s freedom, points to the formulation that the concretization of

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 310.

<sup>50</sup> Ivi, p. 117.

<sup>51</sup> *Ibid.* Our bold highlight.

universality in specific struggles refers to a general critique of the conditions in which class society is structured, even at the center of the system. Thus, according to Losurdo, «humanism is real only insofar as it succeeds in identifying and concretizing universality in specific struggles». Losurdo refers us to Hegel and Marx, stressing the «paradigm of the struggle for recognition», from which he concludes that every class struggle begins with the battle for recognition. From this struggle, the contours of class society are revealed, and one can come to question totalizing social structures.

Finally, looking at Brazil, whose social structures respond to a double determination, internal and external, it can be observed that the struggles for recognition permanently assume the space of democratic struggle, which, due to the reduced space for the accommodation of popular wishes, leads to the questioning of the established social order itself.

On the one hand, the relative decline of the United States' predominance on the international stage presents Brazil with a set of risks and opportunities. The risks are defined by the permanent connection of the dominant classes, given their subordinate condition to the interests of American capitalism, so that they adhere with relative ease to the political agenda of the metropolis, despite the social costs that this implies for their own population. The opportunities refer to the connections of the subordinate classes that encounter possibilities for alliances in the international space outside American hegemony in cases where they manage to sustain a political coalition capable of reaching the country's command. On the other hand, the rise of the struggles for recognition in the metropolis stimulates certain popular sectors towards democratic claims for land, indigenous rights, civil rights, anti-racist demands, etc. These struggles, *seemingly* compatible with the capitalist social order, actually find very little room for accommodation within the order. They can thus quickly come to assume explicitly anti-systemic and universalist contours. Nonetheless, these have little chance of prospering without a systemic change in the international order, or at least in the continental, Latin-American environment, given the subordinate nature of Brazil's international placement.

### Bibliographical references

ALMEIDA, SILVIO, 2016

Preface to *Marxismo e questão racial*, “Margem Esquerda Review”, n°27.

BASTIDE, ROGER — FERNANDES, FLORESTAN, 1972

“A estratificação racial na sociedade de castas”, in F. Florestan, *Comunidade e Sociedade no Brasil*, Editora Nacional/Editora da USP, São Paulo 1972, pp. 364-374.

BUCK-MORSS, SUSAN, 2011

*Hegel e o Haiti*, “Novos Estudos”, CEPRAP Review, july, pp. 131-171.

CALLEGARI, LARA DA ROCHA, 2018

*A “raça” vista por uma “negra não-americana”: uma análise do romance Americanah de Chimamanda Ngozi Adichie*, “Revista (Entre Parênteses)”, n° 7.

COITINHO, RITA, 2019

*Entre duas Américas. EUA ou América Latina?*, Editora Insular, Florianópolis.

DAVIS, ANGELA, 2016

*Mulheres, Raça e Classe*, Boitempo, São Paulo.

DEVULSKY, ALESSANDRA, 2016

*Estado, Racismo e Materialismo*, “Margem Esquerda Review”, n° 27, pp 25-30.

ELLSWORTH, SCOTT, 1992

*Death in a Promised Land: The Tulsa Race Riot of 1921*, LSU Press, Baton Rouge, e-book version, 2020.

FANON, FRANTZ, 2008

*Pele Negra, Máscaras Brancas*, EDUFBA, Salvador.

ID., 2021

*Por uma Revolução Africana – Textos Políticos*, Zahar, Rio de Janeiro; english edition: *Toward the African Revolution*.

FARIAS, MARCIO, 2016

*Pensamento Social e Relações Sociais no Brasil: a análise marxista de Clóvis Moura*, “Margem Esquerda Review”, n° 27, pp. 38-43.

FERNANDES, FLORESTAN, 1964

*A integração do negro à sociedade de classes*, Edição da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, USP, São Paulo.

HARVEY, DAVID, 2013

*O Novo Imperialismo*, Edições Loyola, São Paulo.

IANNI, OCTAVIO, 1966

*Raças e Classes Sociais no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

ID., 1974

*Imperialismo na América Latina*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

ID., 1975

*Sociologia e Sociedade no Brasil*, Alfa-ômega, São Paulo.

ID., 1998

*Imperialismo y Cultura de la Violencia em América Latina*, Siglo XXI editores, Ciudad del Mexico.

LOSURDO, DOMENICO, 2006

*Contra-História do Liberalismo*, Ideias e Letras, Aparecida.

ID., 2015

*A Luta de Classes. Uma história política e filosófica*, Boitempo, São Paulo; english edition: *Class Struggle. A Political and Philosophical History*.

ID., 2018

*O Marxismo Ocidental. Como nasceu, como morreu, como pode renascer*, Boitempo, São Paulo.

ID., 2021

*Colonialismo e Luta Anticolonial. Desafios da Revolução no Século XXI*, Boitempo, São Paulo.

MBEMBE, ACHILLE, 2014

*Crítica da Razão Negra*, Antígona, Lisboa.

OLIVEIRA, DENNIS, 2016

*Dilemas da luta contra o racismo no Brasil*, “Margem Esquerda Review”, n° 27 pp. 31-37.

SCHWARZ, ROBERTO, 1992

*Ao Vencedor As Batatas*, Duas Cidades, São Paulo.

STONE, OLIVER — KUZNICK, PETER, 2015

*A história não contada dos Estados Unidos*, Faro Editorial, São Paulo, e-book version.

## **Nel solco della controstoria: società, governo e ordine nel pensiero amministrativo imperiale britannico**

Matilde Cazzola (Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory)

*This essay reconsiders British imperial administrative thought through the lens of Domenico Losurdo's «counter-history of liberalism». The liberal reflection of a select number of British colonial governors and administrators is analysed around three major imperial crises: the American Revolution, the abolition of slavery in the West Indies, and the Indian Rebellion of 1857. By adopting a global perspective on these processes, the essay shows how the administrators of the British Empire contributed to the debates around some key notions of the modern liberal lexicon (empire, liberty, equality, citizenship, sovereignty, civilization) in a way that linked the United States independence to the French and the Haitian Revolutions, the emancipation of the West Indian enslaved to the work discipline of British labourers, and the constitutional developments in the colonies to the electoral reforms extending the franchise to the middle and the working classes in 19<sup>th</sup>-century Britain. The article especially focuses on the categories of government and order as the core concepts for a history of imperial administrative thought. Midway between theory and praxis, at the junction of state and society, and traveling from the metropole to the colonies (and back), British imperial administrators combined their speculation upon politics and society with the concrete implementation of governmental and legal techniques aimed to produce social and international order.*

*Counter-history of liberalism; British Empire; administration; Global History; Government; Order.*

### *1. Attrezzi per una controstoria: amministrazione e impero*

La monografia *I missionari dell'ordine: Pensiero e amministrazione nell'Impero britannico*, pubblicata all'inizio del 2022 per la casa editrice Il Mulino, ha l'ambizione di contribuire alla «controstoria del liberalismo» di Domenico Losurdo attraverso l'analisi storico-concettuale del pensiero sociale e politico di alcuni esponenti di spicco dell'amministrazione imperiale britannica, attivi in contesti diversi su scala transnazionale tra la metà del XVIII e la fine del XIX secolo. Più in particolare, il libro si articola attorno a tre maggiori momenti di crisi imperiale: il conflitto attorno alla tassazione parlamentare delle tredici colonie che portò



allo scoppio Rivoluzione americana e all'indipendenza della Repubblica statunitense (1765-1783); la ribellione di uomini e donne di origine africana (per la maggior parte ex-schiavi recentemente emancipati) a Morant Bay, Giamaica, e la repressione brutale della rivolta da parte delle autorità coloniali che seguì (1865); e l'estesa sollevazione contro la dominazione della East India Company (EIC) iniziata con l'ammutinamento dei Sepoy (i reparti indigeni dell'esercito della EIC) nel subcontinente indiano (1857), che determinò la transizione dal governo della Compagnia al Raj. Questi eventi vengono assunti come rivelatori delle difficoltà esperite dagli amministratori dell'Impero nel governo di processi di più ampia portata: il conflitto di sovranità tra il Parlamento britannico e i corpi legislativi locali, in colonie di insediamento bianco diventate economicamente sempre più dinamiche e politicamente irriverenti nei confronti del centro dell'Impero; il «grande esperimento» dell'emancipazione degli schiavi nelle Indie occidentali, inaugurato dallo *Slavery Abolition Act* nel 1833 e non ancora concluso negli anni '60; e il governo di una popolazione colonizzata, come quella indiana, la cui radicale differenza culturale e sociale pose i conquistatori di fronte all'alternativa tra un'amministrazione riformista tesa a trasformare i costumi nativi, e una cauta politica di rispettosa preservazione. Si tratta di fenomeni cruciali soprattutto se analizzati in prospettiva globale, mettendo in relazione la Rivoluzione e l'indipendenza americana alle Rivoluzioni francese e haitiana, l'emancipazione degli schiavi caraibici al disciplinamento dei lavoratori di fabbrica in Inghilterra, le ribellioni coloniali al '48 europeo e al radicalizzarsi del nazionalismo irlandese, e i dibattiti sulla configurazione costituzionale delle colonie ai *Reform Acts* che, dal 1832 al 1884 passando per il 1867, concessero il diritto di voto prima ai ceti borghesi e poi ai lavoratori urbani e rurali in Gran Bretagna.

Il proposito di approfondire una «controstoria» del liberalismo imperiale britannico viene qui perseguito adottando un paio di accorgimenti. Il primo è l'enfasi posta sull'ambito amministrativo, che induce a studiare il pensiero liberale, come indicato da Losurdo, non come dottrina «nella sua astratta purezza» bensì come «movimento nella sua concretezza», affiancando dunque all'indagine delle elaborazioni concettuali quella delle condizioni sociali e politiche e dei rapporti materiali a esse sottese<sup>1</sup>. In

---

<sup>1</sup> LOSURDO 2005, p. 13.

quanto luogo di organizzazione di questi rapporti, l'amministrazione emerge infatti come un terreno proficuo per l'analisi dell'intreccio tra teoria e pratica liberale. Se è vero che ogni apparato teorico-concettuale condensa l'epoca di riferimento, esso finisce anche inevitabilmente per condizionare la prassi amministrativa, e allora quella stessa prassi – così come la riflessione che l'accompagna – può diventare un campo d'indagine teoricamente rilevante per lo studio dei concetti stessi. Gli amministratori analizzati in questo lavoro assorbito le nozioni politiche del loro tempo per applicarle alla propria azione di governo, le interpretarono e le impiegarono, spostandosi continuamente dal piano della «parola» a quello della «cosa», e viceversa dal «mondo» al «linguaggio»; essi, così facendo, combinarono l'apparato «ideologico» dell'Impero – la serie di universalismi, occultamenti e giustificazioni intellettuali della conquista e del dominio – al suo repertorio di «tecnologie» concrete<sup>2</sup>. Riconsiderata dal punto di vista di queste figure, la tradizionale biforcazione tra l'«archivio del liberalismo» e gli archivi della governamentalità statale e coloniale finisce dunque per convergere<sup>3</sup>; costoro abitavano infatti entrambi gli archivi: gli stessi uomini che leggevano John Locke, si autodefinivano benthamiani e intrattenevano corrispondenze con James e John Stuart Mill producevano e trasmettevano manuali, dispacci e rapporti in cui piegavano le categorie teoriche apprese leggendo i classici del pensiero politico alle esigenze concrete della dominazione imperiale. Essi rendono quindi evidente come l'amministrazione, per quanto fosse l'ambito di manifestazione per eccellenza della «materialità della politica», non si riducesse tuttavia a mera esecuzione degli ordini dell'esecutivo (e indirettamente del sovrano), ma si configurasse al contrario come autentico apparato di saperi, un complesso repertorio di conoscenze che, combinando le nozioni teoriche desunte dai trattati politici e giuridici alle informazioni estratte dalla società e opportunamente catalogate e classificate, mirava ad approntare e implementare procedure e tattiche in grado di favorire l'estrinsecazione ordinata delle dinamiche sociali<sup>4</sup>. L'attraversamento materiale dell'apparato concettuale presupposto dall'intreccio tra saperi e pratiche di governo e dalla contiguità tra storia del pensiero,

---

<sup>2</sup> KOSELLECK 1979, p. 91; CHATTERJEE 2012, pp. 178, 216.

<sup>3</sup> LOWE 2015, p. 4.

<sup>4</sup> SAMADDAR 2007, pp. 1-3.

storia del diritto e storia delle istituzioni è in questo libro funzionale a perseguire un'indagine dell'ideologia imperiale britannica che, nelle parole delle storiche degli imperi Lauren Benton e Lisa Ford, «abita in luoghi insoliti», ovvero non solo nei trattati di teoria politica ma anche e soprattutto nelle ordinanze, nei codici, nei *reports*, nei manuali di amministrazione coloniale, nelle *minutes*, nelle corrispondenze e negli articoli di quotidiano<sup>5</sup>. Il rilievo che viene qui conferito all'ambito amministrativo consente altresì di valorizzare quest'ultimo come campo intermedio, andando oltre la contrapposizione rigidamente oppositiva tra la sfera elevata del pensiero e l'implementazione verticistica del potere sovrano da un lato e le insorgenze radicali dal basso dall'altro. Fu il Governatore di Ceylon Thomas Maitland, nel 1809, a definire l'amministrazione come «potere mediano», situato a metà tra la sfera “alta” e apparentemente soverchiante della sovranità del Parlamento imperiale e della sua esecuzione transnazionale attraverso i dipartimenti governativi del Colonial Office, dell'India Office e del Foreign Office, e quella “bassa” delle relazioni e dei conflitti societari<sup>6</sup>. Come Maitland sapeva bene, gli esponenti dell'amministrazione imperiale ricoprivano infatti la funzione di «uomini nel mezzo», essendo chiamati a eseguire materialmente nel ruolo di «ministri» la volontà della Corona, di cui erano i rappresentanti *in loco*, sulle dinamiche delle società coloniali, mediando tra gli eventi nelle dipendenze e la loro regolazione da parte della madrepatria; essendo propriamente incaricata di «amministrare ciò che non le apparteneva» prestando un «servizio» alle società che le venivano di volta in volta affidate, l'amministrazione era dunque difficilmente riducibile alla mera «dimensione verticale del comando»<sup>7</sup>. Il campo intermedio in cui i suoi esponenti si muovevano era, pertanto, allo stesso tempo anche un doppio livello, all'intreccio tra Stato e società, che faceva della stessa amministrazione il luogo in cui si analizzavano e conoscevano le contraddizioni e i conflitti societari, e li si coordinavano e governavano sul piano istituzionale. Valorizzare la centralità mediana dell'ambito amministrativo significa

---

<sup>5</sup> BENTON — FORD 2016, p. 21; DORSETT — HUNTER 2010, pp. 1-8.

<sup>6</sup> BENTON — FORD 2016, pp. 8-9.

<sup>7</sup> SORDI 1985, pp. 225-248; DUSO 2021, p. 407.

quindi dare risalto al sito in cui storicamente «il potere transitava» dalla società al governo, e transitando stimolava una riflessione su sé stesso<sup>8</sup>.

Il secondo accorgimento che si è qui adottato per procedere nella direzione di una «controstoria» si ricollega direttamente alla scelta di concentrarsi sui rappresentanti dell'amministrazione imperiale, ovvero su figure che si trovavano, spesso in senso letterale, a metà tra la madrepatria britannica e il mondo coloniale. Come insegnato da Losurdo, sullo sfondo di una compagine imperiale in cui le vicende coloniali, gli sviluppi metropolitani e i processi transnazionali erano tra loro intimamente intrecciati, è soltanto guardando ai territori dell'Impero che è possibile non solo misurare l'applicazione differenziale di libertà e diritti che in essi ebbe storicamente luogo rispetto alla metropoli capitalistica, ma anche e soprattutto evidenziare le linee di disuguaglianza ed esclusione che attraversavano e scomponavano quest'ultima. Proprio perché i processi sociali, economici e politici che si dispiegarono ai margini dell'Impero ebbero un ruolo costitutivo nel plasmare quelli del suo centro (dove, specularmente, la povertà e il disordine sociale furono a più riprese concepiti come sacche e resistenze di tipo "coloniale" interne ai confini della madrepatria), la realtà domestica della Gran Bretagna diventa pienamente comprensibile solo se osservata dall'angolo visuale dei suoi domini d'oltremare. In questo senso, il magistero di Losurdo si è unito a quello dei rappresentanti di quella corrente storiografica oggi nota come *New Imperial History* che, negli ultimi decenni e sulla scorta degli studi postcoloniali, hanno non soltanto contribuito a sganciare definitivamente lo studio dell'Impero britannico dall'ipoteca nazionalistica, ma hanno anche sperimentato un approccio globale all'indagine di quell'esperienza coloniale, da un lato «immergendo gli inglesi nel loro Impero» (e il loro Impero nei coevi sviluppi sociali e politici su scala transnazionale) e dall'altro «riportando l'Impero in patria»<sup>9</sup>. Inserendo madrepatria e colonie all'interno di una fitta rete di scambi reciproci e influenze bidirezionali, questi lavori hanno contribuito a promuovere un interesse per lo studio degli «intrichi e grovigli» e un'enfasi sulla rilevanza storica e teorica dell'attraversamento dei confini da parte di uomini e idee che hanno coinvolto anche altre aree di ricerca, dalla storia intellettuale (con il

---

<sup>8</sup> FOUCAULT 2004, pp. 14-21.

<sup>9</sup> WILSON 2004; DRAYTON 2005; LAIDLAW 2012.

recente profilarsi di un intero filone di studi di «teoria politica dell'impero» alla storia del diritto (con l'emergere di una serie di «*legal histories of empires*» interessate a ricostruire le complesse traiettorie degli innesti giuridici all'interno di compagini imperiali radicalmente plurali e multi-normative)<sup>10</sup>. Sviluppando la lezione desunta da questi studi, la monografia oggetto di questo saggio ha l'ambizione di applicare una prospettiva metodologica imperiale – intesa come simultaneamente *coloniale e metropolitana* – all'analisi storico-concettuale come uno dei modi possibili per sperimentare una storia globale del pensiero politico. Come recentemente osservato da Raffaele Laudani e Anthony Bogues, la radicale ridefinizione del campo teorico di gestazione e semantizzazione dell'apparato concettuale moderno diventa in questa prospettiva possibile attraverso una duplice operazione di «provincializzazione» e «sfondamento» dell'orizzonte epistemologico eurocentrico, che viene perseguita situando l'analisi delle elaborazioni intellettuali, e in particolare del concetto di sovranità, all'interno di un continuo gioco di rispecchiamenti e rimandi tra una molteplicità di piani politici e di «scale» geografiche differenti; quest'analisi finisce per fare luce su come le nozioni della modernità europea non precedettero, plasmandoli, gli «incontri» con la realtà topograficamente esterna agli Stati-nazione, ma al contrario di questi incontri furono il risultato e il prodotto<sup>11</sup>. Se, da un lato, le semantiche di «globale» e di «impero» non collimano perfettamente (presupponendo l'«impero» una spiccata dimensione politico-istituzionale e, quantomeno nelle aspirazioni, una netta gerarchia tra centro e periferia), dall'altro però l'Impero britannico fu certamente uno «spazio globale», non soltanto perché esso arrivò, a fine Ottocento, a includere territori nei cinque continenti, ma anche e soprattutto perché fu storicamente caratterizzato dalla presenza di un filo diretto tra le dinamiche locali e le connessioni transnazionali che, nella prassi così come nella teoria, finì per mettere continuamente in discussione la stessa presunta incomunicabilità tra «*home*» e «*abroad*»<sup>12</sup>. Se con «impero» si intende uno spazio politico, sociale, economico-commerciale, amministrativo, giuridico e culturale

---

<sup>10</sup> PITTS 2010; DORSETT — MCLAREN, 2014.

<sup>11</sup> PERNAU — SACHSENMAIER 2016, pp. 3-15; BOGUES — LAUDANI 2017; CHIGNOLA 2020.

<sup>12</sup> GALLI 2001, pp. 12, 140.

unitario, per quanto non omogeneo, esso può allora anche offrire un «campo analitico singolo» per lo studio del pensiero politico<sup>13</sup>. Assumendo quindi l'impero come cornice non solo territoriale ma anche metodologica, il libro si propone di ridefinire il campo epistemologico, più che geografico, in cui le nozioni politiche e sociali acquisirono il proprio senso, per diventare pienamente comprensibili a chi le studia solo se osservate alla luce dell'insieme dei saperi e delle pratiche di governo che storicamente si costruirono e svilupparono in un gioco di rimandi continui tra il piano locale e quello globale. A metà tra teoria e prassi, al punto di congiunzione tra Stato e società e in viaggio dalla metropoli alla colonia, gli esponenti dell'amministrazione imperiale fecero tesoro della propria esperienza di governo diretta dei territori coloniali per cogliere la "verità" talvolta scomoda sul funzionamento del potere, e sull'ideologia che lo giustificava, al cuore dell'Impero.

## 2. *Riassunto dei contenuti*

Il primo capitolo del libro è un'analisi della riflessione sociale e politica di Thomas Pownall (1722-1805), protagonista ancora relativamente poco studiato dei dibattiti attorno alla Rivoluzione americana e all'indipendenza statunitense. Dopo la laurea a Cambridge e un tirocinio al Board of Trade come impiegato, Pownall salpò per il Nordamerica nei primi anni '50 del Settecento per poi essere nominato, nel 1757, Governatore della Provincia di Massachusetts Bay; rientrato in Gran Bretagna nel 1760, si dedicò alla redazione del trattato *The Administration of the Colonies* e venne eletto membro del Parlamento nel 1767<sup>14</sup>. Fu dal suo seggio alla Camera dei Comuni che Pownall osservò e interpretò gli sviluppi della contesa con le tredici colonie, applicando una serie di presupposti teorici originali e coerenti all'analisi delle relazioni coloniali e internazionali, e al contempo rimodulandoli di volta in volta sull'evolvere degli eventi e al fine di orientarne gli esiti a vantaggio della Gran Bretagna. Non ancora trentenne, infatti, egli si era impegnato a dimostrare la naturalità della società in polemica con la dottrina contrattualistica del patto

---

<sup>13</sup> COOPER — STOLER 1997, p. 4; HALL 2002, pp. 1-22.

<sup>14</sup> SCHUTZ 1951.

originario. Mentre il capitale «errore del signor Hobbes» era consistito nel presentare l'individuo come «un essere selvaggio, sconnesso e indipendente», al contrario per Pownall era «la condizione sociale o stato di società [a costituire] il vero stato di natura dell'uomo», e ciò era diretta conseguenza di quella «reciprocità dei bisogni» e necessità del «mutuo rifornimento» che induceva gli uomini a «uscire fuori da sé stessi» e a vivere insieme<sup>15</sup>. Ciò presupponeva, specularmente, la naturalità delle stesse relazioni umane in società, che apparivano infatti a Pownall regolate da leggi immanenti alla società stessa; queste leggi stabilivano non soltanto un'«irresistibile attrazione» tra gli individui come risultato e allo stesso tempo preconditione dei loro rapporti di lavoro e di scambio, ma anche un principio poi destinato a influenzare la sua successiva interpretazione degli eventi rivoluzionari: quello della «gravità sociale», secondo cui il posizionarsi del potere politico era gravitazionalmente attratto dagli accumuli di proprietà<sup>16</sup>. L'idea che «ovunque sia la proprietà [...], là [...] vi sarà anche il potere» derivava da James Harrington, il cui postulato (ricalcato sulla centralità secentesca dell'immobile proprietà terriera) veniva però aggiornato da Pownall alla luce dei movimenti della società commerciale tardo-settecentesca<sup>17</sup>. Questo enunciato aveva ricadute cruciali sulla transizione dalla società al governo, il quale non nasceva per Pownall da alcuna hobbesiana rottura «volontaria e artificiale» con la natura ma, in quanto ottimizzazione delle dinamiche sociali, coincideva al contrario con «il reale stato naturale dell'uomo»<sup>18</sup>. Il governo rappresentava un'impalcatura istituzionale «naturale» perché naturalmente modellato sui e dai conglomerati proprietari dalla cui «massa» era gravitazionalmente «attratto», «come succede nel nostro sistema solare»<sup>19</sup>. In questo modo, lo «spazio» del governo finiva per coincidere con un campo gravitazionale di concentrazione del potere che altro non era che la naturale espressione dei rapporti proprietari degli individui in società; questa proprietà, che avendo ormai acquisito la forma mobile dei «traffici» di denaro e di merci, ogniquale volta cambiava proprietario induceva il

---

<sup>15</sup> POWNALL 1750, p. 47; ID. 1752, pp. 47, 111; ID. 1776, p. 5.

<sup>16</sup> ID. 1752, pp. 23, 46; BREUNINGER 2006, p. 71.

<sup>17</sup> POWNALL 1750, p. 59.

<sup>18</sup> ID. 1750, pp. 47-48; ID. 1752, p. 109.

<sup>19</sup> ID. 1803, pp. 121-126.

potere a «seguirla»<sup>20</sup>. Calandosi all'interno dei processi sociali senza ostruirli né pervertirli ma garantendone l'estrinsecazione ordinata, il governo fondava così l'ordine politico sull'ordine proprietario. Da un lato, ciò consentiva la coesistenza di governo e libertà, intesa come la libertà concreta degli individui societari: mentre «la dottrina del contratto originario [...] [implica che], laddove vi sia il governo, alcuni degli elementi essenziali della libertà individuale vengano distrutti», per Pownall, fintantoché il governo si fosse conformato alle naturali premesse della società restando a essa «interno», «libertà ed *empire*» sarebbero rimasti «uniti»<sup>21</sup>. D'altro lato, trovandosi indissolubilmente «connesso alla comunità» in virtù di dinamiche naturali, nessun individuo poteva «acquisire un interesse o un'esistenza distinta o indipendente» dalla società di cui era parte né dal governo eretto per perfezionarla. Ciò restava vero, precisava Pownall, fintantoché all'interno di una data comunità non avesse preso forma un gruppo di individui che, detenendo una «massa» di proprietà e potere autonoma, avesse potuto naturalmente costituirsi in una società distinta<sup>22</sup>. Una conclusione, questa, che sarebbe tornata di scottante attualità all'aprirsi delle contese con le tredici colonie.

Il nesso gravitazionale tra proprietà e potere, trasferito dal piano della società a quello dell'Impero, fornì infatti a Pownall la cornice teorica nell'ambito della quale interpretare gli eventi della Rivoluzione americana. D'altra parte, attraverso l'accumulo di una «proprietà sempre crescente» e l'«aumento dei territori e del commercio», i nordamericani avrebbero potuto, sulla spinta della legge di gravità sociale, scalzare «la sede dell'Impero» dall'Inghilterra attirandola oltreoceano, esattamente come «per un aumento della quantità di materia nei pianeti, il centro di gravità del sistema solare [...] verrebbe sospinto oltre la superficie [del sole]»<sup>23</sup>. Nella seconda metà degli anni '60, all'indomani dell'inizio della controversia sulla tassazione, Pownall propose di estendere ai sudditi nordamericani il diritto di eleggere rappresentanti propri in Parlamento, sperando con ciò di approntare un «piano di unione» tra madrepatria e

---

<sup>20</sup> ID. 1777, vol. 1, p. 255; ID. 1752, pp. 30-31.

<sup>21</sup> ID. 1752, pp. 103-107.

<sup>22</sup> ID. 1752, pp. 19, 22, 140-141, 58, 62-65.

<sup>23</sup> ID. 1783, pp. i-ii; ID. 1777, vol. 1, pp. 165, 171, 45.



colonie in grado di scongiurarne la separazione<sup>24</sup>. Una proposta di incorporazione costituzionale, questa, che egli abbandonò nei primi anni '70, quando iniziò a promuovere la «linea di governo coloniale» come il sistema in grado di combinare il governo «interno» delle colonie su sé stesse, compatibile con la libertà politica, alla loro soggezione «esterna» alla supremazia del Parlamento imperiale; questa «linea» coincideva quindi con una “terza via” della sovranità, per la quale la libertà avrebbe potuto essere goduta internamente senza condurre all'indipendenza, e la subordinazione alla madrepatria mantenuta esternamente senza che ciò implicasse alcuna «schiavitù» delle colonie alla Gran Bretagna<sup>25</sup>. Contro quelli tra i suoi contemporanei che consideravano la libertà interna delle società coloniali incompatibile con la supremazia del Parlamento imperiale, pena la ricaduta nel «solecismo» dell'«*imperium in imperio*», Pownall faceva appello alla propria esperienza amministrativa per rivendicare la priorità di una prassi di governo efficace sull'astratta teoria della sovranità monistica dello Stato<sup>26</sup>. Per lui, l'indipendenza delle colonie sarebbe stata scongiurata soltanto abbandonando qualsiasi «riferimento a una sovranità ideale, che non è mai esistita in America», e al contrario «ammettendo una qualche modifica alla rigida idea legale della sovranità, di modo da metterla sullo stesso piano con quella libertà [...] che invece esiste»; la «sovranità praticabile» della madrepatria, una volta «armonizzata» con la «libertà effettiva» dei coloni, sarebbe stata così questione non più di legittimità bensì di fattibilità, e sarebbe dipesa dalla capacità dell'organo supremo, il Parlamento, di riconoscere il reale potere delle assemblee coloniali, incanalandone le libertà e scoraggiandone la deviazione dall'unico legittimo centro di gravità dell'Impero<sup>27</sup>.

Una volta realizzata, sul finire degli anni '70, l'inevitabilità della dissoluzione del legame imperiale, Pownall iniziò a spronare i suoi connazionali a riconoscere urgentemente l'indipendenza dell'«Impero americano», che, grazie a un'accumulazione di capitale commerciale senza precedenti e all'espansione territoriale nel West, si stava profilando come «il nuovo pianeta primario del sistema del mondo, destinato, mentre

---

<sup>24</sup> ID. 1777, vol. 1, pp. 10, xii, 288.

<sup>25</sup> ID. 1777, vol. 2, pp. 32-35.

<sup>26</sup> ID. 1777, vol. 2, pp. 78, 45-47.

<sup>27</sup> ID. 1777, vol. 2, pp. viii-ix, 12; ID. 1782, pp. 51-55.

intraprende il proprio corso nella propria orbita, a influenzare inevitabilmente l'orbita di ogni altro pianeta e a far slittare il centro di gravità comune dell'intero sistema del mondo europeo»<sup>28</sup>. Dal canto suo, l'Europa si sarebbe trovata di lì a poco «disorganizzata» dallo scoppio della Rivoluzione francese, da Pownall assimilata a una vera e propria epidemia, una «malvagità infetta» responsabile di aver «disturbato l'orbita peculiare di ogni pianeta del sistema europeo» compromettendo irrimediabilmente l'assetto vestfaliano<sup>29</sup>. L'unico antidoto a disposizione della Gran Bretagna per proteggersi dal contagio rivoluzionario coincideva con la sua capacità di ricomporre un'alleanza con il Nordamerica indipendente. A quell'altezza, essa doveva, per Pownall, «inaugurare un nuovo sistema [...] fondato sulla natura del suo essere come grande Stato atlantico marino»; Gran Bretagna e Stati Uniti gli apparivano infatti «atlantici in modo speciale e peculiare, e ancor più naturalmente se non politicamente alleati, in virtù della comunione che questo interesse atlantico produce tra loro»<sup>30</sup>. La «grande Alleanza marina atlantica» tra Gran Bretagna e Stati Uniti, fondata sulle basi sociali del loro comune «interesse» commerciale, avrebbe infatti anche comportato una coalizione politica in virtù del nesso tra proprietà e potere<sup>31</sup>. Quest'alleanza avrebbe consentito alle due potenze atlantiche di ripartirsi le spoglie mercantili del mondo, costituendo un impero della proprietà destinato ad allargarsi su scala globale. Grazie alla propria tendenza espansiva, essa avrebbe infatti presto coinvolto non soltanto «Stati e potenze che sono già sorti» ma anche «altri che [...] stanno sorgendo a un'indipendenza e una sovranità puramente atlantiche»<sup>32</sup>. L'alleanza anglo-statunitense avrebbe dovuto, per Pownall, incoraggiare e promuovere l'indipendenza del Brasile dal Portogallo e delle altre colonie sudamericane dalla Spagna: descrivendo non una guerra di liberazione nazionale bensì una guerra di liberazione della proprietà, egli confidava che l'indipendenza dell'America Latina avrebbe presto «liberato dai vincoli e [...] aperto il commercio di questi paesi a

---

<sup>28</sup> ID. 1780, pp. 66-68, 4; LOSURDO 2007, pp. 94-97.

<sup>29</sup> POWNALL 1803, pp. 2, 7-9; LOSURDO 2000, pp. 41-42, 253-270.

<sup>30</sup> POWNALL 1803, pp. 46-50, 67-68.

<sup>31</sup> ID. 1803, pp. 87, 64, 68-70.

<sup>32</sup> ID. 1803, pp. 64-66.

tutto il mondo, ma in via preferenziale all'Alleanza atlantica»<sup>33</sup>. Il medesimo processo veniva da Pownall suggerito per la Saint-Domingue rivoluzionaria, che di lì a poco avrebbe dichiarato la propria indipendenza dalla Francia con il nuovo nome di Haiti<sup>34</sup>. Quello che egli prefigurava era quindi uno spazio atlantico integrato dal libero scambio sullo sfondo di un'alleanza «naturale» che avrebbe assicurato a Gran Bretagna e Stati Uniti il controllo del commercio oceanico e i suoi maggiori profitti. Il rapporto sociale che stava alla base del sodalizio anglo-statunitense avrebbe concentrato la «massa» della proprietà e del potere nell'Atlantico settentrionale; a sua volta, però, esteso grazie all'ingresso nell'alleanza delle ex-colonie spagnole, del Brasile e di Haiti, il libero commercio atlantico avrebbe raggiunto un tale grado di prosperità da assicurare a Gran Bretagna e Stati Uniti, per la legge di gravitazione proprietaria, «non soltanto un dominio sul commercio dell'Atlantico [...] ma anche un ascendente su quello del mondo intero»<sup>35</sup>. L'Alleanza atlantica avrebbe così risolto definitivamente la crisi coloniale aperta dalla Rivoluzione americana, compiendo la transizione dall'ormai obsoleto “primo” Impero a un impero della proprietà atlantico-centrico, fondato sulla coalizione tra comunità produttive su scala globale e allo stesso tempo dominato da una «famiglia naturale» anglosassone, anglofona e bianca<sup>36</sup>. L'Atlantico si profilava in questo modo nel pensiero di Pownall come quello che Carlo Galli ha definito il luogo della «sovrapposizione fra la spazialità del mercato [...] e quella dell'impero», un impero lanciato alla conquista del commercio del mondo<sup>37</sup>.

Il secondo capitolo della monografia analizza il processo di emancipazione degli schiavi nelle Indie occidentali attorno a due cesure fondamentali: l'*Act for the Abolition of Slavery*, che nel 1833 abolì la schiavitù attraverso l'Impero britannico con l'eccezione dei territori della East India Company, e la ribellione giamaicana di Morant Bay del 1865. L'intera parabola dell'abolizione indiano-occidentale fu orientata alla necessità di impedire, nelle parole dello scrittore Anthony Trollope, che «l'idea di

---

<sup>33</sup> ID. 1803, pp. 52-54, 80, 85-86.

<sup>34</sup> ID. 1803, p. 91.

<sup>35</sup> ID. 1803, p. 72.

<sup>36</sup> ID. 1780, pp. vi, 11; ID. 1803, pp. 46-50, 67-68.

<sup>37</sup> GALLI 2001, p. 86.

emancipazione del nero» si concretizzasse nella sua «emancipazione non soltanto dallo schiavismo ma anche dal lavoro»<sup>38</sup>. L'Atto del '33 abolì infatti lo stato di schiavitù, instaurando però un periodo quadriennale di servitù noto come apprendistato e fondato sulla prosecuzione coatta del lavoro degli ex-schiavi, la cui emancipazione giuridica si accompagnò quindi a un fenomeno di «de-emancipazione sociale»<sup>39</sup>. Gli apprendisti sopra i sei anni avrebbero dovuto continuare a prestare quarantacinque ore di servizio settimanale sulle proprietà dei loro ex-patroni, in cambio di vitto, alloggio, vestiti e cure mediche, ma non salari; condizione indispensabile per la buona riuscita dell'apprendistato era che gli emancipati non accedessero al possesso di appezzamenti terrieri: se fossero diventati proprietari e produttori indipendenti, infatti, essi avrebbero lavorato per sé stessi, sovvertendo l'economia di piantagione<sup>40</sup>. Il divieto imposto agli apprendisti di acquistare e possedere proprietà terriera può essere interpretato alla luce del piano di colonizzazione sistematica di Edward Gibbon Wakefield, il quale, a partire dalla *Letter from Sydney* (1829), iniziò a promuovere la colonizzazione degli insediamenti penali australiani da parte della *working class* britannica come modo per alleviare la madrepatria dalla pressione malthusiana sui mezzi di sussistenza<sup>41</sup>. Affinché il popolamento di quelle colonie fosse «sistematico», però, era necessario che ai nuovi immigrati fosse fatto divieto di appropriarsi della terra fertile e virtualmente “vuota” disponibile in abbondanza e a basso costo attraverso il continente australiano; Wakefield suggeriva dunque che alla terra venisse applicato un prezzo sufficientemente proibitivo da impedirne l'acquisto ai nuovi arrivati, che si sarebbero così ritrovati costretti a lavorare per un salario per un proprietario prima di poter diventare proprietari a loro volta<sup>42</sup>. Per quanto concepito per i domini del Pacifico, il piano di Wakefield appariva mosso da intenti in tutto simili a quelli degli autori dello *Slavery Abolition Act*: reperire nuove forme di espropriazione in grado di indurre il rapporto salariale, mettendo al servizio di un

---

<sup>38</sup> TROLLOPE 1859, p. 92.

<sup>39</sup> LOSURDO 1993, p. 39; ID. 2005, pp. 219-224.

<sup>40</sup> HALL 1953; WILMOT 1984; HOLT 1992, pp. 66-73; SHERIDAN 1993.

<sup>41</sup> ENGERMAN 1996, pp. 297, 304; DRESCHER 2002, pp. 56-58; INCE 2018, pp. 136-137.

<sup>42</sup> WAKEFIELD 1829, pp. 89, 174-180.

capitalista una forza lavoro formalmente libera. Significativamente, a partire dagli anni '30, il piano di colonizzazione trovò eco nei dibattiti attorno all'abolizione della schiavitù: alla ricerca di un sistema che frenasse la «tendenza naturale» degli individui a occupare porzioni di suolo e a procurarvisi una sussistenza con poco lavoro, diversi amministratori metropolitani e coloniali proposero l'introduzione di una tassa sulla terra indiano-occidentale, come già «messo in pratica con ottimi risultati nelle nostre colonie australiane»<sup>43</sup>. Ma il raggio d'applicazione del piano di Wakefield non era circoscrivibile ai Caraibi e ai domini del Pacifico ma, nelle parole di Marx, abbracciava anche «i rapporti capitalistici della madrepatria»<sup>44</sup>; se ne accorse l'esponente della Anti-Slavery Society Thomas Babington Macaulay, secondo il quale i dibattiti attorno all'abolizione della schiavitù stavano progressivamente delineando una «nuova» disturbante «filosofia del lavoro», le cui implicazioni avrebbero potuto riverberarsi pericolosamente sulla sfera domestica: e se, si chiedeva Macaulay, «l'argomentazione per esercitare coercizione» sugli emancipati indiano-occidentali fosse stata ritorta contro «i filatori di Manchester e gli arrotini di Sheffield?»<sup>45</sup>. Il paragone tra gli ex-schiavi dei Caraibi e la *working class* metropolitana non era infondato: all'indomani dell'abolizione, le Indie occidentali assistettero all'implementazione di una serie di misure volte a imporre il lavoro, colpire il vagabondaggio e limitare la libertà di movimento dei lavoratori ricalcate sulla legislazione *Master and Servant* che da secoli regolava il servizio salariato in Inghilterra. Questo *corpus* di norme, che sanciva la sottomissione personale del lavoratore al padrone (il rifiuto di servire il quale era equiparato a un reato penale e punito con l'incarcerazione), rendeva davvero schiavitù e servitù, nelle parole di Losurdo, «due *species* di un unico *genus*»<sup>46</sup>. E mentre in Gran Bretagna, a partire da metà Settecento, le leggi *Master and Servant* venivano irrigidite a fronte della necessità di produrre una forza lavoro disciplinata per il successo della Prima Rivoluzione industriale, dopo il 1833 le misure che da secoli stabilivano i termini del servizio salariato in Inghilterra vennero

---

<sup>43</sup> GLENELG 1836, pp. 10-12.

<sup>44</sup> MARX 1867, pp. 827-836.

<sup>45</sup> MACAULAY 1827a, p. 15; ID. 1827b, pp. 23, 6-7.

<sup>46</sup> CRAVEN — HAY 2004, pp. 1-58; LOSURDO 1993, p. 40; ID. 2000, pp. 34-35; ID. 2005, pp. 43-44, 58-70.

assunte come il modello a partire dal quale foggiate il nuovo regime del lavoro post-schiavista nelle Indie occidentali<sup>47</sup>. Tuttavia, a dispetto delle strategie sociali e giuridiche messe in campo per reintrodurre, sotto nuove forme, quella coercizione al lavoro teoricamente cancellata con l'abolizione, le difficoltà in cui iniziò a versare l'economia dello zucchero caraibica dopo la fine dell'apprendistato nel 1838 e la conseguente «fuga» degli emancipati dalle piantagioni alimentarono in Gran Bretagna un progressivo allontanamento dalle istanze abolizioniste e riformiste, contribuendo al profilarsi di un linguaggio della «razza» del tutto nuovo<sup>48</sup>.

Il dibattito acceso dalla repressione della ribellione giamaicana a metà degli anni '60 rifletté questo nuovo orientamento dell'opinione pubblica. In risposta a una rivolta di uomini e donne di origine africana, la maggior parte dei quali emancipati appena trent'anni prima, il Governatore della Giamaica Edward Eyre aveva proclamato la legge marziale nella parte orientale dell'isola e mobilitato l'esercito regolare; nelle settimane successive, oltre quattrocento sudditi di colore erano stati messi a morte, oltre seicento severamente frustati e oltre mille case date alle fiamme<sup>49</sup>. Le notizie a proposito dei fatti giamaicani giunte in Gran Bretagna alimentarono quella che è passata alla storia come «*Eyre controversy*», e che vide contrapposti, da un lato, il Jamaica Committee, espressione dell'intelligenza abolizionista e liberale che, rappresentata da John Stuart Mill, si ripropose di esercitare pressione sul governo affinché Eyre venisse condannato per i crimini commessi nella colonia; e, dall'altro, l'Eyre Defence Committee, composto da intellettuali e scrittori vicini allo schieramento conservatore come Thomas Carlyle, che chiedevano invece che il Governatore venisse sollevato da ogni accusa e anzi consacrato a eroe per aver salvato la Giamaica dal destino di una «seconda Haiti»<sup>50</sup>. Posizionando e circoscrivendo le proprie nozioni di libertà, cittadinanza, *rule of law* e stato di emergenza, i due Comitati articolavano due diverse concezioni della configurazione dell'Impero: mentre per il Jamaica Committee i neri dei Caraibi si trovavano nella medesima condizione giuridica dei loro

---

<sup>47</sup> TURNER 1999.

<sup>48</sup> SEMMEL 1962a; HALL 1993; LOSURDO 1993, pp. 76-77.

<sup>49</sup> CURTIN 1975; HALL 2002, pp. 380-433.

<sup>50</sup> SEMMEL 1962b, pp. 18-40; HALL 1989.

«*fellow subjects*» britannici, e quindi la repressione a Morant Bay poteva rappresentare un precedente pericoloso per le sollevazioni popolari nella madrepatria, i rappresentanti dell'Eyre Defence Committee ritenevano al contrario che gli eventi giamaicani, essendo avvenuti in un contesto coloniale e avendo coinvolto uomini e donne di colore, fossero costitutivamente diversi dai tumulti metropolitani, e che quindi la repressione della rivolta non minacciasse in alcun modo la tutela domestica delle libertà degli *Englishmen*<sup>51</sup>. Mentre, inoltre, per i membri del Jamaica Committee la sovranità imperiale doveva esercitarsi in accordo con le procedure legali su scala transnazionale, per i difensori di Eyre essa si legittimava alla luce della propria efficacia, e poteva dunque modulare i propri tratti arbitrari e dispotici a seconda della posizione nella mappa dell'Impero e, soprattutto, del colore della pelle<sup>52</sup>. Tuttavia, il monito dei membri del Jamaica Committee che gli eventi giamaicani fossero carichi di implicazioni per i sudditi della madrepatria non era frutto di una semplice drammatizzazione retorica. Nel primi anni '60, non soltanto la legislazione sul lavoro che regolava le prestazioni degli operai britannici e dei lavoratori caraibici era in larga misura la stessa, ma simile era anche la loro condizione politica, in virtù di requisiti censitari che continuavano a escludere dal suffragio le classi inferiori su entrambe le sponde dell'Atlantico. Sulla scena metropolitana, l'organizzarsi della *working class* appariva inoltre crescentemente preoccupante: a fronte del radicalizzarsi della questione sociale, che aveva iniziato a rendere l'implementazione della legge marziale contro i dimostranti e i lavoratori in sciopero crescentemente concepibile anche nella madrepatria, affermare la validità dei «principi fondamentali della libertà civile oltre i mari» sembrò ai liberali del Jamaica Committee l'unico modo per salvare il *rule of law* in Gran Bretagna<sup>53</sup>. Le implicazioni di questo discorso si riflettevano anche sul processo di allargamento del suffragio. Mentre, nella madrepatria, i lavoratori scendevano in piazza per richiedere l'estensione dell'elettorato (che fu infine concessa con l'epocale *Reform Act* del 1867, che accordò il diritto di voto a una parte della *working class* industriale di sesso maschile), in quelle Indie occidentali dotate di sistemi rappresentativi (come la Giamaica), una

---

<sup>51</sup> KNOX 1976.

<sup>52</sup> MILLER 2005.

<sup>53</sup> HARRISON 1867, pp. 3, 15.

volta emancipati e, dopo il 1838, divenuti piccoli proprietari, molti neri avrebbero potuto accedere al voto, alterando radicalmente la composizione dell'elettorato e, col tempo, anche delle assemblee legislative locali<sup>54</sup>. Nella seconda metà del secolo, all'interno di una compagine imperiale crescentemente differenziata tra colonie di popolamento bianco, che ricevevano una dopo l'altra l'autogoverno, e domini a maggioranza nera sottoposti al controllo diretto della Corona, i "liberi" governi rappresentativi delle Indie occidentali apparivano una pericolosa anomalia<sup>55</sup>. Fin dagli anni '30, erano stati diversi gli intellettuali e gli amministratori a individuare nella trasformazione costituzionale di quelle isole il corollario inevitabile dell'abolizione della schiavitù<sup>56</sup>. In Giamaica, i fatti di Morant Bay fornirono l'occasione per sollecitare un emendamento che non sarebbe apparso altrimenti giustificabile: nel 1866, la camera legislativa della colonia si auto-abolì; fu, questo, l'ultimo atto del processo di emancipazione che, dopo aver conculcato l'indipendenza sociale degli ex-schiavi, faceva piazza pulita delle condizioni costituzionali che avrebbero consentito loro di esercitare i diritti politici<sup>57</sup>. L'anno seguente, la conquista del suffragio da parte della *working class* industriale in Gran Bretagna fu narrata come un conseguimento metropolitano e bianco: l'invenzione della differenza razziale diventava così funzionale a occultare la presenza della disegualianza e del conflitto all'interno della stessa società metropolitana, e a compattare le classi lavoratrici al di là delle divisioni e delle gerarchie che le attraversavano<sup>58</sup>. D'altra parte, come dimostrano i dibattiti relativi all'abolizione indiano-occidentale quando riletti in controtuce alle condizioni della classe lavoratrice in Gran Bretagna, l'emancipazione non si configurò davvero come un'estensione dei diritti sociali e politici a soggetti fino a quel momento esclusi dal perimetro della società liberale, ma rese anzi evidente come l'ordine di quella società si fondasse programmaticamente sulla presenza di individui formalmente liberi e uguali ma

---

<sup>54</sup> SEMMEL 1962b, p. 81; HEUMAN 1981, pp. 119-131.

<sup>55</sup> MILLER 2005, p. 168; LOSURDO 2005, p. 216.

<sup>56</sup> HOLT 2000, p. 36.

<sup>57</sup> MURRAY 1965, p. 180; HALL 1996.

<sup>58</sup> HALL 2000a, pp. 227, 222; LOSURDO 1993, pp. 76-78; ID. 2000, pp. 5-65, 155-171; ID. 2005, pp. 51, 314.



disposti secondo una gerarchia, e sulla «libertà del lavoro» che pure veniva imposta per mezzo della coercizione<sup>59</sup>.

Il terzo capitolo del libro si concentra sull'India britannica come il laboratorio privilegiato per la concettualizzazione dell'alterità coloniale come differenza temporale e distanza cronologica: apparentemente afflitti da un anacronismo strutturale rispetto all'auto-arrogato "presente" dei dominatori britannici, i nativi del subcontinente furono da questi ultimi assimilati a «barbari» immersi nel passato<sup>60</sup>. Questa nozione, a sua volta, conobbe un'evoluzione nel corso degli anni: mentre, durante i primi decenni dell'Ottocento, l'India veniva associata a un passato passibile di «*improvement*» e gli indiani a «bambini» perfettibili e desiderosi di emergere dal loro stato di «minorità», nella seconda metà del secolo essa iniziò a essere crescentemente rappresentata come il serbatoio di anacronismi a tal punto profondi e impenetrabili da resistere agli impulsi riformatori occidentali<sup>61</sup>. Queste classificazioni temporali furono d'altra parte impiegate anche per prescrivere i termini concreti dell'intervento imperiale britannico nel subcontinente. Dal canto suo, l'assimilazione della contrapposizione tra "presente" e "passato" a quella tra infanzia ed età adulta ispirò una politica riformista, fondata su una concezione pedagogica del governo che discendeva dal concetto di «educazione» o «potere paterno» lockeano, il cui raggio d'applicazione venne esteso, soprattutto da James Mill, al di fuori dalla sfera privata della casa e posto al servizio dell'armamentario della dominazione imperiale<sup>62</sup>. Per Mill, l'amministrazione della East India Company, potente «motore di civilizzazione», avrebbe consentito al presente retrogrado dell'India di allinearsi, col tempo, al presente avveniristico della Gran Bretagna<sup>63</sup>. Fu il cosiddetto *Sepoy Mutiny*, la grande rivolta nativa contro la dominazione britannica iniziata nel maggio del 1857 con l'ammutinamento delle unità indigene dell'esercito anglo-indiano, a indurre un profondo ripensamento dell'interventismo riformista nel subcontinente<sup>64</sup>. L'ammutinamento fu

---

<sup>59</sup> RICCIARDI 2010, pp. 10-17, 53-80.

<sup>60</sup> BHABHA 1994, pp. 123-138; CHAKRABARTY 2000, pp. 21-24.

<sup>61</sup> MEHTA 1999, pp. 30-32.

<sup>62</sup> ID. 1999, pp. 62-63; ABBATTISTA 1979, pp. 81-96.

<sup>63</sup> BELL 2016, p. 135.

<sup>64</sup> CHAKRAVARTY 2005; BENDER 2016.

infatti interpretato dai britannici come la prova del fallimento della politica di educazione e cristianizzazione dei nativi, segnando per quest'ultima una battuta d'arresto<sup>65</sup>. Mentre, come osservava un articolo apparso sull'«Economist» nel settembre del '57, «le nostre classi lavoratrici [...] [vengono] gradualmente preparate a prendere pienamente parte ai privilegi delle assemblee rappresentative», sui loro «sudditi asiatici» i britannici avrebbero invece dovuto imporsi come «naturali e invincibili superiori»<sup>66</sup>. Dopo il *disestablishment* della EIC nel 1858, il destino dei nativi dell'India, da quel momento sottoposti al controllo diretto della Corona, si biforcò definitivamente da quello della *working class* britannica, che di lì a poco sarebbe stata inclusa nell'elettorato dal *Reform Act* del '67. Ciononostante, molti erano coloro che, in Gran Bretagna, ritenevano che le classi inferiori non fossero più adatte ai privilegi della partecipazione politica dei «barbari» del subcontinente indiano. Nel corso del XIX secolo, infatti, il «linguaggio dell'Impero» iniziò a essere crescentemente applicato alle diseguaglianze e ai conflitti della società metropolitana: l'aggravarsi della povertà urbana e il moltiplicarsi degli scioperi e delle manifestazioni per l'estensione del suffragio contribuirono a promuovere la rappresentazione dei poveri e dei lavoratori, al pari dei colonizzati, come di minacciose «antitesi del progresso», e del processo di democratizzazione politica da loro sollecitato come di un fenomeno gravido di attacchi legislativi contro la proprietà, e quindi incompatibile con la tenuta stessa della civilizzazione<sup>67</sup>.

Era questa l'opinione della prima figura su cui il capitolo si concentra, Thomas Babington Macaulay (1800-1859), membro liberale della Camera dei Comuni (dove sostenne il passaggio del *Reform Act* del 1832 che estese il diritto di voto agli uomini di classe media) ed esponente del Consiglio legislativo anglo-indiano a Calcutta (dove, dal 1834 al 1838, si impose come il più attivo promotore della politica delle riforme)<sup>68</sup>. La dominazione peculiare a cui Macaulay era orgoglioso di contribuire in India venne da lui stesso definita – con un'espressione sincretica mediata

---

<sup>65</sup> METCALF 1995, pp. 43-46.

<sup>66</sup> AA.VV. 1857, p. 1062.

<sup>67</sup> MARRIOTT 2003, pp. 7-39, 68-76, 166-171; LOSURDO 1993, pp. 27, 32-34, 41; ID. 2005, pp. 114, 204-206, 270.

<sup>68</sup> HALL 2012.

dal «*paternal power*» lockeano e dalla riflessione di Voltaire e dei Fisiocratici – «un dispotismo illuminato e paterno», un governo al contempo benefico ma non consensuale, imposto dall'alto ma amministrato nell'interesse dei sudditi<sup>69</sup>. Questa nozione avrebbe trovato una sistematizzazione teorica oltre vent'anni dopo in John Stuart Mill, che presentò il dispotismo come «un modo legittimo di governare quando si ha a che fare coi barbari, a patto che il fine sia il loro progresso»; la forma di governo dispotica veniva quindi ripensata come benevola e pedagogica, perché capace di far progredire la «minorità» dei nativi preparandoli a una futura – e più o meno posticipabile – concessione dell'autogoverno<sup>70</sup>. Se, da un lato, come primo teorico di questo dispotismo di tipo nuovo, Macaulay si distinse come uno dei più influenti portavoce dell'ideologia dell'*improvement* applicata all'India, dall'altro, con la sua riflessione sulla riforma elettorale, delineò precocemente una teoria della degenerazione sociale in Gran Bretagna. Egli, infatti, era un attivo promotore dell'emancipazione politica delle classi medie tanto quanto osteggiava la concessione del suffragio ai lavoratori: mentre la *middle class* era per lui l'«alleata naturale» della proprietà privata, la sicurezza della quale rappresentava l'indicatore dello stadio di avanzamento di una comunità, gli interessi dei ceti inferiori gli apparivano «incompatibili con l'esistenza [...] di tutta la legge, tutto l'ordine, tutta la proprietà, tutta la civilizzazione, e in generale tutto ciò che ci differenzia dai mohawk o dagli ottentotti»<sup>71</sup>. Le rivendicazioni politiche della *working class* divennero per Macaulay particolarmente preoccupanti alla fine degli anni '30, quando, al suo ritorno dal subcontinente, trovò il movimento cartista impegnato a fare pressione per un ulteriore e ben più radicale allargamento del diritto di voto di quello concesso dal *Reform Act* del '32<sup>72</sup>. A questa altezza, egli ribadì che il suffragio universale maschile rivendicato dai cartisti, se concesso, avrebbe messo a repentaglio la sicurezza della proprietà privata, facendo «sprofondare [il paese] nella barbarie»<sup>73</sup>. Se era vero che «la storia della nostra nazione, durante gli ultimi centosessant'anni, è

---

<sup>69</sup> MACAULAY 1833, p. 582.

<sup>70</sup> MILL 1859, p. 224; LOSURDO 2005, pp. 8, 178.

<sup>71</sup> MACAULAY 1831a, p. 14; ID. 1831b, p. 71; cfr. HALL 2000b.

<sup>72</sup> CHASE 2007.

<sup>73</sup> MACAULAY 1842, pp. 391-392.

eminentemente la storia di un *improvement* fisico, morale e intellettuale», questo *improvement* appariva a Macaulay oltremodo fragile per la presenza di una fonte di imbarbarimento interna alla stessa società britannica<sup>74</sup>. Egli mise in guardia i suoi pari che, in tempi di disordine sociale, il progresso avrebbe potuto arrestarsi e regredire, e la Gran Bretagna degenerare al livello temporale delle sue dipendenze coloniali. In questa eventualità, si sarebbe reso addirittura necessario «sacrificare la libertà pur di salvare la civilizzazione», favorendo l'ascesa di «un forte despota militare capace di conferire una qualche protezione a quel poco di proprietà che fosse rimasto»<sup>75</sup>.

Il desiderio quasi inconfessabile di Macaulay di vedere il dispotismo instaurato in Inghilterra come unico esito auspicabile di una rivoluzione sociale avrebbe trovato, qualche decennio dopo, formulazione esplicita nel pensiero della seconda figura che il capitolo approfondisce, l'avvocato, giornalista e membro del Consiglio legislativo del Viceré anglo-indiano James Fitzjames Stephen (1829-1894)<sup>76</sup>. Stephen apparteneva a una diversa fase del discorso pubblico: da Macaulay, lo separava non soltanto il *Sepoy Mutiny*, ma anche la ribellione di Morant Bay, il radicalizzarsi del nazionalismo irlandese e del movimento suffragista, e la conquista del voto da parte della *working class* industriale con il *Reform Act* del '67; sulla scia di questi processi, l'ideologia dell'*improvement*, che aveva avuto in Macaulay uno dei suoi più eminenti portavoce, conobbe un crescente deterioramento a partire da metà secolo, trovando in Stephen il proprio esaurimento<sup>77</sup>. Stephen individuava nel rapporto tra marito e moglie all'interno della famiglia, su scala ridotta, il principio generale che regolava il funzionamento del potere politico, inteso come insieme di rapporti di forza, di comando e obbedienza, tra esseri umani concepiti come costitutivamente diseguali<sup>78</sup>. Il diritto positivo, a sua volta, doveva non appianare queste diseguaglianze bensì ratificarle e regolamentarle, conferendo una dimensione formale alla «legge del più forte» dettata dalla

---

<sup>74</sup> ID. 1848, vol. 1, p. 2.

<sup>75</sup> ID. 1848, vol. 2, p. 533; ID. 1842, p. 396; LOSURDO 2005, pp. 248-251.

<sup>76</sup> COLAIACO 1993.

<sup>77</sup> PITTS 2005, pp. 150-151.

<sup>78</sup> STEPHEN 1868, p. 10.

natura<sup>79</sup>. Questa legge, che giustificava la subordinazione delle donne agli uomini, legittimava al contempo la sottomissione dei colonizzati ai conquistatori europei come pure l'emancipazione politica dei lavoratori britannici, la cui soverchiante «forza» numerica esigeva un riconoscimento ufficiale<sup>80</sup>. Se quindi, da un lato, Stephen vedeva l'estensione del diritto di voto alla *working class* come un processo inevitabile e indifferibile, dall'altro egli aveva anche mutuato da Tocqueville un profondo pessimismo sull'avvento dello «stato sociale» democratico, che lo convinse che la maggioranza, anche dopo aver ottenuto il suffragio, avrebbe dovuto «riconoscere la superiorità morale e intellettuale» e «seguire la direzione» di quei «pochi» saggi e colti ai quali avrebbe dovuto rivolgersi come a «proprie guide naturali»<sup>81</sup>. Era la spiccata predilezione di Stephen per i «pochi» rispetto al «maggior numero» a spiegare la sua sincera ammirazione per la dominazione britannica in India. Nonostante si trattasse di un governo fondato sulla «superiorità della razza conquistatrice» e caratterizzato da un'autorità assoluta, esso non era infatti, per lui, «in alcun modo arbitrario o dispotico»<sup>82</sup>; si trattava, al contrario, di un «governo operante attraverso la legge», in grado di innestare sulla superiorità della forza militare la codificazione del diritto e un'amministrazione della giustizia stabile e regolare<sup>83</sup>. Rivolgendosi implicitamente non soltanto a coloro, come John Stuart Mill, che pensavano il dispotismo come propeudeutico a una futura instaurazione di un sistema rappresentativo nel subcontinente ma anche ai paladini della partecipazione politica popolare nella madrepatria, Stephen concludeva che, guardando all'India, il potere assoluto appariva «una forma di governo legittima come qualsiasi altra, [...] se amministrata bene e in modo efficiente»<sup>84</sup>. Il subcontinente indiano aveva quindi una lezione da impartire alla Gran Bretagna, in quegli anni agitata dai dibattiti attorno alla riforma elettorale e dalle manifestazioni dei lavoratori. Nel 1873, al suo ritorno a Londra dopo quattro anni

---

<sup>79</sup> ID. 1869, pp. 10-11.

<sup>80</sup> ID. 1869, p. 10.

<sup>81</sup> ID. 1867a, p. 1; ID. 1859a, p. 46; ID. 1859b, p. 77; ID. 1867b, p. 2; ID. 1863, p. 80; cfr. LOSURDO 1993, p. 62.

<sup>82</sup> STEPHEN 1883, pp. 541-542, 556; cfr. KOLSKY 2009.

<sup>83</sup> STEPHEN 1876, pp. 160-162.

<sup>84</sup> ID. 1883, p. 561.

trascorsi a Calcutta, Stephen ridiresse il postulato milliano sull'utilità del dispotismo dalle colonie alla madrepatria, dai «barbari» che stavano fuori a quelli che si trovavano dentro: che qualità avevano, dopotutto, «un contadino ignorantissimo o un piccolo bottegaio» in Inghilterra tali da renderli «meno adatti a essere soggetti a coercizione sulla base del principio del signor Mill?»<sup>85</sup>. Se era vero che i barbari abitavano la società metropolitana tanto quanto quella coloniale, gli entusiasmi liberali sulla sovranità popolare, nocivi nelle colonie, andavano per Stephen raffreddati anche nella madrepatria. «Volgendo un lume indiano sui problemi europei», egli passò anni a promuovere – senza successo – la codificazione del diritto penale inglese sul modello dei suoi conseguimenti indiani oltre all'istituzione di una commissione legislativa di giuristi esperti da affiancare al Parlamento, che altro non era che la versione metropolitana del Consiglio del Viceré di cui egli stesso aveva fatto parte a Calcutta<sup>86</sup>. Ammettendo che «l'unico buon governo che io abbia mai conosciuto è il governo indiano», Stephen si rincresceva che «abbiamo così poca speranza di poter mai ottenere qualcosa di simile [...] in Gran Bretagna»<sup>87</sup>. Nei medesimi anni in cui i suoi contemporanei si preoccupavano per il pericolo di «contagio» che il dispotismo perpetrato nelle periferie dell'Impero poteva rappresentare per il suo centro, Stephen postulava una circolarità ardita tra la politica coloniale e quella domestica, arrivando addirittura a sostenere che l'Inghilterra fosse da governare come il subcontinente indiano<sup>88</sup>.

Nell'atto di restituire una centralità storica e teorica agli amministratori coloniali, questo libro non intende offrire una galleria di ritratti individuali contribuendo alla corrente di impianto tradizionale di studi biografici sui governatori di spicco dell'Impero britannico, quanto piuttosto ricostruire i termini di un dibattito corale sul potere imperiale attraverso gli interventi di coloro che ne furono i protagonisti. Le figure qui analizzate avevano alle spalle esperienze e retroterra diversi: alcune di loro provenivano dai ranghi dell'esercito, altre dai gradi inferiori del servizio coloniale (o da governatorati di minore prestigio), altre da un seggio in

---

<sup>85</sup> ID. 1873a, p. 68.

<sup>86</sup> ID. 1873b, p. 4; COLAIACO 1983, pp. 122-123; METCALF 1995, p. 57.

<sup>87</sup> PEATLING 2007, p. 175.

<sup>88</sup> PITTS 2005, pp. 150-159.

Parlamento o da un dipartimento domestico, altre ancora da una carriera giuridica; alcune furono chiamate a ricoprire ruoli esecutivi (come la prestigiosa posizione di governatore), altre giudiziari (come gli *special magistrates* in servizio ai Caraibi dopo l'abolizione della schiavitù), altre legislativi (come i *legal members* dei Consigli del Governatore Generale e del Viceré nell'India britannica)<sup>89</sup>. Costoro, peraltro, operarono in contesti tra loro molto diversi e distanti: recuperando la distinzione proposta dall'antropologia politica coloniale tra colonialismo di popolamento e di sfruttamento, la riflessione di questi rappresentanti del governo imperiale si modulò, alternativamente, su eventi tra loro tanto dissimili quanto una rivoluzione di *settlers* bianchi in Nordamerica, l'insubordinazione di una maggioranza di lavoratori coatti trasformati in liberi sudditi di Sua Maestà in un gruppo di colonie schiaviste, e un ammutinamento di nativi nella colonia di sfruttamento per eccellenza, il subcontinente indiano<sup>90</sup>. Queste diverse forme della dominazione coloniale influenzarono non soltanto i molteplici registri dell'alterità impiegati dall'ideologia imperiale, di volta in volta giocati sulle differenze e diseguaglianze di colore, di classe, di religione e di cultura, ma anche la specificità delle soluzioni costituzionali e degli attori istituzionali in campo: il Parlamento e la Corona, i corpi rappresentativi locali dell'*old colonial system* e la nuova sperimentazione del *Crown colony government*, le compagnie commerciali e il Raj<sup>91</sup>. A dispetto della diversità delle funzioni e dei contesti, le figure presentate in questo lavoro consentono di condurre un discorso unitario sul pensiero amministrativo imperiale britannico in virtù di tutto quello che avevano in comune. Innanzitutto, esse gravitavano in un medesimo contesto storico-politico e *milieu* intellettuale e sociale che rende possibile trattare ciascuna di loro non come un pensatore isolato ma come una voce di un dialogo di portata imperiale, che coinvolgeva governatori, magistrati, membri di commissioni legislative, rappresentanti in Parlamento, giuristi, economisti, militari, proprietari di piantagione, professori universitari e redattori di quotidiani, ma anche pensatori politici canonici come Adam Smith, Edmund Burke, Jeremy Bentham, James e John Stuart Mill, giuristi di fama internazionale come John Austin e Henry Sumner Maine,

---

<sup>89</sup> CELL 1970, pp. 45-77.

<sup>90</sup> WOLFE 1999.

<sup>91</sup> BANTON 2015, pp. 11-15.

autori classici come Charles Dickens e innovatori scientifici come Charles Darwin. Questo lavoro è costruito attorno a – talvolta inaspettate – reti familiari, sodalizi intellettuali, connessioni professionali e antipatie personali, che producono un dibattito senza soluzione di continuità fatto di corrispondenze, raccomandazioni, dediche, polemiche e collaborazioni, le quali spostano continuamente il discorso dalla sfera delle appassionate speculazioni teoriche sui grandi temi della libertà e della sovranità all’ambito quotidiano e spesso noioso delle pratiche amministrative e del lavoro d’ufficio.

### 3. *Sovranità come governo, libertà come ordine*

Come è emerso dal breve riassunto dei tre capitoli che compongono questo lavoro, l’analisi concettuale qui condotta si articola attorno ad alcuni maggiori momenti di crisi imperiale, che scandiscono il resoconto storico sotto forma di rivoluzioni, ribellioni, ammutinamenti e *querelle* pubbliche. Durante questi momenti di crisi, ad antagonismi concreti corrispose una «lotta semantica» attorno alla terminologia sociale e politica: nozioni come quelle di impero, emancipazione, libertà, uguaglianza, cittadinanza, civilizzazione e sovranità emersero in queste congiunture come vere e proprie «parti coinvolte nel conflitto», la cui posta in gioco si articolò attorno alla loro comprensione e risignificazione<sup>92</sup>. Fu la paura suscitata dalle sfide dirette contro l’ordine sociale e la supremazia imperiale provenienti dai contesti extra-europei ad agire produttivamente sui rappresentanti dell’amministrazione imperiale britannica, spingendoli a ripensare e riformulare, piegare o irrigidire, alcune categorie cruciali della tradizione politica moderna<sup>93</sup>. La nozione che forse più di ogni altra esce ridefinita dalle pagine di questo libro è quella di sovranità, che gli amministratori riconsiderarono alla luce delle necessità effettive e concrete del governo<sup>94</sup>. Nel contesto di una *policy* imperiale che è stata giustamente descritta come «una serie instabile e mutevole di responsi governativi all’interazione continua tra uomini, forze, idee e istituzioni», piuttosto

---

<sup>92</sup> KOSELLECK 1979, pp. 91, 96-97.

<sup>93</sup> GALLI 2020.

<sup>94</sup> ID. 2019.



che come un corso prestabilito, coerentemente adottato e perseguito, gli amministratori incaricati della gestione delle dipendenze venivano reclutati, nelle parole del duca di Newcastle, Segretario di Stato per le Colonie, sulla base di una comprovata «*spécialité* per il governo degli uomini»<sup>95</sup>. Il «governo degli uomini» a cui faceva riferimento Newcastle era una nozione antica almeno quanto Aristotele, secondo il quale le diseguaglianze e le gerarchie naturali tra esseri umani rendevano possibile e necessaria la direzione di alcuni membri della comunità da parte di altri<sup>96</sup>. Se nel pensiero greco e romano la nozione aristotelica si era poi evoluta nel governo della *pólis* e della *res publica* secondo la metafora della navigazione (che infondeva all'atto del *gubernare* anche un senso di finalità e direzione), fu nel XVIII secolo che questo «governo della nave dello Stato» dell'antichità classica, transitando per il «governo delle condotte» pastorale e per il governo «economico» della «casa» ancora in auge nella prima modernità, tornò a essere «governo degli uomini» sotto le nuovi vesti economico-politiche del «governo della popolazione»<sup>97</sup>. Nonostante, nel frattempo, la corrente contrattualistica del pensiero politico moderno a partire da Hobbes avesse cercato di chiudere con il «principio antico del governo» dell'uomo sull'uomo soppiantandolo con il «concetto moderno del potere», ovvero della sovranità dello Stato come il prodotto del consenso di una moltitudine di individui improvvisamente scoperti come liberi e uguali e ormai indisponibili ad «accettare di essere governati se non da sé stessi», a metà Ottocento fu John Stuart Mill a constatare con disagio come gli scritti di alcuni dei suoi contemporanei tradissero il desiderio di far risorgere «la vecchia legge del più forte», che prescriveva che i potenti fossero «nati padroni» sui più deboli, «nati servi»<sup>98</sup>.

Come lo stesso Mill si sarebbe trovato presto a riconoscere suo malgrado, il «governo degli uomini» coincideva con una nozione e una prassi soltanto apparentemente «vecchie» e «antiche»: a dispetto delle trionfali pretese della modernità di aver posto fine alle relazioni asimmetriche tra gli individui e di averle rimpiazzate con l'obbligazione formale e impersonale della legge, riducendo il governo a mera esecuzione della volontà

---

<sup>95</sup> CELL 1970, pp. ix, 53.

<sup>96</sup> COLOMBO 2003, pp. 8-17.

<sup>97</sup> ID. 2003, p. 17; BRUNNER 1968, pp. 133-164; FOUCAULT 2004, pp. 84-98.

<sup>98</sup> DUSO 2005; ID. 2007, pp. 84-86, 100; ID. 2021, p. 397; MILL 1850, p. 87.

sovrana, lo squilibrio dei rapporti di comando e obbedienza tra diseguali aveva percorso, sottotraccia, non solo la storia degli uomini, ma anche quella del pensiero politico; oltrepassata in incognito la soglia della modernità, esso conservava alcuni aspetti della sua millenaria formulazione aristotelica nel momento in cui ne assumeva altri, nuovi e moderni. Lo smantellamento di un orizzonte teologico trascendente e la necessità di fare i conti con la novità inconfutabile della libertà e uguaglianza degli individui trasfigurarono l'«antico principio del governo» nella moderna facoltà di produrre unità, ordine e obbedienza a partire dalla pluralità e naturalità dei rapporti sociali<sup>99</sup>. Tra metà Settecento e fine Ottocento, gli amministratori qui analizzati presero parte a una «fisica del potere» prodotta dall'interazione tra la loro analisi della società e dei suoi fenomeni naturali, gli strumenti legali e disciplinari messi in campo per gestire e regolare questi processi, e il riconoscimento della forza dei sistemi di interessi sociali che attraversavano l'Impero, che dovevano essere non grossolanamente contrastati o limitati ma al contrario «messi in sicurezza» e ottimizzati per poter essere trasformati in un sostegno dello stesso potere imperiale<sup>100</sup>. La modernità del governo così inteso emerge compiutamente dalle parole con cui un magistrato in servizio ai Caraibi descrisse alla fine degli anni '30 dell'Ottocento la necessità di supervisionare la popolazione di ex-schiavi recentemente emancipati: i «tempi moderni» – nelle Indie occidentali inaugurati dallo *Slavery Abolition Act* – esigevano la sperimentazione di un «*management*» innovativo, un «sistema di controllare gli uomini più economico, decisamente più sicuro, più efficace e più credibile» rispetto ai «centinaia di atti di dolore e penalità» che avevano caratterizzato l'epoca schiavista; incorporando la consapevolezza tutta moderna che «è sbagliato spargere il sangue dei nostri simili», questo nuovo «sistema di controllare gli uomini» avrebbe dunque dovuto rinunciare ai metodi apertamente violenti ed evocativi della schiavitù e perseguire l'obiettivo ormai inderogabile di «istituire la libertà» degli individui<sup>101</sup>. Se non poteva prescindere dalla realtà dei rapporti sociali, questo *management* finiva dunque anche per presupporre la compresenza di agenti multipli e operanti a più livelli, secondo una scala ascendente che

---

<sup>99</sup> RICCIARDI 2010, pp. 15-25.

<sup>100</sup> FOUCAULT 2004, pp. 29-30, 46-48, 61-64, 85.

<sup>101</sup> COLTHURST 1977, pp. 174, 206, 247.

partiva dalla famiglia e, passando per la società, arrivava allo Stato, il quale si ritrovava così declassato a uno dei diversi attori in campo. In quest'ottica, nella seconda metà del secolo James Fitzjames Stephen, dopo aver definito il «governo» come la capacità di «un essere umano di manovrarne un altro», prendeva le distanze da qualsiasi concezione assoluta e monistica del potere sovrano, riconoscendo l'esistenza di una proliferazione di fonti di autorità e controllo al di sotto di ogni «governante supremo», a partire dai mariti<sup>102</sup>. Egli finiva così per circoscrivere il moderno concetto di sovranità al piano teorico, reputandolo «vero [...] soltanto in senso astratto», dal momento che «in natura non vi è nulla come un sovrano assoluto nel senso hobbesiano della parola»<sup>103</sup>. Facendosi beffe delle pretese di monopolio sovrano del Leviatano, Stephen osservava che, mentre «sovranità non significa altro che supremazia», vi erano in realtà «molti poteri a cui gli uomini sono soggetti, vale a dire, molte persone capaci di influenzarne la condotta», dal maestro di scuola fino alla regina passando per il giudice. Frazionata e articolata in gradazioni di autorità, la sovranità appariva a Stephen pure «limitata» dalla stessa «natura umana», sia dei governati sia dei governanti. «Tutto considerato», concludeva quasi con disappunto, il potere sovrano concepito come governo era «in definitiva molto meno formidabile di quanto non sembri»<sup>104</sup>.

L'osservazione di Stephen avrebbe potuto essere sottoscritta da ogni governatore e funzionario che popola le pagine oggetto di questo saggio della monografia. Gli amministratori dell'Impero non potevano infatti che trovare il concetto di sovranità associata allo Stato come unità territoriale omogenea e istituita dalla libera volontà dei contraenti intuitivamente incompatibile con gli sforzi storici e contestati della dominazione imperiale, a cui essi prendevano quotidianamente parte, di stabilire un controllo effettivo su vaste porzioni di territorio e popolazione attraverso la superficie del globo. Tutti i dibattiti sulla sovranità imperiale britannica che tra metà Settecento e fine Ottocento impegnarono queste figure possono essere letti come un tentativo ininterrotto di conciliare gli elementi della legge e del governo, del progresso e dell'ordine, della gestione

---

<sup>102</sup> STEPHEN 1868, p. 10; ID. 1865.

<sup>103</sup> ID. 1866, p. 56.

<sup>104</sup> ID. 1866, pp. 65-66.

efficiente e del comando gerarchico senza decurtare irreparabilmente le libertà e gli interessi delle società coloniali, e orientandosi di volta in volta all'adozione di sistemi legali o disciplinari a seconda del luogo e delle circostanze. Si tratta, in effetti, di una variazione sul tema lunga centocinquantaquattro anni, destinata a rimanere in sospeso in una domanda aperta: come modulare diritto e forza, giuridico e marziale, per proteggere l'integrità di quella che nel 1849 l'allora Governatore Generale del Canada chiamò la «crosta sottile dell'ordine» sociale e salvaguardare la tenuta della fragile impalcatura imperiale sopprimendo i moti conflittuali e le spinte centrifughe che continuamente minacciavano di smembrarle<sup>105</sup>. Nel secondo Settecento, il Governatore Pownall aveva teorizzato la «sovranità praticabile» come l'unico potere in grado di impedire l'indipendenza delle tredici colonie: soltanto se «interno», ovvero adeguato alle dinamiche sociali, il governo sarebbe riuscito a gestirle in maniera efficiente; in caso contrario, divenuto «esterno», esso era condannato a essere «naturalmente» scalzato da un nuovo apparato amministrativo compatibile con il movimento della società. Qualche decennio più tardi, negli anni dell'*Abolition Act*, una narrazione trionfale e progressiva aveva ammantato quello a cui gli amministratori e i magistrati in servizio ai Caraibi si riferivano come «*management*» degli emancipati, ovvero il processo attraverso cui, alternando l'educazione alla coercizione, essi sarebbero stati traghettati dalla schiavitù al lavoro salariato e introdotti, in posizione subordinata, nella nuova società di uomini liberi. L'alternativa esplicita tra legge e governo e tra progresso e ordine era stata portata alla ribalta negli anni '60 dai fatti di Morant Bay, che avevano indotto un nutrito gruppo di intellettuali e buona parte dell'opinione pubblica a rivalutare apertamente l'aspetto marziale della sovranità su quello giuridico, e il violento dispiegamento della prerogativa sulla salvaguardia delle libertà dei sudditi della Corona. Più o meno nei medesimi anni, dall'altra parte del mondo, gli sconvolgimenti che avevano di recente investito il subcontinente indiano determinarono una transizione dal «dispotismo illuminato e paterno» finalizzato all'*improvement* dei colonizzati di Macaulay al «governo operante attraverso la legge» di Stephen, che rivestiva le asimmetrie di forza e saggezza con una corazza giuridica volta non a livellare e neutralizzare le gerarchie sessuali, sociali e razziali bensì a formalizzarle

---

<sup>105</sup> ELGIN 1849, p. 350.

e fissarle al di là di qualsiasi velleità emancipatoria o progressiva. Il «*government by law*» teorizzato da Stephen finiva per presentare esplicitamente la legge come non alternativa al governo, bensì partecipe e complice dei rapporti di forza cui conferiva una dimensione sistematica e ufficiale, e specularmente il governo come la stessa condizione di possibilità del *rule of law*; il dominio e il comando che erano insiti nei rapporti di governo finivano infatti per riconfigurarsi non come elementi straordinari ed eccezionali, ma anzi come i fondamenti ordinari e necessari del dispiegamento dello stato di diritto e della sua riproduzione ordinata attraverso l'Impero. L'ordine stesso, d'altra parte, altro non era che l'obiettivo ultimo dell'esercizio della sovranità così intesa. In un saggio dal titolo *Government* del 1843, l'intellettuale conservatore Thomas Carlyle aveva affermato che «ogni uomo che governa», «dal *pater familias* al *dominus rex*», era assimilabile a un «missionario dell'ordine», investito dell'oneroso compito di «fare del caos un cosmo, ovvero un mondo ordinato»<sup>106</sup>. L'ordine consisteva non nella neutralizzazione o nell'inibizione dei naturali movimenti della società bensì nella loro regolamentazione in vista – nelle parole di John Stuart Mill – della «conservazione di tutti i tipi e quantità di beni che già esistono» (*in primis* la proprietà privata) attraverso la massimizzazione della «pace» e dell'«obbedienza»<sup>107</sup>. Si trattava di consentire la libertà dei soggetti e offrire un campo al dispiegamento degli interessi individuali fermandosi appena prima del punto di rottura della «crosta dell'ordine» sociale; in questo modo, il «cosmo» sarebbe scaturito, quanto più possibile naturalmente, dalle stesse esigenze produttive e dinamiche riproduttive della società. Se, nelle parole del poeta vittoriano Matthew Arnold, «senza ordine non può esservi una società», era altrettanto vero che, specularmente, senza società non poteva esservi un ordine<sup>108</sup>.

Era la convergenza tra questo modo d'intendere una società ordinata e la nozione di libertà individuale a determinare l'appartenenza degli amministratori qui studiati – veri e propri «missionari dell'ordine», collocati a metà strada tra i padri di famiglia e i re di cui aveva parlato Carlyle – all'alveo del liberalismo moderno. Sulla scorta del magistero losurdiano,

---

<sup>106</sup> CARLYLE 1843, p. 114.

<sup>107</sup> MILL 1861, pp. 384-385.

<sup>108</sup> ARNOLD 1869, p. 203; cfr. RICCIARDI 2010, pp. 9-10.

il pensiero liberale viene qui assunto non come un'unità teorica omogenea ma piuttosto come una cornice ampia e flessibile capace di includere qualsiasi visione che considerasse libertà e potere come due lemmi non in contraddizione reciproca, ma al contrario in grado di coesistere e sorreggersi a vicenda<sup>109</sup>. Nel liberalismo così inteso, la moderna confluenza di potere e libertà non dipende soltanto dalla concettualizzazione del libero consenso individuale come preconditione stessa della nascita del potere, come avviene nella variante contrattualistica; agli amministratori dell'Impero britannico, a importare erano infatti non tanto le origini del potere quanto piuttosto la sua realtà effettiva, che implicava l'esistenza di un ordine politico nella posizione di esigere l'obbedienza degli individui, i quali, nell'atto di sottomettersi alle istituzioni, manifestavano anche la propria obbligazione nei confronti dell'ordine sociale a difesa del quale esse si ergevano. La libertà stessa, a sua volta, coincideva per costoro innanzitutto con la sicurezza dell'appropriazione e della proprietà privata contro le interferenze del potere centrale da un lato e gli attacchi del radicalismo democratico e giacobino dall'altro; questo individualismo possessivo e proprietario – che poteva arrivare legittimamente a includere pure il possesso di schiavi – informava anche lo stesso diritto alla partecipazione politica, concepito come il privilegio spettante a quei «cittadini attivi» che pagavano le tasse e non dipendevano da un impiego salariato<sup>110</sup>. In questo senso, se le nozioni di libertà e ordine sono per certi versi sovrapponibili, allora libertà e potere emergono a loro volta come inseparabili: se è vero che il potere politico non aveva in fondo altro scopo che la difesa dell'ordine della società borghese e del suo assetto proprietario, e se è altrettanto vero che la sicurezza di questa organizzazione societaria era concepita dai liberali come la quintessenza della libertà dell'individuo, allora diventa davvero possibile tracciare una circolarità e una co-implicazione tra libertà e potere nel liberalismo. Le figure di amministratori e governanti attorno alle quali si costruisce questo libro appaiono dunque tutte riconducibili all'alveo del pensiero liberale britannico, nella misura in cui esse erano impegnate, alternativamente, a dimostrare ai recalcitranti coloni nordamericani come si potesse essere, al

---

<sup>109</sup> LOSURDO 2000, pp. 160-161; ID. 2005, pp. 3-9; BELL 2014; RUDAN 2014, p. 21.

<sup>110</sup> MACPHERSON 1962; LOSURDO 1993, pp. 39-45; ID. 2005, pp. 3-4, 183-186.

contempo, liberi sudditi della Corona e sottoposti alla «tassazione senza rappresentanza» del Parlamento britannico; a spiegare agli schiavi manomessi delle Indie occidentali perché la prosecuzione coatta del lavoro di piantagione non inficiasse in alcun modo la loro emancipazione giuridica dalle catene dello schiavismo; a legittimare la forma di governo dispotica a cui era sottoposta l'India britannica come propedeutica a un futuro di libertà e istituzioni rappresentative; e a chiarire come l'esclusione di determinate classi sociali dall'elettorato fosse motivata dalla volontà di preservare il libero ordine proprietario della società britannica. Apparentemente, il personaggio sulla cui appartenenza al fronte liberale sembra gravare l'ipoteca più pesante è Fitzjames Stephen, che tuttavia passò la vita ad autodefinirsi tale e si candidò alle elezioni del 1874 con il Liberal Party; in realtà, col suo ostinato identificarsi con lo schieramento liberale nello stesso momento in cui riformulava apertamente il rapporto tra legge e forza e conferiva priorità all'ordine sulla libertà e alla gerarchia sull'uguaglianza, il pensiero di Stephen, più che qualificarlo come un liberale mancato, finiva per portare allo scoperto il nucleo autoritario e intimamente conservatore dello stesso liberalismo moderno<sup>111</sup>. Senza sottovalutare, e anzi prendendo seriamente, la promessa di liberazione, di diritti e di lavoro libero formulata dal credo liberale, l'analisi della riflessione dei protagonisti dell'amministrazione imperiale britannica fa infatti luce su come esso contenesse al contempo un progetto di dominio, sfruttamento e schiavitù non accidentale bensì strutturale. La mancata implementazione universalistica dei suoi presupposti di libertà e uguaglianza non dev'essere dunque interpretata come un errore di percorso del liberalismo moderno, o come una deviazione occasionale e fortuita della sua retta via, bensì come un disegno programmatico in cui emancipazione e de-emancipazione erano i due volti complementari dello stesso progetto politico<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> STEPHEN 1895, pp. 203, 299, 316; METCALF 1995, p. 56; LOSURDO 2005, p. 63; MANTENA 2010, p. 39.

<sup>112</sup> LOSURDO 1993, pp. 34-38; ID. 2005, pp. 297-301.

#### 4. *Il «brivido» della coscienza liberale*

L'operazione di critica del pensiero liberale britannico che questo studio si propone di condurre viene dunque favorita dal rilievo conferito agli amministratori dell'Impero nonostante costoro – maschi, bianchi e facoltosi uomini di potere – rappresentassero tutto il contrario dei subalterni. Spesso educati nelle più prestigiose università dell'Impero, essi erano profondi conoscitori dei filosofi politici del passato e di quelli a loro contemporanei; si portarono dunque dietro, nelle colonie, un bagaglio teorico che conteneva Locke, gli illuministi scozzesi, Bentham e i due Mill e che, una volta applicato all'amministrazione coloniale, finì quasi involontariamente per fare luce sui coni d'ombra e i cortocircuiti della teoria liberale. Questi cortocircuiti riguardavano non soltanto la contraddizione intrinseca alla costituzione del moderno concetto di sovranità e alla sua pretesa di essersi ripulito dall'antico dominio personale del governo, che gli amministratori coloniali riconoscevano invece come attuale e insopprimibile, ma anche la stessa auto-narrazione del liberalismo, che erigeva la distinzione tra quelli che Losurdo ha chiamato l'ambito «sacro» della libertà e della civilizzazione e quello «profano» dell'illibertà e della barbarie attorno alla divisione spaziale tra madrepatria e colonie, rappresentando la Gran Bretagna come un'isola di libertà in un mondo di schiavi<sup>113</sup>. Una mistificazione e una «menzogna» più o meno deliberata, questa, che ebbe però ricadute concrete sulla realtà sociale, nella misura in cui servì a mascherare i veri contenuti della *civilising mission* coloniale come pure del *rule of law* domestico, occultando la presenza della coercizione e del dominio al cuore stesso dell'Impero<sup>114</sup>. La promessa di governo rappresentativo e di lavoro libero contenuta nell'ideologia liberale britannica era condannata a infrangersi contro l'esistenza non residuale bensì sistemica di un paradigma aristocratico, proprietario e coercitivo che impattava sull'esistenza di milioni di poveri e lavoratori nella madrepatria e di ex-schiavi e nativi attraverso l'Impero<sup>115</sup>. Le figure analizzate in questo lavoro non soltanto erano intimamente consapevoli, nelle

---

<sup>113</sup> ID. 2000, pp. 156-160; ID. 2005, pp. 9-10, 49-50, 164, 293-317; LAUDANI 2015, pp. 521-524.

<sup>114</sup> LOSURDO 2005, p. 42.

<sup>115</sup> ID. 2005, p. 37.



parole dello storico vittoriano John Robert Seeley, che «la storia dell’Inghilterra non è in Inghilterra ma in America e in Asia», ma sapevano anche, specularmente, che «la colonia non è “là fuori”, ma qui, e dentro»<sup>116</sup>. Fu l’esperienza diretta del governo dei margini dell’Impero a svelare loro il significato profondo degli sviluppi domestici: dopo anni trascorsi a proteggere l’integrità della «crosta dell’ordine» nel Nordamerica rivoluzionario, nelle Indie occidentali investite da un epocale processo di emancipazione e in un subcontinente dilaniato da guerre di annessione e ammutinamenti, fu al ritorno in una Gran Bretagna inquieta per il riverberarsi interno degli slogan delle Rivoluzioni atlantiche, attraversata dalle manifestazioni per l’allargamento del suffragio e dagli scioperi degli operai e sconvolta dagli attacchi terroristici degli indipendentisti irlandesi che ogni auto-proclamata scissione della compagine imperiale tra Stato e mondo coloniale sembrò crollare, e le certezze sull’inevitabile linearità del progresso metropolitano incrinarsi.

Attraverso l’analisi della riflessione di un numero ristretto di amministratori, il libro ripercorre infatti anche la parabola ottocentesca del pensiero liberale britannico nelle sue due grandi fasi: l’età ottimista e riformista che, inaugurata a fine Settecento, ebbe il proprio apice negli anni ’30 dell’Ottocento (con una serie di epocali provvedimenti legislativi, dalla riforma elettorale del ’32 all’abolizione della schiavitù alla *New Poor Law*), e il periodo pessimista degli anni ’60, quando, dopo una serie di eventi di portata imperiale (dal *Sepoy Mutiny* alla ribellione di Morant Bay, dal Cartismo alla riforma elettorale del ’67, dal nazionalismo irlandese al movimento suffragista), si determinò un diffuso abbandono della politica e della retorica universalistica del progresso, e il discorso pubblico sull’Impero esacerbò i propri tratti nazionalisti e più aggressivamente razzisti<sup>117</sup>. La disillusione sempre più condivisa circa ogni rassicurante pretesa di avere espulso il conflitto nelle colonie neutralizzandolo nello spazio domestico sgretolò infatti progressivamente la fiducia ottimistica nell’*improvement* e nelle sue modalità emancipatorie e filantropiche in auge negli anni ’30. Mezzo secolo dopo, in un discorso alla Camera dei Comuni, il conservatore Sir Ellis Ashmead-Bartlett apostrofò con disprezzo i filantropi e i riformatori, colpevoli di aver favorito

---

<sup>116</sup> SEELEY 1883, pp. 9-10; SAMADDAR 2007, p. 47.

<sup>117</sup> PITTS 2005, p. 256.

«l'anarchia» spacciandola come «l'ultima medicina trovata per la riforma dell'umanità»<sup>118</sup>. A guardarla bene, infatti, la *civilising mission* liberale che aveva ispirato intere generazioni di amministratori coloniali, lungi dall'essere davvero riuscita a normalizzare le gerarchie sociali e razziali in un ordine borghese stabile e pacificato, non aveva prodotto che rivoluzioni, rivolte, insurrezioni e ammutinamenti, e di rimando guerre di annessione, esecuzioni sommarie, genocidi e devastazioni; nel complesso, un ordine sociale e internazionale fragile che non poteva prescindere dal dispiegamento costante di una soverchiante potenza militare e navale. A fine secolo, quando l'Impero britannico comprendeva ormai circa un quarto delle terre emerse del globo e un quinto della sua popolazione, l'*improvement* benevolo dell'età della riforma rassomigliava più a quella che il marinaio Charles Marlow di *Cuore di tenebra* chiamò nel 1899 la «pattumiera del progresso», la discarica dei «gatti morti della civiltà»<sup>119</sup>. Il terrore che a fronte del moltiplicarsi dei disordini e delle insorgenze su scala globale iniziò a serpeggiare con un senso di emergenza crescente tra i ranghi dell'amministrazione coloniale e metropolitana determinò un progressivo irrigidimento dell'ideologia imperiale britannica: la presa di consapevolezza che certi gruppi umani, dentro e fuori dalla madrepatria, non potevano essere riformati ma andavano soltanto disciplinati si accompagnò a un inasprimento del volto coercitivo della sovranità, allo scopo, nelle parole di John Wodehouse, membro liberale della Camera dei Lord, di «rafforzare materialmente la sicurezza della vita e della proprietà» degli «uomini liberi e onesti»<sup>120</sup>. Questa libertà liberale intesa come indisciungibile dalla preservazione dell'ordine sociale sarebbe stata assicurata soltanto da un dispiegamento del potere sovrano che fondasse la riproduzione delle procedure legali e rappresentative su un saldo e gerarchico principio di governo. La nozione di «*government by law*» (un «governo operante attraverso la legge») coniata da Fitzjames Stephen in riferimento al Raj anglo-indiano sembra offrire la formulazione più compiuta di questo ripensamento della sovranità: a partire da una concezione del potere come l'insieme dei rapporti di forza formalizzati dal diritto, per Stephen la compenetrazione tra governo e legge consisteva

---

<sup>118</sup> ASHMEAD-BARTLETT 1883, p. 1679.

<sup>119</sup> CONRAD 1899, p. 73.

<sup>120</sup> WODEHOUSE 1869, p. 345.

propriamente nel rivestire le relazioni tra gli uomini (e le donne) con una corazza legale non accessoria, ma indispensabile a mutare la natura stessa di quel potere, rendendo la coercizione non personale ma impersonale, e il comando non arbitrario ma legittimo<sup>121</sup>. La missione era così compiuta, e l'«antico principio del governo» svecchiato, aggiornato e riformulato nel governo come potere moderno.

Fu proprio nel pensiero di Stephen che le contraddizioni dell'ideologia imperiale sembrarono implodere e in un certo senso risolversi: da un lato, caduta qualsiasi contrapposizione spaziale tra *home* e *abroad*, il Raj anglo-indiano diventava il laboratorio di sperimentazione di strategie di governo capaci di correggere i problemi della madrepatria; dall'altro, messo in discussione l'andamento della stessa civilizzazione britannica, la metropoli era posta di fronte al rischio incombente di regredire, tornando colonia. L'India stessa, il teatro di implementazione per eccellenza del «*government by law*», può quindi essere assunta come il punto di osservazione privilegiato su queste aporie costitutive: lì, nel corso dell'Ottocento, lo Stato coloniale si impegnò a consolidare e codificare il diritto nei medesimi anni in cui finanziava sanguinose guerre di annessione e si serviva delle carestie come di uno strumento di governo della popolazione nativa. Essa si configurò altresì come il bacino di «inversione delle logiche della governamentalità coloniale», non soltanto per l'influenza dei processi codificatori anglo-indiani sulle aspirazioni alla sistematizzazione del diritto nell'Inghilterra dell'Ottocento, ma anche e soprattutto per il potere di fascinazione esercitato dall'amministrazione dei «pochi» e «bene istruiti» dell'Indian Civil Service sugli atterriti testimoni delle turbolenze sociali in patria<sup>122</sup>. Come segnalava con disapprovazione il giurista e giornalista liberale Frederic Harrison, Stephen non era il solo, in quegli anni, a rimpiangere l'assenza nella sfera domestica dell'illibertà dispotica in cui vivevano i nativi del subcontinente: nel secondo Ottocento, sembrava ormai essere diventata «un'abitudine, ma un'abitudine esagerata», quella di «valutare le questioni della libertà, della sfera del governo e del sentimento sociale attingendo alla miniera inesauribile dell'esperienza indiana», senza realizzare tuttavia quanto «pericolose

---

<sup>121</sup> STEPHEN 1876, p. 208.

<sup>122</sup> ABBATE 2015, p. 196.

fossero le analogie con l'Oriente»<sup>123</sup>. Sedotta dal fascino maledetto di quelle «analogie», la «coscienza liberale» di una figura come Stephen non soltanto accettò di vedere decentrate e sovvertite le gerarchie che il liberalismo aveva tradizionalmente eretto tra centro e periferie dell'Impero, ma fu anche percorsa dal «brivido» del dilemma – che ad alcuni incuteva timore, ma per uno come lui rappresentava una tentazione irresistibile – se i metodi utilizzati per sedare i conflitti nelle colonie fossero legittimi e servibili contro i disordini della madrepatria<sup>124</sup>. A fine Ottocento, dopo essersene andata «in giro ignuda» nelle colonie, quella che Marx chiamò «l'intrinseca barbarie della civiltà borghese» iniziava a trovare stretti anche quei vestiti «rispettabili» che aveva da sempre indossato nelle madrepatrie europee<sup>125</sup>. Se, a metà Settecento, Pownall aveva conferito priorità alla società sul governo, concependo quest'ultimo come ottimizzazione delle dinamiche e degli interessi sociali, a fine Ottocento per Stephen era il governo a dover prendere il sopravvento sulla società, garantendo la sicurezza della proprietà privata e dell'ordine borghese anche al prezzo di svuotare di contenuti la sovranità popolare sanzionata dalle riforme elettorali, inquadrandola nelle maglie di una burocrazia di esperti del diritto e dell'amministrazione di derivazione indiana. Si trattava comunque, in un caso come nell'altro, di rendere «praticabile» l'«impraticabile», di governare l'ingovernabile, facendo, nelle parole di Carlyle, «del caos un cosmo, [...] un mondo ordinato». Guardando al potere di governo e al problema dell'ordine da Boston, da Calcutta e da Morant Bay, gli amministratori coloniali contribuirono a un ripensamento della nozione britannica di sovranità valida anche per Londra, Edimburgo e Dublino, e dimostrano agli storici che li studiano come le idee e le pratiche di governo fossero concepite e costruite, ideate e implementate, attorno a linee multidirezionali che attraversavano lo spazio imperiale procedendo dalle dipendenze coloniali alla madrepatria, e ritorno.

---

<sup>123</sup> HARRISON 1873, pp. 693-694.

<sup>124</sup> LOSURDO 2005, pp. 295, 164, 310-311, 323.

<sup>125</sup> MARX 1853, p. 96.

**Riferimenti bibliografici**

AA.VV., 1857

*The Bright Side of the Picture*, “The Economist: Weekly Commercial Times”, vol. 15, n° 735, 26 September 1857, pp. 1061-1602.

ABBATE, GIULIO, 2015

*“Un dispotismo illuminato e paterno”*: Riforme e codificazione nell’India britannica (1772-1883), Giuffrè, Milano.

ABBATTISTA, GUIDO, 1979

*James Mill e il problema indiano: Gli intellettuali britannici e la conquista dell’India*, Giuffrè, Milano.

ARNOLD, MATTHEW, 1869

*Culture and Anarchy*, a cura di J.D. Wilson, Cambridge University Press, Cambridge 1932; ed. orig. *Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*, T. Nelson and Sons, London 1869.

ASHMEAD-BARTLETT, ELLIS, 1883

“Committee”, in *Hansard’s Parliamentary Debates – House of Commons Debates*, House of Commons, London, vol. 283, pp. 1670-1688.

BANTON, MANDY, 2015

*Administering the Empire, 1801-1968: A Guide to the Records of the Colonial Office in the National Archives of the UK*, University of London-Institute of Historical Research, London.

BELL, DUNCAN, 2014

*What Is Liberalism?*, “Political Theory”, vol. 42, n° 6, pp. 682-715.

ID., 2016

*Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*, Princeton University Press, Princeton.

BENDER, JILL, 2016

*The 1857 Indian Uprising and the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.

BENTON, LAUREN — FORD, LISA, 2016

*Rage for Order: The British Empire and the Origins of International Law, 1800-1850*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

BHABHA, HOMI, 1994

*The Location of Culture*, Routledge, London-New York.

BOGUES, ANTHONY — LAUDANI, RAFFAELE, 2017  
*Theses for a Global History of Political Concepts*, <https://aghet.org/political-concepts-thesis>.

BREUNINGER, SCOTT, 2006  
*“Social Gravity” and the Translatio Tradition in Early American Theories of Empire*, “Southern Quarterly”, vol. 43, n° 4, pp. 70-108.

BRUNNER, OTTO, 1968  
*Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita & Pensiero, Milano 1970; ed. orig. *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968.

CARLYLE, THOMAS, 1843  
“Government”, in Id., *Past and Present*, Chapman and Hall, London, pp. 112-116.

CAZZOLA, MATILDE, 2022  
*I missionari dell'ordine: Pensiero e amministrazione nell'Impero britannico (secoli XVIII-XIX)*, Il Mulino, Bologna.

CELL, JOHN, 1970  
*British Colonial Administration in the Mid-Nineteenth Century: The Policy-Making Process*, Yale University Press, New Haven.

CHAKRABARTY, DIPESH, 2000  
*Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004; ed. orig. *Provincializing Europe: Post-colonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000.

CHAKRABARTY, GAUTAM, 2005  
*The Indian Mutiny and the British Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge.

CHASE, MALCOLM, 2007  
*Chartism: A New History*, Manchester University Press, Manchester.

CHATTERJEE, PARTHA, 2012  
*The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, Princeton University Press, Princeton.

CHIGNOLA, SANDRO, 2020  
*La storia dei concetti alla prova del mondo globale: “Punto di vista”, temporalità, spazializzazione*, “Filosofia politica”, n° 3, pp. 517-534.

COLAIACO, JAMES A., 1993  
*James Fitzjames Stephen and the Crisis of Victorian Thought*, Macmillan, Basingstoke.

COLOMBO, PAOLO, 2003

*Governo*, Il Mulino, Bologna.

COLTHURST, JOHN, 1977

*The Colthurst Journal: Journal of a Special Magistrate in the Islands of Barbados and St. Vincent, July 1835-September 1838*, a cura di W. Marshall, Kto Press, New York.

CONRAD, JOSEPH, 1899

*Cuore di tenebra*, Feltrinelli, Milano 1995; ed. orig. *Heart of Darkness*, “Blackwood’s Magazine”, vol. 165, n° 1000, February 1899.

COOPER, FREDERICK — STOLER, ANN LAURA (a cura di), 1997

*Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press, Berkeley.

CRAVEN, PAUL — HAY, DOUGLAS (a cura di), 2004

*Masters, Servants, and Magistrates in Britain and the Empire, 1562-1955*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

CURTIN, PHILIP, 1975

*Two Jamaicas: The Role of Ideas in a Tropical Colony, 1830-1865*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

DORSETT, SHAUNNAGH — HUNTER, IAN (a cura di), 2010

*Law and Politics in British Colonial Thought: Transpositions of Empire*, Palgrave Macmillan, New York.

DORSETT, SHAUNNAGH — McLAREN, JOHN (a cura di), 2014

*Legal Histories of the British Empire: Laws, Engagements and Legacies*, Routledge, New York.

DRAYTON, RICHARD, 2005

*Putting the British into the Empire*, “Journal of British Studies”, vol. 44, n° 1, pp. 187-193.

DRESCHER, SEYMOUR, 2002

*The Mighty Experiment: Free Labour Versus Slavery in British Emancipation*, Oxford University Press, Oxford.

DUSO, GIUSEPPE, 2005

“Il potere e la nascita dei concetti politici moderni”, in Chignola, Sandro, Duso, Giuseppe (a cura di), *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell’Europa*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 159-193.

ID., 2007

“Fine del governo e nascita del potere”, in Id., *La logica del potere: Storia concettuale come filosofia politica*, Polimettrica, Monza 2007, pp. 83-123.

ID., 2021

“Ripensare la politica: L’amministrazione e la categoria del governo”, in Cioli, Monica, Ricciardi, Maurizio (a cura di), *Tra melancolia e disciplina: Per una storia costituzionale delle dottrine politiche. Festschrift für Pierangelo Schiera*, Dipartimento delle Arti visive performative e mediali dell’Università di Bologna, Bologna 2021, pp. 393-426.

ELGIN, JAMES BRUCE, 1849

“To Henry Grey” (30 April 1849), in Doughty, Arthur George (a cura di), *The Elgin-Grey Papers, 1846-1852*, 4 voll., J.O. Patenaude, Ottawa 1937, vol. 1, p. 350.

ENGERMAN, STANLEY, 1996

“The Land and Labour Problem at the Time of the Legal Emancipation of British West Indian Slaves”, in McDonald, Roderick (a cura di), *West Indies Accounts: Essays on the History of the British Caribbean and the Atlantic Economy*, Press University of the West Indies, Kingston 1996, pp. 207-318.

FOUCAULT, MICHEL, 2004

*Sicurezza, territorio, popolazione: Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2004; ed. orig. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil Gallimard, Paris 2004.

GALLI, CARLO, 2001

*Spazi politici: L’età moderna e l’età globale*, Il Mulino, Bologna.

ID., 2019

*Sovranità*, Il Mulino, Bologna.

ID., 2020

“Paura e politica”, in Id., *Forme della critica: Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 149-182.

GLENELG, CHARLES GRANT, 1836

“To the Governors of the West India Colonies” (30 June 1836), in *Papers Presented to Parliament, by His Majesty’s Command, in Explanation of the Measures Adopted by His Majesty’s Government for Giving Effect to the Act for the Abolition of Slavery Throughout the British Colonies*, House of Commons, London, pp. 10-12.

HALL, CATHERINE, 1989

*The Economy of Intellectual Prestige: Thomas Carlyle, John Stuart Mill, and the Case of Governor Eyre*, “Cultural Critique”, n° 12, pp. 167-196.

EAD., 1996

“Imperial Man: Edward Eyre in Australasia and the West Indies, 1833-66”, in Schwarz, Bill (a cura di), *The Expansion of England: Race, Ethnicity, and Cultural History*, Routledge, London-New York 1996, pp. 129-168.



EAD., 2000a

“The Nation Within and Without”, in Ead., McClelland, Keith, Rendall, Jane (a cura di), *Defining the Victorian Nation: Class, Race, Gender and the Reform Act of 1867*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 179-233.

EAD., 2000b

“The Rule of Difference: Gender, Class, and Empire in the Making of the 1832 Reform Act”, in Ead., Blom, Ida, Hagemann, Karen (a cura di), *Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century*, Berg, Oxford 2000, pp. 107-135.

EAD., 2002

*Civilising Subjects: Colony and Metropole in the English Imagination, 1830-1867*, Chicago University Press, Chicago.

EAD., 2012

*Macaulay and Son: Architects of Imperial Britain*, Yale University Press, New Haven.

HALL, DOUGLAS, 1953

*The Apprenticeship Period in Jamaica, 1834-1838*, “Caribbean Quarterly”, vol. 3, n° 3, pp. 142-166.

ID., 1993

“The Flight from the Estates Reconsidered: The British West Indies, 1838-1842”, in Beckles, Hilary, Shepherd, Verene (a cura di), *Caribbean Freedom: Economy and Society from Emancipation to the Present*, Ian Randle, Kingston 1993, pp. 55-63.

HARRISON, FREDERIC, 1867

*Martial Law: Six Letters to “The Daily News”*, Jamaica Committee, London.

ID., 1873

*The Religion of Inhumanity*, “The Fortnightly Review”, vol. 13, Chapman and Hall, London, pp. 677-699.

HEUMAN, GAD, 1981

*Between Black and White: Race, Politics, and the Free Coloreds in Jamaica, 1792-1865*, Praeger, Westport.

HOLT, THOMAS, 1992

*The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

ID., 2000

“The Essence of the Contract: The Articulation of Race, Gender, and Political Economy in British Emancipation Policy, 1838-1866”, in Cooper, Frederick, Holt, Thomas, Scott, Rebecca, *Beyond Slavery: Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2000, pp. 33-60.

INCE, ONUR ULAS, 2018

*Colonial Capitalism and the Dilemmas of Liberalism*, Oxford University Press, Oxford.

KNOX, BRUCE, 1976

*The British Government and the Governor Eyre Controversy*, "The Historical Journal", vol. 19, n° 4, pp. 877-900.

KOLSKY, ELIZABETH, 2009

*Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge.

KOSELLECK, REINHART, 1979

*Futuro passato: Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986; ed. orig. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979.

LAIDLAW, ZOË, 2012

*Breaking Britannia's Bounds? Law, Settlers, and Space in Britain's Imperial Historiography*, "The Historical Journal", vol. 55, n° 3, pp. 807-830.

LAUDANI, RAFFAELE, 2015

*Mare e Terra: Suí fondamenti spaziali della sovranità moderna*, "Filosofia politica", n° 3, pp. 513-530.

LOSURDO, DOMENICO, 1993

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

Id., 2000

*L'ebreo, il nero e l'indio nella storia dell'Occidente*, QuattroVenti, Urbino.

Id., 2005

*Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.

Id., 2007

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

LOWE, LISA, 2015

*The Intimacies of Four Continents*, Duke University Press, Durham.

MACAULAY, THOMAS BABINGTON, 1827a

*Social and Industrial Capacities of Negroes (Part I)*, "Kelly Miller's Monographic Magazine", vol. 1, n° 3, 1913, pp. 3-22.

Id., 1827b

*Social and Industrial Capacities of Negroes (Part II)*, "Kelly Miller's Monographic Magazine", vol. 1, n° 4, 1913, pp. 3-25.

Id., 1831a

"Parliamentary Reform: On Lord John Russell's Motion for Leave to Bring in a Bill to Amend the Representation of the People of England and Wales", in Id., *Macaulay's Speeches, Parliamentary and Miscellaneous*, 2 voll., H. Vizetelly, London 1853, vol. 1, pp. 11-26.

ID., 1831b

“Parliamentary Reform: On the Second Reading of the Reform Bill”, in Id., *Macaulay's Speeches*, vol. 1, pp. 64-78.

ID., 1833

“Government of India”, in Id., *The Works of Lord Macaulay: Speeches, Poems, & Miscellaneous Writings*, 12 voll., Longmans, Green, & Co., London 1898, vol. 11, pp. 543-586.

ID., 1842

“Chartism: On Mr. T. Duncombe's Motion that the Petitioners for 'The Charter' Be Heard at the Bar of the House”, in Id., *Macaulay's Speeches*, vol. 1, pp. 388-397.

ID., 1848

*The History of England*, 5 voll., Penguin, London 1979; ed. orig. *The History of England from the Accession of James II*, 5 voll., Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1848.

MACPHERSON, CRAWFORD BROUGH, 1962

*Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, a cura di A. Negri, ISEDI, Milano 1973; ed. orig. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962.

MANTENA, KARUNA, 2010

*Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*, Princeton University Press, Princeton.

MARRIOTT, JOHN, 2003

*The Other Empire: Metropolis, India and Progress in the Colonial Imagination*, Manchester University Press, Manchester.

MARX, KARL, 1853

“I risultati futuri della dominazione britannica in India”, in Marx, Karl, Engels, Friedrich, *India Cina Russia*, a cura di B. Maffi, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 92-98; ed. orig. *The Future Results of British Rule in India*, “New York Daily Tribune”, n° 3840, 8 August 1853.

ID., 1867

*Il Capitale: Critica dell'economia politica. Libro I: Il processo di produzione del capitale*, a cura di D. Cantimori, M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1980; ed. orig. *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, O. Meissner, Hamburg 1867.

MEHTA, UDAY SINGH, 1999

*Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, University of Chicago Press, Chicago.

METCALF, THOMAS, 1995

*Ideologies of the Raj*, Cambridge University Press, Cambridge.

MILL, JOHN STUART, 1850

“On the Negro Question”, in Id., *Collected Works: Essays on Equality, Law and Education*, 33 voll., a cura di J. Robson, University of Toronto Press, Toronto 1984, vol. 21, pp. 85-96; ed. orig. *The Negro Question*, “Fraser’s Magazine for Town and Country”, January 1850, pp. 25-31.

Id., 1859

“On Liberty”, in Id., *Collected Works: Essays on Politics and Society*, 33 voll., a cura di J. Robson, University of Toronto Press, Toronto 1977, vol. 18, pp. 213-310; ed. orig. *On Liberty*, J.W. Parker and Son, London 1859.

Id., 1861

“Considerations on Representative Government”, in Id., *Collected Works: Essays on Politics and Society*, a cura di J. Robson, University of Toronto Press, Toronto 1977, vol. 19, pp. 371-613; ed. orig. *Considerations on Representative Government*, Parker, Son, and Bourn 1861.

MILLER, JOSEPH, 2005

“Chairing the Jamaica Committee: J.S. Mill and the Limits of Colonial Authority”, in Schultz, Bart, Varouxakis, Georgios (a cura di), *Utilitarianism and Empire*, Lexington Books, Lanham 2005, pp. 155-178.

MURRAY, DAVID, 1965

*The West Indies and the Development of Colonial Government, 1801-1834*, Clarendon Press, Oxford.

PEATLING, GARY, 2007

*Race and Empire in Nineteenth-Century British Intellectual Life: James Fitzjames Stephen, James Anthony Froude, Ireland, and India*, “Áire/Ireland”, vol. 42, n° 1/2, pp. 157-179.

PERNAU, MARGRIT — SACHSENMAIER, DOMINIC (a cura di), 2016

*Global Conceptual History: A Reader*, Bloomsbury, London.

PITTS, JENNIFER, 2005

*A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton.

EAD., 2010

*Political Theory of Empire and Imperialism*, “Annual Review of Political Science”, n° 13, pp. 211-235.

POWNALL, THOMAS, 1750

*A Treatise on Government: Being a Review of the Doctrine of an Original Contract*, G. Hawkins, London.

ID., 1752

*Principles of Polity, Being the Grounds and Reasons of Civil Empire*, E. Owen, London.

ID., 1776

*A Letter from Governor Pownall to Adam Smith: Being an Examination of Several Points of Doctrine, Laid Down in His "Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations"*, J. Almon, London.

ID., 1777

*The Administration of the British Colonies: The Sixth Edition. Wherein Their Constitutional Rights and Establishments as also Those Disputed Points in the Constitutions and Administration of the Government of the Colonies, from Whence the Present American War Sprung, and on Which the Final Settlement of a Peace Must Turn, Are Discussed and Stated*, 2 voll., J. Walter, London.

ID., 1780

*A Memorial Most Humbly Addressed to the Sovereigns of Europe, on the Present State of Affairs, Between the Old and New World*, J. Debrett, London.

ID., 1782

*Two Memorials, Not Originally Intended for Publication, Now Published*, J. Dodsley, London.

ID., 1783

*A Memorial Addressed to the Sovereigns of America*, J. Debrett, London.

ID., 1803

*Memorial Addressed to the Sovereigns of Europe and the Atlantic*, J. Debrett, London.

RICCIARDI, MAURIZIO, 2010

*La società come ordine: Storia e teoria politica dei concetti sociali*, EUM, Macerata.

RUDAN, PAOLA, 2014

*L'inventore della costituzione: Jeremy Bentham e il governo della società*, Il Mulino, Bologna.

SAMADDAR, RANABIR, 2007

*The Materiality of Politics: The Technologies of Rule*, Anthem Press, London.

SCHUTZ, JOHN, 1951

*Thomas Pownall, British Defender of American Liberty: A Study of Anglo-American Relations in the Eighteenth Century*, A.H. Clark, Glendale.

SEELEY, JOHN ROBERT, 1883

*The Expansion of England: Two Courses of Lectures*, Little, Brown and Company, Boston 1905; ed. orig. *The Expansion of England: Two Courses of Lectures*, Macmillan and Co., London 1883.

SEMMELE, BERNARD, 1962a

*The Issue of "Race" in the British Reaction to the Morant Bay Uprising of 1865*, "Caribbean Studies", vol. 2, n° 3, pp. 3-15.

ID., 1962b

*The Governor Eyre Controversy*, MacGibbon & Kee, London.

SHERIDAN, RICHARD, 1993

*From Chattel to Wage Slavery in Jamaica, 1740-1860*, "Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies", vol. 14, n° 1, pp. 13-40.

SORDI, BERNARDO, 1985

"Amministrazione: Tra pubblico e privato", in Gherardi, Raffaella, Gozzi, Gustavo (a cura di), *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 225-248.

STEPHEN, JAMES FITZJAMES, 1859a

*Mr. Mill's Essays (Part I)*, "The Saturday Review", 9 July 1859, pp. 45-46.

ID., 1859b

*Mr. Mill's Essays (Part II)*, "The Saturday Review", 16 July 1859, pp. 76-78.

ID., 1862

*Liberalism*, «Cornhill Magazine», January 1862, pp. 70-83.

ID., 1865

"Hobbes on Government", in Id., *Horae Sabbaticae: Reprint of Articles Contributed to "The Saturday Review"*, 3 voll., Macmillan, London 1892, vol. 2, pp. 1-18; ed. orig. *Hobbes on Government*, "The Saturday Review", 26 August 1865.

ID., 1866

"Sovereignty", in Id., *Horae Sabbaticae*, vol. 2, pp. 54-70; ed. orig. *Sovereignty*, "The Saturday Review", 10 November 1866.

ID., 1867a

*Discussions on Democracy*, "The Pall Mall Gazette", 10 January 1867, pp. 1-2.

ID., 1867b

*The Liberalism of the Future*, "The Pall Mall Gazette", 11 October 1867, pp. 1-2.

ID., 1868

*Men and Women (Part I)*, "The Pall Mall Gazette", 2 July 1868, pp. 10-11.

ID., 1869

*Mr. Mill on the Subjection of Women (Part I)*, "The Pall Mall Gazette", 29 June 1869, pp. 10-11.

ID., 1873a

*Liberty, Equality, Fraternity, and Three Brief Essays*, a cura di R. Posner, University of Chicago Press, Chicago-London 1991; ed. orig. *Liberty, Equality, Fraternity*, Smith, Elder & Co., London 1873.

ID., 1873b

*Parliamentary Government (Part I)*, "The Contemporary Review", December 1873, pp. 1-8.

ID., 1876

*Legislation under Lord Mayo*, in Hunter, William, *A Life of the Earl of Mayo, Fourth Viceroy of India*, 2 voll., Smith, Elder, & Co., London 1876, vol. 2, pp. 143-226.

ID., 1883

*Foundations of the Government of India*, “The Nineteenth Century”, October 1883, pp. 541-568.

STEPHEN, LESLIE, 1895

*The Life of Sir James Fitzjames Stephen, A Judge of the High Court of Justice*, Smith, Elder, & Co., London.

TROLLOPE, ANTHONY, 1859

*The West Indies and the Spanish Main*, Chapman and Hall, London.

TURNER, MARY, 1999

*Modernizing Slavery: Investigating the Legal Dimension*, “NWIG: New West Indian Guide”, vol. 73, n° 3/4, pp. 5-26.

WAKEFIELD, EDWARD GIBBON, 1829

*A Letter from Sydney, the Principal Town of Australasia: Together with the Outline of a System of Colonization*, J. Cross, London.

WILMOT, SWITHIN, 1984

*Not “Full Free”: The Ex-Slaves and the Apprenticeship System in Jamaica, 1834-1838*, “Jamaica Journal”, vol. 17, n° 3, pp. 2-10.

WILSON, KATHLEEN (a cura di), 2004

*A New Imperial History: Culture, Identity and Modernity in Britain and the Empire, 1660-1840*, Cambridge University Press, Cambridge.

WODEHOUSE, JOHN, 1869

“Habitual Criminals Bill”, in *Hansard’s Parliamentary Debates – House of Lords Debates*, House of Lords, London, vol. 194, pp. 332-345.

WOLFE, PATRICK, 1999

*Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Cassell, London-New York.





Su *La questione comunista*  
di Domenico Losurdo

**Comunismo e/o marxismo? Note in margine a *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, di Domenico Losurdo**

Luigi Alfieri (Università di Urbino)

*From a philosophical-political point of view, the central theme of Domenico Losurdo's posthumous book *La questione comunista* (The Communist Question) is the critique of the Marxist theory on the extinction of the State; this criticism leads to a recovery of substantially Hegelian positions. In this perspective, Losurdo consistently advocates the overcoming of the devaluation of "bourgeois" liberties and supports the possible convergence of the communist position with the more advanced liberal-socialist positions. This, however, implies the correction of the Marxist theory in a substantial point, not the simple criticism of errors or occasional deviations. The incompleteness of the text does not allow unambiguous conclusions on its ultimate intent, but it seems inevitable to derive from it a conception of communism open to prospects of emancipation and human values that cannot be traced back exclusively to the Marxian categories. A non-Marxist communism, or no longer just a Marxist one.*

*Theory of the Extinction of the State; Different Historical Forms of the Class Struggle; Communism and "Bourgeois" Liberties; The Peoples of the Third World as a Revolutionary Subject; Communism as an Ethical Value.*

1.

È come filosofo politico che intervengo qui: toccherò quindi quello che in un'ottica filosofico-politica mi sembra il tema fondamentale proposto nel libro postumo di Losurdo.

Da un punto di vista filosofico-politico, direi che il punto centrale, sia per la sua obiettiva importanza intrinseca, sia per tutta una serie di conseguenze anche implicite ma comunque molto rilevanti che ha, è la polemica di Losurdo contro la teoria dell'estinzione dello Stato e in particolare contro le versioni anarcoidi e utopistiche recenti di questa teoria, il cui atteggiamento Losurdo, con un'espressione che mi piacerebbe rubargli, caratterizza come "gesto civettuolo" che maschera una posizione rinunciataria da slancio utopico<sup>1</sup>. E si riferisce a Badiou, a Negri, ad Asor

---

<sup>1</sup> QC, p. 165.

Rosa, a Žižek, a coloro insomma che continuano a vedere nel marxismo essenzialmente una dottrina del superamento dello Stato, e quindi della politica, e quindi di ogni forma di potere<sup>2</sup>. Senza considerare abbastanza che il potere statale non è necessariamente soltanto strumento di oppressione, ma può anche essere strumento di garanzia, di protezione, di riconoscimento.

Mi sembra che a questo proposito Mimmo ragioni in un'ottica che è evidentemente, direi clamorosamente, hegeliana. Ci sono dei brani, dei capitoli interi di questo libro che potrebbero essere intitolati *Hegel contro Marx*<sup>3</sup>. Non c'è dubbio che la visione che Losurdo esprime dello Stato, in questo testo, è molto più hegeliana che non marxista. Anche se in verità Losurdo presenta la propria presa di distanza dalla teoria dell'estinzione dello Stato come conseguenza di un "processo di apprendimento" interno alla storia del marxismo, quindi come un almeno potenziale o incompleto autosuperamento del marxismo stesso:

«Dopo la "fine della storia" e a maggior ragione del movimento comunista e del marxismo, per qualche tempo avventatamente proclamata dai vincitori della guerra fredda, ai giorni nostri si assiste a una ripresa d'interesse per Marx e a un rilancio dell'idea di comunismo. Disgraziatamente, si tratta di una ripresa e di un rilancio che non si preoccupano di tracciare un bilancio storico e ignorano del tutto il processo di apprendimento che in modo faticoso e peraltro incompleto si è verificato nell'ambito del movimento comunista. Già assai difficile a causa della situazione oggettiva (le devastazioni del primo conflitto mondiale, la guerra civile e l'intervento straniero in essa, una situazione internazionale densa di pericoli) il problema del passaggio dallo stato d'eccezione alla normalità e della progressiva trasformazione in senso democratico dello Stato scaturito dalla rivoluzione d'ottobre era reso ancora più problematico o impossibile dall'attesa dell'estinzione dello Stato e del potere politico in quanto tale. [...] L'esperienza tragica della guerra totale e del ruolo di Moloch sanguinari svolto dagli Stati impegnati nel gigantesco conflitto avevano rafforzato possentemente le tendenze anarchiche, e queste a loro volta rendevano quanto mai difficile se non impossibile l'acquisizione dei punti forti della tradizione liberal-democratica. Si

---

<sup>2</sup> Ivi, cap. 4, pp. 161-186.

<sup>3</sup> Questo sebbene, in tutto il libro, i riferimenti espliciti a Hegel siano relativamente pochi e riguardino per lo più aspetti marginali. Cfr. però QC, pp. 74 e 123.

verificava una dialettica per cui lo stato d'eccezione (provocato dalla guerra) radicalizzava l'utopia del dileguare dello Stato e del potere in quanto tali, e questa utopia astratta irrigidiva ulteriormente e rendeva insormontabile lo stato d'eccezione»<sup>4</sup>.

Con l'acribia filologica che manifesta in tutti i suoi testi, Losurdo rintraccia qua e là nella tradizione marxista, da Engels a Gramsci a Lenin, senza escludere neppure Stalin e Mao, un'ampia serie di prese di distanza riguardo alla teoria dell'estinzione dello Stato, che conosce perciò una sua critica interna al marxismo<sup>5</sup>. Nel riprendere così fortemente questa critica, di per sé mai portata a fondo e mai interamente esplicitata, Losurdo esprime però chiaramente un'opzione teorica personale impegnativa e con conseguenze rilevanti. Come risulta infatti anche dal brano appena citato, nell'ottica dell'estinzione dello Stato, che impedisce di per sé la costruzione di una "normalità" orientata verso la democrazia, non resta altra dimensione politica se non lo stato d'eccezione.

Se si deve considerare lo Stato nell'ottica della sua imminente estinzione, e quindi della sua sopravvivenza soltanto provvisoria all'interno di una fase finale della lotta di classe, come estremo strumento di essa, è del tutto evidente che c'è una sola forma di Stato che risulta pensabile: la dittatura del proletariato. E la dittatura del proletariato come forma finale dello Stato si sostanzia poi, come la storia purtroppo ci ha sempre mostrato, in una dittatura burocratica di partito, assumendo come principio *ontologico* che il partito è l'avanguardia del proletariato, e quindi è l'avanguardia della storia, e quindi ha una legittimazione, si potrebbe dire, *metafisica* alla gestione del potere. Sempre nell'ottica di un suo imminente superamento, ma di fatto producendo una sua estremizzazione, più o meno cruenta, più o meno oppressiva. Donde quello che è forse il più tragico paradosso della storia del Novecento: che la più rigorosa, la più conseguente, la più nobile teoria dell'emancipazione umana ha dato vita ad alcune delle forme politiche più oppressive, più retrive, più tragicamente conservatrici, oserei dire più reazionarie, che la storia conosca. Quest'esito paradossale non è una casualità, non è un'occasionale deviazione, è conseguenza proprio di una fondamentale incomprensione della

---

<sup>4</sup> QC, pp. 145-146.

<sup>5</sup> QC, pp. 146-150.

dimensione politica, che ne produce la riduzione a un ruolo decentrato che si rovescia poi, come Losurdo stesso nota, in una nuova, e distruttiva, centralità.

Ne risulta un inevitabile divorzio tra la fedeltà alla teoria, o piuttosto alla versione ufficiale e stereotipizzata di essa, e l'esigenza di emancipazione, ormai in insanabile conflitto tra di loro. E quanto questo conflitto sia lungi dall'essere astrattamente teorico e si sia tradotto invece in drammi storici, la storia del Novecento ce lo mette sotto gli occhi in una maniera tale da impedirci di chiuderli.

Però, le conseguenze implicite di una presa di distanza dalla dottrina dell'estinzione dello Stato sono pesanti: determinano un vero e proprio smottamento teorico. Volendo fare i conti col marxismo fino in fondo, credo che di questo smottamento bisognerebbe prendere atto. Perché non è soltanto la dottrina dell'estinzione dello Stato che deve essere messa in questione, ma i suoi presupposti. E i suoi presupposti sono importanti, sono centrali. Viene messa in questione, inevitabilmente, anche la definizione dello Stato nell'ottica della lotta di classe, la concezione dello Stato come puro e semplice strumento della classe dominante, ma viene messo in discussione anche qualcosa di più, e cioè lo stesso nesso struttura/sovrastuttura. Forse, il vero punto debole, il cancro nascosto del marxismo, è proprio la pretesa di identificare nell'economia la struttura portante della società e della storia in ogni epoca e per ogni epoca, che è paradossalmente lo stesso punto di vista della società borghese, che viene certo criticamente rovesciato, ma mantenendolo come presupposto. L'*homo oeconomicus*, così, assorbe in sé lo spazio del *citoyen* e la dimensione politica finisce per diventare accessoria, dando luogo a una visione universale della storia alla luce del XIX secolo in Europa dopo la rivoluzione industriale.

2.

Ricordo – ma ci sarebbe tanto da ricordare a questo proposito – un bellissimo testo di un grande grecista, peraltro di formazione marxista, Jean-Pierre Vernant, il quale si chiede se è possibile applicare la teoria della lotta di classe come motore della storia e della rivoluzione come

fattore di mutamento storico alla Grecia antica<sup>6</sup>. E conclude per il no: gli schiavi in Grecia non hanno mai fatto una rivoluzione, nessuna lotta di classe ha prodotto il superamento della schiavitù. Naturalmente, la lotta di classe in Grecia c'era, solo che non la facevano gli schiavi e non aveva come teatro le botteghe artigiane del Ceramico o i campi d'ulivi della Mesogea, aveva come teatro la polis, le istituzioni della polis, era lotta politica, era lotta per l'acquisizione e il rafforzamento del potere decisionale. La lotta politica aveva marcatissime connotazioni classiste, senza dubbio: tutto il pensiero politico greco non parla che di questo. Pensiamo alla teorizzazione della democrazia in Aristotele come governo dei poveri contro i ricchi, in un'ottica che è esplicitamente quella di un conflitto tra classi, ma tra classi di cittadini<sup>7</sup>. È lotta all'interno dello Stato, se così vogliamo chiamare la polis, è lotta per la sua conquista, non certo per la sua estinzione e per il libero controllo collettivo dei mezzi di produzione al di fuori della dimensione politica. Quindi è lotta di classe in un senso non marxiano, all'interno di una società che non ha nulla a che fare con la società borghese del secondo Ottocento, quella società che Marx si sforzava di comprendere e di superare, rischiando però di farne piuttosto, in piena convergenza col pensiero borghese dell'epoca, un modello atemporale di società.

Una rilettura storica spregiudicata mostrerebbe inevitabilmente come le categorie di Marx definiscano in maniera precisa, coerente, rigorosa, lucida la sua epoca, ma siano difficilmente estrapolabili da essa senza cadere in forzature, in atti di fede, in contraddizioni interne che determinano, in una teoria complessivamente molto forte, dei punti di tragica debolezza che bisognerebbe non difendere più. Mi pare che in questo testo – forse più che in altri – Mimmo abbia molto coraggio nel prendere le giuste distanze da questi aspetti critici del marxismo. Dobbiamo tener presente che il libro è incompiuto, lacunoso, che il pensiero che vi viene espresso in qualche misura – in notevole misura – dobbiamo non soltanto interpretarlo, ma indovinarlo. Ci sono dei nodi che non vengono stretti ma che abbastanza chiaramente erano destinati ad esserlo nel progetto di Mimmo: in particolare, il tentativo di recuperare in un'ottica comunista quelle che in maniera troppo riduttiva sono state definite le libertà

---

<sup>6</sup> Vernant 1981, sp. cap. I.

<sup>7</sup> AP, III, 8 e IV, 4, 1290a.

borghesi. Che l'obiettivo di Mimmo fosse di coniugare l'emancipazione comunista con le forme più avanzate della visione liberale, diciamo pure del liberalsocialismo, emerge più volte nel testo. Un esempio tra i numerosi possibili (spesso ricavabili soprattutto dalle citazioni che Losurdo propone):

«Piuttosto che negare o svalutare le conquiste di cui erano stati protagonisti “i rivolgimenti liberali e i rivolgimenti democratici”, i comunisti si proponevano di universalizzarle (mettendo fine alle tenaci clausole d'esclusione della tradizione liberale) e di far valere tali conquiste anche nella materialità dei rapporti economici e sociali, tenendo conto di volta in volta della concreta situazione storico-politica»<sup>8</sup>.

Verso gli autori ascrivibili al liberalsocialismo Mimmo ha un atteggiamento molto differenziato: parecchio polemico contro Bobbio, salvando un po' il Bobbio più giovane, ma molto adesivo nei confronti di certi aspetti del liberalsocialismo inglese<sup>9</sup>. A questo proposito è importante la convergenza che Losurdo sottolinea con aspetti della tradizione comunista che il comunismo più oltranzista, o se vogliamo “civettuolo”, di tempi recenti ha frettolosamente rinnegato: in particolare, c'è nell'opera di Mimmo una forte rivalutazione di Togliatti, che credo sia del tutto giustificata<sup>10</sup>.

Quindi direi che il disegno teorico, pur incompiuto, che emerge sia caratterizzabile come la prospettazione di una filosofia dell'emancipazione in cui comunismo e liberalsocialismo si incontrino, proponendo quindi un comunismo della e nella libertà, un comunismo in cui non ci sia più la distinzione del tutto artificiosa e del tutto fuorviante tra *libertas maior* e *libertas minor*<sup>11</sup>. Non ci sono gerarchie tra le libertà, la libertà o è piena o comporta la schiavitù di qualcuno, e quindi non è libertà. Non possiamo prendere le libertà a pezzi, il concetto di libertà è espansivo, intrinsecamente progressivo e inclusivo. La libertà non è pensabile come

---

<sup>8</sup> QC, p. 74. Qui Losurdo sintetizza adesivamente la posizione di Togliatti in dialogo con Bobbio. Di Togliatti è la frase tra virgolette.

<sup>9</sup> QC, pp. 75-114.

<sup>10</sup> P. es., QC, p. 149.

<sup>11</sup> QC, pp. 90-91.

una dimensione chiusa e compiuta, strutturata gerarchicamente al proprio interno subordinando o limitando alcuni suoi aspetti a vantaggio di altri, il che significherebbe inevitabilmente che qualcuno è più libero di qualcun altro. In questo, mi pare che Mimmo intenda salvare una dimensione del liberalismo ben diversa da quella da lui tanto duramente criticata<sup>12</sup>: una sorta di liberalismo *perennis*, cioè un'esigenza di emancipazione umana che attraversa tutta la storia e di cui il marxismo stesso è un'importantissima espressione, ma non è l'unica né l'ultima espressione.

3.

Qui c'è un altro aspetto che credo debba essere sottolineato fortemente, perché è una sorta di radicale correzione del marxismo che Mimmo opera non soltanto in questo testo postumo, ma in tutti i suoi testi più recenti: uno spostamento del *focus* dalla lotta di classe all'interno della società industriale, la lotta di classe nella sua forma strettamente marxiana, che ha come protagonista il proletariato, verso un'esigenza di emancipazione collocata diversamente. Se vogliamo applicare un'etichetta a uno studioso che non è riducibile alle etichette, neppure a quelle che effettivamente lo caratterizzano, tra cui quella stessa di marxista, credo che la caratterizzazione appropriata a Mimmo sia: un radicale pensatore dell'emancipazione in un'ottica terzomondista, anticoloniale. È del tutto vistoso e inequivocabile in Losurdo lo spostamento della teoria della lotta di classe dalla dimensione tradizionale a quella dell'emancipazione dei popoli oppressi, inferiorizzati, schiavizzati, vittime di razzismo. E sebbene questo non sia per nulla un aspetto estraneo al marxismo, di sicuro non ne è l'aspetto centrale e determinante. Accentuandolo così fortemente, Losurdo contesta almeno implicitamente tutta la tradizione del marxismo classico. Tanto che si potrebbe dire, sia pur con qualche esagerazione, che quello di Losurdo è un comunismo non più marxista, o per meglio dire non più *soltanto* marxista.

Da parte mia, questo intende essere un elogio, non una critica. Intende essere un riconoscimento alla capacità di un pensatore molto importante, innovativo e coraggioso di correggere radicalmente il marxismo in alcuni

---

<sup>12</sup> Mi riferisco in particolare a Losurdo 2005.



dei suoi punti più deboli, che poi sono i punti su cui si sono innestate le tragedie della storia.

4.

Il marxismo – ma questo lo sappiamo tutti, è un’assoluta ovvietà – ha sofferto moltissimo del fatto di essere adottato come verità di Stato, o, per dirla con più precisione, come verità di regime. È indubitabile che il primo a rifiutare con sdegno e con la sua abituale feroce ironia un simile sviluppo sarebbe stato Marx stesso. E tuttavia resta un fatto che, pur contro la sua intima natura, il marxismo è stato degradato ad apparato retorico a sostegno di un potere. Un potere che indubbiamente è stato sconfitto, e che lo meritava ampiamente: non credo, pur senza essere manichei e pur tenendo conto di tutta la complessità del contesto, che si possa arrivare seriamente a conclusioni diverse.

Ci sono due modi per reagire a questa sconfitta, forse tre. Uno sarebbe la negazione dell’evidenza, ma non mi pare il caso di perderci tempo. Parliamo degli altri due. Il primo sarebbe l’abiura: il marxismo è stato un gigantesco equivoco, abbiamo sbagliato tutto, e quindi rinneghiamo il marxismo, il comunismo diventa “indicibile” (rimando in proposito al riferimento polemico di Mimmo a Bertinotti, che condivido totalmente<sup>13</sup>). Alla crisi del marxismo si reagisce dando ragione ai suoi avversari. È, più o meno, quello che ha fatto la sinistra negli ultimi decenni: in Italia, e non soltanto in Italia. L’altra possibilità, che mi sembra sia quella di Mimmo, è allargare il campo, aprire la teoria, uscire dai suoi limiti e spostare il discorso su un altro terreno: quello della lotta per l’emancipazione.

Il terreno della lotta per l’emancipazione non è soltanto, e probabilmente in molti casi non è più, quello descritto da Marx: è altrove. È il famoso problema del soggetto rivoluzionario: è evidente in questo libro, ma in molti altri libri di Mimmo, che per lui il soggetto rivoluzionario sono i popoli oppressi del Terzo Mondo, fondamentalmente, non più la classe operaia dell’Occidente industrializzato. E quindi il “luogo” della rivoluzione – una rivoluzione che non è quella di tipo classico – si sposta

---

<sup>13</sup> QC, pp. 41-2.

in questa direzione. Si tratta non soltanto di una lotta per il controllo dei mezzi di produzione, ma prima ancora per la conquista dei diritti, anche dei diritti elementari, anche dei diritti minimi: una lotta per la conquista, prima di tutto, della dignità umana. È un fenomeno che caratterizza massicciamente tutta la seconda metà del Novecento: è il momento in cui accadono le grandi rivoluzioni del Terzo Mondo, le grandi rivoluzioni anticoloniali, che tendiamo addirittura quasi a non vedere, a non percepire storicamente, considerandole come fenomeni marginali, in un'ottica centrata sull'Occidente che è ormai un'ottica del tutto provinciale.

Perché per Mimmo è così importante la Cina<sup>14</sup>? In un certo senso è un'ultima trincea del comunismo classico, ma questa è più un'apparenza, in questo testo forse più che in altri mi pare che la cosa diventi esplicita. La vicenda cinese è importante perché si tratta della "più grande rivoluzione anticoloniale della storia"<sup>15</sup>, una rivoluzione che ha ottenuto un successo straordinario, facendo uscire dalla povertà centinaia di milioni di persone. E questo è un fenomeno di importanza molto maggiore rispetto alle piccole lotte di retroguardia della sinistra occidentale. Questo non fa della Cina un mondo perfetto, certo, e Losurdo si mostra talvolta forse troppo generoso. Però è importante rendersi conto delle proporzioni del fenomeno storico di cui si parla. Siamo ormai alla periferia di un conflitto che si è spostato su altri fronti: mi pare che Mimmo questo lo veda benissimo. Ed è chiaro che questo processo storico sfugge in gran parte ai canoni del marxismo classico. Semplificando molto, probabilmente troppo, sarei tentato di dire che oggi è ancora possibile dichiararsi comunisti, mentre dichiararsi marxisti è più problematico. Cioè, se parliamo di comunismo oggi, il marxismo ne può essere una componente, ma non ne può essere la totalità.

---

<sup>14</sup> Nel piano di lavoro progettato da Losurdo per QC (pubblicato in appendice, pp. 189-192), alla Cina era riservato un intero capitolo. Cfr. comunque QC, pp. 170-171 e 175-176. Ma cfr. anche Losurdo 2000. I riferimenti al tema sono però frequentissimi in tutta la produzione recente di Losurdo.

<sup>15</sup> QC, p. 171.

5.

Troppo frettolosamente e non innocentemente, ci siamo abituati ormai da decenni a considerare il comunismo un'idea fallita, e purtroppo i primi sostenitori di questa visione autodistruttiva sono stati gran parte di coloro che una volta erano o proclamavano di essere comunisti. Credo che Mimmo esprima invece uno dei pochi punti di vista, forse alla fine l'unico realmente sostenibile, che ci consentano di pensare il comunismo come un'idea non fallita. La categoria di "fallimento", del resto, non ha un senso filosofico preciso, e non mi pare che sia una categoria storica accettabile. Nella storia ci possono essere sconfitte, nella teoria ci possono essere errori, ma né sconfitte né errori sono fallimenti. L'idea di "fallimento" implica una dimensione di pentimento postumo, di rinnegamento, di (vogliamo dirlo?) passaggio al nemico, di (vogliamo dirlo?), tradimento. L'ottica per cui si considera il comunismo un'idea fallita è necessariamente l'ottica secondo cui i nemici del comunismo hanno sempre avuto ragione e i comunisti hanno sempre avuto torto. E questo è un punto di vista, chiamiamolo col suo nome, reazionario.

Credo che il discorso debba essere un altro. Nelle teorie ci sono errori, e nel marxismo ci sono tanti errori. Non esistono teorie esenti da errori, non esistono teorie perfette, non esiste la teoria che esprime "la verità". Se pensiamo una cosa del genere abbiamo abbandonato il terreno della scienza, della filosofia, della storia, siamo passati sul terreno della metafisica, della religione, del dogma, della fede. Stiamo parlando d'altro. E non stiamo facendo il nostro mestiere. Non siamo teologi, e soprattutto non siamo, o non dovremmo essere, preti. Con tutto il rispetto per i preti: spesso sono persone degnissime, ma fanno un altro mestiere, non dovrebbe essere il nostro. Quindi non si può studiare oggi il marxismo senza rilevarne errori, in molti casi del tutto evidenti. E questi errori sono collegati, quando non ne sono cause determinanti, a sconfitte storiche, sconfitte storiche che ci sono state, e anche questo non possiamo negarlo, perché significherebbe negare i fatti. Ma le sconfitte storiche non significano il fallimento di un'idea. L'idea comunista non è un'idea fallita, come non lo sono altre due idee da cui non può né deve essere separata. Mi riferisco anzitutto all'idea di dignità umana: non soltanto di uguaglianza, ma soprattutto di dignità, che è qualche cosa di più dell'uguaglianza, perché la

dignità è l'uguaglianza portata a un livello superiore, è l'uguaglianza nell'emancipazione, è l'uguaglianza nella promozione, l'uguaglianza nel portare l'umanità più in alto di dov'era. L'altra è l'idea di libertà. Il comunismo è il pensiero più radicale della dignità e della libertà come esigenze antropologiche fondamentali.

A questo proposito, non dobbiamo perdere di vista che qui abbiamo a che fare con un'etica. Non abbiamo a che fare con un'interpretazione dell'economia, se non secondariamente, non abbiamo a che fare con una visione asetticamente scientifica. Qui abbiamo l'affermazione di valori. E i valori hanno una caratteristica: che non sono fatti, all'inizio, ma idee, rappresentazioni, sogni, diciamo pure utopie. Però, se siamo capaci di trasferirli in imprese storiche, diventano fatti. Fatti mai ultimi, mai finali, mai compiuti, mai perfetti, mai adempitivi. Tappe che acquistano senso soltanto nella prospettiva di un cammino ulteriore, soltanto nell'idea che ci sia ancora una strada davanti e dei passi avanti da fare.

Credo che questo valga per il comunismo. Uso questo termine in un senso generico, non necessariamente legato in maniera esclusiva o centrale a una certa visione, peraltro assai difficile da precisare, parecchio astratta, di una particolare gestione dell'economia come proprietà collettiva dei mezzi di produzione: una cosa che è sempre rimasta sulla carta e forse è davvero difficile che esca da lì. Quello che invece mi sembra centrale è una visione dell'uomo. Una visione dell'uomo come essere in cammino, come essere incompiuto, ma dotato, comunque, di un potenziale di liberazione che non può mai soddisfarsi in nessun tipo di società gerarchizzata, diseguale, in nessun tipo di società esclusiva ed escludente. Una visione che ha quindi sempre un obiettivo politico, un obiettivo politico rivoluzionario, non necessariamente nel senso corrusco dell'incrociatore *Aurora* che spara sul Palazzo d'Inverno (peraltro a salve, come sappiamo) o delle ghigliottine in piazza, secondo un'idea di rivoluzione alquanto mitologica, ma rivoluzione come processo storico infinito, *definitivamente* incompiuto, che però implica una direzione della storia: non perché la storia *abbia* una direzione, ma perché *noi* gliela diamo.

Sull'incompiutezza e nello stesso tempo sulla concretezza del processo storico rivoluzionario, Losurdo offre, verso la fine del suo scritto, una lezione fondamentale:

«I comunisti sono chiamati ad ammettere una verità, per dolorosa che essa sia: anche l'ideale del comunismo può configurarsi come uno strumento di evasione, anzi come una religione di evasione. Rispetto al futuro luminoso ovvero al paradiso dei credenti, le lotte concrete di volta in volta imposte dagli oggettivi sviluppi della lotta di classe e le singole tappe del processo di emancipazione sembrano essere parte integrante di una valle di lacrime assolutamente priva di valore. [...] occorre riconoscere il pericolo che [...] l'“apostolo salvatore del mondo” prenda il sopravvento sul militante e teorico della rivoluzione. Sì, la diserzione dalle lotte concrete contro lo smantellamento dello Stato sociale, in difesa della sovranità statale, dell'indipendenza nazionale e del diritto allo sviluppo, tutto ciò viene talvolta giustificato rinviando all'ideale del comunismo: rispetto al futuro luminoso così evocato, come appaiono limitate e meschine le lotte oggi in corso! In tale prospettiva, il comunismo si configura come uno strumento di evasione dalla realtà, alla stregua di qualsiasi altra religione»<sup>16</sup>.

Non si potrebbe dire meglio. Con una riserva però: al pericolo di sacrificare le lotte reali a una visione salvifica e irrealistica di un futuro remoto fa da contraltare il pericolo, forse più grave e devastante nella storia del movimento comunista, di ipostatizzare il risultato di *una* lotta come se fosse di per sé l'adempimento salvifico di un futuro luminoso. Cosicché a una presa di potere segue la difesa a tutti i costi del potere conquistato, il movimento si ferma, la rivoluzione diventa conservatorismo se non reazione. È il modo più sicuro di trasformare le vittorie in sconfitte, ed è successo dovunque, in Russia come a Cuba come (anche se Mimmo non sarebbe d'accordo) in Cina. E da nulla bisogna guardarsi di più. Nell'ottica del comunismo come processo storico *infinito* di emancipazione umana, la rivoluzione non può che essere rivoluzione *permanente*: senza particolare bisogno di chiamare in causa quelle componenti del marxismo che lo hanno esplicitamente teorizzato, ma come semplice deduzione dall'*idea*. Senza aver troppa paura di mescolare alle lotte concrete un po' di metafisica, di religione e persino di mistica: è questione di dosi.

Inteso in questo senso, credo che il comunismo sia la visione antropologico-filosofica che più di ogni altra valorizza l'uomo, insieme al cristianesimo, di cui si può considerare figlio non del tutto illegittimo, e

---

<sup>16</sup> QC, pp. 185-186. “Apostolo salvatore del mondo” è espressione ironica di Marx ed Engels.

insieme a tante altre visioni che non sono affatto sconfitte, e se dovessimo riconoscerle sconfitte dovremmo riconoscere definitivamente che ci siano uomini che soffrono, uomini che vengono deprivati della loro dignità, popoli interi subordinati ad altri popoli, e insomma acconciarci a tutto l'apparato ormai ammuffito di un dominio che non è accettabile perché è una degradazione non soltanto di chi lo subisce, ma ancora di più di chi lo esercita, e non è lecito adattarsi a una visione dell'uomo che lo consideri come un essere definitivamente degradato e degradante.

Se vogliamo chiamare tutto questo “comunismo”, e io ci sto, il comunismo non è fallito: forse è fallito tutto il resto. Però se non prendiamo atto delle sconfitte storiche, degli errori, dell'esigenza di rivedere il passato e di cercare strade diverse per il futuro, rischiamo di girare a vuoto e di non incidere più sulla realtà. Il vero problema potrebbe essere questo. E credo che Mimmo non abbia mai abbandonato l'intenzione, la capacità, la voglia, di incidere sulla realtà, di mordere la realtà, in questo libro come in tutti quelli che ha scritto. E quindi come sempre ho fatto interloquendo con lui, aderisco fortemente al suo pensiero, pur se, come sempre, non lo condivido interamente o sento in qualche modo il bisogno di spingerlo in direzioni verso cui forse voleva in parte andare, per il resto forse prestandogli del mio, nell'ottica, comunque, di un cammino fatto insieme.

### Riferimenti bibliografici

ARISTOTELE, 2007

*Politica*, Laterza, Roma/Bari = AP

LOSURDO, DOMENICO, 2000

*La sinistra, la Cina e l'imperialismo*, La Città del Sole, Napoli.

ID., 2005

*Controistoria del liberalismo*, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2021 = QC

*La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, introduzione e cura di G. Grimaldi, Carocci, Roma 2021.

VERNANT, JEAN-PIERRE, 1981

*Mito e società nell'antica Grecia*, trad. di P. Pasquino, Einaudi, Torino.

## **Libertà dei moderni, liberalismo e comunismo in Domenico Losurdo**

Antonio Cantaro (Università di Urbino Carlo Bo)

*This essay adheres to Domenico Losurdo's idea that the communist movement should rethink critically the value of certain acquisitions of liberalism. As liberalism cannot be reduced to the apologetics of the cause of individual freedom, so communism cannot be reduced to the apologetics of the cause of social justice and equality. The downgrading of negative freedoms as *libertas minor* is in contrast with a practice that has always seen the Communists committed to their defence, to the point of sacrificing their lives. Communists have fought on the one hand, to denounce the dehumanization process consumed in liberal societies and, on the other, to universalize the promises of liberalism, by overcoming the exclusion clauses against the colonized people, the poor people and the women.*

*Negative/Positive Freedoms; Exclusion Clauses: Liberalism; Communism.*

### 1. *Corpo a corpo*

Non ho nulla da aggiungere alla nitida introduzione di Giorgio Grimaldi all'inedito *La questione comunista. Storia e futuro di una idea* (Carrocci, 2021) e alla lucida recensione di Francesco Fistetti dello scorso 14 gennaio su "Il Quotidiano di Puglia". Condivido senz'altro la notazione che qui Losurdo continua ad osservare il marxismo negli elementi che in esso confluiscono e in ciò che è ancora capace di produrre.

Siamo, insomma, di fronte, ad un uno "scritto d'occasione" (la ricorrenza dei *cento anni dalla rivoluzione di ottobre*), ma tutt'altro che "occasionale". Mimmo prosegue, anche in questa occasione, il suo appassionato *corpo a corpo* con le ripetute rimozioni del *conflitto delle libertà* perpetrate tanto dal *liberalismo reale* – le concrete e storiche società liberali – quanto dal *socialismo irenico*, il "comunismo utopico e messianico". E rivendica, per contro, la persistente attualità della filosofia classica tedesca e di una tradizione del *movimento comunista* – la linea Gramsci-Togliatti – che coloro che hanno metabolizzato l'opera losurdiana conoscono assai meglio di me.

Si tratta, osserva Grimaldi, della *questione del potere* – questione altamente teorica e altamente pratica – che completa e beneficamente

complica il quadro inaugurato con lo spiazzante *Il marxismo occidentale*, dall'eloquente sottotitolo *Come nacque, come morì, come può rinascere*<sup>1</sup>.

Lo specifico effetto spiazzante di questo secondo lato del "dittico" losurdiano è l'affermazione che il movimento comunista deve autocriticamente prendere atto dello straordinario valore di certe acquisizioni del liberalismo.

L'affermazione è presente in più parti del volume in modo apparentemente apodittico. Giunge, cioè, dopo che Mimmo nel suo serrato "corpo a corpo" non ha fatto alcuno sconto *all'universalismo parziale del liberalismo*, alle sue trasfigurazioni ideologiche della realtà. A quel liberalismo che, avendo variamente postulato che la *piena umanità* e la *piena cittadinanza* appartiene solo ai bianchi, ai maschi bianchi, ai maschi proprietari, ha storicamente giustificato in epoca moderna l'imperialismo e la più brutale schiavitù a carico dei popoli coloniali. E, in patria, il dispotismo e l'assimilazione dei lavoratori salariati a meri strumenti di lavoro.

Un serrato corpo a corpo che non risparmia, ovviamente, *liberalsocialismo* e *neoliberalismo* i quali, auspicando una piena decontaminazione dei regimi "democratici" dalle idee socialiste, escludono – in nome di una retorica e angusta *dogmatica dei diritti e della dignità* – la maggioranza della popolazione mondiale dalla piena umanità e dalla piena cittadinanza. *Ipocrisie costituzionali*, secondo la perspicua definizione coniata a proposito dello Stato liberale dell'Ottocento – lo *Stato borghese monoclasse* – da uno dei più autorevoli giuristi italiani dello scorso secolo, il partigiano socialista Massimo Severo Giannini.

## 2. "Salvare" la libertas minor

Ma veramente, allora, l'affermazione che il movimento comunista deve prendere atto dello straordinario valore di certe acquisizioni del liberalismo è un'affermazione apodittica ed estemporanea? Siamo veramente di fronte ad una sorta di *deus ex machina*?

Lascio agli allievi e ai cultori degli scritti di Losurdo Mimmo una risposta di carattere analitico e sistematico sulla presenza nella sua opera della linea Hegel Marx Gramsci, peraltro perspicuamente riesaminata in

---

<sup>1</sup> LOSURDO 2017.



recentissimi contributi da Stefano Azzarà<sup>2</sup> e da Gianni Fresu<sup>3</sup>. Io, in ragione delle mie limitate competenze, mi attengo principalmente al testo che oggi presentiamo. E rintraccio nelle pagine 92 e 93 l'essenziale ma inequivocabile risposta al tema di cosa il marxismo ha il dovere di salvare e sviluppare universalisticamente della tradizione liberale. Il bambino, il suo *nucleo umanistico*, avendo cura di buttar via l'acqua sporca, il suo *nucleo economicistico*.

«Si potrebbe dire – osserva Losurdo – che il liberalsocialismo è nato da un equivoco di cui non è il responsabile unico. Agli inizi della guerra fredda, Isaiah Berlin, esponente del liberalismo classico, scioglieva un inno all'Occidente in questi termini: se anche sussistevano aree di miseria che inceppavano la “libertà positiva” (l'accesso all'istruzione, alla salute, al tempo libero), garantita per tutti era comunque la “libertà negativa”, la libertà liberale propriamente detta, la sfera di autonomia individuale dell'individuo. Cinque anni dopo, Galvano della Volpe, in quel momento forse il più illustre filosofo comunista italiano, rispondeva contrappo-  
nendo alla *libertas minor* la *libertas major*, la superiorità dei diritti economico-sociali (la libertà positiva) sulla libertà liberale (la libertà negativa)<sup>4</sup>.

La “sentenza” di Losurdo non potrebbe essere più netta. Per Mimmo, pur «facendo ricorso a un linguaggio diverso e a giudizi di valore contrapposti, Berlin e della Volpe erano d'accordo nel configurare lo scontro tra mondo capitalista-liberale e mondo comunista come la contesa tra la libertà liberale e i diritti economico-sociali». Entrambi, chiosa Mimmo nel “dispositivo” della sua sentenza, avevano torto.

Il liberalismo non può essere ridotto alla apologetica della causa della libertà individuale. Il comunismo non può essere ridotto alla apologetica della causa della giustizia sociale e dell'eguaglianza. Il declassamento delle libertà negative stride con una prassi che ha visto sempre impegnati i comunisti «a loro difesa sino al sacrificio della vita» (p. 92). Che li ha visti combattere in prima linea le *clausole di esclusione* dalle libertà civili e politiche a danno dei popoli coloniali, delle classi subalterne, delle donne. Che li ha visti impegnati, da una parte, a denunciare il processo

---

<sup>2</sup> AZZARÀ 2019.

<sup>3</sup> FRESU, 2021.

<sup>4</sup> DALLA VOLPE, 1946.

di de-umanizzazione consumato nelle società liberali e, dall'altra, a *rendere universali le premesse e le promesse del liberalismo*, smentendo nelle "lotte reali" la presunta sordità del comunismo per l'ideale della libertà.

Una cosa è condannare – osserva Mimmo – come «monca una libertà che escluda i diritti sociali ed economici, ai giorni nostri contestati anche sul piano teorico dalla reazione neoliberista», un'altra cosa è liquidare «in blocco la libertà liberale quale *libertas minor* e *libertà formale*» (p. 93). Al contrario, l'ideale della libertà appartiene ai punti alti della tradizione liberale da cui il comunismo ha da apprendere se vuole coltivare il suo progetto di una ambizione senza precedenti, il progetto dell'«emancipazione politica e sociale dell'umanità nel suo complesso» (p. 178). Della costruzione, nelle lotte concrete, di una *società post-capitalistica e post-imperialista*.

Dunque, con le libertà liberali ma senza rimuovere *il conflitto tra le libertà*. Senza ignorare che nella storia profana del liberalismo le libertà moderne sono state a lungo implementate come il privilegio per una ristretta minoranza, «per la razza dei signori, sulla base di severe discriminazioni di razza, di genere e di censo». Non a caso, per converso, mi permetto di aggiungere, la libertà costituisce, insieme al principio repubblicano, a quello democratico e a quello dell'eguaglianza formale e sostanziale dei cittadini, uno dei cardini dell'orizzonte simbolico e morale della nostra Carta costituzionale<sup>5</sup> e delle Costituzioni democratiche del secondo dopoguerra che hanno decretato *la fine dell'età dell'innocenza del liberalismo*.

### 3. "Salvare" il liberalismo

Losurdo è interessato a salvare le libertà liberali dalle *clausole di esclusione* del liberalismo storico. Me è interessato anche a fare i conti e a salvare i pregi nel suo complesso del *liberalismo come dottrina costituzionale*.

La lapidaria affermazione contenuta sempre a pagina 93 non lascia adito a dubbi. «L'elaborazione della teoria marxista e comunista della

---

<sup>5</sup> PRETEROSSO, 2021.

libertà è stata resa ulteriormente difficile dall'attesa dell'estinzione dello Stato dopo un breve periodo di transizione. Messa a confronto dall'esaltante prospettiva del dilaguare del potere in quanto tale, la limitazione del potere mediante il governo della legge, mediante la *rule of law*, non poteva che apparire come una *libertas minor*, formale, comunque destinata a dilaguarsi assieme allo Stato».

Ho l'impressione che chi<sup>6</sup> recensendo *La questione comunista* ha adombrato un potenziale cedimento trasformista di Losurdo nella sua decennale lotta corpo a corpo con il liberalismo e il liberalsocialismo, abbia sottovalutato un risalente asse della sua ricerca. E veda *trasformismo* laddove c'è un *sano revisionismo* di una tradizione volgare del marxismo che Losurdo affida ad una esemplare citazione di Lucio Lombardo Radice: «Il mondo evolve, ma le verità del mondo che tramonta sono raccolte dal nuovo mondo» (p. 175).

Un'esemplare lezione di metodo. Il revisionismo è come il colesterolo. C'è quello cattivo e c'è quello buono. Quello di Losurdo è quello buono. Implacabile con il revisionismo storico, ideologico, del '900, Mimmo si propone anche di innovare profondamente una maggioritaria tradizione del marxismo, riconoscendo i meriti e i punti di forza della storia del pensiero liberale.

Non ho alcun titolo e alcuna competenza per fare l'esegesi del suo pensiero. Mi limito a riportare, quasi alla lettera, alcuni esemplari passaggi di *Controstoria del liberalismo*.

Dopo aver ricostruito i crimini imputabili all'ideologia liberale – lo schiavismo, il razzismo, lo sfruttamento classista – Mimmo osserva come «proprio da questa ricostruzione storica (...) emergono i reali meriti e i reali punti di forza del liberalismo. Dando prova di una *straordinaria duttilità*, esso ha cercato costantemente di rispondere e adattarsi alle sfide del tempo (...). Il liberalismo ha saputo apprendere dal suo antagonista (...) ben più di quanto il suo antagonista abbia saputo apprendere dal liberalismo. Soprattutto, l'antagonista non ha saputo apprendere quello che costituisce il secondo grande punto di forza del liberalismo (...), il problema decisivo della limitazione del potere (...). Storicamente, questa limitazione del potere è andata di pari passo con la delimitazione di un ristretto spazio sacro: maturando un'autocoscienza orgogliosa ed

---

<sup>6</sup> FORMENTI, 2021.

esclusivistica, la comunità dei liberi che lo abita è spinta a considerare legittima la schiavizzazione ovvero l'assoggettamento più o meno esplicito, imposti alla grande massa dispersa per lo spazio profano (...). E tuttavia, per difficile che possa essere tale operazione per coloro che sono impegnati a superare le clausole d'esclusione del liberalismo, assumere l'eredità di questa tradizione di pensiero è un compito assolutamente ineludibile».

Come assolvere a questo compito assolutamente ineludibile è l'eredità che Mimmo ha lasciato ai suoi eredi e ai suoi innumerevoli estimatori. Impresa temeraria e quanto mai urgente a cagione anche di quella *straordinaria duttilità del liberalismo* e, oggi, del *neoliberalismo* perspicuamente evidenziate da Mimmo e sulle quali tornerò conclusivamente. Prima mi sia, tuttavia, consentito un passo indietro, un'apparente digressione, rispetto al tema affrontato nell'opera di Domenico Losurdo di cui oggi discutiamo. Ovvero, il tema dell'*ordine della libertà nella modernità*, un tema cruciale e problematico non solo per il comunismo ma ancor prima per il liberalismo e per il costituzionalismo liberale.

#### 4. *L'ordine delle libertà nella modernità*

L'ordine della libertà, ben prima della peculiare declinazione che ne offrirà l'*ordoliberalismo tedesco* nel ventesimo secolo, è la grande scommessa della modernità politico-giuridica che permea già il contrattualismo giusnaturalista e che tanta influenza ancora esercita sul costituzionalismo contemporaneo. Ordine della libertà significa, infatti, pensare un ordinamento morale e giuridico fondato sulla centralità assoluta del pensiero, sull'indipendenza della ragione da ogni vincolo veritativo che non sia discendente dalla libertà umana, dalla hegeliana «autonomia infinita della volontà». Una rivoluzione copernicana rispetto alla metafisica aristotelico-tomista per la quale il dover essere ha una radice essenzialmente ontologica.

Il pensiero moderno postula, viceversa, che tutte le proposizioni del mondo del dover essere (morale e diritto) non discendono dal mondo dell'essere. L'ordine della libertà è un ordine assiologico che non deriva da speculazioni ontologiche precedenti ma ha in sé la *ratio* della propria

validità, il suo fondamento di legittimazione. L'emancipazione dell'uomo non risiede in una norma a lui superiore, in una fonte eteronoma, ma nella volontà umana, nella ragione pratica individuale, in una legge che l'uomo dà liberamente a sé stesso.

L'ardua sfida che questo radicale cambio di paradigma pone è che fare quando la libertà che si postula appartenere alla costituzione razionale dell'uomo e avere una natura universalistica che autorizza ciascuno individuo ad opporre *erga omnes* la sua legge, è esposta alle sollecitazioni egoistiche della sua sensibilità e di quella degli altri. È, di nuovo, il tema giuridico-filosofico del conflitto delle libertà al quale sono state fornite nel tempo risposte diverse, differenziate, spesso divergenti. Mai, tuttavia, banali, sempre funzionali a frenare la forza disgregatrice del conflitto, a salvaguardare la possibilità di un *ordine fondato sulla libertà*.

I postulati di questo nuovo ordine sono nitidamente esaminati nella voce *Libertà* di Noberto Bobbio<sup>7</sup>, autore ripetutamente e polemicamente presente negli scritti di Domenico Losurdo. E che, tuttavia, non sarei certo Mimmo avrebbe trovato in questo caso sideralmente distante dalla sua sensibilità.

Il cuore del discorso bobbiano è la distinzione tra libertà negativa e libertà positiva. Una distinzione esteriormente “didattica” di cui l'autorevole filosofo svela il penetrante valore sistematico ed ermeneutico.

Per “libertà negativa”, osserva Bobbio, s'intende, la situazione in cui un soggetto ha la possibilità di agire senza essere impedito o di non agire senza essere costretto da altri soggetti. Fare o non fare tutto ciò che le leggi permettono o non proibiscono. Dunque, tanto assenza d'impedimento, possibilità di fare, quanto assenza di costrizione, possibilità di non fare. Esprimere le proprie opinioni senza incorrere nella censura, ma anche essere esentato dal servizio militare là dove l'obiezione di coscienza è legalmente riconosciuta.

Questa formulazione della “libertà negativa” e il suo stretto nesso con la legge, presente già in Hobbes, Locke, Montesquieu («la libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono»), non è un formale omaggio ad una risalente e trasversale tradizione di pensiero. E per apprezzarne la perdurante attualità, Bobbio introduce, immediatamente, l'altro lato del moderno ordine della libertà, la “libertà positiva”.

---

<sup>7</sup> BOBBIO, 1978.

Per “libertà positiva”, osserva, s’intende la possibilità di orientare il proprio volere verso uno scopo, di prendere decisioni senza essere determinato dal volere altrui. Questa forma di libertà si chiama autodeterminazione. “Negativa” la prima perché designa la mancanza di qualche cosa, un agire senza trovare ostacoli come il fiume che segue il suo corso naturale. “Positiva” la seconda perché indica la presenza di qualche cosa, la capacità di una volontà autonoma.

Meglio di ogni altra considerazione, precisa il filosofo, ciò che permette di distinguere nettamente le due forme di libertà è il riferimento ai due diversi soggetti di cui esse sono, rispettivamente, il predicato. La libertà negativa è una *qualifica dell’azione*, la libertà positiva è una *qualifica della volontà*.

Quando dico che sono libero nel primo senso voglio dire che una certa mia azione non è ostacolata e quindi posso compierla; quando dico che sono libero nel secondo senso voglio dire che il mio volere non è determinato dal volere altrui né da forze estranee al mio stesso volere. Più che di libertà negativa e positiva, chiosa Bobbio, sarebbe più appropriato parlare di *libertà d’agire e di libertà di volere*. Laddove la seconda qualifica una volontà che si determina non in base a impulsi (libertà di agire) ma in base alla legge della ragione (libertà di volere).

Questa raffinata distinzione teoretica non è fine a sé stessa. Nella concreta storia degli ordinamenti moderni, la libertà di volere, la libertà positiva, la libertà autodeterminazione è depositata in una volontà collettiva – nella nazione, nella patria, nel popolo – espressamente “incaricata” di mettere in forma e disciplinare i conflitti che insorgono da uno sviluppo senza freni delle plurime individuali libertà negative che, in nome della libertà di agire, vorrebbero opporsi ad ogni intrusione, in particolare nel campo dei rapporti economici.

Capovolgendo quanto sostenuto nel celebre saggio di Benjamin Constant per cui la libertà negativa è la libertà dei moderni e la libertà positiva quella degli antichi, Bobbio evidenzia come nello Stato costituzionale la richiesta della libertà politica – la libertà positiva per eccellenza – procede di pari passo con la richiesta delle libertà civili, le libertà negative per eccellenza. Malgrado, nel lockiano governo civile, nello stato di diritto di Kant, nella Costituzione francese del 1791, il popolo sia costituito da una ristrettissima classe di proprietari, non si può concettualmente staccare il

principio della protezione delle libertà negative dal principio della protezione dal principio della partecipazione dei cittadini alla formazione delle leggi. E non si può perché è nella volontà collettiva che è possibile risolvere il latente conflitto delle plurime e individuali libertà di agire, che è possibile ricondurre a ragione il conflitto delle libertà.

E qui viene in soccorso la classica definizione di Rousseau per il quale la libertà nello stato civile consiste nel fatto che qui l'uomo, in quanto parte del tutto sociale, membro dell'“io comune”, è autonomo nel senso preciso della parola, nel senso che dà leggi a sé stesso e non ubbidisce ad altre leggi che a quelle che si è dato. Concetto di libertà presente anche in Kant quando esclude che la libertà possa essere semplicemente «la facoltà di fare tutto ciò che si vuole pur di non recare ingiustizia ad alcuno» e definisce la libertà come «la facoltà di non obbedire ad altra legge che non sia quella a cui i cittadini hanno dato il loro consenso». Sino ad arrivare ad Hegel per il quale solo la volontà che ubbidisce alla legge è libera: «ubbidisce, infatti, a sé stessa, è presso sé stessa, e dunque è libera».

### 5. *Il conflitto delle libertà*

Questa distinzione tra due diversi “Io”, uno più profondo, il vero io, e uno più superficiale, un io razionale e un io istintivo, permea gli ordinamenti giuridici moderni. *Ordine della libertà* sì, ma anche *libertà nell'ordine della legge*, nell'ordine dello Stato rappresentativo che rappresenta come pienamente libera la volontà dell'io razionale che ubbidisce alla volontà collettiva. Poiché obbedendo alla norma di tutti è come se obbedisse a sé stesso, non ubbidisce a nessuno ed è libero come prima.

È questo il raffinatissimo postulato – la *felix fictio* – sul quale si fonda lo Stato di diritto del diciannovesimo secolo per garantire le libertà negative e, allo stesso tempo, per disinnescare il conflitto distruttivo delle libertà, per mettere in forma il conflitto.

Lo Stato di diritto liberale non è, tuttavia, solo questo. È storicamente anche – come ricorda ripetutamente Losurdo – lo Stato che ha rimosso il conflitto delle libertà tra le classi sociali nella misura in cui garantisce giuridicamente le libertà negative e positive solo agli uomini di sesso bianco e ai maschi proprietari.

Lo Stato di diritto liberale è uno *Stato monoclasse*, uno Stato della borghesia che nello spazio profano della vita sociale codifica cogenti clausole giuridico-costituzionali di esclusione dalla cittadinanza. O, per usare ancora le parole di Bobbio che Mimmo condividerebbe, il secolo della libertà fu, in realtà, il secolo delle libertà che si era conquistata la borghesia contro le classi feudali. *Il secolo del liberalismo*, di un certo modo d'intendere e di attuare la libertà che, nello stesso tempo, in cui rompeva catene antiche, altre, e ancor più dure e forti, ne forgiava e ne ribadiva.

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento le ipocrisie costituzionali degli Stati di diritto liberale vengono messe a nudo e combattute in nome delle hegeliane e marxiane lotte per il riconoscimento da parte delle classi escluse – popoli colonizzati, proletariato, donne – per la loro piena ed eguale umanità, per la loro piena ed eguale dignità, per la loro piena ed eguale cittadinanza.

Le costituzioni democratico sociali del '900, sulla scorta della Costituzione di Weimar del 1919, contengono il manifesto più limpido di questo processo di universalizzazione delle libertà, di questo riconoscimento in patria della piena ed eguale umanità e della piena ed eguale dignità delle classi storicamente escluse dalle libertà e dall'esercizio del potere. Mentre contestualmente le grandi Dichiarazioni internazionali dei diritti sanciscono la legittimità etico-politica delle lotte per il riconoscimento dei popoli colonizzati.

È la fine delle flagranti ipocrisie dello Stato di diritto liberale – dello Stato monoclasse – che gli Stati democratici e costituzionali si impegnano a lasciarsi alle spalle. Come perentoriamente prescrive nella sua interezza l'articolo 3 della nostra Carta costituzionale, laddove, al primo comma, riconosce e tutela la pari dignità sociale di tutti i cittadini e, al secondo comma, impegna la Repubblica a «rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese». Una formulazione dell'idea di libertà e di eguaglianza sulla quale Norberto Bobbio e Domenico Losurdo avrebbero, in linea di principio, senz'altro concordato.



## 6. *La libertà viene prima*

Contestuale all'uscita de *La questione comunista* è la riedizione, a diciassette anni dalla pubblicazione e a quattordici dalla scomparsa di *Bruno Trentin*, di larga parte dei diari e degli scritti dell'“eretico” della CGIL. Approdato a qualche cosa che solo sommariamente può essere sinteticamente definito *socialismo libertario*, una qualificazione che non restituisce compiutamente la complessità della biografia politica<sup>8</sup> e intellettuale<sup>9</sup> di questo anomalo e inquieto leader del sindacato italiano.

Penso che il titolo del volume – *La libertà viene prima* (Firenze, University Press, 2021)<sup>10</sup> – non sarebbe piaciuto a Mimmo che probabilmente vi avrebbe scorto più di un ammiccamento con un universo emotivo e culturale, per così dire, sartriano. Ma il sottotitolo – *La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale* – l'avrebbe certamente incuriosito, quantomeno per l'esteriore assonanza del “messaggio” trentiniano con la

---

<sup>8</sup> Bruno Trentin, nato in Francia nel 1926 dal giurista antifascista Silvio Trentin, combattente nella Resistenza francese e italiana, partigiano nelle brigate di “Giustizia e Libertà”, è dirigente del Partito d'Azione fino allo scioglimento dell'ottobre 1947. Entra nell'Ufficio Studi della CGIL nel 1949 e nel 1950 nel PCI. Nel 1962 assume la carica di segretario generale della FIOM e partecipa da protagonista al dibattito sul neocapitalismo. Promotore del Sindacato dei Consigli e della Federazione lavoratori metalmeccanici (FLM), Trentin sostiene criticamente il compromesso storico di Berlinguer e la svolta dell'EUR di Lama del 1978. Segretario generale dal 1988 al 1994, è artefice di una rifondazione identitaria della CGIL basata sul ‘sindacato dei diritti’, la libertà della persona, il lavoro e la conoscenza, la condivisione del progetto Delors di una Europa politica e sociale. Infine, dal 1999 al 2004 nella sua attività al Parlamento europeo si batte per attribuire valore politico alla moneta unica, rafforzare l'identità dell'Unione di fronte agli avvenimenti dell'11 settembre 2001, alla guerra americana in Iraq del 2003, alla bocciatura della ‘Costituzione europea’ nel 2005.

<sup>9</sup> L'approdo di Trentin ad un socialismo libertario è l'esito di un laboratorio che pone in circuito la cultura marxista, la sociologia francese e angloamericana, il personalismo cristiano di Mounier e Maritain, i movimenti di dissenso dell'Europa orientale. Si innestano su questa ricerca il pensiero di Simone Weil sull'alienazione operaia, di Hannah Arendt sul totalitarismo, di Michel Foucault sulle forme del potere, di Robert Reich sull'economia della conoscenza, di Alain Supiot sull'“uomo programmabile”, di Amartya Sen sullo sviluppo e la libertà.

<sup>10</sup> La nuova pubblicazione contiene pagine inedite dei Diari e altri scritti.

sua ricerca di filosofo militante e mai arrendevole. *La lotta per la libertà* quale pre-condizione e condizione permanente per *l'emancipazione politica e sociale del mondo del lavoro*.

Nel leggere alcuni cruciali passaggi della raccolta trentiniana si avverte peraltro, a pelle, qualcosa di più di una esteriore assonanza e di occasionali convergenze di giudizio che pure non mancano, in particolare su neocolonialismo, politica internazionale, ruolo dell'Europa. Un *quid* che è comunanza di sguardo, ancora più significativa provenendo da due universi così lontani.

Una comunanza che diventa a tratti persino linguistico-categoriale nella rappresentazione di quello che è – che dovrebbe essere – per il sindacato e per la sinistra il cuore dei conflitti sociali nella società capitalistica. Quando Trentin sostiene che la libertà è sempre la posta in gioco di ogni rivendicazione e battaglia del lavoro subordinato, lo fa, inconsapevolmente, a partire dal losurdiano assunto che anche quando la lotta contro l'ingiustizia redistributiva e per la giustizia sociale è al centro del conflitto, la causa delle disuguaglianze economiche è sempre – cito testualmente Trentin – *«l'esclusione e l'oppressione»*.

È per questa ragione che «viene prima» la lotta per la libertà del lavoro e nel lavoro, la lotta per rapporti di lavoro che garantiscano ai lavoratori un crescente grado di libertà, la lotta per il *riconoscimento* del valore delle loro conoscenze, della loro creatività, della loro responsabilità. Nel lessico hegeliano di Losurdo, la convinzione che la lotta di classe non è un affare meramente redistributivo ma comporta sempre un essenziale carattere di legittimazione identitaria, cosicché anche quando le lotte si sviluppano come un conflitto economico tra proletariato e borghesia, il proletariato non si limita a richiedere un miglioramento delle proprie condizioni di vita materiale ma combatte anche per il riconoscimento della propria libertà, della propria vita spirituale. *In primis*, nella lingua del costituzionalismo democratico-sociale, per il diritto di vedersi riconosciute l'umanità e la dignità della propria persona.

Orizzonte che nella prospettiva trentiniana è reso quanto mai attuale dall'esaurimento del «compromesso fordista» (lo scambio sicurezza/ubbidienza) che rende virtualmente possibili un ciclo di lotte per *l'autorealizzazione della persona nel lavoro*, per un lavoro di qualità. Perché – sostiene Trentin – una democrazia non potrà dirsi pienamente tale fino a

quando, nella parte della vita che la persona dedica al lavoro, non le siano restituite quegli spazi di libertà che sono essenziali per la sua progressiva autorealizzazione.

Un'autorealizzazione che a molto a che fare con quella *piena umanità* e *piena cittadinanza* “dimenticata” e negata nella “pratica” dal liberalismo storico, dal socialismo liberale, dal liberalsocialismo. Quell'*autodeterminazione gramsciana* che Bruno Trentin certamente declina in modo originale ma che resta un punto fermo nell'attenzione permanente che “l'eretico della CGIL” dedica al rapporto tra potere, diritti e libertà in fabbrica e nella società. Un “socialismo critico” che ha più di una ascendenza nel comunismo critico, nel *comunismo maturo*.

## 7. Libertà tardo moderna

Siamo stati in passato facili profeti, osserva a un certo punto Trentin, nel temere che la sinistra italiana ed europea subisse soltanto gli effetti travolgenti della Terza rivoluzione industriale e restasse, quindi, indifesa di fronte al dilagare delle ideologie neoliberiste e del nuovo conservatorismo.

Resta da capire il perché le forze che avrebbero dovuto fare della libertà, della lotta per il riconoscimento dell'eguale libertà giuridico-sociale, la loro bandiera, hanno ceduto il campo ad una declinazione della cittadinanza simpatetica con quella neoliberale. Quella declinazione per cui la vera libertà è *l'autorealizzazione nella forma della performance*, nella forma del principio del massimo rendimento nel tempo del lavoro e dello sfrenato godimento nel cosiddetto tempo libero. *Rivoluzione passiva* la definisce ripetutamente, gramscianamente, Bruno Trentin. Rivoluzione passiva perché questa trasfigurata libertà del volere è pagata al caro prezzo di diventare la *maschera di sé stessi*.

Un autosfruttamento, una nuova forma di schiavitù che ci autoimpogniamo in nome del “*capitalismo che è in noi*”. In nome del “dovere antropologico” di *pensare positivo*, dell’“obbligo” intellettuale di *pensare adialetticamente*.

E qui avremmo quanto mai bisogno della perspicua sensibilità storicopolitica di Mimmo. Di quel terzo lato della sua ricerca più recente – il

capitolo sul *comunismo cinese* – che probabilmente ci mostrerebbe il carattere spazialmente e storicamente determinato – un tempo si diceva così – della tardo-libertà occidentale.

E, tuttavia, è con questa libertà, con la *libertà neoliberale*, che siamo oggi chiamati a fare i conti. Come declinare nella società neoliberale la *lotta per il riconoscimento*? Che fare di fronte alla seducente promessa della società digitalizzata, della *società del metaverso*, di una autorealizzazione nella paradossale forma di *essere altro da sé stessi*?

Domanda temeraria, ineludibile avrebbe detto Mimmo, per la quale ci sarà tempo in altre occasioni, quando, ad esempio, metteremo al centro del nostro discorso il tema losurdiano di una *sinistra assente*. Che è l'esistenziale e silente tormento quotidiano di tanti di noi.

### Riferimenti bibliografici

AZZARÀ, STEFANO G., 2019

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

BOBBIO, NORBERTO, 1978

*Libertà*, in *Enciclopedia del Novecento*, [https://www.treccani.it/enciclopedia/liberta\\_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/liberta_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/).

FRESU, GIANNI, 2021

*La dialettica tra “vecchio e nuovo”. Gramsci e la marcia dell'universalità nelle note di Domenico Losurdo*, “Materialismo Storico”, n° 1, vol. X.

DALLA VOLPE, GALVANO, 1946

*La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion pura pratica*, nuova ed., con un'introduzione del curatore Michele Prospero, *Logica e società in Galvano della Volpe*, Bordeaux edizioni, Roma 2018.

FORMENTI, CARLO, 2021

*Comunismo, democrazia e liberalismo*, “Socialismo del secolo XXI”, 19 ottobre.

LOSURDO, DOMENICO, 2017

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

ID., 2021

*La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, Carocci, Roma.

PRETEROSSÌ, GEMINELLO, 2021

*Fuga dalla libertà*, “La Fionda”, 24 dicembre.

TRENTIN, BRUNO, 2021

*La libertà viene prima*, University Press, Firenze.

## **Il comune umano dal presente del mondo. Tra filosofia, vita e politica**

Antonio De Simone (Università di Urbino)

*Starting from a critical-comparative hermeneutic reconstruction of the problematic developments of political philosophy in Domenico Losurdo's last work, the essay focuses on some of its thematic nodes through a clarification of the relationship between logic and learning processes in the dialectic of the human between being and politics, a theorization of the political ontology of conflict and an examination of the morphologies of the Modern inherent in the complex relationship between forms and philosophies of history starting with Hegel and between violence, power and politics in reference to Benjamin's thought.*

*Philosophy; Life; Ontology; Politics; Conflict; Losurdo; Hegel; Benjamin.*

1.

Rievocando cursoriamente, con tono argomentativo ed espositivo che l'occasione suggerisce, le pagine vissute, pensate e scritte da Domenico Losurdo ne *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*<sup>1</sup>, non posso non soffermarmi su alcuni profili biografici che hanno nel tempo segnato la nostra conoscenza e frequentazione personale nelle more del tempo urbinato. Con Losurdo mi intrattiene una lunga storia culturale, umana, di amicizia, durata più di quarantacinque anni in una città del Rinascimento, Urbino, che è stata una finestra sull'Europa in una stagione importante del dibattito filosofico-politico, della battaglia delle idee, della cultura nella seconda metà del Novecento. Lì si era professori degli studenti, ma anche professori della *civitas*, dei cittadini, dove è stato possibile stabilire un rapporto complesso tra la cultura, la partecipazione democratica e la sfera pubblica. Insieme abbiamo condiviso un lunghissimo periodo: allievi di uno stesso maestro e storico della filosofia, Pasquale Salvucci, in archi temporali differenti ma contigui. Con sguardo retrospettivo è possibile affermare che insieme abbiamo avuto l'opportunità di ideare, organizzare e realizzare numerose iniziative culturali di rilievo nazionale internazionale. Il nostro è stato un sodalizio amicale, intellettuale, filosofico che ha prodotto dei risultati estremamente

---

<sup>1</sup> LOSURDO 2021.

importanti non solo sul piano filosofico-culturale ma anche editoriale. Tutto ciò mi fa piacere menzionarlo dal momento che la biografia non è una scienza, ma insegna la storia delle persone, come diceva Dilthey, e indulgere a una certa età alla biografia è necessariamente ineludibile.

Domenico Losurdo è uno storico della filosofia, un filosofo politico, uno storico. Ha la vocazione dell'oratore: pensa, scrive e parla con una sintesi estremamente originale, con una scrittura vigile e arguta, con la punta della penna aggredisce con la critica delle armi e con le armi della critica i suoi interlocutori. Questo lo si evince da uno studio completo della sua opera. Che Losurdo possa diventare un "classico" del marxismo occidentale, almeno partendo dagli ultimi quarant'anni, è probabilmente significativo e lo si può anche evincere dal fatto che ha coniato, usato dei termini e paradigmi concettuali, ha formato generazioni intellettuali e studiato sistematicamente alcuni dei principali filoni del pensiero occidentale che vanno in questa direzione. Egli ha ricevuto un riconoscimento internazionale per la sua produzione editoriale tradotta in molte lingue del pianeta; quindi, presenterebbe, per taluni aspetti, gli stilemi necessari del "classico". Addirittura ha forgiato delle espressioni che, ad esempio, recentemente Luciano Canfora suo amico e collega di studi, ha riproposto, nell'ultimo pamphlet, utilizzando proprio un'espressione di Losurdo che dà il titolo al suo volume: *La democrazia dei signor<sup>2</sup>*: ciò attesta anche come la terminologia filosofica e l'attenzione al pensiero dello storico e filosofo Domenico Losurdo siano importanti nella contemporaneità.

Mi sono avvicinato con grande rispetto e attenzione all'opera *La questione comunista*, che pur essendo edita postuma, viene considerata incompiuta, però - come ci ha insegnato l'incompiuta di Michelangelo: dalla prima "Pietà" alla "Pietà Rondanini" non si può considerare (quest'ultima) semplicemente come un passaggio all'informale, ma complessifica, evolve, compie un ulteriore sviluppo della sua poetica plastica. L'opera di Domenico Losurdo, che ho riletto insieme al suo volume *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*<sup>3</sup>, è un'opera criticamente rilevante che dimostra di essere, nella sua trama testuale, una sorta di sintesi, una *summa*: è un libro-di-libri, e

---

<sup>2</sup> LOSURDO 2022.

<sup>3</sup> LOSURDO 2017.

personalmente, seguendo una mia peculiare strategia ermeneutica, l'ho letto "circolarmente" come libro-tra-i libri.

2.

Domenico Losurdo. Un intellettuale italiano, cosmopolita, ha una tempera, un'ironia di uomo mediterraneo, del Sud, un intellettuale critico e sagace, un marxista controcorrente. È un pensatore sistematico della contemporaneità, del presente e del passato, che spesso ha travalicato le angustie e la mediocrazia del potere accademico, pur vivendone le profonde contraddizioni. È una figura europea e internazionale che ha dato sicuramente una svolta al modo di fare filosofia: filosofia della storia, filosofia politica, filosofia pratica, filosofia sociale e spesso si è presentato come cittadino tra i cittadini, non è diventato un *leader* politico, ma ha partecipato attivamente ai movimenti politici, quindi ha coniugato il rapporto tra *teoria* e *prassi*. Si è sempre presentato con la sua voce e con la sua penna nella sfera pubblica, tra i cittadini: un elemento molto importante della democrazia moderna e contemporanea. Quest'opera che discutiamo pone delle problematiche che accennerò selettivamente per nuclei problematici. Ho definito quest'opera "un libro-di-libri" perché "La questione comunista" è un testo che si organizza secondo un organismo ermeneutico, critico e storiografico interno, un palinsesto completo tra paragrafi, appendici, indice dei nomi comprensiva dell'*Introduzione* puntuale e documentata di Giorgio Grimaldi che ha anteposto al libro per spiegarne la genealogia, l'asse concettuale, le principali strutture paradigmatiche e problematiche, nonché le prospettive che delinea. È "un libro-di-libri" perché in tutti questi anni, per chi ha seguito il suo cammino di pensiero e itinerario critico-intellettuale, è comunque un'opera *aperta* anche per la sua produzione inedita, nella quale Losurdo mette a confronto alcuni dei temi della sua ricerca, di un autore che ha varcato la soglia degli oltre cinquanta volumi di libri pubblicati e tradotti in tutto il mondo. Una produzione vastissima.

Egli è un pensatore e un autore rilevante per il profilo critico che emerge dalla sua postura intellettuale, decisamente "militante". Egli mette in discussione, recepisce e ricostruisce tutta la tradizione del



liberalismo, la storia della filosofia classica tedesca, il marxismo occidentale: sono tre filoni rilevanti della cultura e della politica della modernità. Nel volume “La questione comunista” ci sono aperture a problematiche recenti, all’interno del pensiero marxista, del pensiero filosofico comunista contemporaneo. Losurdo fa i conti con il nuovo ecologismo, come ha ricordato recentemente Francesco Fistetti, uno dei protagonisti contemporanei della rinascita filosofico-politica del neo-convivialismo<sup>4</sup>.

Losurdo si è interessato alla “questione comunista” sempre dal punto di vista critico e, occorre sottolinearlo, nei confronti di questa tematica, egli ha inteso assumere un atteggiamento costantemente problematico, benché abbia voluto riconoscere “grandezza e limiti” anche di altre nuove correnti storiche e politiche del pensiero occidentale. Nella scrittura testuale e nel campo della logica dell’argomentazione e dell’esposizione, Losurdo divide in quattro blocchi il volume: il tema del comunismo come utopia, concetto estremamente importante: utopia mancata, utopia capovolta, sull’utopia come possibilità di aprire il futuro, di non volgerle le spalle, un tema molto pregnante dal momento in cui il passaggio dall’utopia alla scienza cambia radicalmente l’asse paradigmatico e concettuale di che cosa si intenda oggi per scienza, per pratica della scienza, per rivoluzione scientifica anche nel rapporto contemporaneo tra medicalizzazione della politica e politicizzazione della medicina, tra pandemia, paradigma immunitario, tecnocrazia, biopolitica e diritto<sup>5</sup>.

Le tematiche affrontate e discusse da Losurdo dimostrano la sua ampia informazione quotidiana, leggeva molto, sapeva seguire con realismo la fenomenologia della storia e dei suoi soggetti. Il suo taglio di fondo è chiaro: lotta dell’emancipazione degli oppressi, dei poveri, degli schiavi. È un paradigma importante quello della dignità, della libertà, del lavoro e del riconoscimento sotto il segno di Hegel e Marx. Inoltre, nel libro *La questione comunista*, c’è un particolare capitolo (secondo) che indica un interesse permanente dell’autore: il confronto critico con Norberto Bobbio. Non dimentichiamo che Norberto Bobbio cita e segnala uno dei primi scritti losurdiani apparsi su “Studi Urbinati” su Marx e lo Stato. Bobbio recepisce e cita. Il filosofo torinese è uno dei bersagli polemici,

---

<sup>4</sup> Cfr. FISTETTI 2010; ID. 2017; CASTAGNA — FISTETTI — OLIVIERI 2021; FISTETTI 2021.

<sup>5</sup> Cfr. CANTARO 2021; ESPOSITO 2022.

critici, a volte ironici, ma sempre sulla linea dialettica, critica, problematica di Losurdo e non è un caso che questo libro, quello di Losurdo, sia stato pubblicato il 20 settembre del 2021, lo stesso giorno in cui è stato pubblicato l'ultimo corso del settennato di Bobbio di "Filosofia politica" a Torino dell'anno 1978-1979, l'anno del Terrorismo in Italia e in Europa, l'anno dell'assassinio Moro, e che intitola queste lezioni *Mutamento politico e rivoluzione. Lezioni di filosofia politica*<sup>6</sup>. È significativo il perché Domenico Losurdo nel suo volume abbia affrontato anche questo tema del processo rivoluzionario, dei soggetti della rivoluzione, dal momento che questa opera nasce come rievocazione critica e storica della rivoluzione sovietica del 1917. Altro elemento interessante che ha attirato la mia attenzione è il modo in cui Losurdo trae l'eredità della filosofia classica, la lezione del materialismo storico, della critica al liberalismo e del marxismo<sup>7</sup>.

*La questione comunista*, come ho detto sopra, è un'opera *aperta* che offre a Losurdo la possibilità di fare ulteriormente un bilancio storico dell'esperienza del marxismo, del liberalismo, del comunismo, nei secoli storici fino alla chiusura del Novecento. In quest'opera, di fatto, ci sono incursioni tematiche che sono prospettiche, disvelano criticamente sul piano storico-filosofico e politico orizzonti problematici come il tema del lavoro e della condizione femminile, la clausola esclusiva fondamentale, la condizione servile di schiavitù in cui permane ancora il pianeta, la Terra: ciò solleva anche il problema dello Stato, del diritto costituzionale, di un diritto costituzionale planetario alla salute, al lavoro, il tema della lotta di classe e delle lotte delle differenze. Temi cruciali che ho potuto approfondire insieme ad alcuni testi che ho letto in parallelo e che suggerisco – ecco il libro-tra-i-libri – oltre al libro di Bobbio *Mutamento politico e rivoluzione*, cito come riferimento recente sia il libro di Luigi Ferrajoli *Per una costituzione della terra. L'umanità al bivio*<sup>8</sup>, sia il libro di Dario Gentili *La crisi come arte del governo*<sup>9</sup>, perché il liberalismo costruisce il dispositivo della crisi e lo trasforma in un processo di arte della politica permanente. Un altro testo in comparazione critica e

---

<sup>6</sup> BOBBIO 2021.

<sup>7</sup> Cfr. a tal proposito AZZARÀ 2019.

<sup>8</sup> FERRAJOLI 2022.

<sup>9</sup> GENTILI 2018.

storiografica all'impegno profuso dall'opera di Losurdo è la *Storia del marxismo* curata da Stefano Petrucciani<sup>10</sup>, studioso della Scuola di Francoforte, di Adorno e Habermas, oltre al libro interessantissimo di Michele Prospero *La teoria politica di Marx*<sup>11</sup> e il volume miscelaneo *Marx e la critica del presente*, curato da Marco Gatto<sup>12</sup>. Qui completo e termino le letture critiche che hanno accompagnato la mia "lettura" del volume losurdiano, indicando quella molto "ironica" di Sergio Benvenuto *Il teatro dell'Oklaoma. Miti e illusioni della filosofia politica*<sup>13</sup> e quella essenziale di Rahel Jaeggi *Critica delle forme di vita*<sup>14</sup>.

3.

Losurdo nella *Questione comunista* pratica una critica del concetto e, congiuntamente, un'accezione semantica del concetto relativo alle *logiche* e ai *processi dell'apprendimento*, qualcosa che non deve sfuggire al lettore attento, allo studioso, al militante, all'esegeta non certo a colui il quale si attesta su una forma argomentativa e testuale epigonica, ripetitiva delle parole del Maestro. Quando si parla di logiche e processi di apprendimento si pone il problema strutturale di come si possano risolvere i problemi, se la risoluzione è valida oppure non è valida. È questo pone una serie di problemi: logiche di apprendimento. La Jaeggi, a tal proposito, nel suo volume menzionato *Critica delle forme di vita*, parla della "dialettica del riconoscimento" e della "lotta del riconoscimento", della centralità del pensiero di Hegel e di Marx, però le coniuga nell'alveo successivo dell'eredità filosofico-politica della *Teoria Critica*: un'opera molto importante, di grande mole, che fa riflettere sull'eredità hegeliana, sul rapporto tra democrazia e filosofia, sul rapporto che ha intrattenuto in una stagione critica del Novecento, alle soglie del nazismo e del fascismo, cioè la *Teoria Critica* di Adorno, Horkheimer, Marcuse e di Erich Fromm, nonché di Walter Benjamin, perché questa esperienza può e

---

<sup>10</sup> PETRUCCIANI 2015.

<sup>11</sup> PROSPERO 2021.

<sup>12</sup> GATTO 2020.

<sup>13</sup> BENVENUTO 2022.

<sup>14</sup> JAEggi 2022.

deve essere ripensata congiuntamente a ciò che non bisogna trascurare e che dà dignità all'umano e quindi a una società post-capitalistica e a una nuova civiltà planetaria: faccio riferimento all'esperienza del Movimento Moderno, del "Bauhaus" e di Walter Gropius<sup>15</sup>, un'esperienza molto importante e in cui convergono architetti, urbanisti, economisti, politici, psicoanalisti, filosofi, che vivono la loro esperienza personale *intus et in cute* nei confronti delle forme più assurde di violenza totalitaria. Sia nella *Storia del marxismo occidentale* che nella *Questione comunista*, Domenico Losurdo prende posizione nei confronti di questi pensatori che hanno animato le metropoli e le città del Novecento, le piazze, le masse e i protagonisti dell'agire politico, la storia, le università, la cultura, la sfera pubblica; sicuramente questi autori avevano compreso la centralità Kant, Hegel, Marx, Freud, però si erano posti *in nuce* il problema della *critica delle forme di vita*, quel tipo di problema che *oggi* non decreta alcun fallimento dell'esperimento umano del pianeta che storicamente è stato denominato "comunismo", una comune umanità, una immunità comune, declinata secondo vari aspetti e livelli. Un orizzonte del vivente che attesta il tema cruciale dell'esperienza umana, dell'avventura umana. Al riguardo, leggendo *La questione comunista*, viene da chiedersi: in che modo deve finire la teologia politica? Ancora. Deve essere messa in discussione ogni spinta messianica?

Al riguardo, Losurdo, in quest'opera ritorna su Walter Benjamin il che significa che recepisce come questo autore verta oggi in una nuova stagione di interpretazioni e di letture nella coscienza critica filosofico-culturale, nella tragedia della cultura contemporanea, dominata dalla complessificata relazione tra natura e vita, economia e politica, tra tecnica e capitale, dalla tecnologia, dai flussi finanziari, dal digitale, ma soprattutto dalla crisi e dalla tragedia della cultura soggettiva e il sovrastamento della cultura oggettiva, come ha suo tempo diagnosticò Simmel nella sua *filosofia della modernità*. Anche Walter Benjamin è stato perfettamente consapevole dell'importanza della merce, della critica della merce, dell'alienazione, del lavoro salariato, della dimensione della lotta di classe, della metamorfosi che subisce il conflitto di classe nel mondo contemporaneo, delle forme di Stato, di potere e di dominio. Il che significa, a partire da Hegel, che occorre ridefinire i profili antropologici, giuridici,

---

<sup>15</sup> Cfr. NIGLIO 2022.

culturali, pedagogico-educativi del soggetto, della soggettività umana e lo stesso Habermas ha riconosciuto a Hegel nel *Discorso filosofico della modernità* (1985)<sup>16</sup>, il fatto che Hegel sia il primo filosofo della modernità che pone al centro il tema della soggettività e della libertà e analizza la condizione di arricchimento o di schiavitù della società civile<sup>17</sup> nell'opera *Lineamenti della filosofia del diritto* del 1821 che abbiamo appena lasciato dopo duecento anni e che Losurdo ha riproposto all'attenzione critica contemporanea, anche sul piano editoriale: lo Hegel "segreto", quello appunto che egli ha curato e ricostruito nel volume G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*<sup>18</sup>.

Hegel, come è noto, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, ma soprattutto con maggiore vivacità, spregiudicatezza e ricchezza di esemplificazioni nelle lezioni tenute a Heidelberg e a Berlino tra il 1817 e il 1825, appena richiamate, ha affrontato in tutta la sua complessità e contraddittorietà la «questione sociale». Un filosofo, Hegel, che, riflettendo sul nesso tra crescita economica e povertà, opulenza e miseria, comprende come la stessa formazione della «plebe» (Pöbel) è un problema che travalica la dimensione meramente economica giacché tale condizione umana e sociale designa persone non solo prive di mezzi di sussistenza, ma anche prive di quelle possibilità che possano farle riconoscere e sentire a pieno titolo come membri della società civile. Hegel sa che lo sviluppo della società civile moderna<sup>19</sup>, moltiplicando e differenziando i bisogni e i mezzi produttivi idonei ad appagarli, ha di fatto «reso più "costosa", per così dire, la riproduzione della vita degli individui»<sup>20</sup>. La conseguenza di tutto ciò è che «una parte della società si trova, così, a non poter mettere in campo quel complesso di risorse e abilità che si mostra indispensabile per adeguarsi al nuovo e più elevato livello di ricchezza prodotto dall'insieme della popolazione»<sup>21</sup>. Da qui scaturiscono tutti quegli effetti generati dalla «dialettica fra crescita della ricchezza nazionale, del patrimonio, e ineguale possibilità di parteciparvi» che spiegano

---

<sup>16</sup> HABERMAS 1987. Su Habermas, cfr. DE SIMONE 2010; ID. 2017; ID. 2018.

<sup>17</sup> Cfr. DE SIMONE 2020a, pp. 57-84.

<sup>18</sup> HEGEL 2020.

<sup>19</sup> Sull'argomento, cfr. SALVUCCI 2000.

<sup>20</sup> CESARALE 2009, p. 344.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

il perché la povertà nasca dalle differenziate capacità di consumo e il perché l'insorgenza della plebe disveli per l'appunto quel paradosso per cui «nonostante l'eccesso di ricchezza, la società civile non è ricca abbastanza, vale a dire: nel suo patrimonio peculiare, la società civile non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso di povertà e al generarsi della plebe»<sup>22</sup>. *Dopo* Hegel, nonostante la filosofia hegelianamente non abbia affatto concluso il suo cammino dal momento che essa sorge “sul far del crepuscolo”<sup>23</sup>, dove c'è crisi, mutamento e corruzione dell'umano e, pur se, nella croce del presente, ancora non si intravede alcuna “civetta” filosofica che sia capace di interrogare il nostro tempo nella sua apparente oscurità, tuttavia la “talpa” dello spirito continua a scavare inesorabilmente in profondità tracciando imprevedibili direzioni del mutamento storico<sup>24</sup>. Oggi questa “storia” non è finita e con essa continua la metamorfosi delle grammatiche, delle logiche e delle pratiche del dominio e della politica. Tutto ciò, per rilevanti aspetti, coinvolge anche il rapporto fra *essere* e *politica* nella *dialettica dell'umano*<sup>25</sup>.

4.

*La questione comunista* di Losurdo presenta in sé alcuni motivi di rilevanza. È un *passee-partout* che potrebbe aprire nuovamente orizzonti problematici e critici vista la condizione strutturale di crisi della condizione umana del pianeta nella logica nella prassi del vivente, visto che non c'è solo il vivente umano, visto che c'è anche il vivente animale, visto che c'è la questione climatica, ambientale, ecologica e oggi sanitaria, nonché bellica, per cui si dovrebbe pensare a porre la domanda kantiana: come è possibile un universo senza guerre? Come è possibile una pace perpetua? Come è possibile un cosmopolitismo? È possibile il comunismo all'interno di una epoca endemica visto che è una condizione strutturale dell'umano. Il libro di Losurdo è un *segnavia*, che ci pone con Hegel e oltre Hegel, con Marx e anche oltre Marx, che pone al centro il passaggio

---

<sup>22</sup> HEGEL 2006, p. 403. Al riguardo, cfr. FABIANI 2011.

<sup>23</sup> Cfr. DE SIMONE 2021.

<sup>24</sup> Cfr. BODEI 2014.

<sup>25</sup> Cfr. DE SIMONE 2020b.

dall'utopia alla scienza ma anche dall'umano all'umano, dall'uomo all'uomo.

Losurdo ancora una volta ci ha stupito. Ci ha delineato delle costellazioni problematiche su cui possiamo riflettere attraverso una critica del presente, attraverso una serie di navigazioni in questo *pensiero inquieto* che lo ha sempre caratterizzato nella sua diagnosi, nella sua anatomia della storia, nella geografia politica, all'interno delle teorie critiche del *conflitto*, di una serie di problematiche molto importanti. Al riguardo, nella mia prospettiva interpretativa, come ho già chiarito altrove<sup>26</sup>, nella sua peculiare fenomenologia, anche il *conflitto* non può che essere pensato processualmente nelle sue variazioni antropologiche, storiche e politiche compostibili che segnano – nel teatro della vita – l'ontologia politica dell'umano. Il riferimento al compostibile è ineludibile nella sua stessa differenza, cifra della relazione agonica, eccedenza che pervade ogni reciprocità, scandalo esistenziale che corrompe la ragione concettuale e la getta nel vortice vertiginoso del limite. Ragione e giudizio sono sufficienti per comprendere nella logica e nella vita del vivente che ruolo giocano il conflitto e il potere? Il conflitto c'è ed è antropologicamente pervasivo della condizione umana, agonica, antagonistica e contingente. Esso abita la vita del vivente e la sua dimensione intersoggettiva che caratterizza sia la fisiologia che la patologia sociale, i fenomeni e i processi biopolitici, economici, culturali e normativi. Sul piano filosofico, giuridico e politico, il conflitto non solo s'insinua ma si disloca nelle complesse trame, spesso antinomiche e contraddittorie, che strutturano e danno forma al rapporto tra corpo, persone e cose, riconfigurando la stessa scala dei valori. Storicamente nessuna società è riuscita ancora a neutralizzare e a concludere il conflitto, perché esso è immanente alla struttura sociale. Se gli uomini vivono in società nell'eterogeneità di forme differenziate, se l'essere è sempre sociale ed è la politica che lo trasmuta in forma, allora il conflitto, come ci ha mostrato anche Claude Lefort a partire dalla filosofia politica di Machiavelli<sup>27</sup>, è la trama ontologica dell'istituzione del sociale. La vita, nel flusso del suo divenire, non può che oggettivarsi in forme che la contraddicono in una struttura dialettica che affonda le proprie radici nella realtà, anche nei momenti tragici della storia in cui si

---

<sup>26</sup> Cfr. DE SIMONE 2014.

<sup>27</sup> Cfr. LEFORT 1972. Al riguardo, cfr. DE SIMONE 2019.

esprime acutamente la massima lacerazione dell'essere. Nella differenza ontologica, che forgia la concretezza stessa del pensare filosofico e della sua interrogazione radicale, emerge il carattere intersoggettivo del conflitto: quel "démone" che irradia, in ogni essente, le relazioni umane che lo determinano. Esso agisce e il nostro corrispondervi è traccia e segnale della simultaneità del suo apparire, della manifestazione della sua concreta presenza intramondana. Il conflitto c'è e si dice in molti modi, ma contemporaneamente disvela e indica la polivocità dei modi in cui si dice e si appalesa nella determinazione di ogni sua specificazione. Per l'interrogazione filosofica è dunque fondamentale rispondere alla domanda: come è possibile il conflitto? Come comprendere la natura della cosa e della sua in-finita ri-presentazione nella scena dell'umano e nella connessione del suo molteplice e delle sue forme nel segno della sua, nel tempo, irriducibile, differente, ipseità? Ciò premesso, come va intesa la presenza plurale del conflitto? Essa può forse essere ipostatizzata come se fosse un "oggetto" universale? Essa è segnata da una assoluta disvelatezza? In che modo, nelle condizioni del suo divenire, disegnanandola, essa si manifesta nella sua materia, nella sua forma? La presenza del conflitto implica la predicazione con l'altro da sé. Questo riferirsi è condizione costitutiva di ogni predicazione e di ogni giudizio su di esso? Qual è la "verità" del suo apparire? Nel dispositivo del discorso, il *lógos*, come coscienza che riconosce il proprio limite (che richiede apertura e non può mostrarsi come conclusivo e non è l'ultima parola, l'ultima luce che lo illumina) è in grado di soddisfare a queste domande reciprocamente connesse? Il *realissimum* del conflitto c'è nelle intramondane e corruttibili cose e vite dell'umano. Come ente corruttibile, composto di materia e forma, l'umano esige di risalire alla sua causa, per comprendersi in un circolo del potere che comprende entrambi l'altro e la propria ipseità. Nel limite del definibile, nella pensabilità del conflitto, il circolo del sapere non può che essere salvato, perché occorre un' *epístéme* che ne possa determinare gli elementi e le forme. Venendo a mancare la relazione con l'altro da sé si nientifica ogni possibilità di comprensione della propria, in-definibile, concretissima, singolarità agonica (materia di un tutto che forma un tutto). Come si può annientare la possibilità dell'alterità che abita la vita, di cui siamo «ospiti», dal momento che questa esigendo il suo "contrario" può acquisire, a livello esperienziale, tra biografia e storia, tra opposizione e



conflitto, senso e forma nello spazio della libertà? A lezione da Simmel<sup>28</sup> abbiamo appreso che tutto è in relazione: il soggetto, in quanto individualità, nel limite della vita, esperisce l'alterità, nella sua drammaticità, come esperienza di riconoscimento nel gioco reciproco di responsabilità e libertà che segna l'*inquieta vincolo dell'umano*. Per l'essere umano, il soggetto contingente, che vive la "dissonanza" del dualismo cooriginario tra individuale e sociale come correlatività, il conflitto "è la scuola in cui l'io si forma" (Simmel). L'io, frammento della vita, nella dimensione individuale/sociale, creando alterità, è sempre "a caccia di se stesso": ciò segna pervasivamente il "mistero della socialità". La presenza del conflitto, che non esaurisce il presente del suo dire nella mera linearità imperfetta, proprio perché la presenza è-più-che-presente, eccede, perciò non è mai dominabile anche nell'infinita destinazione del pensare, rimanda a una causa e la ragione filosofica viene chiamata a dare spiegazione e interpretazione delle sue componenti essenziali. Se l'Uno del potere è numerabile, il conflitto è plurale, la sua traccia porta oltre, marca la sua cifra nell'*ontologia politica* dei soggetti, ne timbra la singolarità irriducibile di ognuno nella finitezza del loro essere, del loro apparire, del loro evento come segno del loro esistere che si rivela fenomenicamente. Come nel conflitto, anche nell'apparire siamo immersi. La fenomenologia dell'apparire si rivela nell'ontologia del limite, della finitezza. La filosofia politica del conflitto è anche una filosofia del limite. Nelle sue variazioni, il conflitto appare. Il suo apparire, però, non ne riduce il fenomeno al mero contingente. La morfologia errante del fenomeno non annulla il suo conseguente e cangiante apparire. Pensare l'annullarsi del conflitto è come pensare astrattamente l'annullarsi del finito, l'irriducibilità della sua presenza determinata. Nessuna esperienza può dire aprioristicamente quale sia il destino del conflitto: anche il senso comune pensa e dice del conflitto come qualcosa di "reale" che persiste. Tutti facciamo innegabilmente esperienza del conflitto. La certezza negativa del suo esserci c'è *sub specie aeternitatis*. Ma noi non possiamo dire che c'è, se non quando appare, quando esplose e implode, quando lo rendiamo compossibile nel suo *actus essendi*, sempre finito, differente, ma comunque comune, generale, attuale, immediato, nel suo compiersi, nella sua vita in atto, sensibile, segno del tempo e dello spazio, che scandalizza ed eccede la

---

<sup>28</sup> Cfr. DE SIMONE 2016.

conoscenza razionale a priori, che illude il potere della ragione. La filosofia politica del conflitto, nel limite della sua validità, tratta della materia del suo apparire, cercando di comprenderne il senso e di spiegarne e rappresentarne l'oggetto come esperienza empirica probabile, possibile, temporalmente determinata, variabile, descrivibile-rappresentabile, come *res* che non è costruita dalla ragione stessa, ma che ha a che fare con il potere, con i suoi luoghi, le sue forme, le sue pratiche, le sue simboliche, le sue tragedie: i suoi conflitti, perché prepotente e abitato dalla borghesia della corruzione, missione dolorosa e piacevole dell'inetto, della sua miseria ontologica in cui è gettato nell'indicibile singolarità vissuta nella inesorabile finitezza della passione triste dell'utile che crea disuguaglianza, discrepanza, morte. Il dire del potere dice non solo della nostra finitezza ma ci espone, componendoci, al limite. La lingua del potere è la lingua inconclusiva, impotente, del limite che ci fa sanguinare e desiderare con i corpi, "abiti" biopolitici dell'essere. La lingua politica della vita che vive, pensa e muore nel conflitto. Una lingua inquietante, scabrosa, ruvida, che incontra il suo limite nel proprio esserci nell'immanenza del conflitto, che come *forma locutionis*, s'incarna come un marchio a fuoco nel linguaggio dell'essere, nella carne dell'io e che segna ogni differenza ontologica. Pensiero e linguaggio del conflitto. La filosofia intende rendere evidente il senso della parola stessa: *conflitto* e *potere*. Proponendosi di dare a intendere ciò che essa si prefigge di comunicare nel polimorfismo della sua esperienza, delle esperienze. Parola del conflitto, le parole del conflitto. Parola del potere. Le parole del potere. Cosa si può dire di ciò che non si è potuto dire, cercando di dirlo o sperando nella lotta di poterlo dire. All'interno dei limiti del linguaggio, qual è la missione della ragione filosofica nel comprendere e decostruire questo dire e/o non poter dire all'interno delle forme dell'essere che, nella relazione comune, nella comune vita, declina la grammatica del suo idioma nelle forme del suo apparire, pensare, agire e parlare: fare? Figure del conflitto e del potere. Come può la filosofia politica figurarle, dipingerle nella "drammatica" delle civiltà, nei geroglifici dei furori, senza ammutolire di fronte alle vite offese, alle macerie dei corpi? Navigando, nella modernità e oltre, in Occidente e oltre e fuori dall'Occidente, con mappe non più servibili, ci si è resi conto criticamente nel tempo dell'impossibilità di porre fine a ogni forma di conflitto e ci si è posti nella prospettiva di

ripensare il conflitto non soltanto nella possibilità del suo superamento, ma soprattutto in quella di pensare cosa possa significare, tanto a livello individuale quanto sociale, la “permanenza del conflitto”. In altri termini, nelle morfologie del contemporaneo, come è stato osservato, «si tratta di capire in che modo l’essere umano, l’essere umano così com’è, l’essere umano con il suo fondo di costitutiva oscurità, possa costruire le condizioni di un vivere comune malgrado il conflitto e anzi attraverso il conflitto, mettendo fine al sogno o all’incubo di chi vorrebbe eliminare tutto ciò che vi è, in lui, di ingovernabile»<sup>29</sup>. Se l’ingovernabilità costituisce una delle cifre ontologiche essenziali della realtà dell’umano, della socialità umana, allora occorre comprendere l’impensabilità di ogni possibile rimozione del conflitto in quanto tale, dal momento che, con Eraclito, «*pólemos*, il conflitto, di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re, e gli uni rivela dei, gli altri umani, gli uni schiavi, gli altri liberi». Nei paesaggi frastagliati del conflitto, da una parte, c’è chi persegue una palese negazione e rimozione (sradicamento) dell’alterità e del conflitto che formano l’opacità, nella pratica del senso comune, dell’esigenza contemporanea di una possibile trasparenza securitaria delle relazioni individuali e sociali, prive di “ombre e doppi fondi” sia nell’utilità intesa come razionalità di tipo strumentale sia nell’intenzionalità quale forma di razionalità di tipo comunicativo. Dall’altra parte, invece, in modo oppositivo nei confronti di chi persegue la rimozione del conflitto, c’è chi sostiene esplicitamente la “necessità” dell’accettazione del conflitto quale espressione intrinseca del riconoscimento del pluralismo delle posizioni, ovvero di una molteplicità irriducibile a unità. Queste due contrapposte posizioni rivelano la ragione consustanziale, ontologica, del fatto che il conflitto ci interroga, nella sua complessità diversificante, sia sul piano teorico che pratico. I nostri contemporanei si trovano, dunque, come sconcertati di fronte al quesito eracliteo se riconoscere o meno che “il conflitto è padre di tutte le cose”. Ancor di più lo sono, nell’aria rarefatta della teoria e nella concretezza ruvida della vita quotidiana, quando vivono conflittualmente le metamorfosi che attraversano le loro relazioni di fiducia reciproca in tutte le possibili declinazioni che essa esprime nella percezione e nelle difficoltà del presente, soprattutto quando presi dal *moral panics* vivono «un’eccitazione collettiva per cui, all’improvviso, le piccole certezze della

---

<sup>29</sup> BENASAYAG — DEL REY 2007, p. 9.

vita quotidiana lasciano il posto alle inquietudini condivise»<sup>30</sup>. In quel momento il conflitto dilaga nell'eterna e hobbesiana *insecuritas* politica e l'emergenza, l'eccezione prendono il posto prevalente e incontenibile facendoci scoprire che all'improvviso «le borse, i mercati, l'economia e le loro istituzioni, che finora avevano promesso benessere generalizzato, svelano la loro fragilità e l'inconsistenza di un intero modello di vita che intorno a essi si era consolidato»<sup>31</sup>. Ora, nella condizione conflittuale, emerge una profonda crisi di fiducia<sup>32</sup> e la diffidenza guadagna il sopravvento su tutto e la contingenza del sé si carica di diffidenza, rischio, ambivalenza, menzogna, relativismo eccessivo, e tutto si scorpora e si accorpa, come direbbe Canetti, in “cristalli di massa liquida”. Le metamorfosi della politica riflettono specularmente quelle del potere e del suo “segreto velenoso”. Sì, perché, «il potere è malattia e medicina, male e cura allo stesso tempo»<sup>33</sup>. Non solo, il potere è anche una “medicina pericolosa” perché «punta sulla ‘problematica’ della condizione umana e assicura di farsi carico dei suoi limiti strutturali, concentrandone e monopolizzandone il carico di violenza e paura, al fine di neutralizzarla per quanto possibile, di contenerne almeno parzialmente l'irrazionalità, l'imprevedibilità»<sup>34</sup>. Il potere «parla di ciascuno di noi: è allo stesso tempo distante e interiorizzato, straniante e intimo, tanto alienazione quanto proiezione/rappresentazione collettiva»<sup>35</sup>. Questo tipo di potere, con il suo «abbraccio» che incute timore e sollievo, che cura e minaccia, «rende tutti i consociati dei sopravvissuti»<sup>36</sup>. Per proteggere la vita occorre creare le condizioni necessarie per poterla risparmiare. Il che significa che «alle origini delle funzioni ‘positive’ del potere, del suo addomesticamento, vi è la dilazione della sua violenza, che crea lo spazio e il tempo della sopravvivenza, ma mantiene al potere medesimo di tornare a manifestarsi quale pura forza»<sup>37</sup>.

---

<sup>30</sup> RESTA 2009, p. 3.

<sup>31</sup> Ivi, p. 4.

<sup>32</sup> Cfr. NATOLI 2016.

<sup>33</sup> PRETEROSSO 2011, p. 4.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Ivi, p. 5.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

5.

Dopo questa mia breve digressione sull'*ontologia politica* del *confitto*, ritorno alla *Questione comunista*. Anche in quest'opera, Losurdo ha inteso sottolineare criticamente che la dimensione *utopica* del comunismo non è distopica. È una dimensione praticabile per la condizione umana. Non è un *requiem*, o un vangelo. Non è neppure una dimensione infuturante, ma è semplicemente una necessità dell'umano per riscattare la sua dignità, la sua libertà ricordando che "chi fa il male pesa e resta" e "chi fa il bene, il bene pesa e resta".

Un dettaglio. La prima di copertina del libro in questione, ribadendo che contiene una *summa* di un pensiero complesso con un sottotitolo estremamente importante "Storia e futuro di un'idea", ritrae Enrico Berlinguer in uno dei suoi comizi nel periodo credo del cosiddetto eurocomunismo, si evince dalla postura che Berlinguer usava nei suoi comizi in una fase particolarmente complessa della storia che è il movimento comunista europeo internazionale. Ma in questo volume non viene nominato Berlinguer invece fa capolino il nome di Gramsci, Togliatti e di Bertinotti, insieme anche ad altri autori richiamati. Ciò è interessante perché di solito la copertina semantizza il tema e il contenuto di un volume. Non c'è dubbio che Losurdo elabori sulla base di un realismo storico-comparatistico e sulle fenomenologie dell'agire politico una ricostruzione sistematica di ampio respiro filosofico, politico, storico con molte notizie che riguardano l'attualità, la contingenza moderna e contemporanea dell'agire politico ed elabori una visione estremamente interessante (tra cui ho prima richiamato alcuni aspetti problematici riguardanti le logiche relative al processo di apprendimento). Voglio solo ricordare che già nella crisi del 1973-74 Jürgen Habermas nel suo volume *Legitimationprobleme im Spätkapitalismus* (1973), tradotto in Italia nel 1975 con il titolo *La crisi della razionalità del capitalismo maturo*<sup>38</sup>, si era posto il problema di dell'evoluzione del materialismo storico e delle sue potenzialità, la cui critica e la cui dimensione problematica nella contemporaneità Habermas aveva elaborato quando era il direttore di un importante istituto di ricerca il "Max Planck Institute" dove abbandonò Francoforte non condividendo la gestione burocratica dell'Università tedesca e in

---

<sup>38</sup> HABERMAS 1975.

quel testo analizzando i processi di crisi della razionalità capitalistica, razionalità economica, razionalità di legittimazione, razionalità dei processi di costruzione dell'identità attraverso i processi storici di apprendimento e le logiche di apprendimento<sup>39</sup> riprendeva, tra l'altro, un autore che è John Dewey e che la Rahel Jaeggi riprende a sua volta per analizzare criticamente le forme di individualismo vecchio e nuovo attraverso una argomentazione teorico-critica di filosofia sociale molto importante rivolta a spiegare come gli individui, i gruppi, le comunità, le classi apprendono o disapprendono, si umanizzano e de-umanizzano nei processi storici di apprendimento. Tema cruciale per quanto riguarda la lotta sociale, individuale, per quanto riguarda la lotta del riconoscimento dei diritti. Dimensione problematica rilevante per quanto riguarda i diritti del riconoscimento, i diritti in generale, per il riconoscimento dei diritti specifici e per la congiuntura apocalittica epocale che stiamo vivendo e che è un ulteriore mutamento di paradigma *a la* Kuhn.

Inoltre, il richiamo di Losurdo a Walter Benjamin è fondamentale perché è un autore che comincia a essere letto secondo alcuni paradigmi importanti innovativi, come ho cercato di mostrare recentemente<sup>40</sup>. Ho ricordato che l'insegnamento di Simmel vive anche nelle parole del volume di Losurdo: la metropoli capitalistica. Ma la dimensione spaziale, i rapporti economici, monetari, politici si formalizza nella forma appunto dello spazio e dell'agire umano e Benjamin nei suoi passaggi a Parigi dove riconosce la teoria della storia, dove riconosce l'attesa del futuro, l'attimo, ricostruisce la teoria dell'alienazione, della merce, decostruisce la crisi del progresso, l'attimo, coloro i quali sono i soggetti della attesa e del riscatto dell'emancipazione, scrive un frammento dove discute il rapporto del capitalismo come culto, come religione, analizzando il concetto del debito, del credito, dell'assoggettamento a queste logiche a cui oggi siamo formalizzati. Studiosi come Giacomo Marramao dice invece «stiamoci attenti perché Benjamin è uno degli autori più tragici, è un comunista eccentrico, è uno dei pensatori originali e drammatici della storia del Novecento»<sup>41</sup>. Ha svolto una lettura attenta della modernità e del suo

---

<sup>39</sup> Sul tema, cfr. DE SIMONE 2017, pp. 253-300.

<sup>40</sup> Cfr. DE SIMONE 2022, pp. 111-123.

<sup>41</sup> Cfr. MARRAMAIO 2021. Su Benjamin, inoltre, cfr. DESIDERI — BALDI 2010; SCARPONI 2021 e JAMESON 2022.

rapporto col capitalismo, delle dimensioni dinamiche della storia. Il suo “messianismo” non va semplicemente letto come una dimensione escatologica, teologica o di attesa secondo un principio di religione chiesastico, ma è un qualcosa che coinvolge l’attesa dei soggetti che lottano per l’emancipazione. È ovviamente un autore molto complesso, molto interessante. Riflette sulla dimensione della merce, di come *appare* la percezione della fenomenologia della merce, sul come e il perché la società presente è un accumulo di merci, avendo criticamente ereditato attentamente l’analisi del feticismo della merce. Addirittura il tema della riproducibilità tecnica dell’opera d’arte e della perdita dell’aura lo accompagna insieme a Kracauer a una lettura massiccia delle *metamorfosi del moderno*, delle figure dello spazio urbano, dell’artista, riprendendo l’analisi del mutamento continuo che è il *Moderno* da Baudelaire, studiando i rapporti tra alienazione e soggetto, ma sempre all’interno delle dinamiche storiche e individuando la comunicazione nei *media*, non solo, come già detto, la tecnica della riproducibilità di massa dell’opera d’arte con la perdita presunta dell’aura che stravolge il rapporto di unicità dell’opera d’arte nel rapporto con il mondo e per il mondo, nella riproduzione e fruizione ma soprattutto studiando anche il rapporto tra fotografia e nazismo: il bisogno ineludibile della modernità di rivedersi attraverso la magia del click che però riproduce istanze molto importanti dell’inquietudine della soggettività moderna oggi riprodotta nel digitale, tecniche contemporanee che sono monopolio di grandi *trust* che si sono arricchiti anche e soprattutto durante la pandemia e che modificano i processi storici di apprendimento e le modalità infuturanti di un processo di trasformazione in senso “comunistico” della storia come *futuro possibile* e apre il campo dei *possibili*. Al riguardo, la lezione di Gadamer che diceva “il futuro dipende dalle origini” e probabilmente l’ampia riflessione di realismo, storico-filosofica di Domenico Losurdo ci fanno riflettere su come si possono trasformare le origini di una corrente, di un’esperienza storica, quali sono le soluzioni o le non soluzioni di questo processo di apprendimento storico e questo sta a significare come anche questa *idea* che può essere infuturante, che può avere un *futuro*: come questo futuro debba essere vissuto considerando l’imprevedibilità dei fenomeni storici, la loro ineffabilità. Dunque, Losurdo ha anche discusso molto da filosofo hegeliano il destino tragico, i limiti e le grandezze di ogni possibile (ancora

possibile?) *filosofia della storia*. Europa/Occidente/Oriente. Filosofia della storia, capitalismo finanziario, tecnologia informatica, libertà, democrazia, nuova civiltà planetaria, oppure potenza del negativo, identità e differenza, ragione e forza, libertà e violenza, potenza e limite, contraddizione e mediazione, economia, filosofia e politica attraverso e oltre Hegel e Marx<sup>42</sup>. La posta in gioco per *il comune umano dal presente del mondo* è aperta ai *possibili*.

6.

Un'ultima annotazione, per concludere. Il richiamo a Benjamin sopra rilevato suggerisce anche la rivisitazione del problema filosofico-politico della violenza e della non violenza, come pure quello della guerra e della pace, temi su cui Losurdo si è esercitato criticamente<sup>43</sup> e che in filigrana attraversano *La questione comunista*. È noto. Nel saggio del 1921 *Zur Kritik der Gewalt*<sup>44</sup>, uno scritto «dalla densità dell'uranio», che fu giudicato troppo lungo e difficile dalla redazione dell'originaria rivista che lo doveva per prima ospitare (*Die Weissen Blätter*), e che doveva far parte di un lavoro intitolato *Politik* (suddiviso in due parti)<sup>45</sup>, Walter Benjamin scriveva: «Il compito di una critica della *Gewalt* si può definire come l'esposizione del suo rapporto col diritto e la giustizia»<sup>46</sup>. È proprio questo l'incipit di *Zur Kritik der Gewalt*. Una prima difficoltà di lettura di *Zur Kritik der Gewalt* consiste nella intraducibilità del tedesco *Gewalt* [la radice del termine *Gewalt* è indoeuropea: *val*]. Il significato originario è la capacità di disporre di qualcosa]. In un certo senso il termine *Gewalt* «racchiude in sé ciò che altre lingue europee si guardano bene dal confondere: violenza e potere, *violence e pouvoir, violence e power*»<sup>47</sup>. Già a suo tempo Furio Jesi aveva osservato che il termine *Gewalt* lo possiamo tradurre solo «allineando l'una dopo l'altra le parole "violenza",

---

<sup>42</sup> Cfr. SCHIAVONE 2022; DE GIOVANNI 2022. Al riguardo, cfr. ESPOSITO 2022.

<sup>43</sup> Cfr. LOSURDO 2010; ID. 2016.

<sup>44</sup> Cfr. BENJAMIN 1962, pp. 5-30 (da cui cito); cfr. inoltre ID. 2010.

<sup>45</sup> Cfr. TOMBA 2006, p. 211 (d'ora in poi *VP*).

<sup>46</sup> BENJAMIN 2010, p. 5.

<sup>47</sup> *VP*, p. 213.



“autorità”, “potere”, come se le pronunciassimo d’un fiato»<sup>48</sup>. Come è stato notato da Tomba, «è con questa sequenza semantica in testa che dobbiamo leggere il testo di Benjamin»<sup>49</sup>. Se in Benjamin, diritto, giustizia e *Gewalt* «definiscono una costellazione di concetti che solo nel loro rapporto reciproco acquistano senso; [...] cioè, nessuno di quei concetti, singolarmente preso, dà ragione di sé: solo nel rapporto con gli altri concetti della costellazione esso spiega se stesso e quella determinata forma politica moderna che li sottende»<sup>50</sup>. Ora, ai nostri giorni, per la teoria filosofica, politica e sociale, la violenza, così come accade nella modernità, anche nelle sue forme estreme, non è considerata una «categoria residuale della civiltà»<sup>51</sup>. La violenza è sia uno strumento del potere ma anche una forza sociale generatrice di potere e con essa si confonde. La comprensione della violenza non prescinde dai modi concreti in cui storicamente essa si manifesta. È difficile spiegare la violenza (nelle sue forme empiriche e nelle sue rappresentazioni sociali) senza ideologia. Recentemente Étienne Balibar ha definito la violenza come quell’insieme di eventi che «per così dire, ci sembrano “peggiori della morte”»<sup>52</sup> e che «coinvolgono un’azione politica (provocata in modo intenzionale oppure “sistemica”) che ha come obiettivo l’esclusione fisica o la marginalizzazione di grandi masse senza diritti»<sup>53</sup>. Per Balibar, la violenza estrema «è un fenomeno senza precedenti, un effetto che ha le sue origini nella resistenza del capitalismo contemporaneo alla nascita di uno “stato sociale globale” e all’allargamento dei diritti di cittadinanza su scala globale»<sup>54</sup>. La violenza sembra qui essere considerata come «l’effetto di una causa che logicamente la precede e la produce, una causa profonda e “strutturale”»<sup>55</sup>. Come strumento, la violenza è anche l’effetto osservabile in “forma spettacolare”. Per Balibar c’è «un aumento della crudeltà a livello globale e tale aumento costituisce una sfida per la stessa possibilità di

---

<sup>48</sup> JESI 2002, p. 29.

<sup>49</sup> *VP*, p. 213.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Cfr. CORRADI 2009, p. 17.

<sup>52</sup> BALIBAR 2001, p. 15.

<sup>53</sup> CORRADI 2009, p. 18.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

un'azione politica in un'età di globalizza-zione»<sup>56</sup>. Balibar, da parte sua, attribuisce una posizione centrale alla «crudeltà» nello spiegare la relazione tra capitalismo e politica, ma al tempo stesso egli la concettualizza come «variabile dipendente dello sfruttamento economico e del mancato riconoscimento di diritti». Secondo Balibar, stiamo assistendo a «un uso sistematico di varie forme di violenza estrema e di insicurezza di massa al fine di evitare l'emancipazione di grandi movimenti collettivi che aspirano alla trasformazione delle strutture di dominazione»<sup>57</sup>. Di conseguenza, l'azione politica e l'azione violenta (l'esclusione dei diseredati dalle città, i controlli di sicurezza ai confini nazionali, la negazione di uno status legale agli immigranti, ecc.) tendono a sovrapporsi sempre di più, ma le conseguenze teoriche di tutto ciò per la comprensione della violenza non sono chiare. Se prescindiamo per ora dalle categorie non “materialistiche”, come la violenza psicologica, interpersonale, quella simbolica (di cui parla Bourdieu<sup>58</sup>), quella invisibile (di cui parla Žižek) e quella strutturale delle istituzioni, la violenza estrema è «una nuova forma di partecipazione politica?». E la non-violenza come modalità di *agency* avrà ancora degli sviluppi che non siano soltanto quelli degli attivisti ecologici, dei pacifisti contemporanei e dei militanti del *new global*?

Come avevo anticipato sopra, ora ritorno e concludo attraverso Benjamin. Nello stesso anno di *Zur kritik der Gewalt* di Benjamin, Rosenzweig (in *Der Stern der Erlösung*) scriveva: «Il senso di ogni violenza è che essa fonda nuovo diritto. Essa non è la negazione del diritto, come si pensa, affascinati dal suo fare sovversivo, ma al contrario ne è la fondazione»<sup>59</sup>. Questa affermazione di Rosenzweig, secondo la prospettiva sviluppata da Benjamin, dovrebbe essere rettificata nel modo seguente: «non “ogni violenza” fonda nuovo diritto»<sup>60</sup>, perché la sfida posta da Benjamin riguarda la possibilità “ideale” di una composizione non violenta dei conflitti (la lingua, la sfera della comunicazione). Solo la parola, persuadendo, è in rapporto con il vero? Sono i sofisti – tra cui Trasimaco – a degradare la giustizia all'utile del più forte, dal momento che tutti i

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> BALIBAR 2001, p. 16.

<sup>58</sup> Al riguardo, cfr. PAOLUCCI 2010, pp. 173-218.

<sup>59</sup> ROSENZWEIG 2003, p. 356.

<sup>60</sup> *VP*, p. 233.

rapporti giuridici sono segnati dalla violenza. Nella relazione mezzo-fine, la *Gewalt* rivoluzionaria che nega il diritto è ancora interna alla logica del diritto? Per Benjamin la «critica della violenza» è possibile solo se si riesce a distinguere tra diversi tipi di violenza e di esercizio del potere<sup>61</sup>. Così come è ingenuo e ipocrita il rifiuto di qualsiasi forma di potere e di violenza, senza distinzione tra le diverse tipologie del loro esercizio, allo stesso modo è impotente la critica della violenza che non distingue tra i suoi diversi generi. A titolo esemplificativo<sup>62</sup>, la filosofia socratica cercò di sottrarre la verità alla violenza e alla forza, non introducendo la *Gewalt* nella sfera del *lógos*. Socrate accettò la condanna (per quanto ingiusta), perché fuggire avrebbe significato riaffermare il dominio della violenza sulla verità. Fuggire avrebbe significato rispondere con violenza e con una ingiustizia ritorsiva all'ingiusta condanna; avrebbe significato diventare ingiusti, poiché, secondo Platone (*Critone*, 49d), «non è mai retto (*orthos*) commettere ingiustizia, e neppure ricambiarla, né reagire ai maltrattamenti facendo male a propria volta». Diventando ingiusto Socrate (che non accettò l'esilio né fuggì) avrebbe screditato il suo tentativo di salvare la possibilità della verità. Socrate fece politica in un tutt'uno con la pratica dialogica e la ricerca del vero<sup>63</sup>.

Secondo Wolfgang Sofsky<sup>64</sup>, le comunità umane si troverebbero in un dilemma irrisolvibile, in quanto sarebbero incapaci di esistere senza produrre violenza. È possibile pensare una sfera dell'umano priva di violenza (anche se l'individuazione di una sfera sottratta alla *Gewalt* non è il punto di arrivo della critica della violenza)? E porsi al di là del rapporto mezzo-fine? E cercare di spezzare il *continuum* della catena infinita di violenza, controviolenza e non-violenza? C'è una non-violenza anch'essa *non* violenta? La non-violenza è una violenza diversa, di altro genere che vorrebbe porre fine alla violenza? Noi siamo in grado di pensare una non-violenza di altro genere (legittima o illegittima) che non sia anch'essa violenta? Per esempio, la *resistenza costituzionale*<sup>65</sup>? La nostra concettualità ed esistenza politica ce lo consentono? Non ci si sono storicamente

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 236.

<sup>62</sup> Cfr. ivi, p. 237.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Cfr. SOFSKY 1998.

<sup>65</sup> Cfr. VITALE 2010.

società che hanno neutralizzato il *conflitto*. Come si può spezzare allora la relazione tra mezzo e fine? Il non violento non dice «no» alla violenza<sup>66</sup>. Egli ha forse rinunciato fin da principio allo sforzo di pensare una *Gewalt* di genere diverso? Il pacifismo può dirsi una teoria politica? Ed è realmente così impotente di fronte alle forme estreme di violenza<sup>67</sup>. Come rispondere oggi alla domanda “antica” ma sempre “attuale”: qual è la condizione “normale” della società, la pace o la guerra<sup>68</sup>? Questi interrogativi non sono meri esercizi storiografici, diversamente essi rendono drammaticamente evidente come la condizione degli oppressi richieda un altro concetto di *storia*. Un pensiero critico deve essere in grado di pensare, assieme a un genere altro di *Gewalt*, anche a una diversa temporalità storica? Chi è il vero politico? È forse quello che lambisce la prassi di una *Gewalt* di altro genere? Tra violenza e non-violenza la verità della politica non consiste né in uno degli estremi né nella sintesi degli opposti. La vera politica oltrepassa l’opposizione tra guerra e pace? Il compito del vero politico consiste forse in ciò che Adorno, riferendosi a Benjamin, disse in *Prismen*: saper cogliere la «possibilità dell’impossibile»<sup>69</sup>. Forse, una forma di non-violenza (comunque anch’essa distruttiva) potrebbe essere quella capace di interrompere il *continuum* della violenza nel quale regna la giustizia del più forte, capace di contraddire Trasimaco (per l’appunto criticato da Platone), secondo il quale «il giusto è la volontà del più forte». Un’altra storia potrebbe così liberarci dal mito.

Porsi questi interrogativi può costituire senz’altro una grande sfida non solo al pensiero critico ma anche alla forma di vita sociale e politica contemporanea oggi dominante. Ai giorni nostri, comunque, come diagnostica icasticamente Žižek<sup>70</sup>, in ogni futuro progetto di emancipazione occorre fare attenzione a non passare irrimediabilmente “dalla tragedia alla farsa”? Žižek ci riporta alla memoria una parafrasi marxiana di Hegel e cita un brano di Marx del *Diciotto Brumaio*, là dove il filosofo di Treviri opera una correzione dell’idea di Hegel secondo cui la storia si ripete necessariamente due volte: «Hegel – scrive Marx – nota in un passo delle

---

<sup>66</sup> Cfr. LOSURDO 2010.

<sup>67</sup> Cfr. SALVATORE 2010.

<sup>68</sup> Cfr. ALFIERI 2008; RUTIGLIANO 2010.

<sup>69</sup> ADORNO 1972, p. 247.

<sup>70</sup> ŽIŽEK 2010, p. 8.

sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano, per così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere: la prima volta come tragedia, la seconda come farsa»<sup>71</sup>. Da parte sua, Marcuse, negli anni Sessanta del Novecento, nella sua introduzione a una nuova edizione del *Diciotto Brumaio*, aggiunse un ulteriore giro di vite: «a volte, la ripetizione in guisa di farsa può essere più terrificante della tragedia originale»<sup>72</sup>. Tragedia, farsa? A noi, più modestamente, ci viene in mente quanto disse Manzoni (che si riferiva a Napoleone): «Sarà vera gloria? Ai posteri l'ardua sentenza».

### Riferimenti bibliografici

ADORNO, THEODOR W., 1972  
*Prismi*, Einaudi, Torino.

ALFIERI, LUIGI, 2008  
*La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, Morlacchi, Perugia (2ª ed. ampliata 2012).

AZZARÀ, STEFANO G., 2019  
*La comune umanità. Memoria di Hegel, critica del liberalismo e ricostruzione del materialismo storico in Domenico Losurdo*, La Scuola di Pitagora, Napoli.

BALIBAR, ÉTIENNE, 2001  
*Outlines of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence*, "Constellations", vol. 8, n° 1, pp. 15-29.

BENASAYAG, MIGUEL — DEL REY, ANGÉLIQUE, 2007  
*Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano.

BENJAMIN, WALTER., 1962  
*Angelus Novus*, Einaudi, Torino.

ID., 2010  
*Per la critica della violenza*, a cura di M. Tomba, Edizioni Alegre, Roma.

BENVENUTO, SERGIO, 2022  
*Il teatro dell'Oklahoma. Miti e illusioni della filosofia politica*, Castelvecchi, Roma.

---

<sup>71</sup> MARX 2006, p. 19.

<sup>72</sup> ŽIŽEK 2010, p. 12.

BOBBIO, NORBERTO, 2021

*Mutamento politico e rivoluzione. Lezioni di filosofia politica*, a cura di L. Coragliotto, L. Merlo Pich, E. Bellando, prefazione di M. Bovero, Donzelli, Roma.

BODEI, REMO, 2014

*La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna.

CANFORA, LUCIANO, 2022

*La democrazia dei signori*, Laterza, Roma/Bari.

CANTARO, ANTONIO, 2021

*Postpandemia. Pensieri (meta)giuridici*, Giappichelli, Torino.

CASTAGNA, MARCO — FISTETTI, FRANCESCO — OLIVIERI, UGO M. (A CURA DI), 2021

*Il dono da lontano. Alterità e ospitalità*, Manifestolibri, Roma.

CESARALE, Giorgio, 2009

*La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma.

CORRADI, CONSUELO, 2009

*Sociologia della violenza. Modernità, identità, potere*, Meltemi, Roma.

DE GIOVANNI, BIAGIO, 2022

*Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, il Mulino, Bologna.

DE SIMONE, ANTONIO, 2010

*Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2014

*L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*, Mimesis, Milano.

ID., 2016

*L'Io reciproco. Lo sguardo di Simmel*, Mimesis, Milano.

ID., 2017

*Il primo Habermas. Ritratti di pensiero. La teoria critica, i classici e la contemporaneità*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2018

*Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica. Le metamorfosi della filosofia occidentale*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2019

*Post res perditas. Discorsi su Machiavelli. Lezioni Urbinati. Le diffrazioni del classico nel contemporaneo*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2020a

*Bildung, Europa e Occidente. Cultura, filosofia e politica tra Hegel e Habermas*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2020b

*Essere e politica. Dialettica dell'umano*, Mimesis, Milano.

ID., 2021

*Sul far del crepuscolo. Il destino della filosofia dalla tragedia alla dialettica*, Mimesis, Milano.

ID., 2022

*Metropoli e fotografia. Da Simmel a Benjamin e oltre. Costellazioni filosofiche*, Mimesis, Milano.

DESIDERI, FABRIZIO — BALDI, MASSIMO, 2010

*Benjamin*, Carocci, Roma.

ESPOSITO, ROBERTO, 2022a

*Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino.

ID., 2022b

*La filosofia salverà l'Occidente*, "la Repubblica", 23 giugno, pp. 30-31.

FABIANI, CARLA MARIA, 2011

*Aporie del moderno. Riconoscimento e plebe nella Filosofia del diritto di G.W.F. Hegel*, PensaMultimedia, Lecce.

FERRAJOLI, LUIGI, 2022

*Per una costituzione della terra. L'umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano.

FISTETTI, FRANCESCO, 2010

*La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2017

*Convivialità. Una filosofia per il XXI secolo*, Il Nuovo Melangolo, Genova.

ID., 2021

*Il Novecento nello specchio delle filosofie. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi*, UTET Università, Torino.

GATTO, MARCO (A CURA DI), 2020

*Marx e la critica del presente*, Rosenberg&Sellier, Torino.

GENTILI, DARIO, 2018

*La crisi come arte del governo*, Quodlibet, Macerata.

HABERMAS, JÜRGEN, 1975

*La crisi della razionalità del capitalismo maturo*, Laterza, Bari.

ID., 1987

*Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma/Bari.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH., 2006

*Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano.

ID., 2020

*Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, La Scuola di Pitagora, Napoli.

JAEGGI, RAHEL, 2022

*Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano.

JAMESON, FREDRIC, 2022

*Dossier Benjamin*, a cura di M. Palma, Treccani, Roma.

JESI, Furio, 2002

*Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata.

LEFORT, CLAUDE, 1972

*Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, Gallimard, Paris.

LOSURDO, DOMENICO, 2010

*La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2016

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

ID., 2017

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

ID., 2021

*La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, introduzione e cura di G. Grimaldi, Carocci, Roma.

MARRAMAO, GIACOMO, 2021

*Benjamin e la Scuola di Francoforte*, Mimesis, Milano.

MARX, KARL, 2006

*Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma.

NATOLI, SALVATORE, 2016

*Il rischio di fidarsi*, il Mulino, Bologna.

NIGLIO, OLIMPIA, 2022

*Walter Gropius*, Carocci, Roma.

PAOLUCCI, GABRIELLA, 2010

*Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica*, in AA.VV., *Bourdieu dopo Bourdieu*, a cura di G. Paolucci, UTET, Torino, pp. 173-218.



PETRUCCIANI, STEFANO (A CURA DI), 2015

*Storia del marxismo*, Carocci, Roma 2015, 3 voll.

PRETEROSSÌ, GEMINELLO, 2011

*La politica negata*, Laterza, Roma/Bari.

PROSPERO, MICHELE,

*La teoria politica di Marx*, Bordeaux, Roma 2021, 2 voll.

RESTA, ELIGIO, 2009

*Le regole della fiducia*, Laterza, Roma/Bari.

ROSENZWEIG, FRANZ, 2003

*La stella della redenzione*, Marietti, Genova-Milano.

RUTIGLIANO, E., 2010

*Guerra e società*, Bollati Boringhieri, Torino.

SALVATORE, ANDREA, 2010

*Il pacifismo*, Carocci, Roma.

SALVUCCI, PASQUALE, 2000

*Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto: la società civile*, a cura di L. Sichirollo e P. Venditti, Guerini e Associati, Milano.

SCARPONI, TOMMASO, 2021

*Benjamin e l'incanto*, Jouvence, Milano.

SCHIAVONE, Aldo, 2022

*L'Occidente e la nascita di una civiltà planetaria*, il Mulino, Bologna.

SOFSKY, Wolfgang, 1998

*Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino.

TOMBA, M., 2006

*La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata.

VITALE, Ermanno, 2010

*Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Laterza, Roma/Bari.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2010

*Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano.

## ***Filosofia della praxis e “apprendimento storico”***

Massimo Baldacci (Università di Urbino)

*This essay adopts the idea of “philosophy of praxis” as a social pedagogy and as an interpretation-key of the posthumous volume of Domenico Losurdo. On this basis, the relevance assigned by this scholar to the category of historical learning is highlighted. Finally, this category is used in reference to the question of the formation of the “new man”.*

*Philosophy of Praxis; Social Pedagogy; Historical Learning; Marx; Labriola; Gramsci.*

### 0. *Premessa*

*La questione comunista*, il libro postumo di Losurdo (2021) curato da Grimaldi, mi pare avvicinabile ad altri volumi di questo studioso: *Marx e il bilancio storico del Novecento* (2009); *Il marxismo occidentale* (2017). In queste opere, infatti, la ricostruzione storica appare indirizzata a un ripensamento degli orizzonti odierni e di quelli futuri, secondo un taglio critico che non cade mai nel dottrinarismo.

In questo saggio, intendo avanzare una chiave di lettura particolare (concepita da un’angolatura pedagogica) di questo lavoro postumo di Losurdo; indicare la problematica che autorizza l’uso di tale chiave interpretativa; e, infine, mostrare un esempio paradigmatico reperibile nel testo in questione.

### 1. *La filosofia della praxis come pedagogia sociale*

In questo volume, Losurdo legge la storia dell’idea di comunismo secondo il metodo del materialismo storico, non come una astratta disputa ideologica, bensì muovendo dall’esperienza storica reale. Questo atteggiamento teorico è espressamente dichiarato nelle conclusioni del volume:

«Marx ed Engels: nell'analisi della Rivoluzione francese o inglese non prendono le mosse dalla coscienza soggettiva dei loro protagonisti o degli ideologi che le hanno invocate e ideologicamente preparate, bensì dalla indagine sulle contraddizioni oggettive che le hanno stimulate e sulle caratteristiche reali del continente politico sociale scoperto o messo in luce dagli sconvolgimenti verificatisi [...] Perché dovremmo procedere diversamente nei confronti della Rivoluzione d'ottobre?»<sup>1</sup>.

A partire da questo assunto, che individua nei movimenti oggettivi della storia il principio di ricostruzione dell'idea di comunismo, intendo proporre una chiave di lettura di questo processo, esaminando il libro di Losurdo come un'analisi storico-materiale del cambiamento delle idee e delle mentalità che ha portato all'emergere e all'affermarsi di tale idea. Come è noto, la *storia delle mentalità*<sup>2</sup> è uno degli aspetti maggiormente innovativi della Nuova Storia<sup>3</sup> promossa dalla scuola delle *Annales*. Qui intendo però avvalermi di un altro riferimento, individuabile nella linea Labriola-Gramsci: la *filosofia della praxis*. A questo proposito, occorre muovere da due fondamentali posizioni di Labriola.

In primo luogo, nel terzo dei suoi *Saggi sul materialismo storico (Discorrendo di socialismo e di filosofia)*, del 1898, Labriola asserisce che la filosofia della praxis rappresenta l'aspetto centrale del materialismo storico:

«[La] *Filosofia della praxis* [...] è il midollo del materialismo storico. Questa è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico»<sup>4</sup>.

Ricostruire l'idea di comunismo attraverso un'analisi storico-materiale significa perciò condurre tale ricostruzione secondo il principio della filosofia della praxis, come un'idea immanente al processo storico reale, a partire dal quale può essere concepita nel pensiero.

---

<sup>1</sup> LOSURDO 2021, p. 187.

<sup>2</sup> ARIÈS 1980.

<sup>3</sup> LE GOFF 1980.

<sup>4</sup> LABRIOLA 1976, p. 216.

La seconda posizione che intendo evidenziare vede la filosofia della praxis, storicamente incarnata dalla socialdemocrazia tedesca, come una forma di *pedagogia sociale*:

«Quando io esamino dappresso la storia precedente e le presenti condizioni della *Sozialdemokratie* tedesca mi sento ripieno di viva ammirazione per questo caso veramente nuovo ed imponente di *pedagogica sociale*. e, cioè, che in così stragrande numero di uomini, e segnatamente di operai e di piccoli borghesi, si formi una coscienza nuova»<sup>5</sup>.

Pertanto, il cuore del materialismo storico è costituito dalla filosofia della praxis, e quest'ultima è anche una sorta di pedagogia sociale, ossia di attiva formazione della coscienza sociale degli uomini.

Queste posizioni, probabilmente, esercitarono una certa influenza su Gramsci e sulla sua concezione della filosofia della praxis. Per esempio, nella nota A Q8,198 (febbraio 1932), intitolata *Filosofia della Praxis*, Gramsci scrive: «lo stesso Croce nel volume *Materialismo storico ecc.*, in una nota, riconosce esplicitamente come giustificata l'esigenza di costruire sul marxismo una "filosofia della praxis" posta da Antonio Labriola».

Come è noto, la postura filologica idonea a cogliere il senso dei concetti gramsciani è quella di una loro indagine diacronica, perché nel laboratorio di pensiero costituito dai *Quaderni del carcere* i concetti vengono ripetutamente rielaborati, cosicché non si addice loro di essere colti come cristallizzazioni semantiche, bensì come nozioni fluide entro un *work in progress* (cfr. FRANCONI 1984; COSPITO 2011). Tuttavia, questo lavoro non è possibile nell'economia del presente saggio, quindi mi limiterò a ricordare alcuni momenti significativi dell'elaborazione di questo concetto, per poi correre il rischio di presentarne una schematizzazione sincronica.

Iniziamo con la nota B Q5,127 (novembre-dicembre 1930), dedicata al pensiero di Machiavelli:

«Il Machiavelli ha scritto dei libri di "azione politica immediata" [...] Nella sua trattazione, nella sua critica del presente [...] ha espresso una concezione del

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 206; c.vo mio.

mondo originale, che si potrebbe anch'essa chiamare "filosofia della praxis" o "neo-umanesimo" in quanto non conosce elementi trascendentali o immanentistici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà».

La filosofia della praxis viene quindi presentata come l'«azione concreta dell'uomo» che «trasforma la realtà» per le «necessità storiche» dell'uomo.

Nella nota B Q7,35 si arriva invece:

«all'eguaglianza o equazione tra "filosofia e politica", tra pensiero e azione, cioè ad una filosofia della praxis. Tutto è politica, anche la filosofia o le filosofie [...] e la sola "filosofia" è la storia in atto, cioè è la vita stessa».

Qui, la filosofia della praxis rappresenta invece l'unità tra «pensiero e azione», ossia l'unità teoria/prassi.

Infine, nella nota A Q8,220 (marzo 1932), si pone un terzo aspetto della filosofia della praxis:

«Una filosofia della prassi non può presentarsi inizialmente che in atteggiamento polemico, come *superamento del modo di pensare preesistente*. Quindi come *critica del "senso comune"* (dopo essersi basata sul senso comune per mostrare che "tutti" sono filosofi e che non si tratta di introdurre ex-novo una scienza nella vita individuale di "tutti", ma di innovare e rendere "critica" un'attività già esistente) e della filosofia degli intellettuali, che è quella che dà luogo alla storia della filosofia» (c.vi miei).

Pertanto, in una prima fase, la filosofia della praxis si esprime come «superamento del modo di pensare preesistente», ossia come una trasformazione del senso comune, della mentalità vigente.

Sulla base di questi richiami, possiamo arrischiare una schematizzazione sincronica del concetto: la *filosofia della praxis* è l'unità tra filosofia e politica, tra pensiero e azione; come tale opera una critica e un superamento del senso comune, per farsi azione concreta che trasforma la realtà per le necessità storiche dell'uomo. Ai fini del presente saggio, il punto decisivo riguarda la critica del senso comune e il superamento della mentalità preesistente, perché si tratta di un aspetto di carattere intrinsecamente formativo. Qui la *filosofia della praxis* mostra il suo carattere di

*pedagogia sociale* che le aveva attribuito anche Labriola, ossia un significato educativo interno al suo spirito. Cambiare il modo di pensare e di vedere le cose, promuovere una nuova coscienza sociale negli uomini, è un compito formativo intimamente connesso alla stessa possibilità di trasformazione del mondo. La chiave di lettura che intendo usare rispetto all'opera di Losurdo – che al pensiero di Gramsci ha dedicato un importante lavoro (LOSURDO 1997), è rappresentata da questa idea della filosofia della praxis come pedagogia sociale.

## 2. *Una categoria fondamentale: l'apprendimento storico*

La categoria che intendo collocare entro la cornice della *filosofia della praxis* come pedagogia sociale è quella dell'*apprendimento storico*. Si tratta di una categoria che Losurdo aveva già usato in altre opere (per esempio, LOSURDO 2016), e che rimette a fuoco in questo volume. Detto in sintesi, l'idea del comunismo non piove dal cielo, bensì è il frutto di una prolungata esperienza storica e di un faticoso apprendimento. A questo proposito, vediamo alcuni passaggi significativi:

«Il socialismo scientifico ha alle spalle due rivoluzioni [...]: la rivoluzione industriale (con il connesso poderoso sviluppo delle forze produttive) e la rivoluzione politica, che in Francia aveva comportato una trasformazione senza precedenti dei rapporti politico-sociali. *a partire di qui, era possibile pensare il definitivo superamento della miseria e della penuria di massa*»<sup>6</sup>.

Le possibilità del pensiero inerente al superamento della povertà sociale generale non sono cioè legate a condizioni trascendentali, bensì a condizioni storiche, ad esperienze concrete pregresse. E il testo continua descrivendo tali condizioni di possibilità:

«*Il concreto processo storico aveva dimostrato* che, per il conseguimento di tale obiettivo, erano disponibili sia il potenziale produttivo (messo in luce dalla rivoluzione industriale) sia il potenziale politico (evidenziato dall'azione politica

---

<sup>6</sup> LOSURDO 2022, p. 157, c.vo mio.

e dall'intervento delle masse nel corso del ciclo rivoluzionario francese» (*ibidem*, c.vo mio).

Non l'astratta argomentazione filosofica, ma il "concreto processo storico" ha dimostrato che le condizioni di possibilità del superamento della povertà sociale si danno realmente. Per concludere:

«Dopo le due rivoluzioni (industriale e politica), la radicale emancipazione del genere umano risultava essere un obiettivo perfettamente realistico: occorreva solo indagare i tempi e i modi del processo di emancipazione. [...] si trattava di un'indagine che non era agevole e che anzi comportava un lungo, faticoso e contraddittorio *processo di apprendimento* e un continuo, rinnovato bilancio storico delle lotte via via condotte e delle esperienze via via compiute»<sup>7</sup>.

In questo modo, l'emancipazione non è collocata entro un orizzonte utopico, ma è affidata alla determinazione dei «tempi e dei modi del processo» che conduce ad essa. E tale determinazione non è il frutto di un'intuizione estemporanea, bensì di un «lungo, faticoso e contraddittorio processo di apprendimento». Un apprendimento sociale che si svolge nel corso dell'esperienza storica.

Si può prendere questo "apprendimento storico" in due maniere diverse: o come semplice modo di dire, come un comodo *façon de parler*; oppure come una vera e propria indicazione teorica. Mi pare però che Losurdo inclini verso quest'ultima direzione:

«Prendere sul serio e sviluppare il processo di apprendimento significa anche congedarsi dalla tesi, che possiamo leggere in una celebre poesia di Brecht, secondo cui, il comunismo e la "semplicità difficile a farsi" [...] In realtà, l'esperienza storica dimostra che il comunismo è difficile a essere pensato e progettato prima ancora che a essere realizzato»<sup>8</sup>.

In altre parole, il processo d'apprendimento inerente all'idea di comunismo va preso seriamente, perché esso rappresenta la condizione della possibilità stessa di concepire e di pensare tale idea. Pertanto, circa il comunismo, il quadro non è quello di un'idea chiara fin dai suoi albori

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, c.vo mio.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 159-60, c.vo mio.

a cui è seguita una serie di tentativi di realizzazione che si sono scontrati con gli ostacoli della storia. Un'idea facile da pensare ma difficile da concretizzare. Al contrario, l'idea di comunismo non è compiuta *ab origine*, ma si sviluppa diacronicamente e non per una dialettica necessaria immanente al concetto, bensì attraverso una lunga e contraddittoria esperienza storica e quindi nel corso di un faticoso processo d'apprendimento sociale. Un processo che è ancora in cammino.

Mi pare interessante rivedere anche il modo in cui Losurdo presentava la questione dell'apprendimento storico nel volume dedicato all'idea di pace (LOSURDO 2016). In questo lavoro, a proposito di tale idea, egli scrive che:

«Il *processo di apprendimento* interrotto o inceppato dalla Prima guerra mondiale riprende faticosamente negli anni e decenni successivi, e a esso occorre riallacciarsi al fine di depurare l'ideale della pace perpetua di ogni astrattezza e ingenuità. Non basta imparare dalla tradizione di pensiero che ha coltivato tale ideale»<sup>9</sup>.

Pertanto, per imparare a pensare l'idea (in questo caso quella di pace perpetua) non è sufficiente assimilare la tradizione di pensiero ad essa inerente. Occorre riferirsi anche all'esperienza storica che la riguarda, e al processo d'apprendimento intrinseco a tale esperienza. Così:

«Il ripensamento dell'ideale della pace perpetua passa attraverso il confronto con la tradizione liberale. Ma ciò non basta. È ancora più importante riflettere sul tormentato processo di maturazione attraverso cui necessariamente passa un'idea grande che tende verso la sua realizzazione; è necessario *analizzare le dolorose esperienze storiche* [...] attraverso cui è passato, e per certi versi non poteva non passare, l'ideale della pace perpetua»<sup>10</sup>.

Pertanto:

«Abbiamo così due fonti per il processo di apprendimento relativo al doveroso ripensamento di tale ideale» (*ibidem*).

---

<sup>9</sup> LOSURDO 2016, p. 343, c.vo mio.

<sup>10</sup> *Ibidem*, c.vo mio.



In altre parole, una fonte è costituita dalla tradizione di pensiero inerente all'idea da pensare e ripensare; l'altra è rappresentata dal processo storico-sociale a cui tale idea è immanente, e dai suoi faticosi e contraddittori tentativi di realizzazione. L'idea non piove già definita dal cielo del pensiero, ma si sviluppa sul terreno della storia concreta. Nella ricostruzione dell'idea di pace (e di quella di comunismo) da parte di Losurdo mi pare ravvisabile una differenza rispetto al paradigma della *storia delle idee*. Anche entro tale paradigma si ritiene che occorra «considerare le idee incarnate in forme storiche concrete anziché come astrazioni»<sup>11</sup>. Tuttavia, in questo caso è l'indagine storica compiuta dal ricercatore che provvede a estrarre l'idea implicita nei processi sociali e culturali di una certa epoca. In Losurdo, invece, l'idea si sviluppa nella storia attraverso un processo d'apprendimento di carattere sociale, che non riguarda l'elaborazione di un singolo pensatore, ma una trasformazione collettiva delle forme della coscienza. I soggetti di questo apprendimento storico, coloro che imparano, sono cioè i gruppi sociali. E ritengo che la verifica della realizzazione di questo apprendimento sia costituita dal fatto che un'idea «s'impadronisce delle masse» (dando cioè forma alla loro mentalità, al loro modo di vedere le cose) e diviene così una «forza materiale» storicamente attiva, come indicava Marx in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*<sup>12</sup>. Per evitare malintesi, è bene chiarire anche che non siamo di fronte a una riproposizione in altra forma della vecchia concezione ciceroniana della *historia magistra vitae*, solitamente adoperata per legittimare la funzione istruttiva dello studio della storia, in quanto fonte di ammaestramento pratico. Ovviamente, Losurdo non esclude lo studio della storia, ma quando parla di un processo di apprendimento (storico) faticoso, prolungato e perfino contraddittorio egli si riferisce alla concreta esperienza storica sperimentata dai gruppi sociali. Alla base di questo apprendimento, cioè, non sta solo e tanto l'*historia rerum gestarum* – il racconto degli eventi –, quanto le *res gestae*, il concreto corso della storia, con le sue inevitabili contraddizioni. Tuttavia, si può escludere che uno studioso caratterizzato da una robusta matrice hegeliana, come Losurdo, possa ritenere che l'apprendimento sociale connesso all'idea di comunismo (o di pace) sia il frutto *immediato*

---

<sup>11</sup> LE GOFF 2020, p. 51

<sup>12</sup> MARX 1998, p. 60.

dell'esperienza storica concreta, un'intuizione che rampolla direttamente da tale esperienza. A questo proposito, mi pare che le indicazioni di Losurdo siano chiare: egli parla della necessità di «*analizzare* le dolorose esperienze storiche», e di quella di «un continuo, rinnovato *bilancio storico* delle lotte via via condotte e delle esperienze via via compiute» (vedi sopra). L'apprendimento storico richiede, dunque, la *mediazione* dell'analisi delle esperienze e del loro bilancio, da rinnovarsi continuamente. E qui torniamo alle conclusioni del volume<sup>13</sup>: l'*organon* per tale analisi è costituito dal materialismo storico, il cui "midollo" – secondo Labriola (e Gramsci) – è rappresentato dalla *filosofia della praxis*. Ma quest'ultima, sempre secondo Labriola, rappresenta anche una *pedagogia sociale*. Pertanto, la *filosofia della praxis* si pone come la *pedagogia sociale* capace di trasformare l'esperienza storica in effettivo processo di apprendimento. Essa, cioè, esercita una mediazione necessaria di tale esperienza per farne il motore dello sviluppo dell'idea di comunismo. Tale necessità appare evidente non appena si consideri il carattere contraddittorio che (come sottolineato da Losurdo) caratterizza l'esperienza storica, rendendola faticosa e dolorosa, ma anche – aggiungiamo – priva di trasparenza immediata, e quindi soggetta a incomprensioni e fraintendimenti. Secondo Gramsci (Q11, 62), infatti, la *filosofia della praxis* si pone come «coscienza delle contraddizioni» della storia. Non solo, cioè, non le maschera e non ne ricerca un'astratta pacificazione, ma non le lascia nemmeno sussistere nel loro stato bruto, oscuro e apparentemente indecifrabile, che costituirebbe un fattore d'arresto dell'apprendimento storico. Al contrario, la filosofia della praxis porta alla piena consapevolezza delle contraddizioni dell'esperienza storica, le rende comprensibili, e l'assimilazione del loro significato diviene così un aspetto del processo d'apprendimento storico, anziché un suo ostacolo gnoseologico. Si può pertanto asserire che il concetto di 'apprendimento storico' messo a fuoco da Losurdo permette di intendere pienamente il senso della filosofia della praxis come pedagogia sociale proposto da Labriola, e viceversa. Il processo di apprendimento storico e la pedagogia sociale inerente alla filosofia della praxis si presuppongono vicendevolmente, appaiono come facce della stessa medaglia. L'esperienza storica, senza la mediazione della filosofia della praxis, resterebbe imprigionata nelle oscurità delle

---

<sup>13</sup> LOSURDO 2021, p. 187.

sue contraddizioni, e rischierebbe di non trasformarsi in concreto processo d'apprendimento storico. E una pedagogia sociale astratta dal concreto corso dell'esperienza storica tenderebbe a girare a vuoto, a degenerare in un formalismo teorico. Occorre una pedagogia sociale espressa dalla filosofia della praxis, dall'unità di pensiero ed esperienza storica, per promuovere un effettivo processo d'apprendimento storico. Pertanto, solo analizzando l'esperienza storica del comunismo, della sua idea, si può promuovere un processo d'apprendimento del significato di tale idea.

A questo proposito, fatte salve le evidenti e ingenti differenze, si potrebbe arrischiare un paragone tra l'impostazione data da Losurdo al processo d'apprendimento storico dell'idea di comunismo con alcuni aspetti dell'*Educazione del genere umano* (1780) di Lessing. La sommaria analogia che intendo sottolineare è quella del carattere formativo del processo storico rispetto alla collettività sociale. In altre parole, in Lessing mi pare individuabile con chiarezza l'idea di un processo di apprendimento storico, sebbene nel suo caso tale processo sia relativo alla rivelazione e alla successione delle religioni positive. Senza svolgere in modo analitico questa analogia, e senza insistere sulle significative differenze tra i due discorsi, mi limito a osservare che i primi due aforismi del capolavoro di Lessing<sup>14</sup>, se opportunamente parafrasati, conducono a una posizione simile a quella che abbiamo derivata da Losurdo. A questo scopo, occorre sostituire "filosofia della praxis" a "rivelazione", e "gruppi sociali" a "genere umano". Il risultato è il seguente. (*Tesi 1*) La *filosofia della praxis* è per i gruppi sociali (subalterni) ciò che, per il singolo, è rappresentato dall'educazione. (*Tesi 2*) L'educazione è una *filosofia della praxis* rivolta al singolo individuo; e la *filosofia della praxis* un'educazione destinata ai gruppi sociali (subalterni). L'idea di un processo d'apprendimento storico innerva queste tesi, che trovano significative analogie anche nelle posizioni di Gramsci. A questo proposito, ho già evidenziato che in Gramsci (Q8, 220), nel farsi critica del senso comune e superamento della mentalità preesistente, la *filosofia della praxis* mostra di porsi come una di *pedagogia sociale* (in analogia con la *Tesi 1* e la seconda parte della *Tesi 2*). Si può aggiungere, che in Gramsci si trova anche una posizione simile alla prima parte della *Tesi 2*, quando asserisce che a scuola «l'insegnamento

---

<sup>14</sup> LESSING 1974.

è una lotta contro il folklore» (nota A Q4, 55, del novembre 1930), ossia contro il senso comune irrigidito assorbito dall'ambiente sociale, per la conquista di una cultura avanzata. Infatti, qui la critica e la trasformazione del senso comune – che nella nota Q8, 220 si articolava a livello di massa – è indirizzato sul singolo scolaro. Quindi *filosofia della praxis* e educazione (insegnamento) svolgono il medesimo compito su scala diversa: di massa e individuale. Così, come nella parafrasi degli aforismi di Lessing, la filosofia della praxis è una forma di educazione delle masse, e l'educazione è una filosofia della praxis a livello del singolo. Soggiacente alla *Tesi 1* e alla seconda parte della *Tesi 2* sta l'idea del processo di apprendimento storico messa a fuoco da Losurdo. Torniamo allora a rivolgerci al suo testo.

### 3. *La formazione dell'uomo nuovo*

Per dare maggiore concretezza al discorso sviluppato, diamo un cenno a una forma esemplare d'apprendimento storico individuabile nel testo di Losurdo: la questione dell'uomo nuovo. Una tematica cruciale nel campo della pedagogia marxista<sup>15</sup>.

A questo proposito, Losurdo<sup>16</sup> osserva come sia diffusa la critica caustica della pretesa tipica del movimento marxista di formare un *uomo nuovo*. La propaganda conservatrice sostiene l'inanità di questo tentativo, di fronte al fatto che la natura umana è sempre la medesima ovunque e in tutte le epoche. Tuttavia, argomenta Losurdo, lo stesso pensiero liberale in alcuni momenti ha avallato la realtà della trasformazione storica dell'uomo. Per esempio, col riconoscimento da parte di Tocqueville che in America si stava formando una nuova razza d'uomini, liberi dalle gerarchie sociali irrigidite della vecchia Europa, e perciò dai pregiudizi conaturati ad esse. In realtà, «In virtù della sua dimensione storica (oltre che naturale), l'uomo conosce profonde trasformazioni anche sul piano morale»<sup>17</sup>. Pertanto, la formazione di uomini di nuovo tipo è un fenomeno ricorrente della storia sociale. Losurdo compie però una

---

<sup>15</sup> Si veda MANACORDA 1966, pp. 64-71; SUCHODOLSKI 1967, pp. 271-2.

<sup>16</sup> LOSURDO 2021, pp. 59-62.

<sup>17</sup> Ivi, p. 59.

precisazione fondamentale, e cioè che tuttavia «i tempi del mutamento morale sono più lunghi di quelli della trasformazione politica»<sup>18</sup>, per cui non si deve dimenticare «la complessità e i tempi lunghi di certi processi storici»<sup>19</sup>. A mio parere, si tratta di un'altra indicazione teorica preziosa per mettere a fuoco la specificità del processo d'apprendimento storico di cui disserta Losurdo. Ho già evidenziato una differenza di scala di grandezza: l'apprendimento storico ha per soggetto le masse, i gruppi sociali, non gli individui in quanto singolarità. Adesso si può aggiungere una differenza di scala temporale: a differenza di quello ordinariamente inteso, l'apprendimento storico – inerente alla trasformazione delle mentalità collettive – richiede una temporalità estesa. Come egli aveva già evidenziato, questo processo d'apprendimento è lungo e faticoso, e si può aggiungere che lo è necessariamente, poiché una mentalità rappresenta una “seconda natura” dell'uomo, e quindi modificarla è sempre un processo lungo, difficile e disagevole<sup>20</sup>. Ma che di fatto si compie in modo ricorrente nella storia, anche se finora è avvenuto raramente più di una volta per una singola generazione. E la sua dinamica va legata a quella che Gramsci definiva in termini di «guerra di posizione», ossia di un conflitto culturale di lunga lena, che operando una serie di trasformazioni molecolari della mentalità, porta infine a nuova configurazione mentale, a un nuovo senso comune. In sintesi: a un uomo nuovo. Ma l'arma culturale per questa guerra di posizione è la filosofia della praxis. Così, il processo d'apprendimento storico coinvolge interi gruppi sociali e si svolge nel corso di un'esperienza storica di lunga estensione. La filosofia della praxis rappresenta la pedagogia sociale che consente di passare dall'esperienza storica al processo d'apprendimento di nuove forme mentali, a nuovi abiti del pensiero e della sensibilità. Il contributo dato da Losurdo nel mettere a fuoco tale questione mi sembra di grande rilievo.

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 61.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Cfr. BATESON 1976.

### Riferimenti bibliografici

ARIÈS, PHILIPPE, 1980

*Storia delle mentalità*, in LE GOFF 1980.

AZZARÀ, STEFANO G. — ERCOLANI, PAOLO — SUSCA, EMANUELA, 2020 (A CURA DI)

*Domenico Losurdo tra filosofia, storia e politica*, La Scuola di Pitagora, Napoli.

BALDACCI, MASSIMO, 2017

*Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Carocci, Roma.

BATESON, GREGORY, 1976

*Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011B

*Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere" di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.

FRANCIONI, GIOVANNI, 1984

*L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Bibliopolis, Napoli.

FROMM, ERIC, 1981 (A CURA DI)

*L'umanesimo socialista*, Rizzoli, Milano.

Gramsci, Antonio, 1975

*Quaderni del carcere* (st. 1929-1935), edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

LABRIOLA, ANTONIO, 1976

*La concezione materialistica della storia*, a cura di Garin E., Laterza, Roma-Bari; contiene il saggio *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1898.

LE GOFF, JACQUES, 1980 (A CURA DI)

*La nuova storia*, Mondadori, Milano.

Id., 2020

*Storia delle idee*, Treccani, Roma.

LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, 1774

*L'educazione del genere umano* (1780), Marietti, Genova.

LOSURDO, DOMENICO, 1997

*Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"* Gamberetti, Roma.

Id., 2009

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

ID., 2014

*La sinistra assente*, Carocci, Roma.

ID., 2016

*Un mondo senza guerre*, Carocci, Roma.

ID., 2017

*Il marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2021

*La questione comunista*, Carocci, Roma.

MANACORDA, MARIO ALIGHIERO, 1966

*Marx e la pedagogia moderna*, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL, 1975

*Tesi su Feuerbach* (st. 1845), in U. Cerroni (a cura di), *Il pensiero di Marx*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1998

*La questione ebraica. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma.

SUCHODOLSKI, BOGDAN, 1967

*La pedagogia socialista*, La Nuova Italia, Firenze.

## Lotte per la dignità

Domenico di Iasio (Società Filosofica Italiana, sede di Foggia)

*The West, that always appear as show, appearance, and publicity, strive to comprehend the class struggle which, observes Marx, had not been invented by him, but he only discovered it in the tangible reality of history. Often, the class struggle simply materialises itself in war. Paradoxically, a tycoon, Warren Buffet, comments on it today, however putting emphasis on the fact that the class struggle or war is currently won by the class which he belongs, the upper class, and the rich grow richer and richer against the poor who become poorer and poorer. Inequality of social classes and nations is the main problem of our historical time period. Dignity restoration is necessary, to those who need it, the poor and the less developed countries in the world. It is fundamental to build a sustainable equality.*

*Struggle for Recognition; Freedom; Equality.*

Vorrei riprendere e sviluppare lo spunto dato da Luigi Alfieri in occasione della presentazione online<sup>1</sup> del libro di Domenico Losurdo, pubblicato postumo: *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea* (Carocci Editore, Roma 2021). Tale questione è depositata, ha rilevato Alfieri, nelle lotte di classe combattute dai sottomessi, schiavi nella società antica greco-classica, proletari nella società industriale. Lotte che si sono caratterizzate sempre come lotte per la *dignità umana*<sup>3</sup>, lotte, avrebbe

---

<sup>1</sup> Il 21 gennaio 2022.

<sup>2</sup> LOSURDO 2021.

<sup>3</sup> Un concetto, questo di “dignità umana”, che, subito dopo il rilievo di Luigi Alfieri del 21 gennaio, ha animato il discorso, immediatamente successivo (3 febbraio 2022), del Presidente Sergio Mattarella, pronunciato davanti al Parlamento italiano, in occasione del suo secondo settennato, un discorso applaudito per ben 55 volte. Così commenta Marzio Breda sul “Corriere della Sera” del 4 febbraio (p. 5): «La “pietra angolare” della riflessione del presidente è riassunta dalla parola “dignità”, ripetuta per 18 volte. Dignità nel mondo del lavoro e per i giovani sempre più sospinti verso le “periferie esistenziali”, contro le morti bianche, le disuguaglianze di genere, il razzismo e l’antisemitismo, la violenza sulle donne, la povertà, le carceri sovraffollate, le mafie. Insomma, un appello di matrice *progressista* che contempla la sua sensibilità e cultura di *cattolico sociale* [c.vi



detto Hegel, per la libertà e il riconoscimento che si combattono senza esclusione di colpi. Il paragrafo 432 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* precisa: «La lotta del riconoscimento (*Der Kampf des Anerkennens*) si combatte [...] a vita e morte (*auf Leben und Tod*)» e la vita, precisa ancora il paragrafo successivo, «è tanto essenziale quanto la libertà (*Freiheit*)»<sup>4</sup>. Concetti già presenti nel testo giovanile della *Fenomenologia dello spirito* dove, in merito a questa lotta per la libertà, possiamo leggere: «La relazione di ambedue le autocoscienze (*beider Selbstbewußtsein*) è dunque così costituita ch'esse danno prova reciproca di se stesse attraverso la lotta per la vita e per la morte (*durch den Kampf auf Leben und Tod*)... E soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà (*Freiheit*)»<sup>5</sup>. Subito dopo Hegel chiarisce che le “due autocoscienze” in lotta sono l'espressione della dialettica servo-padrone, una dialettica che si sviluppa per la conquista dell'indipendenza: «l'una è la coscienza indipendente (*selbständige*) alla quale è essenza l'esser-per-sé; l'altra è la coscienza dipendente (*unselbständige*) alla quale è essenza la vita o l'essere per un altro; l'uno è il *signore* (*der Herr*), l'altro il *servo* (*der Knecht*)»<sup>6</sup>. E insiste molto, Hegel, su questa dialettica cui affida le sorti del “nuovo mondo”, pensando alla Rivoluzione francese, di cui però critica la fase del terrore. La *Fenomenologia* si conclude con il pensiero del «nuovo esserci, un mondo nuovo (*neue Welt*) e una nuova figura spirituale»<sup>7</sup>, che fuoriesca dall'etica del sospetto e dalla «furia del dileguare (*Furie des Verschwindens*)»<sup>8</sup>, ovvero dal terrore giacobino.

Ma, ritornando alla relazione di Alfieri, voglio riprendere il punto in cui questo filosofo ha citato anche il Cristianesimo come leva storica e

---

nostro]». In una società della sofferenza, come la nostra, il concetto di dignità rifugge vivamente e si staglia altrettanto vivamente come utopia di fronte alla diffusa distopia sociale, generata da guerre e povertà crescente. Utopia, però, per la quale vale la pena lottare, perché intesa come ciò che non è fatto essere, non che non possa essere. Utopia, dunque, come possibilità, nel *mare magnum* della distopia.

<sup>4</sup> HEGEL 1970a, pp. 221-2 (382-83).

<sup>5</sup> HEGEL 1970b, pp. 148-9 (I, 157).

<sup>6</sup> Ivi, p. 150 (I, 159).

<sup>7</sup> Ivi, p. 590 (II, 304).

<sup>8</sup> Ivi, p. 436 (II, 129).

concettuale delle lotte per la dignità, accostandolo di fatto alla concettualità hegel-marxiana di lotta per il riconoscimento. Se continuiamo ad analizzare il testo hegeliano, sul Cristianesimo Hegel così si esprime nell'aggiunta al paragrafo 482 della *Enciclopedia*: «Di nessun'idea si sa così universalmente, che è indeterminata, polisensa, e adatta e perciò realmente soggetta ai maggiori equivoci, come dell'idea della *libertà* (*als die Idee der Freiheit*)... Quest'idea è venuta nel mondo per opera del Cristianesimo (*durch das Christentum*)»<sup>9</sup>. Qui si apre un capitolo grande, come suol dirsi, come una casa e mi ricorda, questo capitolo, i seminari che tenni a Urbino (1967), come giovane assistente di Nicola Ciarletta, sul tema del rapporto “marxismo-cristianesimo”. Due correnti di pensiero che non erano, né da Ciarletta né da me, messe in contraddizione, bensì sullo stesso binario concettuale che conduce alla casa, non del disumano, ma dell'umano. Certo, nella storia del Cristianesimo emergono momenti di disumanità assoluta come, ad esempio, nella Siviglia del Cinquecento, nel momento storico di massimo splendore degli “autodafé”, spietate condanne al rogo, da parte dell'Inquisizione, dei cosiddetti “eretici” che non abiuravano. La Chiesa post-tridentina è stata notoriamente chiusa ad ogni istanza universalistica e umanistica del Cristianesimo. Gli “autodafé” rientrano, a mio avviso, in questo quadro di chiusura radicale e messa tra parentesi dell'universalismo cristiano primitivo. D'altronde, anche rispetto al socialismo storico abbiamo lo stesso fenomeno di capovolgimento dell'utopia originaria di assoluta libertà dell'umano. Ricordiamo l'utopia del comunismo espressa nell'*Ideologia tedesca*, dove si immagina una società «che mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico»<sup>10</sup>. Un'utopia, questa, chiaramente capovolta in distopia in molte fasi dello sviluppo storico del socialismo cosiddetto “reale”.

D'altra parte, questo *décalage* tra utopia e distopia storica, tra progetto di liberazione assoluta dell'umano e realtà della sottomissione, altrettanto assoluta, è un tratto distintivo di ogni rivoluzione. È lo stesso Domenico Losurdo che ce lo dice: «La sfasatura tra programmi e risultati

<sup>9</sup> HEGEL 1970a, § 482, *Zusatz*, p. 301 (426).

<sup>10</sup> MARX 1971, p. 24.

è propria di ogni rivoluzione. I giacobini francesi non hanno realizzato la *polis* antica; i rivoluzionari americani non hanno prodotto la società di piccoli agricoltori e produttori, senza polarizzazione di ricchezza e povertà, senza esercito permanente e senza forte potere centrale; i puritani inglesi non hanno richiamato in vita la società biblica da loro miticamente trasfigurata»<sup>11</sup>. Se è così, conclude Losurdo con una bella e problematica domanda, «perché dovremmo procedere diversamente nei confronti della rivoluzione d'ottobre?»<sup>12</sup>. Ricordo esattamente che iniziammo questa discussione all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, nel 2013, l'anno in cui uscì *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*<sup>13</sup>. Sollevavo un rilievo critico a questo libro che, a mio avviso, non parlava esplicitamente della Rivoluzione d'ottobre, rimasta piuttosto nell'ombra. Nella riflessione su riportata, invece, la Rivoluzione d'ottobre è sussunta sotto la stessa categoria di *décalage* delle altre rivoluzioni. Si tratta, dunque, di un chiarimento postumo anche se posto in forma, più che dubitativa, interrogativa, ma assertiva al tempo stesso. La lotta di classe è un concetto contraddittorio in sé, perché, oltre a mettere in contraddizione il servo e il padrone, per usare il linguaggio hegeliano, mette in contraddizione lo stesso progetto politico dei sottomessi che si ribellano, perché questi ultimi, una volta al potere, incontrano difficoltà di ogni tipo nel processo di costruzione del “nuovo mondo”. Ciò nonostante, rimane, a mio avviso, l'unico vero strumento concettuale per interpretare correttamente la storia. Anche oggi, non solo ieri.

Rispetto all'oggi, si parla tanto di disuguaglianze, ma la vera origine rimane nell'ombra se non ricorriamo alla categoria di lotta di classe. Paradossalmente è un magnate dell'economia americana, uno degli uomini più ricchi del mondo, Warren Buffett, a dichiarare: «È vero, stiamo attraversando una stagione di *lotta di classe* (c.vo nostro), ma è la classe a cui appartengo, la classe ricca, che sta facendo la guerra. E stiamo vincendo»<sup>14</sup>. Questa dichiarazione risale al 2006 e, commenta Jeffrey Sachs, economista della Columbia University, coglie «l'essenza della crisi». Insomma, in questo caso è la ricca borghesia che offre gli strumenti

---

<sup>11</sup> LOSURDO 2021, p. 187.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> LOSURDO 2013.

<sup>14</sup> Riportato da SACHS 2022, p. 15.

interpretativi della realtà storica. Ci troviamo, dunque, immersi nelle viscere di una lotta di classe che premia i ricchi da un lato e penalizza i poveri dall'altro. Una lotta di classe senza esclusione di colpi in cui i ricchi pensano ad arricchirsi sempre di più, marginalizzando i poveri in ghetti sempre più angusti e invivibili. Scrive in proposito Jeffrey Sachs: «La guerra di classe contro i poveri non è nuova, ma fu dichiarata per la prima volta all'inizio degli anni 70 ed è stata perseguita con brutale efficienza negli ultimi 40 anni»<sup>15</sup>. Dopo i processi socialdemocratici in America, attivati da Franklin Delano Roosevelt nel 1933, processi nei quali «le disuguaglianze di reddito si stavano riducendo», è arrivata «la vendetta dei ricchi».

Una vendetta che trova il suo appiglio teorico in filosofie dell'ineguaglianze come questa esplicitamente espressa da Friedrich A. Hayek in questo passaggio del suo *Liberalismo* (1973), che riprende il *Liberalismus* (1927) del suo maestro Ludwig von Mises:

«L'ideale della giustizia distributiva ha spesso attratto anche pensatori liberali ed è probabilmente divenuto uno dei fattori principali che spiegano il passaggio di tanti di essi dal liberalismo al socialismo. La ragione per cui dev'essere rifiutato dai liberali coerenti è duplice: da un lato, non esistono principi generali di giustizia distributiva universalmente riconosciuti, né è possibile dedurli e, dall'altro, anche se fosse possibile raggiungere un accordo su principi del genere, essi non potrebbero trovare applicazione in una società in cui gli individui fossero liberi di impiegare le loro cognizioni e capacità per il conseguimento di fini privati»<sup>16</sup>.

È un attacco frontale al principio aristotelico della giustizia distributiva. Aristotele lo aveva così formulato nel libro V dell'*Etica Nicomachea*: «Le lotte e le recriminazioni è allora che sorgono. O quando persone uguali hanno o ricevono cose non uguali, o quando persone non uguali hanno o ricevono cose uguali. Questo risulta chiaro anche dal principio della distribuzione secondo il merito»<sup>17</sup>. Poco prima si afferma il principio del giusto mezzo: «il giusto dovrà essere un certo tipo di medio (τό

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> HAYEK 1988, p. 156. L'articolo citato dal titolo *Liberalismo*, che Hayek scrisse per la Treccani, è contenuto in questa raccolta, pp. 134-167.

<sup>17</sup> ARISTOTELE 1993, pp. 194-5, 1131a 23-26.

δίκαιον μέσον)»<sup>18</sup>. Hayek fu ampiamente ricompensato per questa sua battaglia per l'ineguaglianza, al punto che, l'anno successivo alla pubblicazione di *Liberalismo* sull'*Enciclopedia Treccani*, fu insignito del premio Nobel per l'economia (1974). Il che è come dire che l'Occidente nel suo complesso, con l'effetto immediato della riacutizzazione della polarizzazione sociale, smantellava lo stesso progetto liberale di Adam Smith, che era un progetto di libertà, uguaglianza e giustizia. In un sol colpo, con il riconoscimento del Premio Nobel ad Hayek, l'Occidente faceva fuori sia la cultura classica, da cui discende, sia la cultura moderna del liberalismo con l'introduzione di una cultura neoliberistica, anarchica ed estremamente individualistica, che ha portato all'attuale divisione del mondo in poveri, sempre più poveri, e ricchi, sempre più ricchi. In realtà, è una tragedia, non finta ma vera.

Della tragedia della povertà si rendeva conto in Cina già Mao Zedong. In un incontro del 1974 con il primo ministro inglese, Edward Heat, riferisce Domenico Losurdo, il leader cinese dichiarava: «I miei errori sono più seri. Ottocento milioni di uomini hanno bisogno di mangiare e, per di più, l'industria cinese è sottosviluppata. Non posso vantarmi molto riguardo alla Cina. Il vostro paese è sviluppato e il nostro è sottosviluppato»<sup>19</sup>. Da questo momento il volto della Cina è cambiato e da paese sottosviluppato si è trasformato in un paese tecnologicamente ed economicamente avanzato, seguendo le indicazioni date da Marx nella *Critica del programma di Gotha*<sup>20</sup>, dove si parla esplicitamente di sviluppo delle "forze produttive" per una società socialista. Secondo alcuni osservatori, grazie a questo sviluppo economico vertiginoso, nello spazio di qualche

---

<sup>18</sup> Ivi, 1131a 14.

<sup>19</sup> In LOSURDO 2013, p. 208.

<sup>20</sup> Il principio dello sviluppo delle forze produttive è stato teorizzato da Marx nella *Kritik des Gothaer Programms* (1875): v. Marx — Engels 1962, conforme a quella delle Edizioni in lingue estere di Mosca. Lo stralcio in questione è questo: «...dopo che con lo sviluppo generale degli individui sono cresciute anche le forze produttive (*Produktivkräfte*) e tutte le sorgenti delle ricchezze sociali scorrono in tutta la loro pienezza - solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: - Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni (*Bedürfnissen*)» (p. 21; 18).

decennio la Cina ha consentito a mezzo miliardo di persone, a una popolazione cioè superiore a quella dell'Unione Europea, la fuoriuscita dalla fame e dalla miseria.

Certo, il passaggio citato della *Critica del programma di Gotha*, fa riferimento anche alla giustizia sociale: in una società socialista bisogna richiedere «da ognuno secondo le sue capacità» e corrispondere «a ognuno secondo i suoi bisogni». Questo, in una fase superiore. L'attuale Presidente Xi Jinping, nella prospettiva di avvicinarsi a questa fase, in un discorso ai membri del Partito Comunista Cinese<sup>21</sup>, ha parlato di «prosperità comune» come «prosperità di tutte le persone. Non è la prosperità di poche persone, né è un uniforme egualitarismo... [bisogna] espandere i redditi medi, aumentare i redditi bassi, regolare ragionevolmente i redditi alti, vietare i redditi illegali»<sup>22</sup>. La classe dirigente cinese è, quindi, orientata alla riduzione della polarizzazione sociale, più che al suo incremento. In Occidente, invece, avviene esattamente il contrario. Soprattutto in America, scrive Jeffrey D. Sachs, «la retorica anticinese» è portata avanti dai «politici di entrambi i partiti», i repubblicani e i democratici, per coprire l'aspra e disumana «guerra di classe»<sup>23</sup> che i ricchi hanno scatenato contro i poveri. Ingaggiare una guerra contro chi non ha armi, totalmente indifeso, è come replicare la guerra che il fascismo e il nazismo italiano e tedesco scatenarono contro gli ebrei e i popoli africani colonizzati, vittime pure e semplici della violenza e barbarie estrema di chi aveva armi, potere e danaro.

Se, dunque, in Cina la polarizzazione sociale tende a ridursi, in Occidente, al contrario, e soprattutto negli USA, tende ad aumentare, tende cioè ad aumentare lo spazio della povertà. La guerra di classe attualmente è vinta dai ricchi, ma i poveri e chi li rappresenta politicamente e sindacalmente cosa possono fare nelle condizioni della sconfitta? Certo, tentare di riscattarsi. Come? Soprattutto, rilanciando il sindacato, perché il livello di produzione della povertà è inversamente proporzionale al livello di sindacalizzazione della società. Si devono riaprire orizzonti, ad esempio, di ricostruzione del *welfare state*, di cura sanitaria e sociale pubblica, più che privata. Così com'è stato in Europa nel secondo dopoguerra.

---

<sup>21</sup> Discorso del 17 agosto 2021.

<sup>22</sup> PIERANNI 2021, p. 65.

<sup>23</sup> SACHS 2022, p. 15.

Riattivare, cioè, i processi di socialdemocratizzazione della società. L'Europa sociale deve riapparire, perché già c'è stata e può, dunque, riaffacciarsi. È stata distrutta dalla guerra di classe dei ricchi e i poveri possono, unendosi, ancora vincere in questa guerra che si combatte, diceva Hegel, senza esclusioni di colpi, per la vita e per la morte. *Da parte dei poveri questa guerra è una guerra per la dignità umana*. Da parte dei ricchi, è una guerra senza dignità, per conquistare più potere politico ed economico, anche e, forse, soprattutto attraverso la leva fiscale. Il principio costituzionale italiano della *progressività fiscale*, in questa guerra, è stato completamente sovvertito dai governi a vantaggio dei più ricchi.

Insomma, possiamo concludere dicendo che il quadro storico complessivo della *lotta di classe* è ancora ben visibile. Una lotta che non è evaporata, ma costituisce pur sempre lo strumento concettuale per comprendere il mondo, sia moderno che premoderno. Per comprendere, cioè, la storia, fatta di rivoluzioni e controrivoluzioni, di avvicendamento al potere di classi sociali che si incontrano e si scontrano. Un punto di equilibrio non ancora si intravede e, pertanto, tale lotta è destinata a durare nel tempo, forse per tutta la durata della storia umana. Ciò che oggi possiamo dire è che tale lotta in Cina è per i poveri e in Occidente, USA in particolare, è per i ricchi, già ricchi e sempre più ricchi. Certo, anche in Cina questa lotta ha le sue contraddizioni, come tutte le battaglie tra le classi sociali. La contraddizione più evidente, a mio avviso, è quella contro la natura, contravvenendo in ciò a ciò che Engels aveva ripetutamente affermato rispetto alla naturalità dell'essere umano. L'uomo è parte integrante della natura. Così Engels: «noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle nel modo più appropriato»<sup>24</sup>. Engels cita anche Spinoza sulla categoria di reciprocità uomo-natura: «Spinoza: *la sostanza è causa sui* esprime in modo molto efficace l'azione reciproca»<sup>25</sup>. La contraddizione più evidente in Cina nel processo di sviluppo delle forze produttive dagli anni '70 del secolo scorso in poi è di non aver tenuto conto di questa reciprocità uomo-natura, di non aver calcolato, diciamo oggi, i cosiddetti “costi ambientali” di tale processo. Ma ciò è

---

<sup>24</sup> ENGELS 1967, p. 193.

<sup>25</sup> Ivi, p. 240.

successo, e continua a succedere anche in Occidente. Sicché, è il mondo intero a subire questa stridente contraddizione, il cui sintomo più evidente è il *global warming*, il riscaldamento globale. Qui si apre un altro capitolo che, a nostro avviso, si chiude subito se ci convinciamo della necessità dell'utilizzo delle risorse rinnovabili, derivanti dal sole, e dell'abbandono delle risorse nucleari e fossili, che con l'energia solare non hanno nulla a che fare, perché interrare, come l'uranio, il gas e il petrolio.

Un'altra contraddizione, che possiamo rilevare nel processo di costruzione cinese di una società socialista “con caratteristiche cinesi”, è tra lo Stato e i diritti individuali. Certo, se non ci fosse lo Stato, come immaginava Marx nel passaggio sull'utopia dell'*Ideologia tedesca* che abbiamo su riportato, la questione non esisterebbe. Tuttavia esiste. Ma, è lo stesso Hegel che ci dà la via di uscita teorica. La ricerca di Domenico Losurdo in questo senso è illuminante. Hegel non è il teorico dello Stato totalitario, bensì dello Stato di diritto. Losurdo si sposta dalla parte di Hegel per questa ragione e non gli è stato facile, vista che la *vulgata* esegetica hegeliana pende dalla parte di un Hegel presunto “totalitario”. Dunque, Domenico Losurdo abbandona l'utopia marxiana e si sposta dalla parte hegeliana dello Stato di diritto, laddove i diritti individuali di libertà e di vita sono garantiti dalla presenza stessa dello Stato. In Cina questa contraddizione continua ad esistere, ma si trova sul binario della risoluzione. Il potenziamento, previsto dalla classe dirigente, di un ampliamento delle classi medie non va forse nella direzione del diritto di vita riconosciuto dallo Stato? E la fuoriuscita dalla miseria di 500 milioni di ex-affamati non è la garanzia da parte dello Stato di questo diritto individuale? Certo, la strada verso i diritti individuali è lunga e tortuosa. Tuttavia, il diritto alla vita, ad una vita dignitosa, è, se vogliamo, il diritto fondamentale che lo Stato deve poter garantire. Negli Usa, a mio avviso, questa strada è completamente abbandonata.

C'è una ricerca interessante di Elisabetta Grande sulla povertà americana che conclude in questo modo, in maniera specifica sulla questione del diritto alla vita: «Credevamo di aver lasciato alle nostre spalle un diritto così ferocemente ineguale e palesemente discriminatorio nei confronti degli ultimi, ma ci sbagliavamo. Da sempre quel Giano bifronte che è il diritto rivolge solo una delle sue due facce a chi non ha. Delle due funzioni cui assolve, di protezione e di aggressione, di scudo e di spada,



la prima è riservata ai forti, la seconda ai deboli»<sup>26</sup>. La giurista piemontese, a mio avviso, ha visto giusto: negli Usa, ma possiamo ben dire nell'intero Occidente, il diritto protegge i forti e abbandona i deboli al loro destino. In questo quadro la società socialista “con caratteristiche cinesi” sta dimostrando il contrario, estraendo i poveri dalla miseria e potenziando la classe media, nonostante tutte le contraddizioni ineludibili in ogni processo di crescita e, soprattutto, in un inedito processo di crescita di una società socialista che non intende ripetere gli errori di altre società socialiste, come quella ex-sovietica, ma che si trova comunque impigliata in nuove contraddizioni. Purtroppo, la lotta per estrarre dalla miseria la parte più debole del popolo è una *lotta per la dignità* umana. Chi muore per strada o nelle stazioni ferroviarie per freddo, inedia e fame, come succede a New York ma anche nelle altre metropoli occidentali, certamente non testimonia l'esistenza di uno Stato *reale* di diritto. E noi, con Hegel e Losurdo, e anche con Sergio Mattarella<sup>27</sup>, intendiamo percorrere la strada non della morte, ma della vita, del diritto e della *dignità* della persona, la strada della nostra attuale Costituzione, che sollecita «il pieno sviluppo della persona umana» e riconosce a tutti i cittadini «pari dignità sociale» (art. 3).

### Riferimenti bibliografici

ARISTOTELE, 1993

*Etica Nicomachea*, testo greco a fronte, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano.

Engels, Friedrich, 1967

*Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. *Dialektik der Natur*, Dietz Verlag, Berlin 1952.

Hayek, Friedrich August, 1988

*Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando Editore, Roma; ed. orig. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (1978).

---

<sup>26</sup> GRANDE 2017, p. 172.

<sup>27</sup> Rinviamo al suo discorso d'insediamento del secondo settennato, rubricato dalla stampa nazionale e internazionale come “discorso della dignità”, da noi citato alla n. 2.

GRANDE, ELISABETTA, 2017

*Guai ai poveri. La faccia triste dell'America*, Edizioni Gruppo Abele, Torino.

HEGEL, G.W.F., 1970A

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Werke*, Bd. 10, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M.; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio*, III, Laterza, Bari 1923.

Id., 1970b

*Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke*, Bd. 3, Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1972.

LOSURDO, DOMENICO, 2013

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

Id., 2021

*La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, Carocci, Roma.

MARX, KARL, 1962

*Kritik des Gothaer Programms* (1875), in K. Marx — F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1962, Bd. 19; tr. it. *Critica del programma di Gotha*, Feltrinelli, Milano 1968 e 1976.

Id., 1971

*L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. *Die Deutsche Ideologie* (1845-46).

PIERANNI, SIMONE, 2021

*Xi. E ora qualcosa di sinistra*, "L'Espresso", n° 38, 12 settembre, p. 65.

SACHS, JEFFREY D., 2022

*La grande crisi dell'America ha una storia lunga 40 anni e un futuro tutto da scrivere. Modelli sotto accusa*, "Il Sole 24 Ore" del 19 gennaio, p. 15.

**Ancora su Losurdo**

## Domenico Losurdo e il realismo hegeliano dei fratelli Spaventa

Piergiorgio Della Pelle (Università di Chieti-Pescara)

*In his studies Domenico Losurdo develops an interpretation of the realistic Hegel by Bertrando and Silvio Spaventa, on the basis of Gramsci's traces, by means of an analysis of the topics of freedom and the universality of the well-being. This reading finds in the Spaventa's thought a new idea of the State understood not only as a simple protection of citizens' interests, but in terms of a full realization of the merely declared rights.*

*Silvio and Bertrando Spaventa; Hegel; State; Losurdo*

### 1. Losurdo, Hegel e i fratelli Spaventa

Gli studi di Domenico Losurdo sul pensiero filosofico e politico contemporaneo hanno senza dubbio avuto il merito di offrire, non tanto una antologia strutturata delle tendenze esegetiche succedutesi nel corso degli anni, ma di fornire paradigmi organici e definiti, quali strumenti ermeneutici per comprendere la realtà sociale, politica e culturale in cui quelle tendenze sono immerse. Canoni interpretativi come: democrazia e bonapartismo<sup>1</sup>, universalismo ed etnocentrismo<sup>2</sup>, marxismo occidentale e marxismo occidentale<sup>3</sup>, o indagini concettuali, come quelle su libertà<sup>4</sup>, liberalismo<sup>5</sup>, lotta di classe<sup>6</sup>, etc., oppure l'analisi critica di passaggi centrali per il pensiero contemporaneo, in particolare connessione al pensiero hegeliano<sup>7</sup>, e così via, hanno contribuito a determinare concetti e funzioni delle categorie del reale, finalizzati alla analisi critica dei fenomeni filosofici, sociali e politici.

---

<sup>1</sup> LOSURDO 1993a.

<sup>2</sup> LOSURDO 2000.

<sup>3</sup> LOSURDO 1993b; ID., 1999; ID., 2003; ID., 2017a; ID., 2017b.

<sup>4</sup> LOSURDO 1988; LOSURDO 1992.

<sup>5</sup> LOSURDO 2005.

<sup>6</sup> LOSURDO 2013.

<sup>7</sup> Tra i molti luoghi non ancora citati, si vedano ad es.: LOSURDO 1983; ID., 1987; ID., 1997a; ID., 1997b; ID., 2001; ID., 2021.

In questa significativa e consistente opera di produzione e di pensiero, la prospettiva di un Hegel realista, in cui pensiero e realtà coincidono nella concretezza storica dell'universale e nell'universalità storica del concreto, è l'asse attorno al quale ruota l'intera definizione della eredità di Hegel, intesa sia nel senso di quanto ereditato dal passato, sia di quanto lasciato in eredità per il futuro.

Nell'ambito di questi studi è significativa l'attenzione rivolta da Losurdo ai fratelli Spaventa. Bertrando, primo lettore di Hegel in Italia, è anche primo interprete convinto della necessità di intendere e difendere l'interpretazione del pensiero hegeliano in senso realistico, in un senso visibile anche in Silvio nella teoria dello Stato inteso come Stato etico, che solo realizza l'interesse e il benessere collettivi. In ciò, è fondamentale tener sempre presente che lo Stato di cui gli Spaventa parlano non è quello ideale, ma è lo Stato che stanno contribuendo a realizzare concretamente in Italia, nella prospettiva di una unità nazionale, attraverso nuove idee, leggi e ordinamenti.

Tuttavia, l'apporto del pensiero dei fratelli Spaventa al Risorgimento non è soltanto legato alle vicende politiche italiane, ma si inserisce all'interno di quel rinnovamento avviato da Hegel in area germanica, che, vedendo la sua prima spinta politica emotiva nella Rivoluzione francese, aveva preso a circolare negli Stati europei in attesa di quel compimento delle idee del 1789 e dei diritti dichiarati in tale contesto. In questo senso, i successivi moti, rivolgimenti e istanze restauratrici della prima metà dell'Ottocento europeo, sono stati il tentativo di superare la forma statale moderna, alla ricerca di un compimento dei diritti dichiarati dallo Stato nell'individuo, anche attraverso la stesura e la concessione delle varie carte costituenti.

In questo quadro, Losurdo sviluppa una lettura dello Hegel realista di Bertrando e di Silvio, portando a compimento istanze gramsciane, per mezzo di una analisi dei temi della libertà e dell'universalità del benessere che riconosce anzitutto la necessità di affermazione del valore dell'individuo e della eguaglianza nella realizzazione dei diritti nello Stato<sup>8</sup>.

Questa indicazione, che nella parabola degli Spaventa è al contempo – in maniera inscindibile – teorica e politica, è riscontrabile nel pensiero di Bertrando sin da prima della Unità d'Italia, a partire dagli anni '50,

---

<sup>8</sup> Si farà in questa sede particolare riferimento a LOSURDO 1997a.

allorché l'idea di una prospettiva statale nuova, rispetto al modello venuto fuori dalla Rivoluzione francese, è presentata come un necessario superamento della fase persistentemente bellicistica e conflittuale propria dei governi della prima metà dell'Ottocento. Come scrive il filosofo abruzzese in *Le Utopie*: «noi sappiamo pur troppo che rimane a fare una guerra grande e terribile, quale è quella della nazionalità e della libertà dei popoli oppressi; e quando noi la consideriamo generalmente come ingiusta, intendiamo vituperar quella che i governi hanno fatto sino ad ora, pretesendo il bene dei popoli e mirando solamente all'utilità propria. La guerra non sarà più combattuta tra popolo e popolo, ma contro i governi oppressori, e sarà l'ultima che desolerà la terra»<sup>9</sup>.

Tale prospettiva di un'unione tra i popoli che, sin da subito, prefigura l'esigenza di comprendere il valore in più costituito hegelianamente da un'unione del molteplice che non sia mera somma delle unità componenti, si riscontra vieppiù nella idea hegeliana della realizzazione dell'individuo nello Stato che è, al contempo, compimento dello Stato nell'individuo. Idea più volte ripresa e sviluppata poi dal Bertrando degli anni '60 che assume la prospettiva hegeliana in maniera puntuale, sia negli studi sull'etica e sul diritto nella direzione di una nuova idea dello Stato, sia nel pensare lo Stato stesso nel suo rapporto dialogico con il valore dell'individualità personale o collettiva<sup>10</sup>. Difatti, nella impostazione spaventiana, occorre preservare e affermare sia il valore della individualità personale dell'uomo, sia quello della personalità individuale dello Stato. Tale visione si colloca qui nel contesto di una necessaria ricerca che oltrepassi i perduranti scontri tra gli Stati nazionali, per addivenire a un modello statale stabile per una unità nazionale appena raggiunta.

Secondo l'interpretazione di Losurdo, l'approccio realistico hegeliano sarebbe altrettanto riscontrabile nella visione politica e nella impostazione teorica statale di Silvio, che, negli anni seguenti l'Unità d'Italia, prospetta e concepisce una nuova relazione tra Stato e individuo. Questo

---

<sup>9</sup> B. SPAVENTA 1851d, p. 89.

<sup>10</sup> Come scrive Bertrando in *Della nazionalità nella filosofia* (1860), «nazionalità non significa più esclusione o assorbimento delle altre nazioni, ma l'autonomia d'un popolo nella vita comune de' popoli; come la personalità dell'individuo consiste nel conservare la propria autonomia nella comunità dello Stato». B. SPAVENTA 1860b, p. 1180.

aspetto appare ben visibile, ad esempio, in uno dei suoi passaggi più celebri del suo discorso di Bergamo (1880): «una società democratica, in cui avete proclamato l'uguaglianza giuridica di tutti innanzi alla legge, ha delle esigenze, che impongono allo Stato un numero sempre maggiore di servigi e di uffizi, aventi per scopo di procurare condizioni e mezzi, per cui ciascun individuo possa con l'attività propria conquistarsi uno stato, che sia in qualche corrispondenza con la sua uguaglianza di diritto»<sup>11</sup>. In tal senso, Silvio mostrerebbe l'esigenza di una nuova statalità dinnanzi alla idea prevalente di "Stato minimo" che si era imposta da dopo la Rivoluzione francese in poi. Il ruolo del nuovo Stato deve essere così un ruolo attivo nella realizzazione dei diritti degli individui, non limitato alla loro mera dichiarazione.

## 2. Oltre lo "Stato minimo"

A questo punto pare interessante evidenziare come Losurdo pur inserendo dal punto di vista storico-filosofico il pensiero degli Spaventa in una dimensione politica e culturale europea, immersa nell'*humus* realistico, dubita che possa essere una operazione lecita leggere il loro pensiero in prossimità di quello dei cosiddetti giovani hegeliani. «In Germania – scrive Losurdo – i giovani hegeliani cercano di trasformare in una sorta di filosofia dell'azione il sistema del loro maestro, cui rimproverano di aver annegato nella contemplazione dell'oggettività del processo storico la tensione attivistica per la trasformazione del reale», mentre da parte di Bertrando «viene ribadita la tesi di Hegel secondo cui la filosofia è comprensione del proprio tempo, non profezia di un "avvenire del genere umano" avvolto dall'"oscurità" [...]. Ai giovani hegeliani viene soprattutto contrapposta una diversa teoria del processo storico, che non è più il risultato di una incontaminata progettazione da parte del soggetto, ma rinvia anche ad un "movimento reale dell'essere"». Sicché a differenza dei giovani hegeliani «più che all'attivismo di Fichte, la teoria della rivoluzione in Spaventa rinvia alla dialettica oggettiva di Hegel»<sup>12</sup>. Questa perplessità pare acquisire sostanza, in particolare, alla luce della centralità

---

<sup>11</sup> S. SPAVENTA 1913, p. 556.

<sup>12</sup> LOSURDO 1997a, pp. 59-60.

del passaggio storico del 1848 in Italia ed Europa e della conseguente reazione allo stesso, visibile – ad esempio – nelle politiche di Carlo Luigi Napoleone e di Bismarck. Tanto che, se l'analisi losurdiana, da un lato, colloca alcuni elementi centrali nel pensiero spaventiano in una cornice più ampia dal punto di vista filosofico e bibliografico, dall'altro, mantiene ferma la dimensione storica e politica del pensiero dei due abruzzesi.

Non soffermando l'attenzione, in questa sede, sulla questione della circolazione del pensiero europeo<sup>13</sup>, è interessante osservare quanto Losurdo evidenzi come, al cosiddetto modello di Stato all'epoca prevalente, la cui crisi – ancor più dopo il 1848 – è quella del modello rivoluzionario in quanto rivoluzionario di per sé, ovvero quella di uno Stato immobilizzato da continui rivolgimenti governativi e istituzionali, che si interroga sul «come uscire dalla rivoluzione»<sup>14</sup>, si contrapponga – nei fatti – quello che sarebbe il modello statale hegeliano concepito dagli Spaventa, in significativa controtendenza rispetto a quello liberale prevalente che, come accennato, sosteneva l'idea di uno “Stato minimo”, ove allo Stato è attribuita la mera funzione di tutela degli interessi particolari dei cittadini.

Il fallimento di questo diffuso modello statale si era fatto ancor più evidente agli occhi dei due fratelli abruzzesi, e dei molti che avevano creduto alla possibilità di una prospettiva democratica, certamente quando, in Francia, nel dicembre del 1851 il colpo di Stato di Luigi Napoleone Bonaparte inizia a far crollare le aspettative rivoluzionarie europee riposte nella Seconda Repubblica francese. Come ha rilevato in proposito Losurdo: «Per quanto riguarda in ogni caso la filosofia della storia, possiamo misurare la distanza che ormai separa il protagonista del colpo di Stato del 2 dicembre 1851, alla ricerca di un regime politico disposto a riconoscere i meriti superiori dei “geni trascendenti” (Napoléon III, 1861, vol. I, p. 382), dalla Rivoluzione francese, la quale non a caso era stata messa in stato di accusa dalla pubblicistica conservatrice e reazionaria in quanto ispirata all'odio nei confronti del “genio” e dalla mancanza di “rispetto per le grandi personalità” (Gentz, 1837, p. 34)»<sup>15</sup>.

La medesima attività pubblicistica di Bertrando con la rivista democratica «Il Progresso» di Torino, si interrompe alla fine dell'anno con la

---

<sup>13</sup> Sia consentito rinviare a DELLA PELLE 2022.

<sup>14</sup> LOSURDO 1993a, pp. 93-97.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 68.



chiusura della stessa<sup>16</sup>, mentre per Silvio inizia il lungo processo che lo vedrà – come noto – prima condannato a morte e poi costretto all’ergastolo nelle carceri borboniche di Santo Stefano, prima dell’esilio del 1859. In un certo senso è come se l’esperienza diretta degli effetti del 1848 per Silvio e Bertrando abbia significato, da un lato, la presa di coscienza dei limiti del modello statale del tempo, dall’altro, la necessità di una organizzazione politica non meramente rivoluzionaria, ma teoreticamente e normativamente strutturata cui ancorare una nuova prospettiva statale.

Nella nuova concezione degli Spaventa, per dirla con Losurdo, è riconosciuta dunque una visione nuova, che supera il «sostanzialismo antico»<sup>17</sup> per il quale «lo Stato è tutto e l’individuo è niente»<sup>18</sup>. Da un lato, come osserva Bertrando, il valore dell’individuo deve essere conosciuto e riconosciuto, dall’altro, e qui si inserisce la lezione di Silvio, il nuovo modello di Stato non si può limitare a sostenere riconoscendo (negativamente) l’eguaglianza dei diritti dinanzi alla legge (sulla scorta del vecchio modello statale), ma deve realizzarla intervenendo (positivamente)<sup>19</sup>.

### 3. *Ateismo politico e panteismo politico*

Losurdo fonda il cuore della propria interpretazione anzitutto sugli *Studi sull’etica di Hegel* di Bertrando del 1869, come noto tra i suoi pochi testi pubblicati in vita, che offrono certamente una lettura organica e completa della funzione e del ruolo dello Stato in controtendenza – come anticipato – rispetto al periodo storico e non dissonante da alcuni nodi teorici portati avanti dallo sviluppo o dalle derivazioni dello hegelismo.

---

<sup>16</sup> Oltre a rinviare alla ricostruzione di CUBEDDU 1988 (pp. 46-93), dal punto di vista storico, se, da un lato, è corretto richiamare il colpo di Stato bonapartista del 2 dicembre, dall’altro, è altrettanto utile far presente che la Rivista, fondata da Agostino Depretis il 7 novembre del 1850 e diretta da Cesare Correnti, viveva – come altre al tempo – una situazione debitoria piuttosto significativa; v. DELLA PERUTA 2011, pp. 71-72.

<sup>17</sup> LOSURDO 1997a, p. 113.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> V. *infra* p. 279-280.

Nella sua disamina, Losurdo fa così riferimento, ad esempio, alle tendenze socialistiche tedesche della Germania del *Vormärz*, che teorizzano l'intervento dello Stato nell'economia, nel solco della *Sittlichkeit*<sup>20</sup>, oppure alla critica di Lassalle alla identificazione tra Stato e società civile<sup>21</sup>, o,

---

<sup>20</sup> Sul ruolo dello hegelismo nella Germania del *Vormärz*, sia da parte della «sinistra», sia della «destra», Losurdo ha più volte portato l'attenzione a quella operazione di politicizzazione di «vasti strati intellettuali e ampi settori della borghesia» (p. 791). «Nel *Vormärz*» è evidente che «l'hegelismo sia la filosofia, l'ideologia che guidava il movimento liberale e democratico», qui «la filosofia hegeliana viene vista come testimonianza stessa dell'impegno politico» (p. 792). LOSURDO 1982, pp. 790-793. Inoltre, cfr. LOSURDO 1997a, p. 106.

<sup>21</sup> Lassalle avverserebbe quella idea borghese che «annulla lo Stato, il momento politico, riducendolo alla "società civile degli interessi egoistici"». LOSURDO 1983, p. 317. Questa lettura di Losurdo, così come l'intera visione critica che più avanti in questo lavoro sarà svolta, pare in misura significativa debitrice della analisi gramsciana contenuta nel Quaderno 26 (XII) § 6, nella quale si sviluppa la critica a quello «Stato "*veilleur de nuit*"» individuato da Lassalle e che rappresenta «uno Stato le cui funzioni sono limitate alla tutela dell'ordine pubblico e del rispetto delle leggi. [...] in questa forma di regime (che poi non è mai esistito altro che, come ipotesi-limite, sulla carta) la direzione dello sviluppo storico appartiene alle forze private, alla società civile, che è anch'essa "Stato", anzi è lo Stato stesso». Prospettiva contrapposta a quella dello «"Stato etico" o lo "Stato interventorista" [...]», che Gramsci ritiene prossimi ma mantiene distinti; poiché «ci sono differenze tra una e l'altra espressione: il concetto di Stato etico è di origine filosofica e intellettuale (propria degli intellettuali: Hegel) e in verità potrebbe essere congiunta con quella di "Stato - *veilleur de nuit*", poiché si riferisce piuttosto all'attività, autonoma, educativa, e morale dello Stato laico in contrapposto al cosmopolitismo e all'ingerenza dell'organizzazione religioso-ecclesiastica come residuo medioevale; il concetto di Stato interventorista è di origine economica ed è connesso, da una parte, alle correnti protezionistiche o di nazionalismo economico e, dall'altra, al tentativo di far assumere a un personale statale determinato, di origine terriera e feudale, la "protezione" delle classi lavoratrici contro gli eccessi del capitalismo (politica di Bismarck e Disraeli)». GRAMSCI 1975, Q 26 (XII), § 6 p. 2302.

Lassalle, in sostanza, critica l'idea borghese della funzionalità statale: «il se bonne exclusivement pour elle à protéger la liberté personnelle de l'individu et sa propriété. C'est là [...] une idée de *veilleur de nuit*, la bourgeoisie se fait de l'État l'idée que peut s'en faire un *veilleur de nuit*, dont toute la fonction est d'empêcher le vol et l'effraction. [...] Si la bourgeoisie voulait être conséquente

ancora, in area extra germanica, alla impostazione liberale di Thomas Hill Green, criticato poi da von Hayek<sup>22</sup>, che avrebbe recuperato da Hegel quella distinzione tra libertà positive e libertà negative, sviluppando, così, in senso critico nei confronti del liberismo, l'idea della libertà intesa in senso positivo, negazione di quella «libertà di contratto» teorizzata dai liberisti inglesi, per la quale il potere politico non deve “interferire” in alcun modo nella dimensione degli affari privati<sup>23</sup>. Pare così evidente che il comune denominatore dello sviluppo di queste suggestioni hegeliane sia elaborato da Losurdo per mostrare un argine alla idea antistatalista liberistica, consolidatasi in molti Stati d'Europa in reazione ai sommovimenti del 1848, alla quale egli oppone, attraverso la lettura realistica spaventiana, l'idea di uno Stato-tutto.

Tesi che appare ancor più convincente se si prende in considerazione il percorso di lettura di Bertrando, che già nelle *False accuse contro l'hegelismo* del 1851 difendeva Hegel sottolineando quanto la sua prospettiva «non annienta la libertà individuale, [...] anzi la eleva più che non fanno coloro che la han sempre sulle labbra»<sup>24</sup>. Riferendosi alle letture di Michelet in area tedesca e a quelle di Rosmini e Gioberti<sup>25</sup> in Italia, Bertrando respinge così le accuse di panteismo mosse al pensiero di Hegel, interpretando in maniera chiara lo stacco dal formalismo di Kant e

---

jusqu'au bout, il lui faudrait avouer que dans son idée, s'il n'y avait ni filous ni voleurs, l'État serait complètement inutile». LASSALLE 1903, p. 54.

<sup>22</sup> Von Hayek rimprovera a Hill Green di aver «popolarizzato» questi due concetti di libertà (*liberty*) positiva e negativa, v. VON HAYEK 2011, p. 69.

<sup>23</sup> «Green teorizza una “libertà in senso positivo” proprio nel corso della polemica contro i liberisti del suo tempo, impegnati a condannare la regolamentazione statale dell'orario di lavoro nelle fabbriche, o del lavoro delle donne e dei bambini, in nome della “libertà di contratto” e di una libertà intesa esclusivamente come non-interferenza del potere politico nella sfera privata. [...]. Riecheggiando il *pathos* universalistico che abbiamo visto risuonare in Hegel, e nella filosofia classica tedesca in genere, e in polemica coi liberisti o neoliberalisti del suo tempo, Green sottolinea che “non è valido alcun contratto nel quale persone umane, con o senza il proprio consenso, vengono trattate come merci”». LOSURDO 1992, p. 691.

<sup>24</sup> B. SPAVENTA 1851c, p. 2374.

<sup>25</sup> Per un confronto si veda MUSTÉ 2018, pp. 123-145.

iniziando a prendere in considerazione, come chiave esegetica della questione della mediazione, la prospettiva di Bruno<sup>26</sup>.

Nel ravvisare il superamento hegeliano dell'idea di libertà propria della morale normativa kantiana, l'abruzzese scrive: «Hegel distingue nella libertà una doppia determinazione: da una parte il contenuto, ossia la libertà obbiettiva, la legge, la ragione, l'imperativo categorico di Kant: dall'altra la forma, nella quale il subietto (l'individuo) ha coscienza di sé come attività particolare»<sup>27</sup>. Ammettendo la sola determinazione della libertà come semplice contenuto, declinata nei termini della volontà come arbitrio e tipica dello stato naturale «non vi sarebbe altro diritto che la forza», mentre, intendendo la libertà nella sola prospettiva formale, l'individuo si distinguerebbe dagli animali «per la sola forma della mano», sarebbe dunque «l'essere puramente sensibile»<sup>28</sup>. Essendo invece presenti in Hegel entrambe le accezioni, per Bertrando «il diritto consiste nella ragione, in ciò che egli chiama libertà, o volontà obbiettiva, cui la collezione delle volontà particolari possono esprimere più o meno imperfettamente, non mai costituire»<sup>29</sup>. Nel leggere così, di conseguenza, lo Stato come «un essere sostanziale, il quale è giunto alla coscienza di sé come spirito sviluppato in un “tutto organico”», l'analisi spaventiana mette in guardia dall'intendere questo “tutto organico” come un mero aggregato, «una semplice collazione»<sup>30</sup>. In tal senso, il panteismo di cui sarebbe accusato lo hegelismo non potrebbe mai intendere lo spirito nella sua universalità ed assolutezza come mera collezione delle individualità

---

<sup>26</sup> Come ha evidenziato de Giovanni: «La mediazione scoperta per la prima volta da Bruno permetteva di estendere il discorso, oltre la natura, al mondo dello Stato, perché tutto è mediazione per poter esistere. Spaventa combatté ogni immediatismo. E così egli poté scrivere che l'Età nuova, l'età della mediazione, fa entrare anche nello Stato “il divino”, una idea ormai matura per penetrare al suo interno, come sua autocoscienza, dopo che la Chiesa si era impadronita di quel divino, mettendolo e isolandolo nel recinto del sacro. Ora lo scenario iniziava a mutare». DE GIOVANNI 2018, p. 87.

<sup>27</sup> B. SPAVENTA 1851c, p. 2374.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> B. SPAVENTA 1851c, p. 2375.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 2376.

del mondo, «ma è uno e semplicissimo e nondimeno in ciascun individuo»<sup>31</sup>.

Come osserva Losurdo prendendo a riferimento gli scritti spaventiani che saranno poi noti come *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e XIX* (pubblicati prima con altro titolo a più uscite sul «Cimento» e sul «Piemonte» nel biennio 1854-1855)<sup>32</sup>, ma come appare già nelle risposte delle *False accuse*, sul panteismo Bertrando offre una «celebrazione sconfinata di Bruno, considerato «degnò [come dirà Spaventa nel 1861] di avere un posto accanto a Prometeo e Socrate»<sup>33</sup>.

Bertrando, nella sua lettura del pensiero contemporaneo, traccia una linea di sviluppo evolutivo e di completamento della circolazione del pensiero da Kant a Schelling, proseguendo il percorso da Schelling a Hegel<sup>34</sup>. Tanto che il richiamo a Bruno e il ragionamento impostato sono completati facendo ricorso a Schelling, che appare nei fatti un modello critico per Spaventa sia dal punto di vista teoretico, sia da quello storico-eseguitico<sup>35</sup>. In proposito va sicuramente rilevata, la diffusione che il *Bruno* (1802) di Schelling<sup>36</sup> aveva avuto anche in Italia con la traduzione del

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 2375.

<sup>32</sup> B. SPAVENTA 1911.

<sup>33</sup> LOSURDO 1997a, p. 37. La citazione spaventiana è riferita a B. SPAVENTA 1862, p. 1261. In proposito pare essere indicativo l'*incipit* della *Lezione Quinta*, dedicata al nolano: «Bruno è il vero eroe del pensiero: l'araldo e martire della nuova e libera filosofia. Se libertà non vuol dire un facile dimenarsi nel vuoto, ma il lottare contro gli inimmi dell'universo e contro i vecchi pregiudizi, i vecchi sistemi e tutta la potenza del vecchio mondo, non vi ha filosofo più libero di Bruno. Prometeo, rapitore della immortale scintilla, fu confitto alla rupe, ma non domo. Socrate, che portò la prima luce nella oscura intimità della coscienza, bevve tranquillo il veleno, che gli posero i suoi concittadini» (*ibidem*).

<sup>34</sup> «Schelling ha continuato il pensiero di Kant, Hegel quello di Schelling», *ivi*, p. 2378.

<sup>35</sup> Sulla centralità esegetica del nolano rispetto alla analisi hegeliana di Spaventa, pare condivisibile l'osservazione di de Giovanni per la quale: «Stranamente Gentile non vede quanto Bruno sia decisivo (assai più di Campanella) per l'elaborazione del rapporto di Spaventa con Hegel che è il passaggio decisivo della sua vita filosofica». DE GIOVANNI 2018, pp. 81-82 n. 9.

<sup>36</sup> VON SCHELLING 1802.

1844, pubblicata con la prefazione di Mamiani<sup>37</sup>, e la conoscenza spaventiana sia dell'opera<sup>38</sup>, sia della lettura di Jacobi in cui il confronto tra Spinoza e Bruno è presente<sup>39</sup>. E non pare un caso che il momento di contatto individuato da Bertrando tra Kant e Schelling sia la filosofia pratica, che in fin dei conti è il medesimo punto di congiunzione tra Schelling e Hegel, e non è affatto indifferente che Bertrando inizi ad entrare nel tema della filosofia pratica all'avvio dei suoi studi dei primi anni Cinquanta sul pensiero del nolano<sup>40</sup>.

Lo hegelismo spaventiano sostiene attraverso i concetti della mediazione come negazione della immediatezza e del reale come universalità e assolutezza, la coincidenza tra interessi dell'individuo e dello Stato, stigmatizzando «[l'] equivoco per coloro che leggono gli autori con poca attenzione» per i quali «Hegel concede[rebbe] troppo poco all'individuo e molto allo Stato»<sup>41</sup>. Alla luce di questa avvertenza, Losurdo osserva come, leggendo il panteismo come «immanenza del divino nelle cose umane», Bertrando avversi quella «specie di *ateismo politico*»<sup>42</sup>, ovvero quel «clericismo»<sup>43</sup> per il quale il «divino» non sarebbe presente «nell'uomo,

---

<sup>37</sup> ID. 1844.

<sup>38</sup> «Vorrei stampare – scrive Bertrando a Mamiani – dei frammenti d'un mio lavoro [...]: il secondo contiene alcune osservazioni sulla Sua critica dell'attributo di Spinoza e sulla Sua dottrina dello spazio (Prefazione al *Bruno* di Schelling)», lettera del 13 luglio 1844, ora in B. SPAVENTA 2020, p. 79. Cfr. ID. 1856. I cosiddetti *Frammenti di storia della filosofia* sono conservati nel Fondo Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli (Ms. XVI 3.5.3.c); in proposito si vedano RASCAGLIA, SAVORELLI 2000, pp. 14-16; SAVORELLI 1980, pp. 74-75.

<sup>39</sup> Come annota Bertrando, ricordando la sua stesura dei *Principii della filosofia pratica di Bruno* del 1851: «io mi apparecchiava a quel tal lavoro, che mi ero proposto di fare, studiando i tedeschi, sopra tutto Hegel, e i nostri filosofi del Risorgimento, principalmente Bruno, il quale mi conduceva a Spinoza ed a Jacobi», B. SPAVENTA 1867a, p. 1779. Si veda quanto indicato in RASCAGLIA, SAVORELLI 2000, p. 12; inoltre v. PITILLO 2018, in part. sulla incidenza del Bruno di Jacobi: pp. 223-229.

<sup>40</sup> Cfr. B. SPAVENTA 1867b, pp. 139-175.

<sup>41</sup> B. SPAVENTA 1855, p. 959.

<sup>42</sup> LOSURDO 1997a, pp. 124-145.

<sup>43</sup> *Ivì*, p. 38.

nelle relazioni concrete della vita e nello Stato», e così «nelle relazioni sociali» e «nelle cose umane»<sup>44</sup>.

La difesa da parte di Bertrando dalle *false accuse* di panteismo, a ben vedere, è a sua volta un attacco a ciò che Losurdo chiama «*ateismo politico*» che è sostenuto dai gesuiti, cioè alla volontà di pensare la religione al di sopra dello Stato e non nello Stato. La prospettiva cattolica, difatti, a differenza di quella hegeliana di Spaventa, non riconoscerebbe che il «divino» è presente «nell'uomo, nelle relazioni concrete della vita e nello Stato»<sup>45</sup>. Mantenendo la discussione nella sfera del politico, sembra evidente che, questa contrapposizione tra panteismo e ateismo avvenuta in un contesto pre-unitario, sia volta ad affermare i limiti e la forza del potere statale rispetto a quello religioso. Hegelianamente Spaventa presenta la necessità di uno Stato-tutto alla quale fa da contraltare quella cattolica del Dio-tutto. Questa seconda prospettiva, come sarà ancor più evidente dopo l'Unità d'Italia<sup>46</sup>, è criticata da Spaventa poiché, pur non

---

<sup>44</sup> Losurdo (*ivi*, p. 37) rinvia a B. SPAVENTA 1911, p. 778 n., pp. 832 e 779; la citazione letterale è in B. SPAVENTA 1854, p. 99. Inoltre, cfr. ID. 1860a, pp. 267-269.

<sup>45</sup> B. SPAVENTA 1854, p. 99. Inoltre, cfr. ID. 1860a, pp. 267-269.

<sup>46</sup> La polemica spaventiana con il gesuita Massimo Taparelli, principale protagonista di quella «politica dei gesuiti» difesa attraverso la «Civiltà cattolica», pare essere un ottimo punto di osservazione in merito. L'atteggiamento della Chiesa conseguente i moti del 1848-1849, da un lato dovette fare i conti direttamente con la Repubblica romana che costrinse Pio IX a ritirare a Gaeta, dall'altro iniziò a dover porsi il problema politico della linea da tenere nei confronti del tema dell'Unità d'Italia. Da questo punto di vista i gesuiti della «Civiltà cattolica» negli anni '50 dell'Ottocento hanno rappresentato un argine alle politiche liberali tendenti alla unificazione nazionale italiana, coltivando e diffondendo l'idea per la quale le libertà offerte dai liberali non fossero altro che false libertà per tutti e vere libertà solo per le classi dirigenti. Secondo questa visione le carte costituzionali non avrebbero alcun valore e non rappresenterebbero niente altro che mero arbitrio in confronto al diritto di natura, unico diritto al quale lo Stato deve essere conforme nel suo rispondere alla natura umana creata da Dio.

E qui, è su questo punto – come noto – che si innesta il dibattito tra Spaventa e Taparelli sulla posizione di Suárez circa la “naturalzza” della democrazia nella società, poiché – per dirla con Bertrando – secondo il gesuita spagnolo: «La società è naturalmente (cioè nella sua *essenza*) democrazia, perché la natura è la stessa in tutti gli uomini». B. SPAVENTA 1911, p. 1633.

ammettendo alcun ruolo dello Stato nelle questioni religiose, pretenderebbe che queste siano però trattate dalle leggi dello Stato<sup>47</sup>, che ne dovrebbero riconoscere una specialità, come è nelle richieste di quel «clericalismo» evidenziato da Losurdo<sup>48</sup>.

Questo «*ateismo politico*» chiaramente confligge con la visione spaventiana che sia nella prospettiva filosofica, sia nella congiunta ottica del pensiero di un modello statale nuovo, tiene assieme le dimensioni dell'etica, della politica e della religione. Tale impostazione non poteva che scontrarsi con le istanze clericali avanzate già in fase pre-unitaria, che avrebbero preteso di lasciare immutati i «privilegi legali» acquisiti, ma dissonanti rispetto al criterio di eguaglianza dinnanzi al diritto<sup>49</sup>. Ma, come anticipato, Bertrando supera questa convinzione, anche attraverso il concetto di infinito ripescato da Bruno, che, nelle sue parole, riecheggia la prospettiva hegeliana: «per Bruno Dio non è un essere morale fuori del mondo e posto non si sa dove, come un individuo capace di affetto e di passione. Dio è sulla terra, è nell'uomo. L'interesse dell'uomo è l'interesse di Dio, nel quale non vi ha altro interesse che questo. Così il finito, il determinato è un momento di Dio. Questo pensiero [...] è stato sviluppato ed ha acquistato una forma scientifica nella filosofia moderna»<sup>50</sup>. Per questo, in linea con la lettura gramsciana dello Spaventa di Losurdo, se le cose dell'uomo sono investite della divinità, così come lo sono le relazioni sociali e quelle dello Stato, il nuovo modello non può che essere lo Stato etico, ovvero uno Stato che tiene a sé etica, politica e religione e che realizza l'eguaglianza degli interessi e del benessere degli individui negli individui, attraverso il proprio intervento nella società tutta; ovvero il

---

Alla luce di quanto appena tratteggiato in breve, pare lecito affermare che per Bertrando la questione semplicisticamente riassumibile nell'adagio cavouriano “libera Chiesa in libero Stato” appaia più complessa dal punto di vista teoretico, tanto che, come ha osservato Gramsci: «dalla polemica dello Spaventa appare che neanche per i liberali la religione è un affare privato in senso assoluto, ma liberalismo ha sempre più significato un metodo di governo e sempre meno una concezione del mondo e pertanto è nata la formula come formula “permanente”». GRAMSCI 1975, Q 15 (II), § 32 p. 1787.

<sup>47</sup> Cfr. B. SPAVENTA 1865, p. 224.

<sup>48</sup> LOSURDO 1997a, p. 38.

<sup>49</sup> B. SPAVENTA 1851b, p. 2424.

<sup>50</sup> ID. 1867b, pp. 151-152. Cfr. anche ID. 1865, pp. 224-253.



modello di Stato che deve rimpiazzare quello sino ad allora prevalente. D'altro canto, il comune denominatore dello sviluppo di queste suggestioni hegeliane è pur sempre indirizzato da Losurdo a mostrare un argine all'idea antistatalistica liberista, manifestatasi in alcuni Stati d'Europa in reazione ai sommovimenti del 1848<sup>51</sup>.

Losurdo, mostrando la prossimità anche di Silvio alla impostazione hegeliana e ravvisando le istanze avverse all'idealismo soggettivo avanzate da entrambi i fratelli, commenta: «La realtà in senso forte, e cioè la corrente profonda della storia, continua a rivelare la sua razionalità che, sia pur faticosamente e per vie tortuose, continua a farsi strada anche nella nuova difficile situazione: la reazione “crede di distruggere il principio della rivoluzione e s'inganna”»<sup>52</sup>. Così, l'inserimento di Silvio nella prospettiva hegeliana pare porsi sulle medesime istanze avverse all'idealismo soggettivo del fratello, nella convinzione che la storia in ogni circostanza sia razionalità e anche quando «la riazione [...] crede di distruggere il principio della rivoluzione [...] s'inganna»<sup>53</sup>. Alla luce degli accadimenti del proprio tempo, Silvio concede così alla realtà una razionalità tale per cui anche le «riazioni» («le quali sogliono seguire le rivoluzioni non felici degli Stati») <sup>54</sup> siano nei fatti dei movimenti di prosecuzione delle rivoluzioni stesse<sup>55</sup>.

La razionalità di tutto il reale è così anche quella dell'ambito politico e, in questa sfera, l'individuo non scompare nello Stato. Difatti, alla stessa maniera di Bertrando, la medesima prospettiva hegeliana dello Stato etico – in contrapposizione a quello che può essere definito Stato minimo – è presente in Silvio, che non pensa la funzione dello Stato e delle sue

---

<sup>51</sup> Cfr. LOSURDO 2014, pp. 299-300; inoltre sull'area germanica, v. ID. 1989, cap. II 8-9; ID. 1983, pp. 287sgg.

<sup>52</sup> LOSURDO 1997a, p. 70. La citazione di Silvio è tratta da S. SPAVENTA 1854, p. 162.

<sup>53</sup> S. SPAVENTA 1854, p. 162.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Losurdo ha enfatizzato l'atteggiamento profondamente differente di Silvio rispetto ad Alexis de Toqueville circa il modello rivoluzionario, poiché Spaventa «resta così attaccato all'ideale dell'*égalité* da individuare, alla fine del '59, il dramma della Germania nel fatto di non aver assimilato in profondità le idee della rivoluzione francese, e soprattutto l'idea di eguaglianza». LOSURDO 1997a, p. 105.

leggi – sulla scorta del modello francese – come mera tutela (passiva) dei diritti, ma come realizzazione (attiva) de «l'interesse generale sull'interesse particolare che lo combatte»<sup>56</sup>. Ed è in questa direzione che, per dirla con Losurdo, va letta «la serrata polemica [di Silvio] contro il liberismo»<sup>57</sup> che si traduce nella proposta del riscatto statale delle ferrovie private attraverso un'azione diretta dello Stato<sup>58</sup>. Anzi, «si tratta – prosegue l'interprete – di una serie di interventi che vanno ben al di là della rivendicazione del controllo statale di un “servizio pubblico [...]”»<sup>59</sup> e appare effettivamente così alla luce di quanto poc'anzi richiamato. Affermare, infatti, che l'interesse particolare «combatte» l'interesse generale, non significa soltanto che lo nega o che lo avversa, ma vuol dire che esso non si riconosce parte di quello generale, ovvero che la parte disconosce sé nel tutto e avversa l'interesse generale (in cui vi è anche il suo), per far dominare il proprio. Sicché, prescindendo dalle questioni storiche, d'opportunità politica ed economiche, il ragionamento teoretico di Silvio è volto a far funzionare il diritto non come mera tutela dell'interesse generale dello Stato, ma come realizzazione attiva di quest'ultimo nell'interesse particolare dell'individuo.

Come osserva Losurdo, la visione di Silvio è quella di «uno Stato che, dopo aver assicurato la libertà negativa, si preoccupa di realizzare anche la libertà positiva»<sup>60</sup>, poiché, come scrive l'abruzzese: «lo Stato [...] che è oggi lo Stato moderno, lo Stato il quale dirige un popolo verso la civiltà, lo Stato non si restringe solamente a distribuire la giustizia ed a difendere la società»<sup>61</sup>. E in questa direzione statale del «popolo» vi è una «parte

---

<sup>56</sup> S. SPAVENTA 1913, p. 450. Sul punto e sulla convergenza con Bertrando cfr. TESSITORE 1988, pp. 41-43.

Come si legge nella nota interpretazione spaventiana di Capograssi: «Lo Stato ha una sua volontà e una sua forza, ed è la legge. Nata dalla coscienza e dalla esperienza nazionale, riflesse e chiarite dal Parlamento, la legge è la certezza e la consacrazione degli interessi generali. Ma deve tornare alla realtà, cioè essere eseguita. Questo è il punto centrale dell'attività dello Stato pel grande realista». CAPOGRASSI 1914, p. 15.

<sup>57</sup> LOSURDO 1997a, p. 116.

<sup>58</sup> S. SPAVENTA 1876b, p. 40

<sup>59</sup> *Ivz*, pp. 116-117.

<sup>60</sup> LOSURDO 1997a, p. 118.

<sup>61</sup> S. SPAVENTA 1876a, p. 227.

mutabile», ovvero l'interesse particolare contingente che (si) realizza (in) quello generale<sup>62</sup>.

Lo «Stato moderno» di cui parla Silvio, ovvero quello che ha davanti a sé e che sta contribuendo a realizzare nel Regno d'Italia nascente, nella sua idea non è il medesimo del modello francese, ma «nasce» da esso, dallo «*Stato di diritto*», cioè da quello Stato, in cui tutti i cittadini si sentono e si riconoscono uguali innanzi alla legge»<sup>63</sup>. Ma questa eguaglianza dei diritti portata a frutto nel 1789 realizza la sola libertà negativa, mentre «da questo sentimento di eguaglianza sorge una esigenza terribile nella coscienza delle moltitudini» che, non paghe della mera eguaglianza di fronte alla legge, «intendono sollevarsi, intendono di partecipare ai beni della vita, che nei secoli scorsi erano riservati soltanto a pochi. E la civiltà dei popoli consiste appunto in ciò»<sup>64</sup>.

Per Silvio, da ciò deriva che, con l'intervento dello Stato nell'economia si devono rimuovere gli ostacoli che impediscono «alle moltitudini di partecipare al benessere» (che «tesoreggia e ammassa nelle mani di pochi»<sup>65</sup>), e non semplicemente per colmare una «necessità sociale», ma per realizzare i pari diritti dell'individuo, già riconosciuti dallo Stato di diritto. Qui si tratta di realizzare la civiltà, che è «l'unità della cultura e del benessere»<sup>66</sup>, una civiltà verso la quale solo lo Stato che non si limita a tutelare i diritti degli individui può realizzare svolgendo il suo ruolo di motore della libertà positiva. La conoscenza e il benessere collettivi sono così lo scopo della civiltà, sono l'interesse generale dello Stato che realizza il valore dell'individuo. Con questo convincimento, Silvio non si limita soltanto a riconoscere in dialogo, ad un tempo, il valore dell'individuo e della soggettività statale in termini positivi di realizzazione di interessi e benessere, ma, in maniera critica, avversa tutte quelle situazioni in cui sono indotte concentrazioni di interessi privati che vanno a turbare la possibilità di intervento statale e la eguale realizzazione di questi per gli individui, sancita nel diritto.

---

<sup>62</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> S. SPAVENTA 1867a, pp. 237-238.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

Muovendo da questa impostazione teorica, Silvio condanna così senza appello i «monopoli artificiali», ovvero i «monopoli creati dalle leggi stesse, o direttamente o indirettamente, o formalmente o virtualmente», come «l'industria ferroviaria»<sup>67</sup>. Poiché quest'ultima è «uno dei mezzi più potenti per l'incremento della prosperità economica di ogni classe dei cittadini», ovvero è uno degli strumenti che lo Stato deve utilizzare per realizzare il benessere e gli interessi degli individui, vi è: «[l'] obbligo dei governi moderni di preservare le moltitudini dagli effetti funesti di codesti monopoli, nel miglior modo che essi possono»<sup>68</sup>, intervenendo normativamente per rimuoverne la formazione e interrompendo così quel meccanismo per il quale la «prosperità economica» non aumenta in «ogni classe dei cittadini», nelle «moltitudini», ma solo nelle classi di quei «pochi» che, per legge, hanno la possibilità di «partecipare al benessere» e «ammassa[rlo]» nelle proprie mani<sup>69</sup>.

#### 4. *La nuova idea di Stato di Silvio e Bertrando*

Alla luce di quanto sinora evidenziato, non è difficile scorgere come, sia nella lettura etica hegeliana di Bertrando, sia nella presa di posizione politica di Silvio nel dibattito circa il ruolo dello Stato rispetto alle strade ferrate, Losurdo ravvisi un argine alle politiche liberistiche nella direzione di una affermazione del valore dell'interesse individuale nell'universale, al cospetto della considerazione e della valorizzazione del solo interesse individuale o della sua mera tutela da parte statale. Lo Stato «è la sostanza etica *conscia* di sé», «è l'assoluta soggettività etica degli individui» e si realizza così per Bertrando solo come «*soggettività* [...] *saputa* e *voluta* dagli individui liberamente come la loro stessa essenza (etica) e universalità»<sup>70</sup> e senza questa direzione conoscitiva e volitiva, lo Stato e l'individuo di per sé non hanno alcun valore.

Infatti, se è vero che, come aveva già visto il filosofo abruzzese quasi un ventennio prima, «lo Stato è il popolo: il volere dello Stato non è altro

---

<sup>67</sup> S. SPAVENTA 1867a, p. 228.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> B. SPAVENTA 1869, p. 730.

che il volere popolare»<sup>71</sup>, la dimensione della volontà qui esposta sembra essere esattamente quella della libertà positiva evidenziata da Losurdo<sup>72</sup>. Quest'ultima per realizzare il diritto nell'individuo attraverso la legge dello Stato, non può negare né il valore dello Stato, e, dunque, «lo Stato non è libera soggettività», né – tantomeno – quello dell'individuo, affermato «[dall']individualismo moderno»<sup>73</sup>. È indubbio, dunque, che solo con il riconoscimento della libera soggettività statale, ovvero della esistenza di una autonomia dello Stato nella realizzazione attraverso la legge di un interesse generale diverso da quello della «collazione» di quelli individuali, si dà la possibilità della legittimità dell'esistenza e della realizzazione di questi ultimi. E tale riconoscimento deve avvenire «liberamente», ovvero indipendentemente dagli interessi degli individui (poiché lo Stato non è «una semplice associazione fondata mediante il libero arbitrio»<sup>74</sup>), che devono riconoscere e volere solo l'interesse generale della soggettività sostanziale (=assoluta) dello Stato in quanto realizzazione del proprio. Alla stessa maniera, se lo Stato non ha valore da sé nella sua irrelatezza, anche l'individuo ha valore se sa e vuole riconoscere nella sua propria coscienza l'interesse proprio in quello generale. Così, «lo Stato è il popolo»<sup>75</sup> perché fuori da questa relazione non si danno né Stato, né popolo.

In maniera simile, anche Silvio, pensando la funzionalità del suo modello statale sottolinea come «la forza e l'autorità vera degli Stati consista oggi più che mai nel rappresentare veramente e efficacemente gli interessi comuni, nel dirigere la società per le sue vie, non a prò di questa o quella classe, di questo o di quell'uomo, ma di tutti»<sup>76</sup>. L'attività dello Stato, difatti, come si è già detto con Silvio, non «si restringe»<sup>77</sup> alla semplice

---

<sup>71</sup> B. SPAVENTA 1851a, p. 73.

<sup>72</sup> V. *infra* p. 280-281.

<sup>73</sup> «Come si vede, è un punto fermo il riconoscimento del valore dell'individuo, e, in tale contesto, è significativo che la stessa espressione di “individualismo moderno” abbia una connotazione positiva. Non potrebbe risultare più netta l'opposizione rispetto a Gentile». LOSURDO 1997a, p. 113.

<sup>74</sup> B. SPAVENTA 1869, p. 730.

<sup>75</sup> B. SPAVENTA 1851a, p. 73.

<sup>76</sup> S. SPAVENTA 1913, p. 423. Sul punto cfr. TESSITORE 1997, pp. 316-317.

<sup>77</sup> V. *supra*, p. 280.

distribuzione della giustizia o alla difesa della società (lo Stato minimo dei liberisti), ma «è giustizia concreta e diritto: giustizia non nel senso angusto e tecnico di tutela di diritti individuali, ma nel largo senso di riconoscimento degli interessi vitali e totali della società»<sup>78</sup>.

Guardando così più da vicino, dalla prospettiva dei fratelli Spaventa, alla luce di quella che Losurdo legge come una «scarsa attenzione per i problemi dell'individuo concreto»<sup>79</sup> rimproverata ai liberali del tempo, si rileva come Bertrando in contrasto con quella idea che limita la funzione dello Stato al «fine della tutela, della guarentigia, della sicurezza degli'interessi particolari»<sup>80</sup>, rintracci in questa il vero vincolo per le politiche liberali e per il modello statale all'epoca prevalente. Poiché, nel considerare in tal modo l'attività dello Stato come «puramente *meccanica*» ovvero come «semplice potenza e forza *materiale*», accade che «a questa potenza si sottrae sempre l'arbitrio e la particolarità degli'individui; e perciò la comune sicurezza non è raggiunta»<sup>81</sup>.

Qui Bertrando, con Hegel, sta dicendo che non esiste sicurezza per le mere questioni individuali che realizzi la sicurezza comune, poiché, se si considera il ruolo dello Stato negli interessi particolari soltanto in senso di una «*meccanica*» tra interessi, come se fosse una «collazione» delle parti, allora la realizzazione della tutela della sicurezza verrebbe chiaramente meno. L'unica sua realizzazione sarebbe invece, esattamente, la negazione dell'arbitrio e la considerazione *non* meccanica degli interessi particolari che solo lo Stato può garantire agli individui in una comunità con la quale esso non coincide.

Non è forse troppo faticoso scorgere qui *in nuce*, a livello teoretico, l'idea normativo-istitutiva sviluppata da Silvio con la funzione della IV sezione del Consiglio di Stato. Distinguendo chiaramente – in maniera simile a Bertrando<sup>82</sup> – lo Stato dal governo, ovvero lo Stato dalla sua

---

<sup>78</sup> S. SPAVENTA 1913, p. 420.

<sup>79</sup> LOSURDO 1997a, p. 115.

<sup>80</sup> B. SPAVENTA 1869, p. 727.

<sup>81</sup> *Ivì*, p. 728.

<sup>82</sup> Bertrando già nella sua battaglia contro i *poco attenti* lettori di Hegel che – come visto – non riconoscono la valorizzazione dell'individuo al cospetto dello Stato, evidenza come «L'equivoco dipende in gran parte dal confondere facilmente l'idea dello Stato da quella del governo». B. SPAVENTA 1855, p. 959. Nello

amministrazione, Silvio in quello che avrebbe dovuto essere il suo discorso inaugurale al Consiglio di Stato<sup>83</sup>, osservava che «Se il Parlamento [...] tiene soggetto il governo ad una giurisdizione di diritto pubblico quanto ai suoi atti giuridici», «lo stesso principio costituzionale deve autorizzare qualsiasi individuo a chiamare a sindacato ogni altro pubblico ufficiale pei suoi atti contrari al diritto amministrativo o all'essenza di una vera amministrazione»<sup>84</sup>. E questa funzione, nella idea di Silvio, deve essere svolta dalla «autorità giudiziaria» poiché «qui non si tratta solo della incostituzionalità o illegittimità in sé d'una disposizione di governo rispetto alla legge», «ma è l'individuo che, minacciato personalmente, o offeso nei suoi diritti da un atto esecutivo, chiede riparazione» e lo fa nell'ambito non della «legge in sé», ma del «diritto individuale»<sup>85</sup>. Qui, come visto in precedenza, Silvio pare portare avanti lo stesso concetto: lo Stato non si deve limitare a distribuire la giustizia o a difendere la società, ma deve realizzare l'eguaglianza del diritto nell'individuo e deve farlo mettendolo nelle condizioni di difendersi da ogni minaccia, anche da quelle provenienti non dallo Stato stesso, ma dalla sua articolazione amministrativa. La linfa che appare nutrire questa parabola di completamento – attraverso la legge dello Stato – del diritto dell'individuo, sembra, ancora una volta, essere quella idea di panteismo politico avviata da Hegel, che affida allo Stato il compito della sicurezza collettiva e all'individuo le ragioni di difesa da ogni sua violazione.

---

specifico, sulla difesa spaventiana di Hegel nella polemica con Tommaseo si veda VACCA 1967, pp. 165-168.

<sup>83</sup> Come appunta Benetto Croce in nota alla pubblicazione della bozza del discorso inaugurale: «Questo discorso, che ci rimane incompleto, era stato preparato dallo Spaventa per l'inaugurazione della IV Sezione del Consiglio di Stato, istituita nel 1890 e della quale egli era stato nominato Presidente. Non fu pronunziato né menato a termine, perché l'inaugurazione (13 marzo 1889) ebbe luogo in forma non solenne». B. CROCE, in S. SPAVENTA 1910, p. 427 n.

<sup>84</sup> S. SPAVENTA 1890, p. 437.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

### 5. Lo “Stato etico”

Nel modello degli Spaventa, dunque, lo Stato non è né mero strumento di sicurezza e tutela dei diritti dell'individuo, né espressione della volontà dell'insieme informe delle volontà e degli interessi popolari. Sicché, se lo Stato dovesse rifuggire dall'accogliere le istanze degli interessi di ciascuno affidando all'arbitrio individuale la dimensione assiologica della sicurezza, la sicurezza comune, sarebbe una mera chimera.

A questa potenza meccanica si oppone così nella nuova prospettiva statale una «potenza essenzialmente *etica*», che ha «una vita propria, positiva, sostanziale»<sup>86</sup> e che sola nella legge dello Stato realizza il fine che è la sicurezza comune della società civile, come ha visto bene Bertrando occupandosi dell'etica hegeliana. Pertanto, come annota Losurdo, l'idea di quello “Stato etico”, in contrapposizione a quello che si direbbe “minimo”, negli Spaventa è sviluppata a tal punto che «anche per il semplice mantenimento dell'ordine pubblico lo Stato non può fare affidamento esclusivamente sulla sua forza di intimidazione e repressione», ma «deve poter contare sul senso di lealtà e probità dei suoi cittadini, deve quindi far appello a valori comuni»<sup>87</sup>.

La necessità che quella dialettica della relazione tra interesse comune e interessi particolari s'ineschi, realizzandoli, va dunque agganciata a questo orizzonte assiologico comune che deve essere fatto proprio dai cittadini cui occorre fare appello, ovvero a quel richiamato orizzonte culturale che realizza la civiltà nella sua convergenza con il benessere<sup>88</sup>. E come si può cogliere alla luce dell'analisi losurdiana, Bertrando (e Silvio), con Hegel, ha(nno) chiaro in mente che tra i compiti dello Stato vi è proprio quello della realizzazione del benessere collettivo; per usare le parole del filosofo abruzzese, «il benessere sebbene sia individuale e ciascuno provveda da sé al suo, pure ha un lato universale, senza di cui non sussiste davvero come individuale», sicché, conclude, «lo Stato deve promuovere la universalità del benessere»<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> B. SPAVENTA 1869, p. 728.

<sup>87</sup> LOSURDO 1997a, p. 111.

<sup>88</sup> V. *supra* p. 281.

<sup>89</sup> B. SPAVENTA 1869, p. 731. Cfr. LOSURDO 1997a, pp. 111-112.



In questo passaggio risiede un momento centrale nella recezione hegeliana da parte dei fratelli Spaventa, ovvero, vi è da parte dello Stato un dovere nei confronti degli individui di promozione del benessere di tutti che è al contempo un diritto che i cittadini devono poter difendere. Lo Stato *deve* intervenire per realizzare il benessere nella comunità, che è il benessere cui gli individui hanno diritto. Da questo appare evidente che qui Bertrando – e ciò è effettivamente in linea con la prospettiva realistica da cui Losurdo legge il suo Hegel<sup>90</sup> – pensi tanto la funzione dello Stato rispetto agli interessi individuali, quanto la difesa del proprio interesse da parte di ciascun individuo, in senso attivo. Sicché lo Stato «fa suoi gl'interessi di ogni individuo, minacciati dalla opposizione di altri interessi»<sup>91</sup>. E nel risolvere e dissolvere questi conflitti esso non deve intervenire nelle «lotte sociali»<sup>92</sup> come se questi fossero meri problemi di ordine pubblico, come se si fosse in uno stato di polizia, ma deve – appunto – far suo l'interesse individuale, messo a rischio da altri contrapposti e porre nelle condizioni tutti gli individui di poter realizzare il proprio.

Ancora una volta, è difficile non rilevare qui l'assorbimento del duro colpo del '48 e la prospettiva della ricerca di un nuovo modello statale. Qui le lotte sociali non si risolvono con la polizia, con il ricorso alla forza, ma con l'intervento politico dello Stato nella comunità: il «vero stato» non è una «*istituzione di pubblica sicurezza*»<sup>93</sup>, poiché verrebbe meno alla sua funzione di provvedere attivamente al benessere universale, ovvero al benessere di ogni individuo. Dunque, solo l'intervento dello Stato all'interno dei conflitti di interessi, nelle «lotte sociali», può garantire la realizzazione del benessere universale.

Questa dimensione individuale dell'interesse e del benessere non si inserisce nel contesto soggettivistico della *Moralität*, ma nella oggettività dialogica tra individuo e Stato della *Sittlichkeit*, sicché quando si discute

---

<sup>90</sup> Tra gli vari luoghi, si veda LOSURDO 2021.

<sup>91</sup> B. SPAVENTA 1869, p. 731.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> B. SPAVENTA 1869, p. 729. «La famiglia e la società civile hanno la loro *verità* nello *stato*. Dove lo stato non è altro che famiglia (stato patriarcale), o una *istituzione di pubblica sicurezza* (polizia), non solo lo stato non è il vero stato, ma né la famiglia né la società civile esistono nella loro vera forma». *Ivi*, pp. 729-730.

di questo conflitto di interessi occorre tener presente che, in linea con la più autentica prospettiva hegeliana, si è già in un contesto comunitario, intersoggettivo, necessariamente relazionale.

E qui, come mai altrove, è dirimente tenere presente che agli occhi dello Spaventa lettore di Hegel tra Stato e individuo vi è il momento in cui gioca la detta mobilità degli interessi che lo Stato deve far propri e che l'individuo intende realizzare, ovvero la società civile e la sua articolazione in classi. Nel momento in cui Hegel esce dal recinto del modello statale liberale classico, non attribuendo allo Stato la mera funzione di strumento di tutela della sicurezza e dei diritti dell'individuo, ma, anzi, leggendo l'aggrumarsi degli interessi securitari e di protezione dei diritti individuali nella società civile, attribuisce allo Stato quella funzione che sia Silvio, sia Bertrando, fanno propria e individuano nella direzione dello Stato di diritto, dello Stato che ha di mira l'*ethos* della società in cui il diritto dell'individuo scompare e al contempo si completa. Alla stessa maniera, sulla scorta hegeliana (e contro il dualismo kantiano<sup>94</sup>), pare evidente che quando nella indicazione spaventiana si sostiene che «lo Stato è il popolo», non lo si fa nella prospettiva democratica tipica del modello francese, alla Rousseau, ma in quella per la quale «il volere dello Stato non è altro che il volere popolare» e, dunque, dialetticamente, il volere espresso dallo Stato non è la «collazione» delle volontà del popolo espresse nelle aggregazioni unitarie della società civile, pur essendone la realizzazione<sup>95</sup>.

## 6. *Diritti politici e diritti sociali: una questione di eguaglianza*

Leggendo quanto detto in precedenza attraverso la dialogica società civile-Stato, Bertrando – a ragion veduta – osserva come non si possa

---

<sup>94</sup> Questa prospettiva spaventiana sembra significativamente distante da quella di Gentile che, muovendo dall'astrattismo dualistico kantiano, concepisce un hegelismo astratto. Cfr. TUOZZOLO 2013.

<sup>95</sup> «Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind». HEGEL 1821, S. 242.

tuttavia escludere che «un individuo o una classe si sforz[ino] di mettere il proprio interesse in luogo dell'interesse universale (del tutto). Come si fa? Si escogita una costituzione, nella quale la personalità dello Stato (la personalità politica) sia elevata sopra le lotte sociali»<sup>96</sup>. Ma ciò non significa altro che l'utilizzo della «stessa potestà dello Stato può essere usata da un individuo o da una classe pe' suoi particolari interessi»<sup>97</sup> e in tal modo, per dirla con Losurdo, «il conflitto risulta ulteriormente appiattito»<sup>98</sup>, tanto che, è lo stesso Bertrando che – di certo memore della svolta bonapartista – vede come «la lotta tra gl'interessi sociali si trasforma in lotta tra il principio sociale e il politico»<sup>99</sup>.

L'utilizzo della potestà statale da parte di un individuo o di una classe è dunque una maniera per mascherare un interesse particolare ammantandolo di un velo di universalità e dunque riproponendo una lotta tra interessi sociali che, nei fatti, non prevede alcun intervento da parte dello Stato che invero realizzerebbe l'universalità del benessere sia per l'individuo, sia per la classe. Losurdo sviluppando di qui con lo Hegel di Bertrando anche il tema della soddisfazione dei bisogni individuali e di classe come compiti positivi dello Stato moderno, nella logica di una realizzazione del benessere particolare, si pone in linea con la posizione politica di Silvio nella ampia discussione sul riscatto da parte dello Stato delle strade ferrate: «l'unico mezzo per mettere un limite agli abusi delle compagnie, ovviare ai grandi pericoli di smodate influenze nel campo politico, quello si è di attribuire allo Stato che rappresenta la somma dei generali interessi, un'ingerenza più efficace nell'esercizio delle ferrovie, ed occorrendo, *una azione diretta in questo pubblico servizio che corrisponde ad una assoluta necessità sociale*»<sup>100</sup>.

Silvio, difatti, scorgendo nella idea dello Stato di diritto la prospettiva di una statalità nuova, liberale ma non liberista, interventista ma non oligopolista, universalista ma non collettivista, non nega la dimensione individuale, ma anzi la sostiene attraverso lo sviluppo di una articolazione normativa delle relazioni tra interessi: «l'amministrazione per noi

---

<sup>96</sup> B. SPAVENTA 1869, p. 731.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> LOSURDO 1997a, p. 113.

<sup>99</sup> B. SPAVENTA 1869, p. 731.

<sup>100</sup> S. SPAVENTA 1876b, p. 40, *corsivo di chi scrive*.

rappresenta un complesso di interessi generali, interessi vivi fuori dai quali non possiamo vivere»<sup>101</sup>.

Interessi vivi che sono realizzati attraverso una articolazione amministrativa di quel nuovo modello statale che Silvio, come si è visto, chiama «Stato civile», ossia con quello Stato che «dirige un popolo verso la civiltà» e dove «la civiltà» è costituita da quella «unità della cultura e del benessere. Non si può dire civile un popolo dove solamente pochi sanno e godono, ma è veramente civile quel popolo dove sanno e godono il maggior numero»<sup>102</sup>.

Se in Bertrando vi è dunque la necessità della separazione dei principi sociali da quelli politici per realizzare il compito dello Stato moderno nella sua piena funzionalità attiva, in Silvio rinveniamo la medesima esigenza, ovvero quella di non confondere l'avvenuta abolizione dell'ineguaglianza politica con la persistente ineguaglianza sociale. A fronte della distruzione (negativa) della prima, attraverso l'affermazione del principio politico dell'eguaglianza di ciascuno dinnanzi alla legge nello Stato di diritto, è necessario che la funzione dello Stato moderno, per dirla diversamente, l'intervento statale, distrugga (positivamente) la seconda (ovvero l'ineguaglianza sociale) attraverso l'affermazione del principio di benessere universale; ovvero di quello che Silvio chiama il «partecipare [dei molti] ai beni della vita»<sup>103</sup>. Lo Stato moderno hegeliano concepito dagli Spaventa è qui, in un senso che sarà poi sviluppato da Gramsci, unità dialettica di società politica e società civile che compie l'interesse dell'individuo nello Stato l'interesse dello Stato nell'individuo. Seguendo il ragionamento di Losurdo: «Silvio [...] sta teorizzando [...] uno Stato che, dopo aver realizzato la libertà negativa, si preoccupa di realizzare anche la libertà positiva»<sup>104</sup>, uno Stato che interviene nella comunità e che non si limita a svolgere un ruolo di polizia, ma che, anzi, realizza il diritto e la sicurezza della soddisfazione dei bisogni individuali. Lo Stato moderno non ha dunque una funzione di tutela degli interessi particolari, ma – direbbe Bertrando – «crea» gli interessi particolari, ovvero li realizza nel diritto con il proprio intervento.

---

<sup>101</sup> S. SPAVENTA 1993, p. 457.

<sup>102</sup> ID. 1867a, p. 228.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>104</sup> LOSURDO 1997a, p. 118.

In tal senso, l'eredità del realismo hegeliano degli Spaventa è evidenziata da Losurdo sotto il profilo di nuova idea di Stato che sostiene la necessità di compiere l'eguaglianza affermata dal diritto individuale con un intervento diretto, volto a realizzare l'interesse dell'individuo che è in quello della comunità statale. E ciò è possibile solo se lo Stato riconosce il valore dell'individuo e non si limita ad affermare *ex lege* l'eguaglianza dei diritti. Questo è il vero lascito di un pensiero europeo originario che si frapponne come argine allo straripamento del liberismo, all'idea per cui il compimento dell'interesse individuale non è fatto proprio dallo Stato che si arrende a un ruolo di istituto di pubblica sicurezza, che non realizza l'eguaglianza sociale, ma solo quella politica.

### Riferimenti bibliografici

BERTI, GIUSEPPE, 1954

*Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo napoletano*, "Società", X, 3, pp. 406-430; 4, pp. 583-607; 5, pp. 764-791.

BRUNO, GIORDANO, 1584

*De la causa, principio et uno*, Londra, ora in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto e N. Tirinnanzi, Mondadori, Milano, 2000, pp. 161-296.

CAPOGRASSI, GIUSEPPE, 1914

*Il ritorno di Silvio Spaventa*, ora in Id., *Opere*, a cura di M. D'Addio ed E. Vidal, Giuffrè, Milano, 1959, vol. VI, pp. 10-22.

CUBEDDU, ITALO, 1988

*Bertrando Spaventa pubblicista (giugno-dicembre 1851)*, Giuffrè, Milano.

DE GIOVANNI, BIAGIO, 2018

*Il Giordano Bruno di Spaventa*, in *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 77-103.

DELLA PELLE, PIERGIORGIO, 2022

«La circolazione del pensiero europeo» in Silvio e Bertrando Spaventa, "Rivista di filosofia neo-scolastica", (*online first article*) pp. 1-14.

DELLA PERUTA, FRANCO, 2011

*Il giornalismo italiano del Risorgimento. Dal 1847 all'Unità*, Franco Angeli, Milano.

GARIN, EUGENIO, 1983

*Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli.

GHISALBERTI, CARLO, 1991

*Silvio Spaventa e Hegel: unità nazionale e Stato*, "Rassegna Storica del Risorgimento", LXXVIII, pp. 9-18.

Id., 2003

*Silvio Spaventa tra Risorgimento e Stato unitario*, Vivarium, Napoli.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni dal carcere*, vol. 3, Einaudi, Milano.

VON HAYEK, FRIEDRICH AUGUST, 2011

*The Constitution of Liberty*, ed. by R. Hamowy, Routledge, London and New York.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1821

*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin.

HOBBSAWM, ERIC J., 2016

*Le rivoluzioni borghesi (1789-1848)*, Res Gestae, Milano.

LASSALLE, FERDINAND, 1903

*Programme ouvrier. Conférence donnée le 12 avril 1862, dans une société ouvrière de Berlin*, Société coopérative "Volksdrukkerij", Gand.

LOSURDO, DOMENICO, 1982

*Intellettuali e impegno politico in Germania: 1789-1848*, in «Studi storici», XXIII/4, pp. 783-819.

Id., 1983

*Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Editori Riuniti, Roma (ed. ted.: *Zwischen Hegel Und Bismarck: Die Achtundvierziger Revolution Und Die Krise Der Deutschen Kultur*, Akademie Verlag, Berlin 1993).

Id., 1987

*La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milano, Guerini (ed. ted: *Von Hegel zu Hitler? Deutsche Katastrophen und Hegel-Bild*, PapyRossa, Köln 2014; ed. fr.: *Hegel et la catastrophe allemande*, Albin Michel, Paris 1994);

Id., 1988

*Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza, Stato*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1989

*Hegel und das deutsche Erbe: Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln.

Id., 1992

*Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992 (poi La Scuola di Pitagora, Napoli 2011; ed. ted.: *Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, Frankfurt am

Main 2000; ed. ingl.: *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, Durham 2004).

ID., 1993a

*Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. port.: *Democracia ou bonapartismo. Triunfo e decadência do sufrágio universal*, Ed. Unesp/UFRJ, São Paulo/Rio de Janeiro 2004; ed. ted.: *Demokratie oder Bonapartismus. Triumph und Niedergang des allgemeinen Wahlrechts*, PapyRosa, Köln 2008; ed. ingl.: *Democracy Or Bonapartism. Two Centuries of War on Democracy*, Verso Books, London 2022).

ID., 1993b

*Marx e il bilancio storico del Novecento*, Bibliotheca, Gaeta (poi La scuola di Pitagora, Napoli 2009).

ID., 1997a

*Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città del Sole, Napoli.

ID., 1997b

*Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini, Milano (ed. ted.: *Hegel und das deutsche Erbe: Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1989);

ID., 1999

*Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia*, La città del sole, Napoli; poi come: *Fuga dalla storia? La rivoluzione russa e la rivoluzione cinese oggi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2005 (ed. ted.: *Flucht aus der Geschichte? Die russische und die chinesische Revolution heute*, Neue Impulse Verlag, Essen 2009).

ID., 2000

*Universalismo ed etnocentrismo nella storia dell'Occidente*, QuattroVenti, Urbino.

ID., 2001

*L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Milella Edizioni, Lecce.

ID., 2003

*Cinquant'anni di storia della repubblica popolare cinese. Un incontro di culture tra Oriente e Occidente*. Atti del Convegno di Urbino, 8-9 giugno 2001, a cura di e con Stefano G. Azzarà, La città del sole, Napoli 2003.

ID., 2005

*Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari (ed. ted.: *Freiheit als Privileg: eine Gegengeschichte des Liberalismus*, PapyRosa, Köln 2010; ed. ingl.: *Liberalism: A Counter-History*, Verso Books, London 2014).

ID., 2013

*La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma-Bari (ed. ted.: *Der Klassenkampf oder Die Wiederkehr des Verdrängten?*, PapyRosa, Köln 2016; ed. ingl.: *Class Struggle: A Political and Philosophical History*, Palgrave, Macmillan, New York 2016).

ID., 2014

*Liberalism: A Counter-History*, Verso Books, London.

ID., 2017a

*Has China Turned to Capitalism?—Reflections on the Transition from Capitalism to Socialism*, in «International Critical Thought», vol. 7, n. 1, pp. 15-31.

ID., 2017b

*Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma-Bari (ed. ted: *Der westliche Marxismus: Wie er entstand, verschied und wieder auferstehen könnte*, PapyRossa, Köln 2021).

ID., 2021 (a cura di)

G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, La Scuola di Pitagora, Napoli.

MUSTÉ, MARCELLO, 2018

*Spaventa e Gioberti*, in (a cura di) M. Musté, S. Trinchese, G. Vacca, *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, Viella, Roma, pp. 123-145.

PITILLO, FEDERICA, 2018

*L'influenza di Jacobi nel pensiero di Spaventa*, in *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 219-235.

RASCAGLIA, MARIA, SAVORELLI, ALESSANDRO, 2000

*Introduzione*, in B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, Bibliopolis, Napoli pp. 9-54.

SAVORELLI, ALESSANDRO, 2006

«*La filosofia che c'è e non c'è*». *Labriola e gli hegeliani di Napoli*, in (a cura di) L. Punzo, *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte*, Edizioni dell'Università degli studi di Cassino, Cassino vol. III, pp. 503-521.

ID., 1980

*Le carte Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Bibliopolis, Napoli.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON, 1802

*Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, J. F. Unger, Berlin.

ID., 1844

*Bruno, ossia un discorso sul principio divino e naturale delle cose. Dialogo di F. Schelling voltato in Italiano dalla Marchesa F. Waddington. Aggiuntavi una prefazione di T. Mamiani*, Molina, Milano [Le Monnier, Firenze, 1859<sup>2</sup>].

SPAVENTA, BERTRANDO, 1851a

*La rivoluzione e l'Italia. Le conquiste della rivoluzione* (III), "Il Progresso", n. 141 (15 giugno 1851), ora in CUBEDDU 1988.

ID., 1851b

*La libertà d'insegnamento IV*, "Il Progresso" del 20 agosto 1851, ora in *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano, 2008, pp. 2422-2431.

ID., 1851c

*False accuse contro l'hegelismo*, "Il Progresso", 29 agosto 1851, ora in *Opere*, cit., pp. 2371-2379.



Id., 1851d

*Le Utopie* (IV), “Il Progresso”, n. 241 (11 ottobre 1851), ora in CUBEDDU 1988.

Id., 1854

*Tommaso Campanella*, Tipografia scolastica di Sebastiano Franco e figli, Torino, ora in *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, cit., pp. 3-135.

Id., 1855

*Sopra alcuni giudizi di Niccolò Tommaseo*, “Il Cimento”, vol. VI (15 novembre 1855), ora in *Opere*, cit., pp. 947-962.

Id., 1856

*Saggi sulla filosofia del Mamiani (Critica dell'infinità dell'attributo)*, “Cimento”, febbraio 1856, pp. 122-146, ora come *Critica dell'infinità dell'attributo* in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Morano, Napoli, 1886, pp. 367-403.

Id., 1860a

*Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna (1860)*, ora in *Opere*, cit., pp. 255-292.

Id., 1860b

*Della nazionalità nella filosofia* (prolusione del 23 novembre 1860), ora in *Opere*, cit., pp. 1177-1200.

Id., 1862

*Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*, Federico Vitale, Napoli ora come *Lezione quinta. Giordano Bruno in La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* in *Opere*, cit., pp. 1261-1275.

Id., 1865

*La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno*, ora in Id., *Saggi critici di filosofia, politica e religione*, cit., pp. 224-254.

Id., 1867a

*Logica e metafisica* (ed. originale *Principii di filosofia*, Ghio, Napoli) ora in *Opere*, cit., pp. 1765-2185.

Id., 1867b

*Principii della filosofia pratica di G. Bruno*, ora in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Stabilimento tipografico, Ghio, Napoli, vol. I, pp. 139-152.

Id., 1869

*Principi di etica*, ora in *Opere*, cit., pp. 565-755.

Id., 1911

*La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX. Polemica con la «Civiltà Cattolica» (1854-55)*, a cura di G. Gentile, Albrighi e Segati, Milano-Roma-Napoli, ora in *Opere*, cit., pp. 1483-1756. Originariamente il testo è comparso come: Id., *Congratulazioni e quistioni alla Civiltà Cattolica*, “Cimento” del: 15 settembre 1845, II, vol. IV, pp. 370-376; 15 novembre 1854, II, vol. IV, pp. 689-704; Id., *Una nota della Civiltà cattolica contro il Cimento*, 31 gennaio 1855, III, vol. IV, pp. 144-146; Id., *Metodo della Civiltà cattolica nel rispondere al Cimento*, 31 luglio 1855, III, vol. IV, pp. 135-140; Id., *La Teocrazia*, 31 agosto 1855, vol. IV, pp. 307-314; Id., *I trionfi dei gesuiti*, 30 settembre 1855, III, vol. IV, pp. 494-500; Id., *Gli Scolastici*, 31 ottobre 1855, III, vol. IV, pp. 658-669; Id., *Gli scolastici: Suarez*,

30 novembre 1855, vol. IV, pp. 851-867, 31 dicembre 1855, vol. IV, pp. 957-970; Id., *I Sabbati dei gesuiti*, in «Il Piemonte», 16 gennaio 1855, Appendice I; 1 febbraio 1855, Appendice II; 20 febbraio 1855, Appendice III; recensione a Caroli Passaglia, *De Immaculato Deiparae semper virginis conceptu*, p. I, Romae MDCCLIV e a A. Bartoli Avveduti, *Che cosa è il Diritto, ossia Introduzione alla scienza della Filosofia del Diritto*, Firenze 1854, “Cimento”, 31 ottobre 1854, vol. IV, pp. 660-668; recensione a *Proposta di alcune difficoltà che si oppongono alla definizione dogmatica della immacolata Concezione della B. Vergine Maria*, Tipografia del Progresso, Torino 1854 e a *Lettera di un sacerdote cattolico ai Vescovi della Chiesa di Dio per rappresentare loro che la sentenza dell'immacolata concezione della B. Vergine Maria non può essere definita dottrina di fede cattolica*, Tipografia del Progresso, Torino 1854, in «Cimento», 15 novembre 1854, vol. IV, pp. 763-768; recensione a Clemente Solaro della Margarita, *Questioni di Stato*, Tipogr. Speirani e Tortone, Torino 1854, “Cimento”, 16 dicembre 1854, vol. IV, pp. 986-996; *A proposito della Allocuzione della Santità di nostro Signore Pio IX del 22 gennaio 1855, seguita da una esposizione corredata di documenti, ecc., ecc.*, Tipografia Franco, Torino 1855, “Cimento”, 15 febbraio 1855, III, vol. V, pp. 231-238; recensione a *Il Governo di Piemonte e la Corte di Roma per Massimo d'Azelio*, Tipografia Franco, Torino 1855, “Cimento”, III, vol. V, pp. 343-344; recensione di G. Margotti, *Alcune considerazioni intorno alla separazione dello Stato dalla Chiesa*, Tipografia Deagostini, Torino 1855, “Cimento”, 16 aprile 1855, vol. V., pp. 849-855.

Id., 1995

*Epistolario 1847-1860*, a cura di M. Rascaglia, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.

Id., 2020

*Epistolario (1847-1883)*, a cura di M. Diamante, M. Musté, M. Rascaglia, Viella, Roma.

SPAVENTA, SILVIO, 1854

*La riazione e il progresso* (febbraio 1854), frammento di studio contenuto in Id., *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari, 1923.

Id., 1876a

*Le ferrovie e lo Stato* (discorso del 23-24 giugno 1876), in Id., *La politica della Destra. Scritti e discorsi raccolti da Benedetto Croce*, Laterza, Bari, 1910, pp. 205-259.

Id., 1876b

*Lo Stato e le ferrovie. Riscatto ed esercizio, note presentate al Parlamento italiano dall'ex Ministro dei lavori pubblici Silvio Spaventa*, Fratelli Treves editori, Milano.

Id., 1890

*Per l'inaugurazione della IV Sezione del Consiglio di Stato*, ora in *La politica della Destra*, cit., pp. 429-458.

Id., 1910

*La politica della Destra. Scritti e discorsi raccolti da Benedetto Croce*, cit.

Id., 1913

*Discorsi parlamentari di Silvio Spaventa pubblicati per deliberazione della Camera dei deputati*, Tipografia della Camera dei deputati, Roma.

SERRA, TERESA, 1992

*L'hegelismo di Silvio Spaventa*, in (a cura di) S. Ricci, *Silvio Spaventa e il diritto pubblico europeo*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, pp. 29-39.

TESSITORE, FULVIO, 1988<sup>2</sup>

*Crisi e trasformazione dello Stato. Ricerche sul pensiero giuspubblicistico italiano tra Otto e Novecento*, Giuffrè, Milano.

ID., 1997

*Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

TUOZZOLO, CLAUDIO, 1995

*Schelling e il "cominciamento" hegeliano*, Prefazione di X. Tilliet, La Città del Sole, Napoli.

ID., 1999

*Dialettica e norma razionale. Bertrando Spaventa interprete di Hegel*, Giuffrè, Milano.

ID., 2008

*"Marx possibile". Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Franco Angeli, Milano.

ID., 2013

*Misticismo e «hegelismo astratto» Incidenze del 'ritorno a Kant' nella disputa fra Croce e Gentile*, in (a cura di) P. Di Giovanni, *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, Le Lettere, Firenze, pp. 183-229.

VACCA, GIUSEPPE 1967

*Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Laterza, Bari.

VALITUTTI, SALVATORE 1989

*L'hegelismo di Silvio Spaventa*, in AA.VV., *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, pp. 99-138.



**Saggi**

## Zeev Sternhell (1935-2020): fra «destra rivoluzionaria» e ideologia fascista

Francesco Germinario (Fondazione “Luigi Micheletti”, Brescia)

*Zeev Sternhell's work is a real historiographic model, focused on the enhancement of French political and philosophical cultures between the last twenty years of the nineteenth century and the eve of the First World War. The debate on Sternhell's positions has been an important aspect of the historiographic debate on fascism for at least forty years. However, there is a point that has never been treated in this debate: the role played by violence in the fascist ideological universe. It is a decisive point, because it characterizes the fascist attitude towards reality. Hence the historiographic need to interpret fascism as the activist version of the “revolutionary right”.*

*Revolutionary Right; Fascist Ideology; Political Violence.*

La pubblicazione, nel 1978, della *Droite révolutionnaire. 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, un volume preceduto sei anni prima dal testo su *Maurice Barrès et le nationalisme français*<sup>1</sup>, ha segnato uno spartiacque soprattutto nell'analisi delle culture politiche antipluraliste e antidemocratiche, piuttosto che dell'ideologia fascista, per un motivo cui si accennerà più avanti. In ogni caso, credo che quel volume sia da considerarsi un classico della storiografia delle idee nella seconda metà del Novecento, collocandosi, ad esempio, accanto al testo di Hannah Arendt sul totalitarismo, di Jacob L. Talmon sull'Illuminismo radicale ovvero di George L. Mosse sulla nazionalizzazione delle masse. Che se ne condividessero o meno le posizioni storiografiche, non c'è dubbio che quel lavoro, spesso condotto su fonti d'archivio mai consultate prima, è diventato un punto di riferimento imprescindibile per coloro che vogliono affrontare lo studio della cultura politica della destra antipluralista.

Nei libri successivi, dal *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France* (1983), *Naissance de l'idéologie fasciste* (1989), *Les anti-lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide* (2006), compreso *Aux origines d'Israel. Entre nationalisme et socialisme* (1996), nonché nei saggi sparsi su riviste e in volumi collettanei, relazioni a convegni, opere

---

<sup>1</sup> STERNHELL 1972, 1983, 1989, 1996, 2006.

curate, interviste, ma soprattutto nelle numerose ristampe dei suoi volumi – ristampe in cui ai testi originari erano aggiunte lunghe introduzioni risultate da nuovi studi - Sternhell avrebbe ulteriormente sviluppato le sue posizioni storiografiche.

L'impressione è che la ricerca storica di Sternhell si sia sviluppata nei decenni per cerchi concentrici, allargandosi a incursioni su Vichy, sulle destre estreme degli ultimi decenni ecc., muovendo dalla tesi centrale sulle origini francesi dell'ideologia fascista. Questa mia impressione, è bene chiarirlo, piuttosto che accusare lo storico israeliano di ripetitività, intende sottolinearne l'originalità, al punto che, a mio avviso, si potrebbe parlare di un *modello o paradigma storiografico sternhelliano*<sup>2</sup>. Malgrado l'immensa mole di studi sul fascismo, è difficile rintracciare studiosi che abbiano dato vita a un vero e proprio paradigma storiografico, cioè a un mosaico capace di sistemare tutti i numerosi tasselli che compongono l'ideologia fascista. Forse l'unica eccezione può essere fornita da Ernst Nolte ed Emilio Gentile. Ma qui è il caso di precisare, almeno per limitarci al secondo, che l'immensa produzione storiografica di Gentile non solo si è estesa ad aspetti contigui, come nel caso dei suoi studi sul nazionalismo italiano e il «radicalismo nazionale»<sup>3</sup>, ma che, al contrario dell'impostazione storiografica privilegiata dallo storico israeliano, la storia delle idee, Gentile ha spesso trattato aspetti del fascismo che non rientravano in quest'ambito, come, ad esempio, la storia del Partito Nazionale Fascista.

Non si può certo dire che la storiografia italiana sia stata molto attenta a quanto Sternhell è venuto pubblicando nel corso dei decenni. Contributi dello storico israeliano erano stati ospitati in «Storia contemporanea», il trimestrale, poi bimestrale, diretto da Renzo De Felice. In ogni caso, la prima edizione italiana del *Ni droite* fu pubblicata da una casa editrice della Nuova Destra, con un sottotitolo modificato, *La nascita dell'ideologia fascista*<sup>4</sup>. Si può ipotizzare che a suggerire l'edizione italiana fosse stato Alain de Benoist, il filosofo francese di riferimento di

---

<sup>2</sup> Per una prima analisi del modello storiografico di Sternhell, rimando a GERMIGNANO 1996, pp. 39-79.

<sup>3</sup> Sul concetto storiografico di «radicalismo nazionale», v., GENTILE 1982, pp. 3-29.

<sup>4</sup> STERNHELL 1984.

quest'area culturale. Quanto al sottotitolo, la modifica può trovare il suo motivo nella rivendicazione al fascismo di un universo ideologico, in un periodo, quello fra gli anni Settanta i primi anni Ottanta, caratterizzato dalla difficoltà della storiografia italiana di orientamento antifascista nel riconoscere, appunto, che anche il fascismo aveva avuto un universo ideologico<sup>5</sup>.

Il risultato fu che il sottotitolo modificato non corrispondeva al periodo analizzato nel libro, considerato che lo storico israeliano incentrava gran parte della sua analisi sulla cultura politica antipluralista francese del primo dopoguerra (Valois), spingendosi fino agli anni Trenta, come nel caso dell'analisi del revisionismo di De Man. Tuttavia, la constatazione che Sternhell fosse stato tradotto da una piccola casa editrice – alla quale, peraltro, è da riconoscere il merito di avere introdotto in Italia sia Sternhell che Tarmo Kunnas, uno storico dell'ideologia fascista sottovalutato, anche se autore di studi molto significativi sulla cultura fascista degli anni Venti-Trenta<sup>6</sup> -, per di più collocata a destra, tradiva come la storiografia italiana, nel suo complesso, tranne che per qualche significativa eccezione di cui si è detto, manifestasse uno scarso interesse per il lavoro dello storico israeliano. Questo scarso interesse era probabilmente provocato dalla constatazione per cui Sternhell aveva spostato il luogo e il periodo d'origine dall'Italia del primo dopoguerra alla Francia *fin de siècle*.

Quanto alla *Droite révolutionnaire*, l'edizione italiana era stata patrocinata e introdotta da Sergio Romano, prestigioso ex-ambasciatore e tuttavia pubblicita più aduso alla divulgazione storica che alla frequentazione delle biblioteche e degli archivi. E infatti, le pagine introduttive di Romano erano poco più che una polemica contro la cultura di sinistra ovvero contro quello che egli definiva quale «catechismo antifascista»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Il primo contributo significativo sull'ideologia fascista fu di GENTILE 1975, n. ed. 1996.

<sup>6</sup> KUNNAS 1981. A Kunnas si deve anche un altro studio molto voluminoso e dettagliato, la cui traduzione italiana è stata pubblicata per una casa editrice di area evoliana, le edizioni Settimo Sigillo (cfr., KUNNAS 2017).

<sup>7</sup> STERNHELL 1997, p. XI.



Romano, comunque, giudicava quello di Sternhell «uno splendido viaggio alle fonti del ventesimo secolo»<sup>8</sup>.

Quelle di Sternhell sono posizioni storiografiche ben conosciute, sia nell'ambiente degli storici francesi, sia, più in generale, nella storiografia internazionale sul fascismo, per cui non è il caso di riassumerle in questa sede. La tesi centrale, com'è noto, è che la Francia dell'ultimo trentennio dell'Ottocento è stata il laboratorio dell'ideologia fascista. Era una posizione che, con qualche forzatura, si potrebbe definire “paramarxista”, anche se Sternhell marxista non è mai stato: laddove la modernità pluralista si era presentata come una rottura radicale (1789), lì veniva a maturare una cultura politica di contestazione di quella modernità medesima. La Francia, dunque, come patria dell'ideologia fascista, oltre che dell'antifascismo, così come l'Inghilterra era stata la nazione d'origine del liberalismo e del capitalismo.

Mentre la *Droite* del 1978 fu salutata con molto interesse, il *Ni droite* del 1983 fu probabilmente uno dei testi più discussi nella storiografia francese degli ultimi decenni, dando vita a interventi che si estesero dalle riviste specialistiche alla stampa quotidiana, addirittura con qualche strascico giudiziario. Fu un dibattito che non si è mai esaurito, riproducendosi anche negli ultimi anni, sia pure con argomenti non sempre riconducibili ai canoni del dibattito storiografico. In uno dei suoi ultimi contributi, pubblicato prima di morire, lo storico israeliano aveva ribadito le sue posizioni, radicalizzandole fin dal titolo del volume, considerando che parlava di una «banalizzazione» del regime di Vichy da parte della storiografia francese. A suo avviso, «contrariamente alla Germania del XX secolo, dove dominava una sola grande tradizione politica, in Francia si erano affrontate due tradizioni politiche: contro la tradizione dei Lumi si erge alla fine del XIX secolo una tradizione organicista, antirazionalista, storicista, nazionalista, antisemita, la tradizione della terra e dei morti molto vicina alla tradizione *völkisch* in Germania»<sup>9</sup>.

Quest'ultimo contributo aveva rinfocolato la polemica storiografica, fra i quali spiccava un saggio di Pierre-André Taguieff, il quale accusava lo storico israeliano di avere sostituito i criteri dell'analisi storiografica con gli stereotipi «ereditati dalla vulgata progressista e dell'antifascismo

---

<sup>8</sup> Ivi, p. XII.

<sup>9</sup> STERNHELL 2019, pp. 49-50.

sovietico»<sup>10</sup>. Cher Sternhell fosse antifascista, nessun dubbio: lo attestava, peraltro, il suo impegno politico nella sinistra sionista israeliana. Che il suo antifascismo fosse di marca “sovietica”, – stalinista e kominternista, per intenderci – c’è da dubitare, perché non era certo sufficiente la domanda sternhelliana di dare vita a un marxismo «modernizzato, perché solo il marxismo rimette in causa il capitalismo»<sup>11</sup> per imputargli ascendenze “sovietiche”: dalla *reductio ad Hitlerum* alla *reductio ad Dimitrovum*, se è concesso il neologismo. A uno storico raffinato di storia delle idee come Taguieff evidentemente sfuggiva che nella domanda sternhelliana di un marxismo «modernizzato» avrebbero potuto riconoscersi Bernstein e Otto Bauer, Nenni e i fratelli Rosselli – tanto per richiamare teorici di un antifascismo degli anni Venti-Trenta comunque lontani dalle posizioni formulate nelle assise del Komintern -, persino certe pagine del Sorel revisionista e probabilmente anche un teorico al di sopra di qualsiasi sospetto come l’ultimo Trockj; per rimanere alla Francia dei giorni nostri, in un progetto di modernizzazione del marxismo potrebbe riconoscersi pure uno storico dell’economia come Piketty.

Uno dei temi del dibattito sul *Ni droite* consistette nella tesi sternhelliana sulla deriva fascista, ritenuta quasi politicamente necessaria, di un folto gruppo di teorici soreliani del sindacalismo rivoluzionario, convinti assertori del carattere antimaterialistico (“idealista”, nel lessico in uso tra gli intellettuali del regime) della rivoluzione fascista. A Sternhell fu obiettato, tra l’altro, un certo meccanicismo storiografico: l’originario sorelismo dei teorici sindacalisti rivoluzionari (i vari Sergio Panunzio, Agostino Lanzillo, Paolo Orano ecc.) era interpretato quale sbocco inevitabile verso la futura rivoluzione fascista; e gli si fece notare che consistente e rappresentativo era stato l’elenco degli intellettuali sindacalisti rivoluzionari che al fascismo non vi avevano aderito o che vi si opposero, da Alceste De Ambris a Enrico Leone, da Paolo Mantica ad Arturo Labriola. Era un’obiezione che Sternhell tese a sottovalutare, probabilmente perché

---

<sup>10</sup> TAGUIEFF 2020, p. 362. Il volume costituiva una riedizione di *Fascisme français?*, CNRS, Paris 2014. Nell’anonimo *Avant-propos* si osservava che il volume era riedito perché in STERNHELL 2019, lo storico israeliano riprendeva le «sue teorie, i suoi slogans e i suoi attacchi *ad Hominem* contro gli storici che avevano osato mettere in dubbio sia il suo metodo che le sue conclusioni» (p. 7).

<sup>11</sup> STERNHELL 2014, p. 353.

riconoscere il carattere composito del sindacalismo rivoluzionario avrebbe comportato la revisione di qualche tassello del suo articolato modello storiografico.

Rimaneva comunque in piedi la chiave di lettura fondamentale proposta da Sternhell e ribadita col ricorso a ulteriori fonti anche negli scritti successivi. Era una chiave di lettura che presentava due conseguenze importanti.

In prima istanza, coinvolgeva la storiografia contemporaneistica francese su un punto delicato: non solo la Francia non era stata immune dall'impregnazione fascista, come sostenuto per decenni dalla storiografia – in questo suggestionata anche dalla politica -, ma la questione riguardava la vicenda di Vichy. Piuttosto che costituire un'eccezione o una parentesi, Vichy era stata il risultato di un robusto filone politico-culturale avviatosi negli anni Ottanta-Novanta dell'Ottocento (ma qualche indizio lo si potrebbe rintracciare in quello che definirei quale "bonapartismo proletario" di Alphonse Toussenel, autore centrale nelle pagine della *Droite révolutionnaire*), con una elaborazione ulteriore negli anni Trenta, infine emerso con prepotenza nel periodo del collaborazionismo e nella normativa antisemita promossa da Vichy. Dunque, Vichy era stata tutt'altro che la «divine surprise» di cui aveva scritto Maurras, in riferimento a Pétain.

La seconda conseguenza riguardava la storiografia internazionale sul fascismo. Questa, almeno per quanto riguardava gli studiosi italiani del fascismo come il filosofo cattolico Augusto Del Noce e soprattutto Renzo De Felice, sembrò nel complesso condividere il modello sternhelliano, anche se, come s'è osservato, le tesi dello storico israeliano avevano inciso poco nel dibattito storiografico italiano. In questa sede mi limito a De Felice. Lo storico israeliano confermava due punti di forza dell'interpretazione fornita da De Felice e dagli storici a lui vicini, a cominciare da Emilio Gentile: per un verso, al contrario di quanto supposto dalla cultura politica antifascista (Bobbio), il fascismo si era dotato di un vero e proprio statuto ideologico che procedeva al di là delle negazioni, dall'antiliberalismo all'antisocialismo, delineando invece un'ideologia ben organizzata alla pari del socialismo. Il dato caratteristico dell'ideologia fascista era quello di essere un'ideologia rivoluzionaria, tesa cioè a dare vita a una modernità che non fosse quella liberaldemocratica e pluralista. Non a

caso, sia in Francia che in Italia profascisti e fascisti avevano goduto dell'attenzione delle avanguardie politiche e culturali. Dunque, il fascismo era stato tutt'altro che una cultura politica reazionaria, come sostenuto per decenni dalla consistente storiografia di orientamento marxista, sull'onda dei Dimitrov e dei Togliatti degli anni Trenta.

Per l'altro verso, Sternhell sembrava confermare, sia pure trasferendo il suo laboratorio d'analisi dall'Italia del primo dopoguerra alla Francia della Terza Repubblica, la tesi defeliciana sulle origini di sinistra del fascismo. Era una tesi adombrata già nel 1965, col primo volume della biografia di Mussolini, e confermata nel decennio successivo, a partire dalla famosa *Intervista sul fascismo* del 1975, sull'onda del proficuo confronto di De Felice con l'opera di Mosse: mentre il nazismo aveva avuto origini nella cultura politica dell'estrema destra, il fascismo aveva tradito origini di sinistra (interventismo rivoluzionario, ex-sindacalisti rivoluzionari convertiti al mito della nazione ecc.).

Sia permessa una confessione, senza indugiare nella prosopopea. Da più di un trentennio, chi scrive continua a confrontarsi con l'opera di Sternhell, ritenendola fondamentale per comprendere l'universo ideologico delle posizioni antidemocratiche e antipluraliste in genere, prima che del fascismo. Per essere chiari: il modello storiografico sternhelliano può essere molto utile per leggere la storia del pensiero politico antipluralista di destra; ma nutriamo dei dubbi sulla possibilità che possa essere applicato all'analisi dell'ideologia fascista.

A Sternhell i suoi critici hanno spesso rimproverato il suo approccio analitico ovvero il suo metodo d'indagine: quello di fornire uno spazio eccessivo alla storia delle idee, sottovalutando, di conseguenza, lo spazio e le scansioni della storia effettiva. Sosteneva Lèon Poliakov che la storia delle idee è molto delicata; e viene da aggiungere che questa delicatezza rischia di mandare in frantumi la medesima storia delle idee, qualora non si tenesse conto della storia effettiva.

Fuor di metafora: dove rintracciare il limite maggiore del modello storiografico sternhelliano? La questione riguarda più che il concetto storiografico di «destra rivoluzionaria», soprattutto il rapporto fra quest'ultima e il fascismo: dove passa la differenza fra la prima e il secondo? Insomma, possiamo identificare *tout court* «destra rivoluzionaria» e fascismo? Oppure dovremmo considerare il fascismo una declinazione

specifica della prima? E se il fascismo tradisce una propria specificità, in che cosa questa consisterebbe? Si tratta di problemi storiografici trascurati nel ricco dibattito sul modello sternhelliano. E invece, proprio questo credo costituisca il limite maggiore della chiave di lettura dell'ideologia fascista proposta dallo storico israeliano.

Se si condivide la tesi di Sternhell sulla Francia *fin de siècle* quale luogo d'incubazione di pressoché tutti gli aspetti dell'universo ideologico fascista, a cominciare dalla sintesi fra il socialismo e il nazionalismo per finire alla scissione fra materialismo e rivoluzione, questo significa che per lo storico israeliano la guerra non aveva influito sull'ideologia fascista, non foss'altro perché quest'ultima era appunto già formata almeno un trentennio prima. Allora, la questione storiografica la pongo in questi termini: se per Sternhell la guerra non aveva influito sulla formazione dell'ideologia fascista, ciò non significa la sottovalutazione della violenza come strumento rivoluzionario di affermazione del movimento fascista? Eppure, senza violenza politica, non c'è fascismo.

La questione non mi pare sia mai stata problematizzata nella più che trentennale discussione sulle tesi di Sternhell. Qui non posso che accennare al problema: ciò che manca nella ricostruzione di Sternhell è proprio il tema della violenza. Nelle ricche ricostruzioni di Sternhell si oscilla fra il boulangismo – un movimento fortemente antisistemico, ma lontano dal ricorso sistematico alla violenza –, l'affermarsi dei sindacati gialli e l'antisemitismo, sia quello di sinistra, da Toussenet a Sorel, sia quello della destra populista (Drumont) e monarchica e controrivoluzionaria (l'Action française), per finire ai neosocialisti degli anni Trenta come Déat e a revisionisti del marxismo come De Man, questi ultimi rifluiti nel collaborazionismo nel corso della guerra.

Nelle sue ricognizioni, Sternhell aveva trascurato il tema della violenza, quasi fosse stata una questione attinente la storia effettiva piuttosto che quella delle idee, mentre invece quella fascista era una violenza che aveva un forte contenuto ideologico. Almeno nel caso fascista, la violenza faceva parte a tutti gli effetti dell'universo ideologico, subordinando ad essa tutti gli altri numerosi tasselli di quest'ultimo, sia perché mirava ad eliminare gli avversari politici, sia perché rivelava un rapporto antagonista e di insoddisfazione nei confronti del mondo. La questione della violenza nell'universo ideologico fascista è da osservare a muovere

almeno da due punti di vista: l'incidenza della guerra quale esperienza storica formativa e il rapporto del fascista con la politica e col mondo.

La guerra aveva trasmesso ai fascisti (e non solo a questi) la consapevolezza dell'importanza che il ricorso alla violenza esercitava sulle vicende umane e, più in particolare, sulla politica. Certamente su questo tema già negli anni precedenti c'era stato il magistero di Sorel – peraltro autore di riferimento di diversi intellettuali rifluiti successivamente nel fascismo, dai sindacalisti rivoluzionari ai nazionalisti -, con la pubblicazione nel 1908 delle *Réflexions sur la violence*. La violenza teorizzata da Sorel non era comunque quella verificatasi in guerra, sia perché quest'ultima era promossa dallo Stato borghese, sia perché, in forza dell'impronta statuale, nel caso di quella bellica si era in presenza di una violenza organizzata e promossa dall'alto, piuttosto che dai movimenti di massa.

Qui sta la differenza fondamentale della «destra rivoluzionaria» rispetto al successivo fascismo; mancano, insomma, la funzione e l'azione del partito-milizia, ossia la forma militarizzata del partito, la quale si esprimeva nel ricorso alla violenza organizzata a fini politici, e, una volta al potere, nell'estensione all'intera società di questa forma di organizzazione per meglio gestire il consenso. Si potrebbe osservare, per parafrasare un *exergo* che capeggiava il «Popolo d'Italia», che la «destra rivoluzionaria» descritta da Sternhell era un progetto di rivoluzione contro la società dei Lumi il quale era ancora in cerca delle baionette. L'*Affaire Dreyfus*, l'ambiente e il periodo in cui la «destra rivoluzionaria» si era resa più visibile sul mercato politico, aveva prodotto un livello ancora basso di violenza perché le istituzioni politiche rappresentative potessero essere distrutte. Al contrario, la guerra aveva dimostrato agli interventisti rivoluzionari confluiti nel fascismo e agli squadristi che, col ricorso alla violenza politica, la prospettiva di una rivoluzione antiliberal e antisocialista era possibile, cioè che per la contestazione dell'ordine liberale non era più sufficiente la mobilitazione delle masse, quanto il ricorso alla violenza politica. Quest'ultima costituiva l'atteggiamento più antisistemico che potesse darsi in ambiente politico pluralista.

Il partito-milizia<sup>12</sup>, cui aveva dato vita lo squadristo, costituiva un modello originale di forma-partito: era un partito differente da quelli già presenti sul mercato politico perché richiedeva un modello di militanza

---

<sup>12</sup> Sul concetto di partito-milizia, v., GENTILE 2008, pp. 161 sgg.

in cui il ricorso alla violenza occupava una posizione privilegiata. E senza la violenza e il partito-milizia diviene storicamente difficile definire le specificità del fascismo. Ora, dov'era il partito dedito alla violenza nel Barrès socialista nazionale come in Drumont, in Déat come nei boulangisti o in Valois?

Non basta, perché qui siamo al punto storiografico a mio avviso decisivo. La violenza squadrista implicava un atteggiamento attivistico nei confronti della politica, della Storia e dell'uomo che non si ritrova nella «destra rivoluzionaria» *fin de siècle*. Quest'ultima, anzi, tradiva un'impostazione debitrice del positivismo, o quantomeno della versione darwinistico-sociale del positivismo: una versione che si declinava in termini deterministici in autori come Drumont e in un intellettuale significativo come Jules Soury. Tuttavia, era una visione che ben difficilmente sarebbe potuta essere condivisa dai teorici del fascismo, da un Panunzio come da Bottai, da Pellizzi come da Giovanni Gentile. Ciò che intendo sostenere è che la questione della guerra quale fase d'incubazione del fascismo è da vedere nel suo risvolto teorico-politico, ossia nel ruolo centrale che la violenza ricopriva nell'universo ideologico fascista<sup>13</sup>. Del Noce per tutti: per il filosofo cattolico il fascismo aveva costituito il «radicale disconoscimento dell'altra persona come *realtà* [...]». L'altro visto come ostacolo rispetto a ciò che io mi propongo. Cerco di adescarlo per vincere la sua resistenza; se ancora vuol resistermi cerco di abatterlo. Quel che non posso soffrire è che abbia una personalità propria distinta dalla mia. [...] Il fascismo è anzitutto e soprattutto uno «stile di trattare gli altri»<sup>14</sup>.

Ora, finché rimaniamo alla constatazione dell'attivismo fascista, su questo punto potrebbero essere tutti d'accordo, dal cattolico Del Noce al liberale Croce per finire al marxista Lukács. La questione concerne, invece, sia il motivo che conduceva i fascisti a privilegiare l'attivismo, sia gli esiti di quest'attivismo medesimo. La centralità della violenza si traduceva, nel caso fascista, in un attivismo che negava le visioni teleologiche della storia (liberalismo e marxismo) già presenti sul mercato politico e delle idee, sostituendo quelle visioni con l'antagonismo uomo-mondo: un antagonismo che non avrebbe avuto mai termine.

---

<sup>13</sup> Riprendo in maniera molto sintetica un tema che ho trattato in GERMINARIO 2022.

<sup>14</sup> DEL NOCE 2001, p. 64.

In questo senso, il concetto di Mosse sulla guerra quale vicenda che aveva familiarizzato masse consistenti di uomini con una visione brutalizzata della vita e della politica aveva colto un aspetto significativo del ricorso alla violenza politica da parte dei movimenti nazionalrivoluzionari del dopoguerra<sup>15</sup>. Tuttavia, quel concetto mossiano trascurava il dato storiografico per cui la violenza fascista tradiva un aspetto forse ancor più significativo: la violenza fascista quale procedura per rapportarsi al mondo. Direi di più: nello studio dell'ideologia fascista matura un duplice sospetto: il primo consiste nel fatto che il ricorso alla violenza era declinato quale strategia per opporsi a quegli esiti storici previsti dal marxismo e dal liberalismo. In altri termini, la violenza agiva quale difesa preventiva nei confronti degli esiti della storia previsti dalle Grandi Narrazioni presenti sul mercato politico e delle idee.

Il secondo sospetto è che la violenza politica era utilizzata per imprimere alle vicende storiche un ritmo di svolgimento tumultuoso, esattamente contrario a quello lento del liberalismo, fondato sulle discussioni e le mediazioni parlamentari, e a quello deterministico del socialismo, soprattutto in riferimento alla sua componente riformista. Per tornare a Sternhell.

Nel modello storiografico sternhelliano la sottovalutazione della centralità ricoperta dalla violenza nell'universo ideologico fascista si lasciava dietro, a sua volta, la sottovalutazione del problema teorico-politico per cui il fascismo disponeva di una propria visione della storia – appunto quale teatro in cui l'uomo si misurava col mondo -, ma non disponeva di una propria filosofia della storia, ritenuta un atteggiamento deterministico e teleologico che comprimeva l'attivismo umano in scansioni bene definite.

A me non pare che questo sia stato un tema avanzato dai numerosi critici dello storico israeliano. E se volessimo reperire il punto debole del modello storiografico proposto da Sternhell, quel punto debole sarebbe proprio questo.

In conclusione, per sintetizzare: credo si debba distinguere fra la «destra rivoluzionaria» e il fascismo. Quest'ultimo aveva costituito quel settore della «destra rivoluzionaria» che aveva tradotto l'attivismo in politica, ricorrendo alla violenza.

---

<sup>15</sup> Su questa posizione storiografica v., MOSSE 1977, p. 44; ID. 1990, pp. 175 sgg.



Zeev Sternhell è stato un intellettuale che ha coniugato la ricerca storica con la milizia civile e politica in Israele. Di questa nazione egli è stato una delle coscienze critiche più acute, impegnandosi attivamente nel promuovere il dialogo israelo-palestinese. Definendosi «arcisionista», e servendo il proprio Paese nelle varie guerre, tanto che in un volume aveva confessato di avere probabilmente passato più tempo indossando la divisa militare che negli studi, Sternhell si era sempre impegnato per il riconoscimento di uno Stato palestinese. Proprio Sternhell era stato il primo deputato della Knesseth a incontrare Yasser Arafat. Il destino dei grandi storici è quello di non rimanere indifferenti alle vicende della propria nazione.

### Riferimenti bibliografici

DEL NOCE, AUGUSTO, 2001

*Analisi del linguaggio*, “Il Popolo Nuovo”, (I), 1945 (I), n. 41, 13-14 giugno, ma cit. da ID., *Scritti politici 1930-1950*, a cura di T. Dell’Era, Rubbettino, Soveria Mannelli.

GENTILE, EMILIO, 1975

*Le origini dell’ideologia fascista (1918-1925)*, Laterza, Roma/Bari 1975, n. ed. Il Mulino, Bologna 1996.

ID., 1982

*Il mito dello Stato nuovo dall’antigiolittismo al fascismo*, Laterza, Roma/Bari, pp. 3-29.

ID., 2008

*La vita italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, 1ª ed. 1995, ma cit. dalla n. ed., Carocci, Roma.

GERMINARIO, FRANCESCO, 1995

*Fascisme et idéologie fasciste. Problèmes historiographiques et méthodologiques dans le modèle de Zeev Sternhell*, in «Revue française des idées politiques», vol. I, n.1, pp. 39-79.

ID., 2022

*Mito politico e totalitarismo. Saggio sulla visione fascista della storia e della rivoluzione*, di imminente pubblicazione per l’editore Asterios Trieste.

KUNNAS, TARMO, 1981

*La tentazione fascista*, ed. or. 1972, col titolo *Drieu, Céline, Brasillach et la tentation fasciste*, trad. it., Akropolis, Napoli.

ID., 2017

*Il fascino del fascismo. L’adesione degli intellettuali europei*, ed. or. 2013, trad. it., Edizioni Settimo Sigillo.

MOSSE, GEORGE LACHMANN, 1977

*Intervista sul nazismo*, a cura di M. A. Ledeen, Laterza, Roma/Bari.

ID., 1990

*Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma/Bari.

STERNHELL, ZEEV, 1972

*Maurice Barrès et le nationalisme française*, Paris, Armand Colin et Presse de la Fondation nationale des Sciences Politiques, Paris.

ID., 1983

*Ni droite ni gauche. L'ideologie fasciste en France*, Paris, Seuil.

ID., 1984

*Né destra né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista*, trad. it. di *Ni droite ni gauche*, Akropolis, Napoli.

ID., 1996

*Aux Origines d'Israel (1904-1948). Entre nationalisme et socialisme*, Paris, Fayard.

ID., 1997

*La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885-1914*, ed. or. 1978, trad. it., Corbaccio, Milano.

ID., 2006

*Les Anti-Lumières: du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard.

ID., 2014

*Histoire et Lumières. Changer le monde par la raison*, Entretien avec Nicolas Weill, Albin Michel, Paris.

ID., 2019

*Apologie, refoulement et banalisation*, in ID., sous la dir. de, *L'histoire refoulée. La Roque, les Croix de feu, et le fascisme français*, Les Éditions du Cerf, Paris.

STERNHELL, ZEEV — SZNAJDER, MARIO — ASHERI MAÏA, 1989

*Naissance de l'ideologie fasciste*, Paris, Fayard.

TAGUIEFF, PIERRE-ANDRÉ, 2020

*Des anti-Lumières au fascisme: Zeev Sternhell ou l'histoire des idées au service de fantasmes*, in S. Berstein et M. Winock, sous la dir. de, *Fascisme français*, Perrin, Paris, p. 362 sgg.

## **Karl Marx: umanismo e materialismo**

Caterina Genna (Università di Palermo)

*In the context of the contemporary age, Karl Marx represents a classical author. His theory of historical materialism is the basis of his general vision of reality with the principles of “self-consciousness” and “class consciousness”. To the optimism of idealism, centered on pure theory, Marx opposes a new cultural model in relation to praxis and political economy. His production must therefore be read in all its phases, from youth to maturity, with the aim of interpreting historical materialism as a peculiar form of humanism and naturalism.*

*Humanism; Naturalism; Self-consciousness; Class Consciousness.*

Ad inizio del XXI secolo, consolidatasi la crisi delle ideologie, la memoria storica induce a ripensare alle opere di alcuni autori, che hanno caratterizzato il pensiero occidentale contemporaneo. Tra gli autori che di tanto in tanto tornano di moda, oppure sono ricordati con nostalgica memoria, trova posto Karl Marx, troppo spesso legato alle vicende storiche del XX secolo, dalla rivoluzione d’ottobre del 1917 al processo di destalinizzazione avviato in URSS con lo svolgimento del XX congresso del PCUS nel 1956; nonché dall’esplosione del movimento giovanile del 1968 alla caduta del muro di Berlino nel 1989. L’autore de *Il capitale*, nel corso della seconda metà del XX secolo, è stato oggetto di studio e di continue reinterpretazioni alla luce della riscoperta o della pubblicazione postuma di non poche opere giovanili<sup>1</sup>. Sempre nel corso della seconda metà del XX secolo, è stato oggetto di facili entusiasmi, sia in Europa orientale che in Europa occidentale; con la riscoperta di alcuni scritti giovanili, per un verso (in Europa occidentale), è stato osannato per avere posto al centro della sua produzione il cosiddetto problema della persona umana nell’ampio contesto della Sinistra hegeliana<sup>2</sup>; per un altro verso (in Europa orientale), è stato assunto a simbolo di un sistema politico che riteneva di potere cambiare il mondo<sup>3</sup>. Venuto meno il sistema politico del socialismo reale, l’opera di Karl Marx costituisce a pieno titolo una

---

<sup>1</sup> Cfr. ZANARDO 1974, pp. 441-467.

<sup>2</sup> Cfr. ROSSI 1970-74, pp. 154-271.

<sup>3</sup> Cfr. WRONA 1988, pp. 544-647.

delle componenti più interessanti della storia della cultura contemporanea, se si presta la dovuta attenzione, oltre che agli scritti del Marx giovane, a quelli del Marx giovanissimo solitamente trascurati. Se ci si sofferma sui contenuti delle opere dedicate all'economia politica, si può riscontrare che il problema della persona umana continua a costituire il tema centrale del materialismo storico e dialettico, già posto ed elaborato nelle opere giovanili sul piano antropologico e sociologico. Tuttavia, oltre che sulle opere del giovane Marx, è opportuno soffermarsi sulle opere del giovanissimo Marx, che dal conseguimento della licenza liceale a Treviri e dagli studi in giurisprudenza (compiuti nelle Università di Bonn e di Berlino) giunge al conseguimento della laurea in filosofia nell'Università di Jena, con una tesi incentrata sulla filosofia della natura di Democrito e di Epicuro (ossia sulla filosofia greca che transita dal periodo ellenico a quello ellenistico).

Più precisamente, il segmento cronologico e tematico, al quale intendiamo fare riferimento, è quello che dal 1835 (anno di conseguimento della licenza liceale a Treviri) conduce al 1841 (anno di conseguimento della laurea in filosofia nell'Università di Jena). In tal modo, nell'ampio contesto della produzione marxiana potremmo rilevare tre fasi: quella del Marx giovanissimo dal 1835 al 1841, quella del Marx giovane dal 1841 al 1848 e quella del Marx maturo dal 1848 al 1883. Le tre fasi consentono di riscontrare il tema di fondo della produzione marxiana, elaborata sulla parola chiave "umanismo", strettamente correlata a quella di "materialismo storico". Se umanismo sta per visione generale della realtà incentrata sul concetto di uomo inserito nel complesso sistema delle relazioni sociali, materialismo storico sta per interpretazione della storia che pone al centro della propria analisi la "materia umana". D'altra parte, nel primo libro de *Il capitale*, il teorico della nuova economia politica sostiene: «I mezzi di lavoro non servono soltanto a misurare i gradi dello sviluppo della forza lavorativa umana, ma sono anche indici dei rapporti sociali nel cui quadro vien compiuto il lavoro»<sup>4</sup>. In questo passo del primo paragrafo (*Processo lavorativo*) del quinto capitolo (*Processo lavorativo e processo di valorizzazione*) della terza sezione (*La produzione del plusvalore assoluto*) del primo libro (*Il processo di produzione del capitale*) de *Il capitale*, risuona l'umanismo marxiano emblematicamente

---

<sup>4</sup> Cfr. MARX 1984a, p. 195 (214).

anticipato nella sesta *Tesi su Feuerbach*, ove si sostiene che l'essenza dell'uomo non possiede una connotazione astratta, ma concreta. «Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali»<sup>5</sup>.

Ponendo a confronto il suddetto passo de *Il capitale* con l'asserzione della sesta *Tesi su Feuerbach*, la memoria ricorre ad un altro passo de *Il capitale*, ove Marx pone a confronto la figura dell'architetto con quella dell'ape. Superando la dimensione istintiva della vita degli animali, l'uomo socializzato si trova a vivere all'interno di un sistema di produzione ove la sua forza-lavoro coincide tanto con l'attività materiale quanto con quella intellettuale. Il lavoro del ragno o dell'ape, per certi versi, non ha nulla da invidiare al lavoro svolto dall'uomo. «Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera»<sup>6</sup>. Marx finalizza la sua analisi alla condizione nella quale si trova a vivere l'uomo reale, con l'obiettivo di realizzare un nuovo mondo all'interno del quale l'uomo vero trovi la sua dimensione di vita autentica, superando le barriere della diseguaglianza sociale. Il passaggio dal mondo della necessità al mondo della libertà è chiaramente presupposto nel terzo libro de *Il capitale*, dove Marx sostiene che «il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria»<sup>7</sup>. Non è un caso che il suddetto brano, tratto dal terzo libro de *Il capitale*, sia citato in termini emblematici dall'autore della *Critica della ragione dialettica*, quando appunto rimarca che «non appena esisterà per tutti un margine di libertà reale oltre la produzione della vita, il marxismo avrà fatto il suo tempo; una filosofia della libertà ne prenderà il posto»<sup>8</sup>. Per Sartre l'esistenzialismo correva sul medesimo binario del marxismo, essendo sia l'una che l'altra corrente di pensiero una visione generale della realtà rivolta al processo di liberazione della persona umana. Perciò, ad inizio degli anni Sessanta, il filosofo francese sosteneva che «il marxismo si è fermato», nonostante il processo di

---

<sup>5</sup> Cfr. MARX 1983a, p. 6 (4).

<sup>6</sup> Cfr. MARX 1984a, p. 193 (212).

<sup>7</sup> Cfr. MARX 1984b, p. 828 (933).

<sup>8</sup> Cfr. SARTRE 1985, p. 39 (34).

destalinizzazione avviato in Unione Sovietica con il XX congresso del PCUS nel 1956.

Ad inizio del terzo millennio assistiamo al venir meno di ogni forma di ideologia e di filosofia critica: dal marxismo all'esistenzialismo. La dimensione storica del nostro tempo implica il consolidamento di una nuova realtà incentrata sulla persistenza di nuovi conflitti sociali, con epicentro il Mediterraneo<sup>9</sup> nel cui contesto la presenza di diverse etnie ha determinato uno scenario mai visto, al di là della tradizionale categoria economico-politica determinatasi sulla dicotomia tra classe dominante e classi subalterne. Nel corso della seconda metà del XX secolo, Jean-Paul Sartre poteva fare ricorso alla concezione materialistica della storia, per assumere una posizione nuova rispetto all'esistenzialismo borghese o al socialismo reale; oggi corriamo il pericolo di dovere riconoscere il degrado ideologico e culturale in un mondo dominato da nuove forme di barbarie. Sopravvive la dottrina sociale della Chiesa cattolica con l'obiettivo di superare ogni forma di barriera sociale e religiosa e di conciliare le tre religioni monoteistiche nel rispetto della natura e dell'intero genere umano. «La violenza che c'è nel cuore umano ferito dal peccato si manifesta anche nei sintomi di malattia che avvertiamo nel suolo, nell'acqua, nell'aria e negli esseri viventi»<sup>10</sup>. In questa parte iniziale della sua enciclica papa Bergoglio si richiama al contenuto del *Cantico delle creature* di Francesco d'Assisi, onde sostenere, per un verso, il rispetto della natura e, per un altro verso, il primato della pace sulla guerra. Il riferimento alle *Sacre scritture* è inevitabile, così come lo è quello all'enciclica di Paolo VI (*Pacem in terris*) promulgata nel 1971. Tuttavia, senza nulla obiettare al dettato della fede religiosa sostenuta da papa Bergoglio, riteniamo che non si possa rinunciare ai contenuti del pensiero filosofico, che voglia indagare sulla condizione dell'uomo nel mondo dominato dalla guerra e dalla barbarie.

La corrispondenza intercorsa nel 1932 tra Sigmund Freud e Albert Einstein sul tema inquietante *Perché la guerra?*, oggi più di ieri, può trovare piena giustificazione. Perciò scienza e filosofia possono concorrere al consolidamento di un pensiero critico che voglia indagare sulle condizioni reali nelle quali si trova a vivere l'umanità in un mondo globalizzato

---

<sup>9</sup> Cfr. COTRONEO 2015, pp. 69-81.

<sup>10</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO 2015, p. 27.

e destabilizzato. Secondo tale prospettiva, non possiamo rifugiarsi nel guscio di quelle filosofie (come l'esistenzialismo borghese) o del materialismo storico (come il marxismo ortodosso) che ritenevano di potere cambiare il mondo. Ciò implicherebbe l'acquisizione o il mantenimento di una coscienza critica con la quale guardare al futuro. Pertanto, risulta più che giustificato il ritorno al materialismo storico e dialettico, esposto nel periodo della maturità sul piano dell'economia politica, ma presupposto nel concetto di umanismo, elaborato da Marx nel periodo giovanile; sicché materialismo e umanismo risultano sinonimi tanto quanto lo sono umanismo e naturalismo nel periodo in cui il giovanissimo Marx, dopo avere conseguito la licenza liceale, abbandona gli studi giuridici per dedicarsi alla filosofia e assimilare il concetto di autocoscienza. Perciò occorre riconoscere che il ricorso alla filosofia in sostituzione degli studi giuridici non coincide con la disperazione della ragione che si rifugia nell'utopia, bensì con la volontà di riscoprire i temi genuini del pensiero occidentale troppo spesso misconosciuto o mistificato.

Se il marxismo, per un verso, ha fallito come progetto politico e ideologico, per un altro verso continua ad essere una delle componenti più significative del pensiero contemporaneo, che abbiamo il dovere di mantenere vivo quanto meno sul piano della memoria storica. Altrimenti non troverebbe alcuna giustificazione l'assunto di Rodolfo Mondolfo, per il quale il vero marxismo non è materialismo, ma umanismo: «la vera unità di teoria e praxis non può risultare nella considerazione di un individuo singolo, ma soltanto nella concezione dell'organismo collettivo dell'umanità»<sup>11</sup>. Perciò, facendo propria l'interpretazione del materialismo storico elaborata da Mondolfo, si potrebbe ridefinire la filosofia della prassi come forma peculiare di filosofia dell'uomo, il cui obiettivo è quello di riconsiderare l'uomo reale nel contesto storico del sistema di relazioni socio-economiche. La filosofia dell'uomo, di cui si è fatto sostenitore pure il marxista polacco Adam Schaff, consentirebbe di superare i limiti posti e riscontrati tanto nella filosofia dell'esistenza quanto nel socialismo reale. Richiamandosi al saggio (*Il marxismo e l'esistenzialismo*) che Sartre nel 1957 aveva pubblicato nella rivista polacca "Twórcość", Schaff ha ribadito l'esigenza inderogabile anche da parte del marxismo tradizionale di porre al centro delle proprie attenzioni l'esistenza del singolo

---

<sup>11</sup> Cfr. MONDOLFO 1968, p. 40.

individuo. Superando le categorie dell'esistenzialismo e del marxismo tradizionali, ha sostenuto che «il connubio tra l'esistenzialismo e il marxismo è fallito»<sup>12</sup>, volendo con ciò gettare le basi per una nuova forma di umanismo o, appunto, di filosofia dell'uomo. In tal senso l'umanismo marxiano, alla luce dei fatti storici e della storiografia filosofica della seconda metà del XX secolo, non può non tener conto delle posizioni assunte da György Lukács, anche se in linea con la dottrina del leninismo. Non a caso il filosofo ungherese, ponendo a confronto marxismo e leninismo, ha sottolineato la stretta relazione tra umanismo e materialismo. Ha sostenuto che: «sobria e piena di misura, la teoria leniniana della conoscenza è – proprio perché riconosce l'esistenza oggettiva del reale – un'eclatante manifestazione di quest'umanesimo, che non si accantona sulla difensiva di fronte al capitalismo inumano e antiumano»<sup>13</sup>. Per Lukács il leninismo va considerato come «un umanesimo combattivo, che impegna gli uomini nella lotta, nella conoscenza e nella conquista del mondo e che opera, essendo nello stesso tempo teoria e pratica, per la nascita dell'uomo nuovo, che ha ritrovato la sua totalità umana»<sup>14</sup>. D'altra parte lo stesso Lukács, nella *Prefazione* della seconda edizione di *Storia e coscienza di classe*, apparsa nel 1967, ha posto a revisione storico-critica l'opera con la quale nel 1923 aveva ritenuto di potere consolidare il marxismo ortodosso risalente alla dottrina del leninismo, come legittima rilettura del marxismo.

La parola chiave umanismo viene elaborata nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dove il giovane Marx sostiene che umanismo e materialismo sono sinonimi tanto quanto lo sono umanismo e naturalismo; giacché umanismo, naturalismo e materialismo sono forme peculiari del comunismo. Infatti, nella seconda parte (*Proprietà privata e comunismo*) del terzo manoscritto sostiene: «Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo»<sup>15</sup>. Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, il giovane Marx inizia ad elaborare i contenuti del suo “umanismo reale”, posto alla base della sua teoria economico-politica. Louis Althusser ha

---

<sup>12</sup> Cfr. SCHAFF 1963, p. 53.

<sup>13</sup> Cfr. LUKÁCS 1951, p. 183 (302).

<sup>14</sup> Ivi, 183-184 (302-303).

<sup>15</sup> Cfr. MARX 1974b, p. 536 (323-324).



opportunamente sottolineato la valenza della parola chiave “umanismo”, inteso come “umanismo reale”, se riferito appunto agli scritti giovanili di Marx. Contrapponendo l’umanismo reale all’umanismo astratto, il filosofo francese scrive che: «L’umanismo reale si presenta invece come quell’umanismo che ha per contenuto non un oggetto astratto, speculativo, ma un oggetto reale»<sup>16</sup>. Questa asserzione consente di relazionare i temi degli scritti del periodo della maturità con quelli degli scritti del periodo giovanile. Non è da trascurare un dettaglio fondamentale: il concetto di umanismo, elaborato negli scritti giovanili (come i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*), e poi sviluppato negli scritti della maturità (come *Per la critica dell’economia politica*), consente di superare l’interpretazione deterministica data del materialismo storico e dialettico. Nella *Prefazione* del 1859, Marx usa i termini struttura e sovrastruttura per rimarcare che il sistema di produzione rappresentato dalla struttura economica non implica alcuna forma di determinismo o di meccanicismo storico, essendo l’insieme dei rapporti sociali un contesto complesso ed articolato. Marx precisa che le sovrastrutture non dipendono dalla struttura; l’uomo si trova sempre inserito nell’insieme dei rapporti sociali, così come ha saputo interpretare Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere*. Elaborando il concetto di “blocco storico”, il marxista italiano rimarca il rapporto reciproco tra struttura e sovrastrutture nel processo dialettico della realtà. «La struttura e le superstrutture formano un “blocco storico”, cioè l’insieme complesso contraddittorio e discorde delle sovrastrutture è il riflesso dell’insieme dei rapporti sociali di produzione»<sup>17</sup>. Facendo ricorso ai testi canonici di Marx, Gramsci ha inteso il materialismo storico come forma peculiare di umanismo in tempi non sospetti con molti anni di anticipo rispetto a quanti avrebbero potuto leggere gli scritti giovanili negli anni del secondo dopoguerra.

D’altra parte, se ci atteniamo a *Per la critica dell’economia politica* di Marx, possiamo rilevare la stretta relazione tra struttura e sovrastrutture, laddove il teorico del materialismo storico sostiene che «il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita»<sup>18</sup>. Richiamandosi all’assunto della sesta

---

<sup>16</sup> Cfr. ALTHUSSER 1965, p. 253 (217).

<sup>17</sup> Cfr. GRAMSCI 1972, p. 39.

<sup>18</sup> Cfr. MARX 1985, pp. 8-9 (298).

*Tesi su Feuerbach*, Marx sottolinea lo stretto rapporto tra “vita spirituale” e “vita materiale” dell’esistenza umana, poiché (ancora in *Per la critica dell’economia politica*) ribadisce che «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»<sup>19</sup>. A questo proposito non possiamo non ricordare il testo dell’*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, stesa e pubblicata nello stesso anno in cui Marx compone i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Nel cuore dell’*Introduzione*, pubblicata nel febbraio del 1844, nel fascicolo doppio dei “Deutsch-Französische Jahrbücher”, il progetto iniziale di svolgere una critica nei confronti dell’idealismo hegeliano (avviata nel 1843 con la stesura di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*) va oltre l’intenzione dell’autore che elabora il concetto di classe sociale. Infatti vi si legge: «quando il proletariato annuncia la *dissoluzione dell’ordinamento tradizionale del mondo*, esso esprime soltanto *il segreto della sua propria esistenza*, poiché esso è la dissoluzione *effettiva* di questo ordinamento del mondo»<sup>20</sup>. Tra l’altro, così come si può leggere nell’altro saggio (*Sulla questione ebraica*) pubblicato nei “Deutsch-Französische Jahrbücher”, la critica di natura religiosa assume la connotazione della critica alla società civile, in vista dell’elaborazione di una visione generale del mondo, che risulterà chiaramente delineata a partire dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Perciò asserisce: «Lo Stato democratico, lo Stato reale, non ha bisogno della religione per il proprio completamento politico. Esso può anzi astrarre dalla religione poiché in esso il fondamento umano della religione è attuato mondanamente»<sup>21</sup>. La filosofia acquisisce gradualmente il carattere dell’impegno civile, così come possiamo leggere nelle opere composte negli anni successivi, sino alla elaborazione del materialismo storico fondato sul metodo dialettico del sistema hegeliano. Tuttavia Marx, nell’*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, pronuncia la celebre espressione secondo la quale «Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice»; per cui – aggiunge – «la radice, per l’uomo, è l’uomo stesso»<sup>22</sup>, laddove il teorico del materialismo storico

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Cfr. MARX 1983b, p. 391 (203).

<sup>21</sup> Cfr. MARX 1983c, p. 358 (169-170).

<sup>22</sup> Cfr. MARX 1983b, p. 395 (197).

asserisce che bisogna porre l'uomo alla base di ogni critica, tale da pre-supporre il cambiamento radicale dello stato di cose esistente. In questo testo, dato alle stampe nei "Deutsch-Französische Jahrbücher", Marx denota di andare elaborando una concezione materialistica della storia fondata sulla strategia rivoluzionaria. Da un anno si trova a Parigi, dove ha iniziato ad assimilare i contenuti dell'ideologia socialista in termini netti ed inequivocabili. «L'arma della critica – egli sottolinea – non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse»<sup>23</sup>. Se ci si attiene al testo dell'*Introduzione*, possiamo riscontrare spunti più significativi di quelli presenti nel saggio di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, completato tra la primavera e l'estate del 1843, quando il nostro autore si trovava a Kreuznach per sposare Jenny von Westphalen. La critica ai *Lineamenti della filosofia del diritto* di Hegel è rivolta ai paragrafi 261-313, dove l'idealista tedesco espone la sua concezione dello Stato, all'interno del quale non si possono non riconoscere i singoli individui che ne fanno parte. La triade cittadino-società civile-Stato, da parte di Marx, viene sottoposta a critica serrata così come si potrà leggere nella stessa *Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

Prendendo in esame i quaderni delle *Teorie sul plusvalore*, si può rilevare che Marx nel corso degli anni rivolge un'attenzione sempre più marcata alla scienza economica, così come d'altra parte è evidente nelle altre opere della maturità, concepite e composte dopo la pubblicazione del *Manifesto del partito comunista* nel 1848. Ad esempio, i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, *Per la critica dell'economia politica* e *Salario, prezzo e profitto* anticipano il contenuto dei tre libri de *Il capitale*, evidenziando una forte caratterizzazione del Marx maturo sempre più inserito nel contesto della scienza economica, ovvero dell'economia politica. La prova di questo orientamento economicistico del Marx maturo è rappresentata dalle *Teorie sul plusvalore*, stese tra il mese di gennaio del 1862 e il mese di luglio del 1863, ma pubblicate postume negli anni tra il 1905 ed il 1910 a cura di Karl Kautsky. L'indice del cosiddetto quarto libro de *Il capitale* rivela il carattere del progetto

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

generale, che Marx andò maturando nel corso degli anni intorno al 1850 e 1860. Gli scritti economici, con i quali il teorico del materialismo storico e dialettico intende criticare il sistema di produzione capitalistico, trovano la loro espressione più matura con i tre libri de *Il capitale*. I quaderni, costituenti il cosiddetto quarto libro de *Il capitale*, anche se stesi ad inizio degli anni intorno al 1860, testimoniano un interesse di ricerca solo apparentemente distaccato dagli scritti del periodo giovanile. Perciò, recuperando la rivalutazione operata nel secondo dopoguerra del Marx giovane posto a confronto con il Marx maturo, in primo luogo si potrebbe ribadire che in effetti sussiste un solo Marx. Se si leggono alcune opere giovanili (*Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* con la relativa *Introduzione*, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, le *Tesi su Feuerbach*, *La sacra famiglia*, *L'ideologia tedesca*, la *Miseria della filosofia*), oggi più di ieri, si può e si deve riconoscere che, all'interno dell'intera produzione di Marx, non esistono due fasi diametralmente opposte l'una all'altra.

Tuttavia, oltre che sulle opere del giovane Marx, bisogna soffermarsi su quelle del giovanissimo Marx che, conseguito il diploma nella città natale di Treviri nel 1835, così come si osservava poco sopra, si iscrive alla Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Bonn nell'anno accademico 1835-1836, per poi trasferirsi nella Facoltà di giurisprudenza della più prestigiosa Università di Berlino nell'anno accademico 1836-1837. A Berlino il giovanissimo Marx matura la decisione di dedicarsi alla filologia classica e alla filosofia antica, conseguendo la laurea in filosofia nell'Università di Jena nel 1841. A questi anni, che vanno dal 1835 al 1841 (trascorsi tra Treviri, Bonn e Berlino), bisogna prestare la dovuta attenzione, per meglio comprendere la fase successiva del Marx giovane (degli anni 1841-1848) e, quindi, quella del Marx maturo (1848-1883), che trova il suo momento culminante nel 1867 con la pubblicazione del primo libro de *Il capitale*. A monte delle stesse opere giovanili, non può essere trascurata la dissertazione della tesi di laurea sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*<sup>24</sup>, oltre che gli studi svolti per approfondire talune tematiche inerenti alla filologia e alla filosofia dell'età classica; in questo caso va rimarcato il contenuto dell'*Appendice* alla tesi di laurea, il cui titolo *Critica della polemica di Plutarco contro la*

---

<sup>24</sup> Cfr. MARX 1974a, pp. 257-308 (19-98).

*teologia di Epicuro*<sup>25</sup> denota che, sebbene si tratti di un breve frammento, il giovanissimo Marx nutre un interesse particolare per la filosofia di Epicuro. Inoltre non sono da trascurare i lavori preparatori predisposti in sette *Quadern*<sup>26</sup> negli anni 1839 e 1840; infine sono da tenere in considerazione le *Note*<sup>27</sup> stese sulla dissertazione della tesi di laurea.

Pertanto si potrebbe esasperare il carattere frammentario all'interno delle opere di Marx, riscontrando un primo momento segnato da un marcato interesse per la filologia e la filosofia dell'età classica, così come si deduce, oltre che dal contenuto della dissertazione di laurea sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, dagli altri studi svolti negli anni trascorsi a Berlino. Il riferimento è relativo al *Frammento dell'Appendice della Dissertazione dottorale*, ossia alla *Critica della polemica di Plutarco contro la teologia di Epicuro*. Perciò non vanno trascurati i 'lavori preparatori' (*Vorarbeiten*) della *Doktor-dissertation*, con i quali il giovanissimo Marx progetta di studiare e di approfondire il tema dell'umanesimo epicureo, riscontrabile nel decimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, che egli analizza approfonditamente tenendo presente gli studi compiuti da Pierre Gassendi nel XVII secolo. A questo punto si devono ricordare i tre testi di riferimento del filosofo francese: *De vita et moribus Epicuri libri octo*<sup>28</sup> (dati alle stampe nel 1647), *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri*<sup>29</sup> e *Philosophiae Epicuri syntagma*<sup>30</sup> (entrambi dati alle stampe nel 1649). Dai titoli si evince che: la prima opera è dedicata alla vita e ai costumi di Epicuro; la seconda contiene osservazioni sul decimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio; la terza risulta essere una sintesi della filosofia epicurea. Insieme denotano l'intenso e profondo lavoro svolto dal filosofo francese, sino a pubblicare tra il 1647 ed il 1649 addirittura tre opere dedicate alla filosofia della natura di Epicuro. Marx prende in esame soprattutto la seconda opera di Gassendi (*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est*

---

<sup>25</sup> Cfr. MARX 1974c, pp. 306-308 (99-102).

<sup>26</sup> Cfr. MARX 1974d, pp. 13-255 (423-567).

<sup>27</sup> Cfr. MARX 1974a, pp. 311-365 (70-102).

<sup>28</sup> Cfr. GASSENDI 1647.

<sup>29</sup> Cfr. GASSENDI 1649a.

<sup>30</sup> Cfr. GASSENDI 1649b.

*de vita, moribus, placitisque Epicuri*), così come si evince soprattutto dai lavori preparatori (in modo particolare dai *Quaderni* primo e secondo), ove appunto tiene conto, oltre che della vita e dei costumi, dei precetti del filosofo di Samo. Nella monografia delle *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri*, il giovanissimo Marx può consultare anche il decimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, trascritto da Gassendi per svolgerne un adeguato commento. Tutte e tre le opere di Gassendi sono testi filologici di alto profilo, che lo studente in giurisprudenza Marx utilizza in modo adeguato, evidenziando una preparazione filologica spesso trascurata o misconosciuta, che invece bisogna porre in evidenza per comprenderne tutta la produzione.

Questa fase della produzione di Marx potrebbe indurre a segmentare ulteriormente il pensiero del teorico del materialismo storico. Secondo tale chiave di lettura della produzione marxiana, paradossalmente, ci troveremmo di fronte non a due Marx, bensì a tre Marx; un Marx “giovannissimo” filologo e filosofo, un Marx “giovane” antropologo e sociologo, un Marx “maturo” teorico dell’economia politica e della scienza economica. In effetti, la produzione di Marx va letta nel suo complesso, pur distinguendo le singole fasi della sua attività svolta a partire dall’anno di conseguimento della licenza liceale nel Ginnasio di Treviri; solo in questo modo possiamo comprendere la fase matura della sua produzione, strettamente legata ai saggi e alle opere degli anni giovanili. Il Marx giovanissimo, sebbene si dedichi alla filosofia antica e alla filologia classica, anticipa i temi della persona umana, che troveremo nel Marx giovane e nel Marx maturo. Il Marx giovane, seppure in termini antropologici e sociologici, anticipa la tesi di fondo delle opere della maturità, laddove sostiene che alla filosofia speculativa bisogna contrapporre una nuova teoria coincidente con l’economia politica, posta alla base della concezione materialistica della storia. Perciò rimarca che alla “filosofia della miseria” del socialismo utopistico occorre contrapporre la “miseria della filosofia”, ossia la inutilità della filosofia idealistica, il cui ribaltamento coincide con il materialismo storico già annunciato nei primi scritti del periodo giovanile (sia in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* che nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*). In questo senso risulta ancora attuale il contenuto dell’opera (*Misère de la philosophie, Réponse à la*

*philosophie de la misère de M. Proudhon*), scritta in francese tra il dicembre del 1845 e il giugno del 1846. Nella *Prefazione* del 23 ottobre 1884, Engels, volendo legittimare la dimensione economico-politica della dottrina marxiana nei confronti del socialismo utopistico francese, scrive: «Se ora diciamo: è ingiusto, ciò non deve essere, ebbene, questo non ha nulla a che vedere, in via immediata, con l'economia. Noi ci limitiamo ad affermare che quel fatto economico contraddice col nostro senso morale»<sup>31</sup>. Lo stesso Engels, sulla scia di Marx, ribadisce che alla teoria speculativa della filosofia idealistica occorre contrapporre la teoria della filosofia della prassi.

Ritenere opportuno soffermarsi sul contenuto degli scritti composti dal giovanissimo Marx non comporta un ridimensionamento degli scritti del periodo giovanile o, peggio ancora, del periodo della maturità. Tale ipotesi implica una metodologia di ricerca secondo la quale occorre tenere presente tutta la produzione di un autore, il più delle volte analizzato in modo parziale. Soffermarsi sui lavori preparatori e sulla tesi di laurea consente di rilevare il processo di elaborazione della filosofia dell'auto-coscienza, ricondotta tanto alle correnti del pensiero contemporaneo quanto a quelle del pensiero antico. Il presunto materialismo degli antichi filosofi del periodo ellenico ed ellenistico-romano viene letto come sinonimo di umanismo, che poi troveremo sia negli scritti del Marx giovane che in quelli del Marx maturo. Il Marx teorico della scienza economica e dell'economia politica non esclude il Marx antropologo e sociologo, così come non esclude il Marx filosofo e filologo. Il Marx maturo (degli anni 1848-1883) è da collegare sia al Marx giovane (degli anni 1841-1848) che al Marx giovanissimo (degli anni 1835-1841). Nel corso degli anni intorno al 1960 gli scritti giovanili, tenuti maggiormente in considerazione, sono stati *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* ed i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, che molti interpreti del marxismo non avevano potuto né consultare né assimilare. Il riferimento, in questo caso, va a Karl Kautsky, a Rosa Luxemburg, a Georgij Valentinovič Plechanov, a Nikolaj Lenin, ad Antonio Labriola, ad Antonio Gramsci. Nel secondo dopoguerra autori come Maximilien Rubel<sup>32</sup> o Erich Thier<sup>33</sup>, con la

---

<sup>31</sup> Cfr. ENGELS 1984, p. 178 (648).

<sup>32</sup> Cfr. RUBEL 1957.

<sup>33</sup> Cfr. THIER 1957.

rispettiva monografia sul giovane Marx, hanno contribuito ad arricchire la storiografia marxista, che Adam Schaff<sup>34</sup> in Europa orientale o Roger Garaudy<sup>35</sup> in Europa occidentale avrebbero ripreso con insistenza, sino al punto di contribuire non poco alla formazione di una vera e propria moda del “giovane Marx”.

Oggi non è più tempo di mode culturali o di facili analisi di tipo antropologico e sociologico; l'opera di Karl Marx può e deve costituire oggetto di studio per una ricostruzione completa della cultura del XIX secolo nel contesto dell'età contemporanea. Nel tempo l'opera di Marx ha costituito la fonte di illusioni “tra rivoluzione e utopia”, così come si può leggere in una raccolta antologica<sup>36</sup> di testi, che da Ernst Bloch conducono a Hans-Jürgen Krahl. L'interrogativo posto da Henri Lefebvre, *Abbandonare Marx?*, ad inizio del III millennio risulta desueto e privo di significato; tale interrogativo non lo era quando è stato posto (nel 1980) nell'edizione francese, per cui si leggeva: «Non è escluso che *Il capitale* di Marx e tutta la sua opera conservino un'importanza fondamentale, avendo le chiavi per interpretare la nostra epoca, ma non è neppure escluso che *l'Etica* di Spinoza o la *Critica della ragion pura* abbiano oggi altrettanta o maggiore importanza»<sup>37</sup>.

Perciò risulta opportuno, se non necessario, tornare a Marx senza illusioni o delusioni, con l'obiettivo di ricostruire uno dei pensieri più accattivanti della cultura contemporanea. Occorre rileggere le opere del Marx giovanissimo, il cui processo di formazione consente di comprendere le ulteriori fasi della sua produzione. Altrimenti la tesi di laurea sulla filosofia della natura, dedicata all'antico atomismo del periodo ellenico ed ellenistico-romano, può risultare un corpo estraneo all'interno della vasta ed articolata produzione del teorico del materialismo storico e dialettico. Secondo questa prospettiva, il materialismo storico risulta essere una forma peculiare di umanismo, da relazionare agli scritti giovanili, ma anche e non ultimo agli scritti dello studente in giurisprudenza, che a Berlino scopre e assimila la fisiologia degli antichi pensatori greci. Perciò la filosofia della natura viene acquisita e concepita come filosofia

---

<sup>34</sup> Cfr. SCHAFF 1965.

<sup>35</sup> Cfr. GARAUDY 1957.

<sup>36</sup> Cfr. COPPELLOTTI 1972.

<sup>37</sup> Cfr. LEFEBVRE 1983, p. 11.



dell'uomo, laddove l'uomo fa parte e occupa la posizione centrale della realtà nel suo divenire, affatto deterministico e meccanicistico. Umanismo, materialismo e filosofia dell'autocoscienza costituiscono le fondamenta della teoria economica, che studia l'uomo reale nelle sue relazioni sociali, contro ogni forma di astratta categoria culturale della filosofia dello spirito. La comprensione del Marx maturo implica un ritorno al Marx che da Treviri si trasferisce a Bonn e quindi a Berlino. La vera rivoluzione culturale, compiuta da Marx, è quella di Berlino, ove, conseguita la licenza liceale nel 1835 a Treviri e trascorso il primo anno universitario a Bonn, negli anni intercorsi tra il 1836 ed il 1841 esercita, per così dire, la professione di filologo e di filosofo. Nella fase della maturità Marx negherà valore alla filosofia, ma dopo averla assimilata attraverso un filosofo antico, che rinnova i modelli culturali del periodo ellenico in direzione del periodo ellenistico-romano.

Il venir meno delle ideologie e di taluni sistemi politici, agli albori del XXI secolo, consente e giustifica a pieno titolo una riscrittura della storia del pensiero, tenendo conto del contributo di autori che, al di là delle mode, costituiscono il substrato della cultura contemporanea. La rilettura può coincidere con la riscoperta dell'opera di un autore che, in ogni caso, rappresenta un capitolo non marginale nella storia della cultura del nostro tempo. Perciò la filologia si integra alla storia, così come questa a quella, anche quando ci si trovi sul versante dell'interpretazione e della comprensione di un testo. Umanismo e materialismo possono essere assunti come categorie culturali di una remota filosofia della libertà, che trova le proprie radici nel modello speculativo dell'età classica. La dissertazione di laurea di Marx può costituire il presupposto della sintesi tra teoria e prassi, elaborata e assunta a sistema nel periodo della maturità. La filosofia della natura degli antichi atomisti non risulta fuori luogo, se ci si sofferma sulla composizione del sistema hegeliano incentrato anche sullo studio della natura nella posizione intermedia, che ad essa viene riconosciuta tra la logica e la filosofia dello spirito. Hegel evidenzia il primato del periodo ellenico su quello ellenistico-romano; nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* i presocratici con Platone e Aristotele sono studiati e assunti come massima espressione dell'età classica; invece i post-aristotelici sono analizzati come rappresentanti del processo di crisi che si determina dalla filosofia antica a quella media. Il giovanissimo Marx, pur

facendo propria la categoria della dialettica (che nel tempo trasferirà dall'ambito dell'idealismo a quello del materialismo storico), sovverte l'interpretazione hegeliana, riconoscendo alle filosofie post-aristoteliche una dignità non secondaria e non marginale. All'interno della filosofia della natura di Epicuro l'uomo occupa e svolge una funzione centrale con la dote di cui è in possesso, quella della coscienza e dell'autocoscienza, posta alla base dell'umanismo e del materialismo storico. Perciò l'atomismo non è inteso come gretta concezione della realtà in un divenire meccanicistico e deterministico; sta alla base di una visione generale del mondo ove antropologia e filosofia si coniugano nel complesso divenire della storia umana. La filosofia della natura è intesa come filosofia dell'uomo, posto alla base del concetto fondamentale di "autocoscienza" (*Selbstbewusstsein*) elaborato nella fase giovanile, che nella fase della maturità con gli scritti di economia politica si traduce in "coscienza di classe" (*Klassenbewusstsein*), ovvero come consapevolezza da parte del proletariato di essere divenuto classe sociale in contrapposizione alla classe sociale della borghesia. In ultima analisi non si ha coscienza di classe senza autocoscienza in una dimensione, oltre che pratica, teorica, nel rispetto di un modello culturale che pone in stretta relazione la conoscenza e la volontà.

### Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, LOUIS, 1965

*Pour Marx*, Maspero, Paris; trad. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.

COPPELLOTTI, FRANCESCO (A CURA DI), 1972

*Marx e la rivoluzione*, Feltrinelli, Milano.

COTRONEO, GIROLAMO, 2015

"Il Mediterraneo tra miti, religioni e filosofia", in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le filosofie del Mediterraneo e della Magna Graecia*, FrancoAngeli, Milano.

ENGELS, FRIEDRICH, 1984

*Vorwort zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx' Schrift "Das Elend der Philosophie"*, in *Werke*, Band 21, Dietz, Berlin; trad. it. *Prefazione alla prima edizione tedesca a K. MARX, Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» del signor Proudhon*, in *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973.

GARAUDY, ROGER, 1957

*Humanisme marxiste. Cinq essais polémiques*, Editions Sociales, Paris.

GASSENDI, PIERRE, 1647

*De vita et moribus Epicuri libri octo*, Apud Guillelmum Barbier, Lugduni.

Id., 1649a

*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placiti-sque Epicuri*, Apud Guillelmum Barbier, Lugduni.

Id., 1649b

*Philosophiae Epicuri syntagma*, Apud Guillelmum Barbier, Lugduni.

GRAMSCI, ANTONIO, 1972

*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, in *Quaderni del carcere 1.*, Einaudi, Torino.

LEFEBVRE, HENRI, 1983

*Abbandonare Marx?*, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. *Une pensée devenue monde. Faut-il abandonner Marx?*, Fayard, Paris 1980.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1951

*Existentialismus oder Marxismus?*, Aufbau, Berlin; trad. it. *Esistenzialismo o marxismo?*, Acquaviva, Milano 1995.

MARX, KARL, 1974a

*Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, in *Werke*, Ergänzungsband, *Schriften bis 1844*, Erster Teil, Dietz, Berlin; trad. it. *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, in *Opere*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1980.

Id., 1974b

*Ökonomisch-philosophische Manuskriptische aus dem Jahre 1844*, in *Werke*, Ergänzungsband, *Schriften bis 1844*, Erster Teil, Dietz, Berlin; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976.

Id., 1974c

*Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epicurs Theologie*, in *Werke*, Ergänzungsband, *Schriften bis 1844*, Erster Teil, Dietz, Berlin; trad. it. *Critica della polemica di Plutarco contro la teologia di Epicuro*, in *Opere*, vol. I, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1974d

*Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, in *Werke*, Ergänzungsband, *Schriften bis 1844*, Erster Teil, Dietz, Berlin; trad. it. *Quaderni sulla filosofia epicurea*, in *Opere*, vol. I, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1983a

*Thesen über Feuerbach*, in *Werke*, Band 3, Dietz, Berlin; trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972.

ID., 1983b

*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *Werke*, Band 1, Dietz, Berlin; trad. it. *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976.

ID., 1983c

*Zur Judenfrage*, in *Werke*, Band 1; trad. it. *Sulla questione ebraica*, in *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976.

ID., 1984a

*Das Kapital*, Buch I, in *Werke*, Band 23, Dietz, Berlin; trad. it. *Il capitale*, libro I, Editori Riuniti, Roma 1980.

ID., 1984b

*Das Kapital*, Buch III, in *Werke*, Band 25, Berlin, Dietz; trad. it. *Il capitale*, libro III, Editori Riuniti, Roma 1980.

ID., 1985

*Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort*, in *Werke*, Band 13, Dietz, Berlin; trad. it. *Per la critica dell'economia politica, Prefazione*, in *Opere*, vol. XXX, Editori Riuniti, Roma 1986.

MONDOLFO, RODOLFO, 1968

*Umanismo di Marx*, Einaudi, Torino.

PAPA FRANCESCO, 2015

*Laudato si'. Enciclica sulla cura della casa comune*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.

ROSSI, MARIO, 1970-74

*Da Hegel a Marx*, 3 voll., Feltrinelli, Milano.

RUBEL, MAXIMILIEN, 1957

*Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Rivière, Paris.

SARTRE, JEAN-PAUL, 1985

*Critique de la raison dialectique*, tome I. *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris; trad. it. *Critica della ragione dialettica*, tomo I. *Teoria degli insiemi pratici*, Il Saggiatore, Milano 1963.

SCHAFF, ADAM, 1963

*La filosofia dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. *Filozofia człowieka*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.

ID., 1965

*Markszm a jednostka ludzka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe Warszawa.

THIER, ERICH, 1957

*Das Menschenbild des jungen Marx*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

WRONA, VERA (A CURA DI), 1988

*Philosophie für eine neue Welt. Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Dietz, Berlin.

ZANARDO, ALDO, 1974

*Filosofia e socialismo*, Editori Riuniti, Roma.



# Studi diversi

## L'economia politica fra scienza e ideologia. Seconda parte

Ascanio Bernardeschi

### 1. *Keynes e l'arduo compito di salvare il capitalismo*

Proseguendo la ricognizione iniziata nel numero scorso di questa rivista, esaminiamo il pensiero del barone inglese John Maynard Keynes, probabilmente il più influente fra gli economisti del XX secolo, sia per la sua teoria innovativa rispetto al costrutto marginalista, sia per avere svolto un ruolo di primo piano in alcuni tavoli in cui si decidevano le sorti del mondo. Keynes, come è noto, fu rappresentante economico del Tesoro inglese alla Conferenza di pace di Versailles al termine della Prima guerra mondiale, incarico da cui si dimise in dissenso con le misure eccessivamente punitive nei confronti della sconfitta Germania, in quanto prevedeva che tali misure avrebbero sconvolto l'economia di quel Paese, come in effetti avvenne durante la Repubblica di Weimar, favorendo così l'ascesa al potere di Hitler. In vista della vittoria alleata nella Seconda guerra mondiale, fu alla guida della delegazione inglese ai negoziati di Bretton Woods, i quali partorirono il cosiddetto "gold standard", che ha regolato le vicende monetarie internazionali fino alla sospensione della convertibilità del dollaro da parte di Nixon negli anni '70. Quell'accordo, come pure è noto, sancì la supremazia del dollaro negli scambi internazionali, mentre Keynes caldeggiava l'introduzione di una moneta sovranazionale.

Nell'ambito dell'economia borghese, pur dichiarandosi anch'egli seguace della scuola neoclassica, la sua analisi, a differenza di quanto avviene per il pur eterodosso Schumpeter, rompe con le ipotesi principali del paradigma neoclassico. Formatosi sotto l'influsso della teoria dell'equilibrio marshalliano, se ne discosta gradualmente a partire dal *Trattato della moneta*<sup>1</sup> per approdare a un definitivo allontanamento dall'edulcorata idea del mondo dei marginalisti, fatta di piena occupazione e di virtù indiscussa del libero mercato. Infatti, pur essendo egli un tenace oppositore delle idee socialiste, riconosce alcuni limiti

---

<sup>1</sup> KEYNES 1932.



dell'economia capitalistica. Vista l'incapacità della smithiana "mano invisibile" del mercato di assicurare la piena occupazione dei fattori, si preoccupa di fornire un supporto teorico alle politiche pubbliche in grado di intervenire su questo difetto. Lo scopo è di rendere il capitalismo, di cui non auspica il superamento, socialmente sostenibile e in grado di confrontarsi, anche sul terreno dei diritti sociali, con le temute economie socialiste. Egli suggerisce pertanto una serie di politiche per "salvarlo" rendendolo più vicino all'efficienza e al soddisfacimento dei bisogni umani.

Il principio del *laissez-faire*, per lui, si basa sull'ignoranza del contrasto tra interesse individuale e interesse sociale e su ipotesi irrealistiche rispetto alle caratteristiche delle moderne economie. L'intervento statale, nel caso che la domanda aggregata sia insufficiente a garantire la piena occupazione, dovrebbe consistere in misure di politica fiscale e monetaria espansive, tramite la pratica della spesa pubblica in disavanzo. Il capitalismo di impronta individualistica deve essere quindi corretto attribuendo allo Stato compiti volti ad attenuarne i caratteri negativi. A tale scopo Keynes è anche favorevole a un patto sociale tra imprenditori, lavoratori e Stato che garantisca piena occupazione e retribuzioni "adeguate" e per mirare a rendere compatibili le aspirazioni dei lavoratori con i principi liberali.

La sua opinione su Marx è stata espressa in diverse occasioni, in alcune delle quali ha fatto uso anche di espressioni di disprezzo, oltre che del marxismo (specie di quello orientale), della cultura socialista e operaia in genere ma anche degli slavi e degli ebrei, mostrando di muoversi in continuità con una certa cultura liberale<sup>2</sup>. Sono consapevole delle obiezioni di chi non ritiene decisivo l'antisocialismo di Keynes, dovuto anche al clima maccartista dell'epoca, così come dei diversi tentativi di conciliare o sintetizzare keynesismo e marxismo. Ritengo però che sia giusto conoscere anche ciò che è sgradevole, per cui mi si consenta almeno questa citazione:

«Il socialismo marxista deve sempre rimanere un portento per gli storici del pensiero; come una dottrina così illogica e stupida possa aver esercitato

---

<sup>2</sup>Per un esame assai documentato delle pulsioni razzistiche di tale cultura si veda LOSURDO 2005.

un'influenza così potente e durevole sulle menti degli uomini e, attraverso questi, sugli eventi della storia»<sup>3</sup>.

Va dato atto, tuttavia, che gradualmente Keynes si circondò di personaggi non ostili o addirittura vicini al marxismo quali Michal Kalecki, Maurice Dobb, Piero Sraffa e alcuni seguaci della scuola di Sraffa, e che certi eccessi potrebbero essersi modificati, pur non avendo noi trovato riscontri di questa ipotesi.

Sta di fatto che sia in ambito socialista che in ambito liberale si sono tentate sintesi per rendere il suo pensiero compatibile con l'uno o con l'altro filone. Ne sono esempi da un lato la ricerca di Giorgio Lunghini<sup>4</sup> e dall'altro la cosiddetta sintesi neoclassica che cerca di rendere compatibili con l'ortodossia alcuni aspetti della teoria keynesiana.

## 2. *Il Trattato della moneta*

Come accennato in precedenza, i primi elementi di rottura con la tradizione neoclassica emergono già nel *Trattato*. Se Marshall era contrario all'intervento sistematico dello Stato nell'economia, nel timore che potesse condurre a una perdita di efficienza del sistema economico, Keynes lo auspica. Entrambi ritengono che la domanda di investimenti sia influenzata dall'andamento del tasso di interesse ma si posizionano su fronti contrapposti rispetto all'opinione che il mercato non guidato possa assicurare la piena occupazione.

L'attenzione alla distribuzione del reddito e il riconoscimento della contrapposizione di interessi tra le classi, lo avvicinano al lascito ricardiano e le differenze rispetto a Ricardo derivano principalmente dai cambiamenti nel frattempo intervenuti nel capitalismo, oltre a una certa influenza del marginalismo. Il peso della rendita fondiaria è divenuto secondario rispetto a quello della rendita finanziaria, la quale svolge non meno della prima un ruolo negativo, mentre l'irrompere delle lotte della classe lavoratrice inducono in Keynes il proposito di mitigare queste tensioni riassorbendole all'interno della logica capitalistica, in cambio della

---

<sup>3</sup> KEYNES 1978b, p. 123.

<sup>4</sup> Vedi fra tutti LUNGHINI 2012.

piena occupazione, di una distribuzione meno iniqua e di welfare, considerati fattori stabilizzanti.

Se l'ortodossia considerava ogni allontanamento della realtà dalla teoria liberale come un fatto patologico e contro la natura del sistema economico, egli invece vede queste imperfezioni come elementi ad esso conaturati, specie nel capitalismo maturo e quindi esorta a disinnescarle. In tal modo il sistema capitalistico potrebbe divenire più efficiente, e socialmente più accettabile anche rispetto ad alcune temute possibili alternative, quali il fascismo e il "bolscevismo" ma pure, in una certa misura, il socialismo, anche rispetto al quale ha sempre rivendicato la propria distanza.

Nel *Trattato*, al pari degli schemi di riproduzione marxiani, il confronto fra domanda e offerta si avvale della distinzione fra il settore che produce mezzi di produzione, che Keynes denomina "beni strumentali", e quello che produce beni di consumo. Gli imprenditori assumono le decisioni in merito alla produzione e, dati i costi dei fattori produttivi e la remunerazione "normale" dei capitalisti, si determina il reddito disponibile per la spesa di lavoratori e imprenditori. Chi percepisce questi redditi può spenderli in consumi o risparmiarli, con decisioni che possono non soddisfare i requisiti dell'equilibrio. Infatti, il reddito indirizzato verso i consumi non dipende direttamente dal costo di produzione dei beni di consumo. Da qui la possibilità di una mancata corrispondenza fra il prezzo di mercato dei beni di consumo e i loro prezzi di produzione e quindi fra i profitti realizzati sul mercato e la remunerazione normale degli imprenditori del settore.

Un analogo disequilibrio vale per il mercato dei beni strumentali, il cui prezzo di mercato dipende, come vedremo meglio in seguito, dalle aspettative degli imprenditori, dal comportamento del sistema bancario e da quello dei risparmiatori, e può quindi differire dal corrispondente prezzo di produzione.

La netta distinzione tra le decisioni di risparmio e di investimento, e la loro possibile disuguaglianza, fa sì che oltre al caso di squilibrio settoriale possa verificarsi anche un eccesso o un difetto della domanda globale rispetto al valore di equilibrio della produzione, cioè un disequilibrio generale che può portare alla formazione di perdite. Da notare che, nonostante in questo contesto gli squilibri vengano denunciati in termini di

prezzi difforni dai redditi, resta difficile non immaginare che la barba di Marx con i suoi schemi di riproduzione, in cui gli squilibri si presentano sia in termini di quantità che di valore, abbia in qualche modo influito su questo approccio.

A differenza di Marx, però, Keynes tiene distinti due casi di disequilibrio: quello in cui, pur valendo la condizione di equilibrio generale, investimenti uguali ai risparmi ( $I=S$ ), si hanno squilibri nei due settori di eguale ampiezza e di segno opposto, che quindi si compensano, e quello in cui si ha disequilibrio generale dovuto ad una differenza positiva o negativa tra  $I$  e  $S$ . Egli giunge a concludere, in accordo con Ricardo, che mentre gli squilibri puramente settoriali tendono a scomparire, il disequilibrio generale non si elimina se non intervengono altri fattori. Di diversa opinione è Marx per il quale gli squilibri parziali danno luogo a ripercussioni fra i vari settori, amplificandosi grazie al meccanismo del moltiplicatore (per l'appunto!), che Keynes, in questa fase della sua elaborazione, pare non prendere adeguatamente in considerazione.

In sede di critica a Ricardo, che ammetteva solo la saturazione del mercato per singole merci, Marx coglie gli effetti generali di una sovrapproduzione parziale. Per lui vi è sovrapproduzione «soltanto perché la sovrapproduzione non è universale». Se vi fosse una sovrapproduzione nella stessa proporzione, ovunque «tutte le sfere di produzione conserverebbero il medesimo rapporto reciproco; dunque sovrapproduzione universale è lo stesso che produzione proporzionata»<sup>5</sup>.

«Non vi sarebbe sovrapproduzione se la domanda e l'offerta si bilanciassero, se la ripartizione del capitale fra tutte le sfere di produzione fosse talmente proporzionata che la produzione di un articolo implicasse il consumo dell'altro e quindi il suo proprio consumo. Non vi sarebbe sovrapproduzione se non vi fosse sovrapproduzione. [...] Non vi sarebbe sovrapproduzione da una parte se vi fosse uniformemente sovrapproduzione da tutte le parti. Ma il capitale non è così grande da sovrapprodurre così universalmente e per questo si ha una sovrapproduzione universale»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> MARX 1955, p. 584-5.

<sup>6</sup> Ivi, p. 587.

### 3. *La Teoria generale*

Nella sua opera principale, la *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Keynes critica aspramente la legge di Say con un argomento identico a quello di Marx, cioè il ruolo della moneta che fa venire meno la coincidenza immediata fra atto di acquisto e atto di vendita, fra domanda e offerta, tipica del baratto, anche se il Moro, grazie alla sua visione dialettica e alla sua verve polemica, articolò più densamente la sua confutazione. In ogni caso viene accettata la possibilità che si verificino crisi nel caso in cui non tutto il reddito prodotto venga speso. Ma su questo niente di nuovo sotto il sole rispetto al pensiero di Marx e, prima di lui, di Thornton, Sismondi, Malthus e altri.

Per i marginalisti, la disoccupazione è causata da salari che sono troppo alti in virtù di rigidità istituzionali (i sindacati ecc.). Lasciandoli abbassare secondo le regole del mercato aumenterebbe la domanda di forza-lavoro e scenderebbe la disoccupazione fino a giungere a un equilibrio. In tale situazione chi non lavora, come abbiamo visto trattando questa scuola, è da considerare un disoccupato volontario.

Per Keynes invece è cruciale il concetto di domanda aggregata, la domanda totale di merci in un determinato sistema economico, il cui livello può essere inferiore a quello dell'offerta aggregata potenziale e – dato che l'offerta deve adeguarsi alla domanda per non determinare produzioni invendute – non sufficiente ad attivare un livello della produzione in grado di impiegare l'intera forza-lavoro e l'intera dotazione di mezzi di produzione. In tale caso siamo in presenza di un potenziale produttivo inutilizzato e della contrazione delle attività produttive. Si ha l'equilibrio quando gli investimenti sono uguali al reddito non consumato (risparmi)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Tale uguaglianza, che vale per tutte le teorie macroeconomiche, è desumibile anche dagli schemi di Riproduzione di Marx. Infatti, nella riproduzione allargata tutto ciò che non viene consumato (risparmi) deve essere destinato all'acquisto di mezzi di produzione e di forza-lavoro aggiuntivi per allargare della scala delle attività produttive (investimenti). Questa condizione di equilibrio macroeconomico è ricavabile dagli schemi anche con elementari passaggi algebrici. Il valore del prodotto finale aggregato è dato, utilizzando le maiuscole e omettendo i pedici indicanti il settore perché ora parliamo di grandezze aggregate, dal capitale

Una delle sue più importanti scoperte è il moltiplicatore degli investimenti, in realtà già esposto dal suo stretto collaboratore Richard Ferdinand Kahn e precedentemente da Michal Kalecki. Semplificando, in condizione di sottoccupazione, un investimento, o in generale una qualsiasi spesa aggiuntiva autonoma, cioè indipendente dal reddito, è capace di incrementare la domanda, e con ciò il prodotto nazionale, in una misura multipla del suo importo. Tale moltiplicatore è tanto più grande quanto più lo è la quota dei redditi spesa in consumi (*propensione al consumo*). Allo stesso modo, una diminuzione di spesa, riducendo la richiesta di beni di investimento, innesca una spirale perversa che moltiplica il deficit di domanda. Un simile meccanismo era già stato intuito da Marx, anche se espresso in maniera discorsiva e non formalizzata. Per esempio, in un passo delle Teorie sul plusvalore, osservò che la carenza iniziale della domanda in un'industria possa innescare un effetto domino con ripercussioni in tutto il sistema, determinando una generalizzata scarsità della domanda e una conseguente disoccupazione<sup>8</sup>.

---

costante più quello variabile più il plusvalore,  $C+V+P_v$ . Perché tale valore sia realizzato interamente con la vendita occorre che sia impiegato per i ripristini di mezzi di produzione e forza-lavoro ( $C+V$ ), per i consumi improduttivi dei capitalisti ( $I_m$ ) e per gli incrementi di mezzi di produzione e forza lavoro idonei ad allargare la scala della produzione,  $\Delta C+\Delta V$ . Quindi:  $C+V+P_v=C+V+I_m+\Delta C+\Delta V$ .  $C+V$  figurano al primo e al secondo membro e quindi possiamo eliminarli:  $P_v=I_m+\Delta C+\Delta V$ . Cioè ritroviamo la condizione che il plusvalore debba essere o consumato improduttivamente o investito per allargare la produzione.

Spostando  $I_m$  dal secondo al primo membro abbiamo  $P_v-I_m = \Delta C+\Delta V$  (1). Il primo membro indica il plusvalore detratti i consumi improduttivi, cioè il risparmio  $S=P_v-I_m$ . Il secondo membro indica gli investimenti,  $I=\Delta C+\Delta V$ .

Si è qui presupposto, seguendo Marx, che i lavoratori non risparmino: a loro va solo il valore delle merci necessarie alla riproduzione della forza-lavoro. L'assunzione è legittima al livello di astrazione del secondo libro del Capitale e anche Michal Kalecki, nel suo modello semplificato definisce il risparmio come la differenza fra i profitti e i consumi dei capitalisti. Comunque, la sostanza non cambierebbe se parte del plusvalore andasse ai lavoratori, che potrebbero quindi risparmiare. Tale risparmio, consistendo ugualmente di una minore spesa per consumi, deve essere in ogni modo compensato dalla spesa per investimenti.

<sup>8</sup> MARX 1955, pp. 576-78.

Il meccanismo del moltiplicatore è il seguente. Se un'economia non è in piena occupazione, cioè ha forza lavoro e mezzi di produzione inutilizzati in quanto c'è carenza di domanda, una spesa aggiuntiva in investimenti si traduce immediatamente in una domanda aggiuntiva di pari importo. Inoltre le imprese che producono le merci necessarie a soddisfare questa domanda, per poterlo fare, devono acquisire nuovi mezzi di produzione presso altre imprese e nuova forza lavoro. I nuovi assunti avranno a disposizione nuovo reddito, che spenderanno totalmente o in massima parte. Anche le imprese che forniscono mezzi di produzione, per far fronte questa ulteriore nuova domanda dovranno sia assumere nuovi lavoratori sia acquisire nuovi mezzi di produzione, attivando così a loro volta una domanda aggiuntiva di beni di consumo e di mezzi di produzione nei confronti di altre imprese e così via.

Il processo descritto può essere formalizzato a partire dalla relazione fra risparmio e reddito. Per Keynes i risparmi non sono determinati dal tasso di interesse, come sostenevano i marginalisti, ma dal livello del reddito. Il reddito è consumato o risparmiato. Se chiamiamo  $c$  la *propensione al consumo*, cioè la quota di reddito che viene consumata e  $s=1-c$  la *propensione al risparmio*, allora il risparmio aggregato è dato da  $sY$ , ove  $Y$  è il reddito aggregato. Denominando  $I$  gli investimenti, l'equilibrio macroeconomico è dato da  $sY=I$ , e quindi  $Y=I/s$ . Poiché  $s$  è minore di uno, ciò significa che il reddito è un multiplo dell'investimento stesso.

Esemplificando, se per ipotesi  $c$  è uguale a 0,8, cioè se l'80% dei redditi viene consumato, e quindi  $s$  è uguale a 0,2, allora un investimento aggiuntivo  $\Delta I$  comporterà un aumento della domanda pari a  $\Delta Y = \Delta I / 0,2$ , cioè quintuplo.

Dati un investimento aggiuntivo e la propensione al risparmio, si raggiunge l'uguaglianza  $S=I$  attraverso l'aumento del reddito indotto da tale investimento grazie al moltiplicatore. Tale aumento, infatti, determina a sua volta un accrescimento dei risparmi, che abbiamo visto essere proporzionali al reddito stesso. Gli economisti ortodossi avevano sostenuto che i risparmi, fornendo le risorse necessarie, determinano gli investimenti e ciò è vero se c'è piena occupazione. Quando invece vi sono risorse produttive inutilizzate, è vero il contrario; sono gli investimenti che, attraverso un aumento della domanda e quindi del reddito, determinano i risparmi, come aveva già sostenuto Kalecki. A livello sistemico gli

investimenti sono finanziati dall'aumento del reddito nazionale da essi stessi indotto. Inoltre, essendo l'incremento del reddito inversamente proporzionale alla propensione al risparmio, si evidenzia che quest'ultimo, sulla cui virtù per secoli si erano spezzate lance, non è sempre benefico ai fini del raggiungimento della piena occupazione.

Keynes è però anche consapevole che il livello auspicabile degli investimenti non sempre può avvenire attraverso le scelte razionali degli imprenditori. Essi, infatti, investono finché ne riscontrano la convenienza, cioè la possibilità di avere un ritorno accettabile in termini di profitti. Allo scopo di descrivere il comportamento dei capitalisti, Keynes introduce il concetto di *efficienza marginale del capitale* che, malgrado la denominazione fuorviante, non coincide con la produttività marginale dei neoclassici, ma rappresenta le aspettative di guadagno degli imprenditori, cioè il saggio di profitto che si aspettano di ottenere in termini monetari. Con le parole di Keynes si tratta del

«saggio atteso di rendimento in termini di moneta, se questa venisse investita in un dato capitale di nuova produzione, non dal risultato storico di ciò che un investimento ha reso rispetto al suo costo originario se si guarda indietro a ciò che ha fruttato quando la sua vita è giunta al termine»<sup>9</sup>.

Se queste aspettative di guadagno superano il costo del capitale, cioè il tasso di interesse corrente, che deve essere pagato per avere il capitale monetario in prestito o, nel caso che il capitale monetario sia disponibile, il tasso di interesse corrente che si può ottenere impiegandolo nella finanza, allora lo “spirito animale” dell'imprenditore decide di investire. In caso contrario se ne guarderà bene.

A sua volta, per Keynes, anche il tasso di interesse è giustificato non già dal sacrificio per l'“astinenza” dal consumo immediato, come sostenevano gli ortodossi, ma dalle aspettative degli agenti economici. A tal fine egli introduce la nozione di *preferenza per la liquidità*. Ciascun individuo, una volta deciso quanta parte del suo reddito consumare immediatamente e quanta invece destinare ai consumi futuri, dovrà decidere in quale forma detenere questi risparmi, se in forma liquida oppure piegarli nel mercato finanziario. Il saggio di interesse, in questo contesto,

---

<sup>9</sup> KEYNES 1978a, p. 322.



non è quindi una ricompensa per il risparmio, potendo ciascun individuo detenere le somme risparmiate in denaro, bensì la ricompensa per la rinuncia alla liquidità per un periodo determinato, prestandola nel mercato finanziario<sup>10</sup>. È ovvio che in assenza di questa ricompensa è preferibile detenere il denaro in forma liquida, potendo così avere a disposizione immediata risorse per imprevisti e di evitare i rischi di un cattivo investimento.

Il desiderio di tenere moneta come riserva di ricchezza è quindi anche una misura del grado di sfiducia verso il debitore. Volendo fare un esempio di attualità, lo spread (il differenziale fra i tassi di interesse sul debito pubblico dei vari paesi) si spiega con il differente grado di fiducia verso gli stati indebitati. Se gli operatori economici sono convinti che il debito di uno Stato comporti il rischio di insolvenza, o comunque di provvedimenti svantaggiosi per i risparmiatori<sup>11</sup>, allora pretendono un tasso di interesse superiore per essere compensati di tale rischio. Pertanto l'interesse non è, come nei neoclassici, il prezzo di equilibrio fra domanda di investimenti e offerta di risparmi, bensì il prezzo che equilibra il desiderio di tenere la ricchezza in forma di denaro e la domanda di denaro per le transazioni commerciali o speculative, data la quantità di denaro disponibile.

Keynes si distacca dai neoclassici anche rispetto alla desiderabilità o meno di un elevato saggio di interesse. Per i neoclassici, poiché sono i risparmi che determinano gli investimenti, è auspicabile un adeguato saggio di interesse che invogli i risparmi. Per Keynes, poiché sono gli

---

<sup>10</sup> L'esistenza di tassi uguali a zero è comunque compatibile con situazioni di forte depressione in cui le prospettive di guadagno da un investimento sono nulle, se non negative, e il capitalista preferisce non rivolgersi al mercato finanziario per fare investimenti oppure, se già detiene le risorse finanziarie, non impiegarle.

<sup>11</sup> Per esempio, un paese dell'eurozona in difficoltà con i conti con l'estero, per poter essere più competitivo sul mercato internazionale potrebbe decidere di uscirne per poter svalutare la moneta oppure, al fine di evitare il default, poter emettere moneta a copertura del debito. In tali casi è pressoché d'obbligo ridenominare il debito pubblico, originariamente emesso in euro, nella nuova valuta. Il debito così si svaluterebbe e quindi, a fronte di tale rischio, il creditore pretende un tasso di interesse superiore. Sul rapporto fra bilancio con l'estero e saggio di interesse si veda BRANCACCIO 2008.

investimenti a determinare i risparmi, sono opportuni bassi tassi di interesse che invogliano gli investimenti. Fino a giungere all'auspicata "eutanasia del *rentier*" (la scomparsa di chi vive di rendita). Infatti, il tasso di interesse si spiega con la scarsità di liquidità che rende necessario il ricorso al prestito, allo stesso modo in cui la rendita fondiaria si spiega con la scarsità della terra. Ma se la scarsità della terra è un fatto naturale, non lo è altrettanto la scarsità di liquidità e pertanto sono auspicabili politiche monetarie che rendano meno costoso l'accesso al credito.

Tuttavia, la politica monetaria espansiva tale da rendere più convenienti gli investimenti da sola può non essere sufficiente allo scopo. Keynes vede anche il rischio che la sola espansione della liquidità, senza riguardo all'economia reale, possa tradursi nella "trappola della liquidità", cioè in comportamenti dei privati volti a detenere questo denaro senza grandi ritorni nell'economia reale. Per esempio, quando il tasso di interesse è sufficientemente basso e ci si aspetta che in futuro aumenti, chi acquistasse titoli oggi incapperebbe domani in perdite in conto capitale, dato che il valore dei titoli fruttiferi varia in relazione inversa al tasso di interesse. In tal caso il detentore di liquidità preferisce continuare a tenerla in tale forma e nel complesso gli agenti economici continueranno a assorbire moneta per quanta ne venga immessa.

Per il Marx degli abbozzi per il libro III del *Capitale*, anche i titoli del debito assorbono liquidità quando si riducono le opportunità di impiegare il denaro nel sistema produttivo. In tal caso si creano delle bolle finanziarie che ritardano la crisi ma la renderanno più violenta quando esploderà. Sia pure nel contesto dei manoscritti notoriamente ben lontani da un'opera compiuta, dedica quasi l'intera quinta sezione di quel libro<sup>12</sup> al capitale finanziario, al capitale fittizio e alla tendenza alla finanziarizzazione dell'economia dovuta alla difficoltà di realizzare profitti nell'economia reale. In presenza di tali difficoltà la liquidità rimane intrappolata nella finanza, temporaneamente più redditizia e comunque più "liquida" o liquidabile rispetto agli investimenti produttivi, fino all'immane scoppio della bolla.

Né l'adeguamento dei salari può essere il meccanismo idoneo ad assicurare la piena occupazione nel mercato del lavoro. La domanda di forza-lavoro non dipende solo dal suo prezzo (salario) ma anche dal livello

---

<sup>12</sup> MARX 1989, Sez.V, pp. 547-711.

dell'attività economica. Possono non essere sufficienti bassi salari a incrementare la produzione se il mercato non tira. Ovviamente tale domanda non è insensibile al costo della forza-lavoro ed è decrescente al crescere dei salari ma non in misura tale da garantire la piena occupazione attraverso una loro riduzione. Keynes inoltre afferma che una riduzione dei salari aumenterebbe l'occupazione se rimanessero ferme le altre circostanze. Si dà il caso, invece, che tale riduzione comporterà una diminuzione di capacità di spesa dei lavoratori e quindi della domanda. Se invece gli imprenditori si aspetteranno incrementi di utili grazie alla riduzione dei salari e quindi investiranno, compensando così la minore domanda per consumi, andranno incontro a una perdita se il rendimento degli investimenti non crescerà rispetto al saggio di interesse in modo da remunerarli. Molti autori keynesiani, inoltre, affermano che dal lato dell'offerta i salari monetari sono rigidi verso il basso in virtù dei contratti collettivi di lavoro, con i quali si negozia il salario monetario e non quello reale. Essa pertanto non risente, se non in ritardo, del fatto che una riduzione dei prezzi dovuta alla deflazione incrementi i salari reali e consenta quindi la loro diminuzione. L'andamento dell'offerta avrebbe pertanto un andamento piatto rispetto ai salari fintanto perdura la disoccupazione. Solo in prossimità del pieno impiego i salari cresceranno al crescere della domanda ma non si verifica l'opposto. Si ha un equilibrio di sottooccupazione, quindi, quando la curva della domanda incrocia quella dell'offerta nel tratto orizzontale di quest'ultima e la carenza di posti di lavoro sarà tanto più vasta quanto più il punto di incontro è distante dal punto che rappresenta la piena occupazione.

Quindi, qualora gli imprenditori non investano nella misura necessaria a evitare la disoccupazione, in particolare nei momenti di depressione in cui le prospettive di vendita del prodotto sono scarse, e gli automatismi del mercato non consentono di utilizzare appieno tutti i fattori produttivi, è opportuno che sia lo Stato ad abbinare alla politica monetaria espansiva la messa in campo di una domanda aggiuntiva. Infatti, anche un incremento della spesa pubblica, dovendo acquistare nel mercato le merci necessarie (nel caso di spesa per beni e servizi), o fornendo ad altri soggetti i mezzi necessari per il loro acquisto (nel caso di spesa per trasferimenti) fa aumentare la domanda aggregata producendo un risultato analogo a quello di un qualsiasi altro aumento della spesa, con un effetto minore

nel caso dei trasferimenti (si veda più avanti), cioè determina un aumento indotto della domanda multiplo rispetto alla spesa iniziale. E anche questa spesa pubblica aggiuntiva tende ad autofinanziarsi in una misura che dipende oltre che dalla propensione al consumo, dalla quota di imposte che vengono prelevate sul maggior reddito indotto.

Viene così capovolta la anche la convinzione secondo cui gli investimenti pubblici sottraggono risorse a quelli privati e impediscono l'allocazione ottimale di tali risorse. In realtà, sempre in condizione di disoccupazione, gli investimenti pubblici, provocando – tramite il moltiplicatore – un aumento della domanda, determinano un aumento della produzione e l'impiego dei fattori sottoutilizzati (forza-lavoro e mezzi di produzione). Crescerà così il reddito disponibile, generando sia il maggior gettito fiscale per coprire l'aumento di spesa pubblica, sia il maggior risparmio necessario a finanziare i maggior investimenti privati occorrenti per supportare questa la crescita indotta. La riduzione dell'imposizione fiscale non è quindi una cosa provvidenziale. Perfino una spesa pubblica aggiuntiva interamente finanziata dal gettito fiscale attuale, attraverso una miglioramento del prelievo fiscale, produce un beneficio netto, visto che quei redditi prelevati non sarebbero stati per intero spesi, ma in parte risparmiati<sup>13</sup>.

La riduzione di imposte, cavallo di battaglia delle destre, è una sciagura per i lavoratori, non solo per quanto sopra affermato, ma soprattutto perché tende a diminuire il ruolo dello Stato e della socialità in favore di quello del mercato, dove i più deboli regolarmente soccombono. La società che si realizzerebbe con queste politiche sarebbe meno solidale. Questo, ovviamente, se i soldi pubblici sono spesi per sviluppare questa socialità, il che purtroppo non è sempre vero.

Dato che il moltiplicatore è tanto maggiore quanto più alta è la propensione al consumo, una spesa pubblica in servizi sociali o in

---

<sup>13</sup> L'economista norvegese Trygve Magnus Haavelmo ha formalizzato la cosa in un teorema, in cui il moltiplicatore, nel caso di spesa completamente finanziata dalla tassazione, è così determinato:  $\Delta Y = 1/s \cdot (\Delta G - c\Delta T)$  (2) con  $G$ =spesa pubblica,  $T$ =tassazione,  $s$  e  $c$  rispettivamente, propensione al risparmio e al consumo. Quando  $G$  e  $T$  si uguagliano, la (2) diviene  $\Delta Y = 1/s \cdot \Delta G(1-c) = 1/s \cdot s\Delta G = G$ . Si ha cioè un effetto pari alla spesa effettuata. Occorre precisare che Haavelmo era un sostenitore della spesa in pareggio. Cfr HAABELMO, 1945.

investimenti utili, poniamo di 100, e una propensione al consumo che supponiamo ancora di 0,8, produce un aumento complessivo del reddito nazionale di 500 (moltiplicatore=1/0,2). Se invece si spende la medesima cifra di 100 in trasferimenti, dato che la propensione ai consumi è di 0,8, si avrà in prima battuta una spesa da parte dei beneficiari di 80 e indirettamente, tramite moltiplicatore, giungeremo a incrementare il reddito di  $80/0,2$ , cioè di 400<sup>14</sup>. Sensibilmente meno, quindi, di quello che si otterrebbe con una spesa diretta da parte dello Stato in beni e servizi. Analogamente l'aumento del deficit tramite una riduzione delle imposte accresce la disponibilità di reddito dei contribuenti che non sarà interamente spesa. Pertanto, sotto questo profilo sono criticabili i vari bonus che si traducono in spesa solo in misura parziale. Tanto più che i beneficiari, sono quasi sempre soggetti dotati di un certo livello di reddito, che possono per esempio ristrutturare la casa di proprietà, acquistare beni superflui non di prima necessità ecc. e che hanno una maggiore propensione al risparmio. Spesso questi bonus si traducono in modifiche del paniere di spesa dei beneficiari ma solo in misura limitata in una maggiore spesa<sup>15</sup>. Inoltre, i bonus si pongono in concorrenza con altri interventi sociali di grande importanza come l'istruzione, la sanità ecc.

Tornando a Keynes, un'altra sua intuizione è stata la difficoltà di misurare il capitale. Criticando la costruzione neoclassica osservò che esso non è composto da un singolo bene, ma da un insieme di beni. Visto che non si possono sommare le mele con le pere, per misurare il capitale bisogna ricorrere alla somma del valore delle sue componenti. Questo presuppone che se ne conoscano i prezzi, che invece, secondo i neoclassici, sono determinati dalle produttività marginali del capitale. Ma come si può parlare di produttività marginale in assenza di un criterio rigoroso di misurazione del capitale stesso? Vedremo che Sraffa riprende e sviluppa in termini formali questa intuizione.

---

<sup>14</sup> Dovendo formalizzare, la spesa corrispondente a un trasferimento unitario è data da  $1-s$ . Il moltiplicatore in tal caso sarà pertanto  $(1-s)/s$ .

<sup>15</sup> Diversa cosa sarebbe se i benefici fossero a favore degli incapienti, che verosimilmente spenderebbero pressoché tutto il bonus.

#### 4. *L'impatto sulle politiche economiche*

Qual è stato l'impatto della teoria keynesiana sulle politiche economiche? La terribile crisi iniziata nel 1929 indusse, dopo un po' di esitazioni, sia gli USA sia la Germania di Hitler a percorrere la strada della spesa pubblica espansiva. Non si trattò di misure necessariamente favorevoli alla classe lavoratrice. La stessa guerra, con la distruzione dei capitali superflui e con le spese per gli armamenti, si può considerare come una politica di risposta alla crisi. Però, in un modo o nell'altro, con la guerra o (in misura minore) con la promozione del *Welfare State*, per un po' di anni queste politiche hanno convissuto dialetticamente con le spinte al rigore dei conti pubblici. E nei casi più virtuosi hanno migliorato le condizioni di vita delle classi svantaggiate e consentito, allontanando lo spauracchio della disoccupazione, di accrescere il potere contrattuale dei lavoratori. Quest'ultima funzione, per la verità, ha caratterizzato un periodo ben circoscritto della storia del capitalismo. A grandi linee dalla ricostruzione post bellica degli anni 40 del '900 fino agli anni 70, dopodiché sono tornate in auge le politiche neoliberaliste. Si può parlare quindi di una parentesi eccezionale che è stata fortemente favorita dalla necessità di confrontarsi con il campo socialista anche sul terreno dei diritti sociali e che non a caso si è chiusa con la crisi prima e la scomparsa poi di tale campo.

L'abbandono delle politiche keynesiane è considerato da molti economisti come un errore sul piano scientifico e sono stati scritti numerosi saggi per motivarlo e convincere gli stati che sarebbe necessario un ritorno a queste politiche. L'opinione di chi scrive è che invece vi sono elementi oggettivi che sono alla base di queste scelte, fatte – è vero – non nell'interesse della collettività, ma nell'interesse del capitale e nella convinzione, questa sì erronea, che vi fosse una coincidenza fra le due cose, o, più probabilmente, nell'intento di fornire giustificazione apparentemente scientifica a una scelta tutta politica.

Per capire i limiti delle politiche espansive, il vecchio Marx e la sua legge della caduta tendenziale del saggio del profitto ci sono di aiuto. Osservava il Moro che con il progredire dell'accumulazione e l'introduzione di tecnologie che risparmiano lavoro, si determina una tendenza alla riduzione del saggio medio del profitto fino al punto in cui i capitalisti

decidono di interrompere i processi di investimento e con ciò fanno funzionare al contrario la spirale del moltiplicatore: meno investimenti → meno redditi e meno occupazione → meno domanda → meno investimenti e così via.

Occorre considerare inoltre che le politiche espansive nel breve periodo funzionano se, accanto a un livello di disoccupazione di forza-lavoro esiste un livello di sottoutilizzazione degli impianti. Nel caso contrario non sarebbe possibile espandere la produzione e quindi la domanda aggiuntiva rimarrebbe inevasa. Occorrerebbe quindi che gli impianti fossero dimensionati al fine di assicurare, domanda permettendo, la piena occupazione mentre nella realtà sono dimensionati in funzione dell'espulsione di forza-lavoro e della sua sostituzione con macchine. Quindi, la piena occupazione è una chimera se non viene conquistata con dure lotte, perché non è desiderata dai capitalisti in quanto comporta l'aumento del potere contrattuale dei lavoratori. Il capitale ha sempre bisogno di un opportuno esercito industriale di riserva e l'ingente sviluppo tecnologico ha consentito di ampliare questo esercito (fatto anche di precari, migranti, falsi autonomi ecc.).

Michał Kalecki pur ammettendo la possibilità di ottenere il pieno impiego, avverte che le politiche a ciò indirizzate incontreranno forti opposizioni di carattere politico. Infatti, se il pieno impiego è conseguito con un'azione autonoma dello Stato, si riduce il potere dei capitalisti di condizionare le scelte governative attraverso il "mercato". Il pieno impiego determina inoltre un accresciuto potere dei lavoratori, che potrebbero non temere la misura disciplinare del licenziamenti. Per questo i capitalisti spingono per la disciplina nelle fabbriche e premono sul potere politico per evitare queste situazioni. *«Il loro istinto di classe dice loro che un durevole pieno impiego non è dal loro punto di vista sano e che la disoccupazione fa parte integrante del normale sistema capitalista»*. Ciò lo conduce a prevedere il "regime economico futuro delle democrazie capitaliste", cioè, "una restaurazione artificiale della condizione esistente nel capitalismo dell'Ottocento". Nella sostanza la svolta neoliberalista che si è verificata negli anni successivi<sup>16</sup>.

A ciò si aggiunga che le politiche espansive, attivando spese improduttive dal punto di vista capitalistico e favorendo, attraverso la piena

---

<sup>16</sup> Cfr. KALECKI 1943.

occupazione, la conflittualità dei lavoratori, riducono i margini di profitto mentre al contrario tali margini vengono restaurati attraverso le politiche di “austerità” che diminuiscono il salario indiretto (servizi pubblici) e differito (pensioni), espandono gli spazi del mercato, che si sostituisce al pubblico e, attraverso la disoccupazione, riducono il potere contrattuale dei lavoratori e con ciò anche il salario diretto. Aveva ragione quindi Kalecki a sostenere l'incompatibilità fra piena occupazione e interessi della classe capitalistica. Il capitalismo è paragonabile a un vascello che deve attraversare uno stretto fra due scogli: la recessione da domanda e la caduta del saggio del profitto. Se vengono adottate misure per allontanarlo da uno scoglio lo si avvicina all'altro. Altrimenti le ricette dei keynesiani ci avrebbero messo al sicuro da ogni crisi e nessuno avrebbe motivo di respingerle. Ci sarebbe poi un terzo scoglio rappresentato dallo sfruttamento insostenibile della natura e dell'ambiente, ma questo tema non può essere trattato in questa sede.

Bisogna dare atto, tuttavia, della cartuccia in più rispetto a Marx che l'economista di Cambridge ha nella sua arma: il ruolo della politica economica e monetaria statale, che difficilmente avrebbe potuto essere messo a fuoco nel XIX secolo e che in parte riflette l'intreccio tra Stato ed economia tipico della fase monopolistica e imperialistica del capitalismo.

### *5. Le prospettive delle future generazioni*

Nei testi sacri di macroeconomia, il capitolo Keynes finisce qui, salvo *modellizzare* in maniera esasperata – cioè rappresentare con formule matematiche e grafici più o meno elaborati<sup>17</sup> – non il suo pensiero ma una sua veste estremamente semplificata e contraddittoria. In realtà l'economista inglese va oltre, immaginando le prospettive del capitalismo dopo

---

<sup>17</sup> Ne è un esempio il modello *IS-LM* elaborato da John Hicks che, illustrando la situazione di equilibrio sia del mercato monetario che del mercato dei prodotti, ha un'apparente coerenza con l'elaborazione keynesiana e per questo sovente viene posto alla base della spiegazione di tale teoria nei corsi universitari di economia. Tuttavia, l'introduzione di alcune varianti a questo modello ha permesso di pervenire alla sintesi neoclassica, assai lontana dal pensiero di Keynes.



che si sia affermato un incremento ancora più vigoroso della produttività e che il lavoro necessario alla riproduzione umana si riduca drasticamente.

A proposito del *rentier*, aderendo all'idea marginalista che la scarsità sia la determinante della remunerazione dei fattori, osserva:

«[Una bassa remunerazione del capitale] significherebbe tuttavia l'eutanasia del redditiero e di conseguenza l'eutanasia del potere oppressivo e cumulativo del capitalista di sfruttare il valore di scarsità del capitale [...]. Il possessore del capitale può ottenere l'interesse perché il capitale è scarso. [...Ma] non vi sono ragioni intrinseche della scarsità del capitale. [...] Considero perciò l'aspetto del capitalismo caratterizzato dall'esistenza del redditiero come una fase di transizione, destinata a scomparire quando esso avrà compiuto la sua opera. E con la scomparsa del redditiero, molte altre cose del capitalismo subiranno un mutamento radicale»<sup>18</sup>.

Fra tali mutamenti include

«un aumento del volume di capitale finché questo non sia più scarso [...], un sistema di imposizione diretta tale da consentire che l'intelligenza e la determinazione e la capacità direttiva del finanziere, dell'imprenditore [...] siano imbrigliate al servizio della collettività, a condizioni ragionevoli di compenso»<sup>19</sup>.

In un suo discorso tenuto alla fine degli anni Venti<sup>20</sup> sostiene che continuando le tendenze progressive di lungo periodo del capitalismo, nell'arco di un secolo sia possibile liberarci dalla penuria. Lo sviluppo tecnologico richiederà però meno forza lavoro, con conseguente disoccupazione. Per Keynes non si tratta di un male, ma del risultato di un progresso con cui occorre misurarci, evitando le guerre, controllando l'andamento demografico, garantendo un tasso di accumulazione adeguato, e riducendo l'orario di lavoro. In sostanza, sia pure non schierandosi nella lotta di classe e fornendo una rappresentazione edulcorata del capitalismo, questo suo contributo ricorda alcune intuizioni presenti nel

---

<sup>18</sup> KEYNES 1978a, pp 569-70.

<sup>19</sup> Ivi, p. 570.

<sup>20</sup> KEYNES 1991.

noto *Frammento sulle macchine*<sup>21</sup> di Marx e fa suoi alcuni obiettivi della classe lavoratrice, quali la riduzione dell'orario di lavoro. La differenza è che Marx individua nel contrasto tra la diminuzione del lavoro necessario e il bisogno del capitale di succhiare lavoro vivo, una contraddizione fondamentale del capitale. Quindi queste sorprendenti prospettive saranno possibili solo con il superamento del capitalismo.

## 6. *Il rapporto fra le teorie Marx e Keynes in pochi punti*

Ovviamente Keynes non ha potuto leggere quegli scritti marxiani rimasti inediti fino a dopo la pubblicazione della sua *Teoria Generale*. E probabilmente – a ragione dei suoi pregiudizi antimarxiani e dovendo doverosamente escludere la malafede – non aveva letto attentamente nemmeno *Il Capitale*, visto che egli non si è mai affermato in debito verso Marx. Nonostante ciò, molte delle sue idee sono chiaramente sovrapponibili a importanti intuizioni del più grande teorico del comunismo.

Le abbiamo segnalate nel corso della trattazione e le riepiloghiamo.

1. La critica alla legge di Say in quanto applicabile alle sole economie di baratto è identica a quella formulata molto tempo prima da Marx.

2. L'idea della crisi da deficit di domanda risale addirittura, oltre che a Marx, ai sottoconsumisti a quest'ultimo anteriori. La stessa carenza di domanda per investimenti è pienamente contenuta nella teoria marxiana.

3. Per entrambi il tasso di interesse deve essere confrontato con il rendimento del capitale. Per Marx esso oscilla fra un massimo pari al saggio del profitto a cui tende in periodi di boom e zero a cui tende nei periodi di depressione, in quanto l'interesse non è che una quota del plusvalore di cui si appropria il capitale finanziario.

4. Keynes, come Marx, considera la moneta non solo il medium degli scambi ma ne considera diverse funzioni: mezzo di pagamento, riserva di valore, ecc. Inoltre, sia per Marx che per il Keynes del *Trattato*, la moneta è endogena, ossia trainata dalla domanda delle imprese, non fissata esogenamente dalla banca centrale, anche se nella *Teoria Generale* Keynes ricorre a questa ipotesi di comodo.

---

<sup>21</sup> MARX 1968, pp. 400-11.

5. Entrambi sono critici verso la teoria quantitativa della moneta. Infatti, affinché le variazioni della quantità di moneta determinino solo variazioni del livello dei prezzi occorrerebbero alcune condizioni aggiuntive che solo in casi eccezionali potrebbero verificarsi, visto il carattere endogeno della moneta che dipende dai prezzi e non viceversa.

6. L'idea del moltiplicatore, almeno in stato embrionale era già presente in Marx.

7. Idem per la trappola della liquidità. Anche per Marx, quando la redditività è bassa il denaro viene accumulato o impiegato in attività finanziarie piuttosto che investito in attività produttive.

8. Il procedimento usato nel *Trattato sulla moneta* di suddividere il sistema economico nel settore che produce mezzi di produzione e quello che produce mezzi di consumo, per rilevare una possibilità di squilibrio fra i due settori è paragonabile a quello utilizzato nei marxiani schemi di riproduzione.

9. Le prospettive economiche a lungo termine per entrambi includono la riduzione del peso del lavoro nella produzione e riproduzione umana.

10. Anche sul metodo vi sono somiglianze. Certamente Keynes non fa uso della dialettica, ma il suo metodo ha due aspetti in comune con quello marxiano, quello di abbandonare l'individualismo metodologico tipico dei neoclassici per considerare il diverso comportamento delle classi sociali e quello della graduazione dei livelli di astrazione. Sappiamo che Marx prima analizza la merce, "cellula elementare" del modo di produzione capitalistico per passare successivamente alla sua circolazione, al denaro, al capitale in generale, alla sua circolazione e riproduzione, alla concorrenza, introducendo progressivamente elementi di complicazione che avvicinano i risultati alla "percezione fenomenica" degli operatori<sup>22</sup>. Keynes isola inizialmente alcuni elementi che ritiene abbiano un'influenza prevalente su determinati fenomeni per prendere in esame successivamente altri fattori presenti nella complessità del sistema economico.

In un'intervista di Lucio Gobbi dell'ottobre 2018 a Marco Veronese Passarella<sup>23</sup>, l'intervistato, dà atto del ruolo anticipatore di Michal

---

<sup>22</sup> K. Marx, *Introduzione ai Grundrisse*, in MARX 1968, pp. 3-40.

<sup>23</sup> L'intervista è reperibile online a questo indirizzo: <https://tinyurl.com/28akhybn>.

Kalecki rispetto alle politiche keynesiane e nello stesso tempo della sua idea sull'incompatibilità sul piano politico degli indirizzi espansivi della domanda con la pulsione del capitale di tenere a freno le rivendicazioni dei lavoratori. Non è possibile dissentire da tale idea e il presente lavoro ha cercato di avvalorarla. Interessante è la notazione, sempre contenuta nell'intervista, sull'influsso di Marx su Kalecki, tramite la Luxemburg. Sarebbe utile verificare, ma non ne abbiamo gli strumenti, se la lettura keynesiana di Kalecki sia stata in modo indiretto determinante nell'inconscia assunzione di elementi fondamentali della teoria marxiana da parte del barone di Tilton. Passarella comunque coglie a ragione la presenza di altri importanti elementi in comune fra Keynes e il vituperato Marx: oltre alla teoria endogena della moneta, il saggio di interesse come "una variabile monetaria slegata dalla dinamica del mercato dei risparmi", l'instabilità e la crisi come regola e non eccezione del sistema capitalistico, la "scienza economica come analisi degli aggregati sociali e delle loro tendenze o leggi di movimento".

Viene da domandarsi quindi se in assenza della teoria marxiana, anche se assimilata attraverso Kalecki, Keynes avrebbe potuto giungere ai risultati che lo hanno reso una pietra miliare del pensiero economico. Volendo fornire un ulteriore elemento in suo favore, si dà atto che nelle bozze preparatorie della sua *Teoria generale* c'è un commento assai simpatico della marxiana metamorfosi del capitale (D-M-D'), che tuttavia scompare nel libro a stampa.

## 7. Conclusioni

La crisi del *Welfare State* è una manifestazione dei limiti delle politiche keynesiane dal punto di vista capitalistico. Le politiche neoliberaliste, da tale punto di vista, sono una necessità. La tendenza alla caduta del saggio del profitto viene contrastata da tali politiche. Il debito pubblico crescente riflette sia l'impegno finanziario dello Stato per arginare tale caduta, per esempio riducendo le imposte sui profitti o distribuendo incentivi, sia, nel caso di opposte politiche, l'insostenibilità dello stimolo della domanda oltre certi limiti. Il debito, inoltre, cresce con il progredire della crisi che fa diminuire le entrate fiscali e con il mantenimento di un

tasso di interesse elevato che porta a far crescere il debito più del Pil e quindi anche il rapporto debito/pil. Infine, il debito pubblico è stato alimentato per soccorrere quello privato, come prescritto da Draghi in epoca Covid. Non è quindi eccessivo sostenere che il debito pubblico, di per sé non un male, quando risulti fuori controllo sia una manifestazione fenomenica delle contraddizioni del modo di produzione capitalistico i cui effetti vengono scaricati sui beni pubblici in senso lato.

Veniamo all'affermazione del Keynes del *Trattato sulla moneta* in cui emenda parzialmente il paradosso di Walras (e di Schumpeter) secondo cui in un equilibrio di lungo periodo non ci sono profitti, sostenendo invece che gli imprenditori possono avere un profitto purché «il valore monetario degli investimenti [... sia] superiore al risparmio»<sup>24</sup>. Qui l'effetto dell'accumulazione di capitale sul saggio del profitto di lungo periodo viene ancora ignorato, a dimostrazione del carattere monco di questa teoria, per quanto fertile e originale sotto altri punti di vista. Non viene dato neppure sufficiente rilievo all'intuizione kaleckiana di una correlazione negativa, sia pure per motivi diversi da quelli esposti da Marx, fra profitti e stock di capitale. Il famosissimo economista inglese ha il merito di avere previsto alcuni esiti dell'aumento della produttività. Tuttavia, mancandogli una teoria del valore non ha realizzato che questa immensa espansione della ricchezza in termini di valori d'uso è cosa diversa dall'aumento del valore e può con esso urtare. Non ha visto che la situazione ideale in cui si può lavorare di meno, in cui c'è un rilievo decrescente del lavoro nella produzione dei valori d'uso, comporta la riduzione, almeno in termini relativi, rispetto al capitale accumulato, del neovalore. È sì un esito fausto, incompatibile però con il modo di produzione capitalistico che vede nel saggio del profitto la stella polare che lo guida. Pertanto, un secolo dopo, questo esito ottimistico è ben lontano dal realizzarsi, mentre i grandi poteri economici vanno proponendo politiche opposte a quelle keynesiane e oggi l'orrore della guerra, mai estromesso dalla storia, si fa ancora più minaccioso.

Contrariamente alle aspettative di Keynes, la storia sta dimostrando che, mentre si stanno concretizzando le potenzialità per l'esito ottimistico da lui prospettato (e con diversi accenti prospettato da Marx), lo sfruttamento si va facendo, al contrario, sempre più intenso e violento. E così

---

<sup>24</sup> KEYNES 1932, p. 106.

sarà finché la molla che aziona l'economia rimarrà l'accumulazione di denaro fine a sé stessa e non la consapevole organizzazione della produzione da parte dei produttori associati.

Rivendicare politiche riformistiche non è un peccato. Esse, attraverso la tendenziale piena occupazione e maggiori tutele possono rendere i rapporti di forza più favorevoli ai lavoratori. Ma sarebbe illusorio pensare che ciò sia sufficiente, perché il capitale cercherà di farle regredire in ragione della loro incompatibilità con il pieno dominio capitalistico. Oggi come in passato, tali rivendicazioni dovrebbero invece accompagnarsi alla presa di coscienza dei loro limiti e a una prassi indirizzata al rivolgimento dei rapporti sociali.

### Riferimenti bibliografici

BRANCACCIO, EMILIANO, 2008

*Deficit commerciale, crisi di bilancio e politica deflazionista*, "Studi economici", n° 96 (3).

HAAVELMO, TRYGVE MAGNUS, 1945

*Multiplier effects of a balanced budget*, "Cowles Commission Papers", n° 12, Yale University.

KALECKI, MICHAL, 1943

*Political Aspects of Full Employment*, in "Political Quarterly", 14.

KEYNES, JOHN MAYNARD, 1932

*Trattato della moneta*, trad. it. di P. Sraffa, Fratelli Treves, Milano.

ID, 1978a

*Teoria generale dell'occupazione dell'interesse e della moneta*, in ID., *Teoria generale dell'occupazione dell'interesse e della moneta e altri scritti*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.

ID, 1978b

*La Fine del laissez-faire*, ivi.

ID, 1991

*Possibilità economiche per i nostri nipoti*, in ID., *La fine del laissez faire ed altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino.

LOSURDO, DOMENICO, 2005

*Controistoria del Liberlismo*, Laterza, Roma/Bari.

LUNGHINI, GIORGIO, 2012

*Conflitto crisi incertezza. La teoria economica dominante e le teorie alternative*, Bollati Boringhieri, Torino.

Marx, Karl, 1955

*Storia delle teorie economiche*, vol. II, ed. Einaudi, Torino.

ID, 1989

*Capitale*, Libro III, Editori Riuniti, Roma.

ID, 1968.

*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Vol. II, La Nuova Italia, Firenze.





**Note**

### **L'indecifrabile genealogia degli anni Settanta**

Riflessioni a partire dal libro di Marco Morra, Fabrizio Carlino, *Traiettorie operaiste nel lungo '68 italiano*, La città del sole 2020

Alessandro Barile (Università "La Sapienza" di Roma)

Anni di anniversari importanti questi. Ne ricordiamo di sfuggita alcuni, che hanno stimolato riflessioni e impegnato giornali e case editrici: la Rivoluzione russa e la nascita di Marx, di Lenin e di Engels; e poi ancora, più vicini a noi nel tempo e nello spazio, la nascita del Pci, il cinquantenario del Sessantotto, dell'Autunno caldo, i quarant'anni dal 1977 o dall'assassinio di Moro. Il Sessantotto aveva forse esaurito le parole e la carta nelle stagioni precedenti, e l'anniversario si è spento nella retorica di alcuni e nell'accanimento degli altri. Eppure, ragionare sui nostri anni Settanta sembra ancora utile, nonostante l'evidente sollievo con cui se ne parla, di qualcosa cioè di sepolto, da studiare *sine ira et studio* (*sine ira* per modo di dire). D'altronde, l'unica narrazione che resiste è quella dietrologica, che insiste a chiedersi: quale è il mistero degli "anni di piombo"? Trovando nel complotto la risposta che non riesce ad accettare nella *cosa*, e alimentando un mercato editoriale fondato sul retroscena. Un tentativo utile per ripensare gli anni Settanta è dato dal recente lavoro di Marco Morra e Fabrizio Carlino, due giovani ricercatori che hanno raccolto una selezione di interventi svolti ad un convegno del 2018 sui cinquant'anni dal '68, organizzato presso l'Università di Napoli Federico II. Il libro (*Traiettorie operaiste nel lungo '68 italiano*), proprio perché espressione di più voci e sensibilità, si presta ad una lettura ragionata, sollevando una molteplicità di questioni che vanno ad incidere nel rapporto tra storia e politica, investendo la riflessione sull'ultimo grande ciclo di lotte di classe del nostro paese. Proprio questo incrocio di problemi, e di tensioni, rende difficile studiare gli anni Settanta senza implicare un inevitabile posizionamento. Il confine tra ricerca storica e valutazione politica slitta continuamente, si fa poroso, s'intrufola nei giudizi o sorprende lo storico nei suoi involontari lapsus. Dunque, una storia difficile.

Il testo affronta il «lungo '68 italiano» valutandone il rapporto con l'operaismo, giustamente identificato dagli autori, nell'introduzione, come una «costellazione di esperienze – politiche e intellettuali,

individuali e collettive, di ricerca e di azione – molteplici, frammentate, spesso contaminate da elementi eterogenei, che produssero genealogie non lineari»<sup>1</sup>. Si tratta di una realtà spesso oscurata dal racconto postumo fattone da protagonisti e corifei. L'ultimo ventennio è stato infatti invaso da un racconto dell'operaismo come fatto politico e culturale compatto nelle sue idee fondamentali. Il lavoro, ad esempio, portato avanti dalla casa editrice Derive Approdi, con la collana "Biblioteca dell'operaismo", non solo ha dato organicamente voce a riflessioni e testimonianze dei principali protagonisti dell'epoca, ma ne ha anche edificato una omogeneità di fondo difficile da ritrovare negli anni Sessanta. Anche la collocazione temporale del fenomeno può essere estesa o ridotta a piacimento, segno dell'intervento *post-festum*: dalla visione riduzionista di Tronti, che lo fa terminare con la conclusione dell'esperienza di «classe operaia» nel 1965 e con il suo (di Tronti) rientro nel Pci<sup>2</sup>; alla *longue durée* negriana<sup>3</sup>, che nella versione "post-operaista" giunge sino a Genova e oltre, fondendosi con quell'*italian theory* che ne costituisce l'ideale prosecuzione (almeno di alcuni suoi motivi teoretici e politici, a loro volta ibridatisi con altre derivazioni). Certo, è anche vero che, come rileva Irene Viparelli nel libro (riprendendo un passo dell'autobiografia negriana), «prima la classe operaia poi il capitale; [...] questo è il nucleo epistemologico su cui si struttura l'intera esperienza dell'operaismo italiano»<sup>4</sup>. All'interno di questo «nucleo epistemologico» le differenze sono però tante, troppe per poterne costruire retrospettivamente un ruolo, filosofico o addirittura politico, unitario, che va da Panzieri e Libertini a Tronti, Asor Rosa, Cacciari, Negri, Bologna e compagnia cantando. Le successive esperienze politiche di ciascuno di questi e altri protagonisti testimoniano di una irriducibilità di fondo a una possibile sintesi credibile. Eppure, il fraintendimento di questo elemento ne ha scaturito un altro, più pericoloso: il lungo '68, la radicalità e il radicamento dell'estrema sinistra negli anni Settanta, costituiscono il portato di un'ideologia politica (per l'appunto l'operaismo) in grado di sostenere "processi di soggettivazione" del nuovo proletariato che le trasformazioni

---

<sup>1</sup> MORRA — CARLINO 2020, p. 33.

<sup>2</sup> Cfr. su questo FILIPPINI 2011.

<sup>3</sup> NEGRI 2017.

<sup>4</sup> MORRA — CARLINO 2020, p. 109.

economiche e sociali degli anni Sessanta andavano producendo. Anzi, come ammette lo stesso Tronti, «l'operaismo è stato, almeno in Italia, una premessa fondante del '68»<sup>5</sup>, rafforzando la tesi di un nesso causale tra teoria politica e mobilitazione sociale. In tal senso il libro in questione si sforza di dileguare questa vulgata (che, come ogni vulgata, pure contiene elementi di verità<sup>6</sup>), stabilendo o ribadendo alcuni dati di fatto che occorre evidenziare. In primo luogo, come afferma Marco Grispigni nel suo intervento, «i movimenti sociali non nascono grazie a un pensiero critico ma indipendentemente da esso, come reazione o conseguenza di una trasformazione sociale ed economica in atto»<sup>7</sup>; secondo elemento, rilevato nel saggio di Michele Filippini, più che di operaismo bisognerebbe parlare di una «area di dissenso», all'interno della sinistra marxista, che dopo il '56 corrode l'egemonia gramsciana-storicista che il Pci, e soprattutto Togliatti, aveva mantenuto fino ad allora sulle sorti dell'intero movimento operaio<sup>8</sup>. Quest'area di dissenso si presenta immediatamente come molteplice, spuria, frammentata e frammentaria: va da Fortini a Panzieri, da Solmi a Della Volpe, da Colletti a Tronti; e ancora, dalla sinistra socialista ad un certo dibattito sindacale, anche interno alla Cgil, fortemente eterodosso, fino all'antistoricismo presente nel Pci (ad esempio Geymonat e Luporini). Ciascuno portatore di proprie visioni del mondo, della politica, della scienza e del partito, ma tutti ancora nervosamente interni al marxismo. Costituiscono filoni di pensiero fortemente disponibili ad ibridarsi, ad usarsi a vicenda, a compenetrarsi anche inconsapevolmente: Tronti si serve apertamente dell'antistoricismo dell'avolpiano pur rimanendone estraneo nelle posizioni teoretiche di fondo, per fare un esempio<sup>9</sup>. Come ricorda ancora Michele Filippini, allora, sorge il dubbio che il problema non è di cultura politica, ma di *linea politica*<sup>10</sup>. Ovvero, la cultura non è mai stata un problema per il comunismo italiano, in quanto costitutivamente disponibile ad integrarsi con altre derivazioni filosofiche, a modellarsi in funzione delle necessità politiche. Limite o virtù dello

---

<sup>5</sup> TRONTI 2009, p. 21.

<sup>6</sup> Cfr. TURCHETTO 2001.

<sup>7</sup> MORRA — CARLINO 2020, pp. 134-135.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 89-95.

<sup>9</sup> Cfr. ALCARO 1977.

<sup>10</sup> MORRA — CARLINO, p. 95.

storicismo, il Pci si è sempre dimostrato luogo aperto e sicuro entro cui condurre le proprie battaglie culturali, avere un proprio profilo dissimile dai pensieri e dalle posizioni del gruppo dirigente, dalla linea politico-culturale predominante. Il Pci insomma non è mai stato il Pcf, ideologicamente più serrato e indisponibile all'eterodossia. Ovviamente il patto, più o meno implicito ma comunque chiaro a tutti, era che l'uomo di cultura, l'intellettuale, "vivificava" il partito finché si manteneva all'interno del proprio specialismo. La politica era roba d'altri, cioè del gruppo dirigente e del Segretario, supremo decisore della tattica politica. Niente di problematico per chi, tramite il partito, cercava e otteneva un ruolo pubblico, fonte di prestigio, di visibilità, e anche di potere<sup>11</sup>.

La linea politica dunque: è questa in realtà a non corrispondere più alle esigenze di un'Italia che andava cambiando repentinamente. Ovviamente la crescita economica del dopoguerra è un fatto che accomuna l'intero continente, almeno quello a trazione capitalista, tant'è che, ad esempio, la definizione degli anni successivi al 1945 come "trenta gloriosi" viene dalla scuola sociologica francese. Eppure, se la Francia, la Germania, l'Inghilterra recuperavano una ricchezza perduta, solamente l'Italia cambiava drasticamente il proprio paesaggio produttivo, sociale e quindi anche culturale, passando da paese agricolo a nazione pienamente industrializzata, finalmente collegata alle grandi economie del continente. La grande mutazione avveniva al prezzo ormai noto: migrazione di massa, inurbamento improvviso e incontrollato di milioni di ex famiglie contadine, moderazione salariale per tutti gli anni del boom e almeno fino alla metà dei Sessanta. L'economia italiana si rafforza ma, almeno fino al suo stabilizzarsi relativo del '62-'63, è un'economia che produce soprattutto beni secondari e destinati all'export<sup>12</sup>. La domanda interna, pure in crescita, non segue i livelli di produttività. La prima cresce aritmeticamente, la seconda geometricamente. È anche in virtù di questi motivi che dalla seconda metà degli anni Cinquanta, e per tutti i primi Sessanta, si svilupperà un dibattito anche in seno alla Dc che la porterà a modificare radicalmente il proprio posizionamento politico-economico, passando dalla fase liberista di Einaudi e Pella, sostenuta da De Gasperi, a una fase più

---

<sup>11</sup> Per tutto il discorso cfr. ASOR ROSA 1975, pp. 1584-1664; ALATRI 1980, pp. 7-60; AJELLO 1979.

<sup>12</sup> Cfr. GRAZIANI 1972, pp. 13-96.

“sociale”, più attenta alla complessa trasformazione del paese, e che vedrà nei piani Vanoni e Sinigaglia, nel convegno di San Pellegrino e nel Congresso di Napoli tra il '61 e il '62, o ancora – sempre in area governativa – alla *Nota aggiuntiva* di Ugo La Malfa, i vari segni di questo riposizionamento<sup>13</sup>. Riposizionamento personificato e guidato politicamente da Fanfani. Alla base si individua una politica di pianificazione che non solo il cosiddetto “neocapitalismo” sembrerebbe portare con sé, necessario corollario di uno sviluppo più controllato e razionale; ma una pianificazione finalmente fatta propria anche dalle strategie democristiane. Nel giro di pochi anni l'antico scontro tra le posizioni pianificatorie del Pci e quelle ultraliberiste dei partiti di governo viene meno, lasciando il partito comunista in mezzo a un guado e incapace di elaborare una strategia nuova, dato che la vecchia era stata in qualche modo integrata nelle ragioni dello sviluppo sostenuto del decennio '55-'65<sup>14</sup>.

Insieme a questi motivi strutturali, che agiscono sulla proposta politica dei vari attori in gioco e la terremotano, il periodo in questione vede formarsi anche un nuovo proletariato sradicato, per lo più giovane e già genitore, che mandava i propri figli alla nuova scuola e università di massa. Gli elementi di disillusione e infine di rabbia si andavano accumulando, progressivamente: il ruolo del Pci nelle mobilitazioni dei primi anni Sessanta è ancora forte, si potrebbe dire predominante, ma non più esclusivo. I “giovani” scendono in piazza al fianco del partito, ma non più organizzati dal partito. Stesso discorso per gli intellettuali: votano Pci, firmano gli appelli alla pace o contro la repressione, ma sempre meno sono (e si sentono) *organici*. Questo scollamento è visibile, e viene segnalato in una parte del dibattito interno al partito, così come in alcuni studi del sindacato<sup>15</sup>. Ma non viene raccolto, in virtù di quell'idea di separazione tra lotta economica e tattica politica che il Pci aveva mutuato dalla critica dell'esperienza del socialismo prefascista e della sconfitta del biennio rosso. Anche in questo può essere ritrovata una possibile genealogia del lungo '68 italiano: una composizione di classe diversa, meno vincolata alle logiche tradizionali del movimento operaio incorporate dal Pci, indisponevole alla moderazione vertenziale in virtù di un complesso orizzonte

---

<sup>13</sup> Cfr. RAGUSA 2003, pp. 106- 122.

<sup>14</sup> Cfr. BATTILOSSI 1996, pp. 771-811; cfr. anche BARCA 1968.

<sup>15</sup> Cfr. ROSSANDA 1962 e 1964. Cfr. anche TURONE 1992, pp. 178 ss.

fatto di sradicamento e disillusione: sradicamento da una cultura originaria retriva ma insieme rassicurante; disilluso dalle retoriche della crescita e del benessere, a fronte di una condizione di inaccessibilità materiale alle promesse del consumismo montante. Su questo si innestava la progressiva scolarizzazione dei figli di questa nuova configurazione operaia, anch'essi destinati al disincanto di una condizione intellettuale declassata, alienati nella nuova e straniante condizione letterata-proletaria, in un paese che aveva sempre concesso al letterato, all'intellettuale umanista, il prestigio dello *status*.

È dentro queste logiche che trova spiegazione il '68, dapprima come riflesso di una mobilitazione globale (ma ampiamente preparata in Italia almeno dal '62, anno di più vasta mobilitazione operaia del dopoguerra<sup>16</sup>), poi sempre più innervato di contraddizioni tutte italiane. Il dibattito sulle difficoltà del marxismo “della tradizione” di misurarsi con la trasformazione sociale e culturale è noto<sup>17</sup>. Ma, come detto poc'anzi, il problema non si situa tanto in una problematica di matrice culturale o ideologica, come se il progressivo distacco tra Pci e movimenti possa essere spiegato attraverso le aporie dello storicismo, l'incomprensione della cultura di massa, l'attardarsi sui motivi del nazional-popolare, l'uso sconsiderato del gramscismo come categoria onnicomprensiva della realtà o, ancora, il malcelato disprezzo per le scienze sociali “descrittive”, in primo luogo la sociologia. Anche perché, e diremmo soprattutto, ciò che gli si va contrapponendo a sinistra è un composto di idee contraddittorie, grezze, teoreticamente incerte, che pongono più di un passo fuori dal marxismo pur ricercando in esso l'elemento di verifica<sup>18</sup>. Insomma, per quanto controverso e indebolito dagli eventi, il marxismo del Pci manteneva una solidità ben maggiore di qualsiasi altra suggestione teorica, costitutivamente disponibile ad essere piegato anche per istanze più radicali (come ogni torsione idealistica del marxismo – com'era in fondo la *filosofia della prassi* di matrice gramsciana – questa si prestava a legittimare le spinte soggettive e vitali del movimento operaio, anche in senso

---

<sup>16</sup> Cfr. RAGUSA 2004, p. 86.

<sup>17</sup> Per una ricostruzione del dibattito filosofico vedi CASSANO 1973. Vedi anche, per ciò che riguarda il rapporto tra Pci, sindacato e movimenti, CHINELLO 1996.

<sup>18</sup> Per una esaustiva interpretazione del “marxismo critico” da parte del Pci, vedi ISTITUTO GRAMSCI 1972.

avanguardistico). D'altronde, come spiegare la fortuna che negli anni tra il '67 e il decennio successivo riveste il Lukàcs più idealista e hegeliano, quello di *Storia e coscienza di classe*, oppure, per motivi simili, il Korsch di *Marxismo e filosofia*? Come spiegare queste *liaison* pericolanti tra neohegelismo (Marcuse, Adorno, Lukàcs eccetera), strutturalmente antihegeliane (Negri, ma anche Della Volpe e Colletti, e persino Panzieri), schmittiane (Tronti), e via sommando tutte le influenze politiche, filosofiche o ideologiche con un movimento che tesseva empiricamente una propria linea politico-culturale? Come detto, allora, il problema risiedeva nella linea politica del Pci, non nella discussione filosofica. Ed è da questa altezza che è possibile riconoscere la capacità dell'operaismo di attraversare gli anni Settanta e di farsi una delle molteplici espressioni di quel movimento, mai, bisogna aggiungere, in posizione dominante. Disponibilità ad adattarsi allo stato reale delle lotte di classe, elaborandone una sorta di *Weltanschauung* modellata sui punti alti dello scontro, giustificandone a ritroso l'urgenza e la necessità dello stesso<sup>19</sup>.

Ogni discussione sul ruolo dell'operaismo negli anni Settanta dovrebbe quindi prendere le mosse dalla sua non-autosufficienza, dalla sua relativa modestia teoretica che attinge a piene mani dal pensiero conservatore mitteleuropeo (da Nietzsche a Heidegger, da Schmitt a Gentile)<sup>20</sup>, dalla ridotta portata originale del consiliarismo di Panzieri e Libertini, e invece della grande capacità di elaborare un pensiero apertamente conflittuale in una società che entrava nella sua modernità industriale con contraddizioni irrisolte più profonde dei partner continentali. Una società politica che vedeva l'affievolirsi di quelle differenze radicali che avevano animato il dibattito negli anni del "centrismo". Per di più, l'operaismo apparve come unico solido tentativo di «uscire dallo stalinismo da sinistra», non riducendosi ad accettare il piano neoriformista della fuoriuscita "da destra", la sottomissione alla retorica della pianificazione e dell'ammodernamento del paese in chiave produttivista, compiendo finalmente quella "rivoluzione borghese" mancata nel Risorgimento e avviata nella Resistenza. È quanto tentano di fare gli interventi che si

---

<sup>19</sup> Su questo vedi la complessiva ricostruzione critica (in particolare dell'esperienza di Lotta continua) in BOBBIO 1988.

<sup>20</sup> Vedi REHMANN 2009, e soprattutto la Prefazione di Stefano G. Azzarà, pp. 5-17.



succedono in queste *traiettorie operaiste*. A cominciare dai curatori, che nell'introduzione colgono la «vocazione operativa» dell'operaismo, individuando così il suo principale punto di forza. Un elemento che agisce su quell'«estremismo» che viene segnalato come altro motivo predominante del lungo '68 italiano. L'estremismo come conseguenza di una riunificazione tra lotta economica e lotta politica, laddove il Pci, come accennato, misurava la conflittualità sindacale sulle scelte tattiche della politica, imbavagliandone la spontaneità. La «direzione strategica» era già nell'autorganizzazione della classe nella fabbrica, dileguando l'idea di politica come mediazione, diradando l'idea stessa di un piano separato tra tattica e strategia.

Quello che invece non ci fu, e che sembra frainteso anche nel testo curato da Morra e Carlino, è il «ritorno al leninismo» come categoria alla quale si andavano richiamando le varie formazioni della nuova sinistra. Ovviamente, formalmente, erano anni in cui tutti si proclamavano leninisti. Dal Pci all'operaismo, da Potere operaio e Lotta continua. Lenin è il riferimento indiscusso: da solo, insieme a Stalin, accanto a Mao in funzione stalinista o antistalinista, a seconda delle sensibilità. Il comunismo non poteva emanciparsi da Marx e da Lenin, pena la definitiva perdita di orientamento, in una fase in cui già erano venuti meno il mito dell'Ottobre e il ruolo dell'Urss. Ma se il Lenin che viene difeso dal Pci è sempre quello dell'*Estremismo*, che uso di Lenin viene fatto dai gruppi degli anni Settanta? Appare chiaro che, almeno per ciò che riguarda l'ormai *post*-operaismo, Lenin serve a dispiegare una teoria dell'organizzazione che vada oltre la fabbrica (quindi oltre Panzieri e il consiliarismo) senza ricadere nel comunismo «ufficiale» (quindi oltre Tronti)<sup>21</sup>. Che vada oltre il momento dell'immediata lotta economica per farsi teoria e pratica dell'insurrezione. È quindi il Lenin del *Che fare?* ad essere selezionato *à la carte*, scindendolo artificiosamente tanto dal bolscevismo quanto dalla sua ideologia, dal suo posizionamento politico-filosofico, dalla sua cultura quanto dai motivi della sua battaglia politica. Un Lenin che viene colto nella sua disponibilità ad ibridarsi e a rischiare, celando il fatto che questa disponibilità a ibridarsi avveniva unicamente sul piano di una dilatata

---

<sup>21</sup> Cfr. l'intervento di Marco Rampazzo Bazzan, in MORRA – CARLINO 2020, pp. 151-169.

*téchne* rivoluzionaria, non nello statuto politico del pensiero leninista<sup>22</sup>. Scindere Lenin dal bolscevismo, da Engels, dalla dialettica hegeliana, dal materialismo dialettico, dalle sue radici populiste e finanche blanquiste, lambiccando con ritagli di pensiero sfruttati per l'azione politica contingente poteva avere una funzione tattica di copertura della propria proposta politica, presentandosi in linea con il massimo riferimento rivoluzionario, ma distorceva oltremodo il leninismo come categoria politica. Detto altrimenti: si spogliava Lenin dell'orizzonte strategico, presentando alcuni passaggi tattici come sostanziali e non contingenti, legati a un dato momento della lotta, a una data necessità della situazione politica<sup>23</sup>. Lo stesso procedimento perverso che veniva imputato al Pci, selezionando di Lenin ciò che faceva comodo e diluendo ciò che appariva ormai indigesto, sfruttando il Lenin "statista" e "misurato" nascondendone l'anima *narodniki*, populista, putschista. Ma il leninismo è tale proprio perché è *sia* rischio che calcolo, *sia* misura che azzardo, dentro una visione strategica del marxismo ossessivamente ortodossa e che non può essere taciuta da chi si è dato mandato costitutivo di «sputare su Hegel»<sup>24</sup>. La recente ri-pubblicazione dei *Quaderni filosofici* leniniani curati da Roberto Fineschi, in tal senso, potrebbe favorire un'opera di aggiornamento riguardo alle prospettive leniniste dell'operaismo degli anni Settanta. Il *Che fare?* ultra-soggettivista e a rischio idealismo può essere compreso solo dentro un'ottica più generale del percorso leniniano, che preveda, prima, *Che cosa sono gli "amici del popolo"* (1894), e, dopo, *Materialismo ed Empiriocriticismo* (1909) e i *Quaderni* (1895-1917), la sua lotta agli *otzovisti*, ai deliri del *Proletkult* e quindi, sì, la sua lotta all'estremismo quando questo prenda il sopravvento sulla strategia politica.

La conclusione è che non può essere rintracciata una diretta corrispondenza tra le sistemazioni "critiche" degli anni Sessanta – prima fra tutte l'operaismo – e la mobilitazione politica successiva, scovando nella forza teoretica dell'operaismo la ragione, o una delle ragioni, del lungo '68. E però, va pur detto che la capacità a modellarsi in funzione delle contingenze politiche è una delle ragioni di forza che hanno reso

---

<sup>22</sup> Il riferimento obbligatorio per la comprensione del pensiero politico di Lenin è l'Introduzione di Vittorio Strada a LENIN 1979, pp. VII-XCI.

<sup>23</sup> Cfr. NEGRI 2004.

<sup>24</sup> Il riferimento è ovviamente a LONZI 1970.

l'operaiismo protagonista di quella stagione, e rimane un'indicazione utile nel riflettere il complesso rapporto tra ideologia e politica. Non è la coerenza interna a una data strutturazione teoretica a spiegarne la forza, come pure insisteva il Pci nella sua esegesi dei limiti e delle aporie del “pensiero critico”, deridendone la portata scientifica<sup>25</sup>. Piuttosto, sembra il sottomettersi alle ragioni della lotta, tentando di edificarne una giustificazione, a premiare chi si posiziona in tal senso. È in qualche modo la ragione che porta Rossana Rossanda a difendere il marxismo riguardo alle presunte carenze scientifiche rilevate da Umberto Eco in un celebre dibattito del 1963, parole che funzionano, in questo caso, come significativa chiusura al discorso:

«Rischieremo di sentir sempre obiettare da qualche comunista, al rimprovero “Non conoscevi scientificamente la società in cui operavi” “Si dà però il fatto che l’ho trasformata”. E questo, a sua volta, che altro significa se non che una certa sintesi marxista, rivoluzionaria, *per approssimativa che sia* [corsivo nostro], ha un valore conoscitivo, in realtà, più importante, più profondo che un metodo “scientifico” che tenti di prescindere?»<sup>26</sup>

### Riferimenti bibliografici

AJELLO, NELLO, 1979

*Intellettuali e Pci 1944-1958*, Laterza, Roma-Bari.

ALATRI, PAOLO, 1980

*Intellettuali e società di massa in Italia: l'area comunista 1945-1975*, estratto da «Incontri meridionali», n. 2-3.

ALCARO, MARIO, 1977

*Dell'evolpismo e nuova sinistra*, Dedalo, Bari.

ASOR ROSA, ALBERTO (a cura di), 1975

*Storia d'Italia. Dall'Unità a oggi, vol. IV – La cultura*, Einaudi, Torino.

---

<sup>25</sup> Vedi il già citato ISTITUTO GRAMSCI 1972.

<sup>26</sup> ROSSANDA 1963, ora in C. CRAPIS — G. CRAPIS 2016, p. 106.

BARCA, LUCIANO, 1968

*Il meccanismo unico*, Editori Riuniti, Roma.

BATTILOSSI, STEFANO, (luglio-settembre 1996)

*Cultura economica e riforme nella sinistra italiana dall'antifascismo al neocapitalismo*, "Studi storici", n. 3, pp. 771-811.

BOBBIO, LUIGI, 1988

*Storia di Lotta continua*, Feltrinelli, Milano.

CASSANO, FRANCO, 1973

*Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971). Il dibattito e le inchieste su "Rinascita" e il "Contemporaneo"*, De Donato, Bari.

CHINELLO, CESCO, 1996

*Sindacato, Pci, movimenti negli anni Sessanta. Porto Marghera, -Venezia 1955-1970, vol. I, Gli anni 1955-1967*, Franco Angeli, Milano.

CRAPIS, CLAUDIO — CRAPIS, GIANDOMENICO, 2016

*Umberto Eco e il Pci*, Imprimatur, Reggio Emilia.

FILIPPINI, MICHELE, 2011

*Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, "Cahiers du GRM", n. 2, <http://journals.openedition.org/grm/220>.

ISTITUTO GRAMSCI, 1972

*Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Editori Riuniti, Roma.

LENIN, VLADIMIR ILIC, 1979

*Che fare?*, Einaudi, Torino.

LONZI, CARLA, 1970

*Sputiamo su Hegel*, Scritti di rivolta femminile, Milano.

MORRA, MARCO — CARLINO, FABRIZIO, 2020

*Traiettorie operaiste nel lungo '68 italiano*, La città del sole, Napoli.

NEGRI, ANTONIO, 2004

*Trentatré lezioni su Lenin*, manifestolibri, Roma.

ID., 29 aprile 2017

*Postoperaismo? No, operaismo*, "Euronomade", euronomade.info.

RAGUSA, ANDREA, 2003

*I comunisti e la società italiana*, Lacaïta, Manduria-Bari-Roma.

ID., 2004

*Il gruppo dirigente comunista tra sviluppo e democrazia (1956-1964). Tre capitoli sul centro-sinistra: dalle carte della Direzione del Pci*, Lacaïta, Manduria-Bari-Roma.

REHMANN, JAN, 2009

*I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, Odradek, Roma.

ROSSANDA, ROSSANA, 1962

*L'ottobre milanese*, "Contemporaneo" n. 54.

EAD., 1964

*Appunti per una discussione sugli intellettuali e il partito*, "Rinascita", n. 11.

TRONTI, MARIO, 2009

*Noi operai*, Derive Approdi, Roma.

TURCHETTO, MARIA, 2001

*Dall'operaio massa all'imprenditorialità comune: la sconcertante parabola dell'operaismo italiano*, disponibile a <https://tinyurl.com/y543dyrv>.

TURONE, SERGIO, 1992

*Storia del sindacato in Italia. Dal 1943 al crollo del comunismo*, Laterza, Roma-Bari.

## **Angelo Calemme e Bernard Stiegler: dalla tecnologia scientifica alla nuova critica dell'economia politica**

Edoardo Toffoletto (CRAL-EHESS Paris – Centre de Recherche sur les Arts et le Langage/École des Hautes Études en Sciences Sociales)

*This paper intends to present Angelo Calemme's reconstruction of the Marxian project of a Critical history of technology offered in his most recent book Dalla Rivoluzione scientifica alla Rivoluzione industriale. Sulle condizioni marxiane dello sviluppo scientifico-tecnico (Meltemi Press Srl, Milano pp. 444, € 28, ISBN 9788855195652). This book questions the antithetical dominant approaches in the field of the history and theory of science and technology, which are crystallised in an at least centennial debate on the either external or internal logics of the development of scientific theory. Calemme proposes us a refreshing perspective in order to address the following problems: what has been the function of the applied mathematics in the technical development that brought to the Industrial Revolution? Such sciences develop themselves according to a proper ideology-free internal logic, or do they proceed according to an external causality, and namely, the value theory that directs economic structures and modes of production? The questions at stake are paramount to attempt a new critique of political economy able to expose the most inner logics of contemporary algorithmic and cognitive capitalism. This overview of Calemme's work argues that his proposal consists of a dialectical sublation of the debate through a genealogical understanding of Hegel's (concept of work-labour) and Charles Darwin's (concept of life) – among others – influence on Marx's notes on the history of technology. Ultimately, one must dialectically understand the relation between Critical history of technology and Critique of political economy, hence opening a perspective that can be productively integrated with Bernard Stiegler's project of a general organology.*

*Marx; Darwin; Stiegler; Organology; Critical History of Technology; Critique of Political Economy.*

### *1. Hessen e Marx*

È passato ormai quasi un secolo dall'intervento londinese di Boris Hessen al Congresso Internazionale di Storia della Scienza e della Tecnologia del 1931. Esso s'intitolava *Le radici sociali ed economiche della meccanica di Newton*, nel quale l'autore almeno in un luogo si esprimeva

ambiguamente, affermando che «secondo la concezione materialistica della storia il fattore che, in ultima istanza, è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita materiale. Ma questo non vuol dire che il *fattore economico* sia l'unico fattore determinante»<sup>1</sup>. Ciononostante, nella storia e nella filosofia delle scienze e delle tecniche moderne continua a perdurare, senza alcuna soluzione di continuità, la controversia tra “internalisti” ed “esternalisti”: i primi sostengono la tesi secondo la quale lo sviluppo tecnico-scientifico avviene a partire da esigenze formali, sulla spinta di condizioni di natura innanzitutto interna o infralogica, indipendenti dalle esigenze produttive del sistema economico; i secondi mantengono ferma la tesi secondo cui tanto i cambi di paradigma quanto i rivolgimenti minori delle teorie scientifiche nel loro sviluppo sono dirette espressioni di esigenze socio-politiche, conseguenze di scelte economico-produttive.

La ripubblicazione della conferenza di Boris Hessen nel 2017, a cura di Gerardo Ienna, Giulia Rispoli e Pietro Daniel Omodeo<sup>2</sup>, sembrò andare incontro a tutti coloro che continuano a rimanere insoddisfatti da queste contrapposizioni metafisiche, da queste dualistiche polarizzazioni, le quali, parafrasando l'Engels della *Lettera a C. Schmidt del 27 ottobre 1890*, scaturiscono soltanto da vuote astrazioni, dirette discendenze dell'idealismo e del materialismo ingenuo. L'intero grande corso delle cose, il mondo reale, al contrario si svolge nell'azione e nella reazione reciproca di forze molto ineguali, di cui il movimento economico è di gran lunga il più forte, il più originario, il più decisivo, ma non di certo l'unico. Nonostante l'instimabile lavoro filologico, la curatela critica e autonoma del volume di Ienna, Rispoli e Omodeo, non riuscirono a stabilire una traccia teorica credibile, capace di risolvere l'annosa *querelle* tra internalisti ed esternalisti. Questo risultato necessitava di un'operazione di ben altra caratura, una vera e propria “genealogia archeologica”

---

<sup>1</sup> «La situazione economica è la base. Ma lo sviluppo delle teorie e l'attività individuale dello scienziato sono influenzati da varie sovrastrutture, quali le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati, il riflesso di queste lotte nel cervello di coloro che vi partecipano, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le concezioni religiose e la loro evoluzione ulteriore sino a costituire un sistema di dogmi», HESSEN 2017, p. 96.

<sup>2</sup> HESSEN 2017.

dello sviluppo scientifico-tecnico, a partire da quegli stessi strumenti critici ed autonomi che Karl Marx e Friedrich Engels maturano con la loro *Storia critica della tecnologia*.

Il libro di Angelo Calemme<sup>3</sup> si propone di compiere esattamente questo, integrando materialismo storico e materialismo dialettico. L'autore invita nuovamente a domandarsi: qual è stata la funzione delle scienze fisico-matematiche di matrice galileiano-newtoniana<sup>4</sup> nello sviluppo tecnico che ha portato alla «Rivoluzione industriale»? Esse si sviluppano secondo una propria logica interna e scevra da ogni ideologia, oppure procedono secondo una causalità esterna, cioè dipendente dalla teoria del valore che regge le strutture economiche e i modi di produzione? Queste scienze possono essere considerate, in sostanza, una forma di pensiero, la cui elaborazione è indipendente dalla storia delle strutture socioeconomiche?

Tale questione si riverbera inevitabilmente al di là e oltre la tradizione marxista in senso stretto. E questo amplifica l'importanza del lavoro di Calemme nel ricordarci che Karl Marx riconoscendo la sussunzione di tali scienze da parte del capitale a partire dal 1830 non ne riduce tuttavia le procedure e i criteri di sviluppo all'auto-valorizzazione del capitale stesso. Come riassume efficacemente Ciro Schember, Marx «espone non solo il processo di sussunzione, prima formale e poi reale, della filosofia fisico-matematica al capitale, ma anche quello della selezione indipendente o *naturale* delle applicazioni industriali della tecnologia scientifica»<sup>5</sup>.

Pertanto, a tali domande imprescindibili per orientarsi nella società contemporanea si può soltanto corrispondere intendendo dialetticamente la relazione tra storia «dello sviluppo scientifico-tecnico» e interessi del capitale, interessi cioè relativi all'estrazione del plusvalore.

---

<sup>3</sup> CALEMME 2022.

<sup>4</sup> Si precisa che l'autore sulla scia di Husserl e Foucault parte dall'assunto che non esiste la Scienza, bensì le scienze: le scienze galileiano-newtoniane o fisico-matematiche e le scienze kantiane e umane. E si vedrà che la possibilità di una *Storia critica della tecnologia*, di cui l'opera di Calemme vuole essere un primo fondamento, non può essere che la risultante del dialogo tra tali scienze.

<sup>5</sup> SCHEMBER 2022.



Ciò significa che vi sono due finalismi puri quello dello sviluppo scientifico-tecnico e quello del capitale, senza comprendere i quali «qualsiasi tentativo critico di analisi sia dell'economia politica sia della storia della tecnologia sarebb[e] risultat[o] una chimera»<sup>6</sup>. Con l'incorporazione delle scienze fisico-matematiche dentro le proprie finalità, il capitalismo rende sempre più superfluo l'impiego della forza-lavoro nella produzione di valore d'uso e di scambio attraverso l'aumento dei macchinari e i processi di automazione. In effetti, l'opposizione del capitale al lavoro si determina

«nel momento in cui il virtuosismo dell'artigiano parziale diviene un'abilità del tutto meccanica di far funzionare uno strumento diviso, il valore d'uso e il valore di scambio della sua forza-lavoro vengono prima inesorabilmente svalutati, poi resi del tutto superflui. Inoltre il macchinario diviene non solo l'arma più potente per la marginalizzazione e la sostituzione relativa del lavoro vivo, ma anche per la repressione delle sue periodiche insurrezioni contro l'autocrazia del capitale»<sup>7</sup>.

L'operazione proposta dall'autore è infatti di considerare la relazione tra «Rivoluzione scientifica» e «Rivoluzione industriale» – cioè il caso paradigmatico della relazione tra scienza e industria, tra «sviluppo scientifico-tecnico» e sviluppo delle forze produttive – attraverso il prisma della

---

<sup>6</sup> CALEMME 2022, p. 175.

<sup>7</sup> CALEMME 2022, pp. 378-379.; e cfr. MARX 1962, Vol. XXIII, pp. 396, 451, 454, 459: «Die Maschine, wovon die industrielle Revolution ausgeht, ersetzt den Arbeiter, der ein einzelnes Werkzeug handhabt, durch einen Mechanismus, der mit einer Masse derselben oder gleichartiger Werkzeuge auf einmal operiert und von einer einzigen Triebkraft, welches immer ihre Form, bewegt wird. Hier haben wir die Maschine, aber erst als einfaches Element der maschinenmäßigen Produktion» (p. 396); «Als Maschine wird das Arbeitsmittel sofort zum Konkurrenten, des Arbeiters selbst» (p. 454); «Als Maschine wird das Arbeitsmittel sofort zum Konkurrenten, des Arbeiters selbst» (p. 454); «Die Maschinerie wirkt jedoch nicht nur als übermächtiger Konkurrent, stets auf dem Sprung, den Lohnarbeiter „überflüssig“ zu machen. Als ihm feindliche Potenz wird sie laut und tendenziell vom Kapital proklamiert und gehandhabt. Sie wird das machtvollste Kriegsmittel zur Niederschlagung der periodischen Arbeiteraufstände, strikes usw. wider die Aristokratie des Kapitals» (p. 459).

«tecnologia scientifica». E tale prospettiva si incarna in una *Storia critica della tecnologia* che «non può mai prescindere dall'oggettività indipendente degli strumenti o delle macchine filosofiche di precisione, in quanto la loro logica interna di sviluppo non può essere esaurita» nella semplice conoscenza dei processi di razionalizzazione del lavoro. Tale difesa di una logica interna dello sviluppo scientifico-tecnico è in funzione – come si vedrà – di una rivalutazione performativa e predittiva della prassi teorica «al fine di prevedere, per quanto possibile, il futuro scientifico-tecnico, alternativo a quello capitalistico, di una società socialista, nell'interdipendenza equilibrata tra storia della natura e storia della società»<sup>8</sup>.

Ciò implica che la pensabilità di un'alternativa politica – contro il mantra neoliberale del *there is no alternative* – deriva dalla possibilità di sviluppi scientifico-tecnici alternativi rispetto a quelli imposti dal capitale, il che significa che la difesa – apparentemente idealistica – dell'indipendenza di tale sviluppo si inverte dialetticamente nella massima fedeltà al materialismo storico, secondo cui quindi la prassi politica è un'espressione dei processi socio-economici e dei modi di produzione. Dopotutto, sviluppi scientifico-tecnici alternativi comportano modi di produzione alternativi e negare questa tesi significherebbe al contrario la perversione idealistica di un assunto della vulgata marxista, che rimuove il senso dell'attività pratico-critica (*der praktisch-kritischen Tätigkeit*)<sup>9</sup> esposta da Marx nella sua prima tesi su Feuerbach.

Pertanto, quando altrove<sup>10</sup> si sono prese le tesi esposte da Angelo Calemme astraendole dal movimento di pensiero complessivo e quindi trattandole come semplici slogan, si travisa il senso della sua opera e in particolare si rimuove la centralità di ciò che l'autore chiama *tecnologia scientifica*. Così le affermazioni «il concetto di lavoro prima di Hegel non esisteva»<sup>11</sup>, o ancora «precedentemente a Kant la vita non esisteva» e perfino «non esisteva una *scienza della vita* anteriormente a Darwin; infatti, prima del concetto darwiniano di vita esistevano soltanto gli esseri

---

<sup>8</sup> CALEMME 2022, p. 16.

<sup>9</sup> MARX 1962, Vol. III, p. 5.

<sup>10</sup> PELLIZZETTI 2022.

<sup>11</sup> CALEMME 2022, p. 28.

viventi»<sup>12</sup> vengono svuotate della loro portata pratico-critica invocando l'appello di Pierre Bourdieu alla «storicizzazione degli Universali». In questa sede diventa quindi necessario esplicitare le ragioni per le quali tali affermazioni di Calemme sono esattamente il frutto della storicizzazione degli Universali, mentre non riconoscere tale operazione nel lavoro di Calemme è l'effetto di un'impostazione dicotomica tra astratto (idealismo ingenuo) e concreto (materialismo ingenuo). Tale impostazione conduce a credere «che lo sviluppo delle scienze e delle tecniche moderne segue leggi astoriche» ma, aggiunge l'autore, «tali leggi eterne non sono mai esistite e ogni periodo storico possiede leggi di sviluppo sue proprie»<sup>13</sup>.

Soprattutto se l'argomentazione si fonda semplicemente sulle seguenti operazioni: osservare che vi fu un concetto di lavoro anche prima di Hegel, sulla scia della vulgata weberiana rintracciandolo nella disciplina monastica; oppure ridurre la Rivoluzione scientifica alla «riscoperta di quella avvenuta duemila anni prima nell'Alessandria d'Egitto al tempo dei Tolomei; per cui “gli elementi di superiorità della scienza moderna non sembrano poggiare su idee radicalmente nuove, piuttosto sul fatto che elementi dell'antica cultura hanno avuto di nuovo nell'Europa moderna la possibilità di interagire e svilupparsi, con il vantaggio di potersi avvalere di una base sociale molto più ampia”»<sup>14</sup>.

Quest'ultima è la tesi esposta da Lucio Russo nella sua opera del 1996 *La rivoluzione dimenticata*, che è oggetto della critica di Calemme nella sua ricostruzione delle condizioni della Rivoluzione scientifica ricordando che la sua inaugurazione avvenne

«per mezzo della reciproca e sensata integrazione tra il patrimonio scientifico e quello tecnico, sciogliendo un dogma secolare che contrapponeva il primo al secondo. Alla luce di questa rivoluzionaria integrazione, attraverso la costruzione dei primi “strumenti filosofici” [cit. Marx] di verità, dei primi sensati organi di conoscenza della natura, la tecnologia scientifica diviene l'estetica e la logica razionali di tutte le positività, la condizione oggettiva, l'*humus* di esperienza sensata accumulata e *già pronta*, ereditata, già evidente e perciò

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 85.

<sup>13</sup> Ivi, p. 164.

<sup>14</sup> PELLIZZETTI 2022.

immediatamente disponibile, con cui e su cui l'uomo moderno d'ora in avanti avrebbe sempre più operato per il soddisfacimento dei propri bisogni teorici e pratici»<sup>15</sup>.

## 2. *La tecnologia scientifica*

Qui si chiarisce l'impatto della *tecnologia scientifica*, frutto dell'integrazione fra produzione teorica e tecnica, che consente la costituzione di quella specifica forma a fondamento della scienza galileiano-newtoniana, cioè l'*esperimento* irriducibile all'empirismo ingenuo. Nell'ambito della *filosofia sperimentale*, l'esperienza diventa così sensata, cioè diventa esperimento, nel momento in cui vi è uno strumento quale mediazione fra l'oggetto e l'organo di senso permettendo l'aumento nella precisione della misurazione, dove lo *strumento filosofico*, come lo chiamava Marx, è un organo artificiale che non semplicemente aumenta le capacità di osservazione degli organi fisiologici dell'uomo, ma li in-forma di sé (nel senso tedesco di *Bildung*) modificando i modi del darsi di quelle sensazioni veicolate dagli organi fisiologici implicati. La finalità interna dello sviluppo della tecnologia scientifica è pertanto l'aumento della precisione, che si erge a principio regolatore orientando l'estetica – nel senso di estetica trascendentale – dell'esperienza dell'uomo moderno.

Ovviamente, tale estetica trascendentale non è astorica ed è anzi il prodotto del condizionamento da parte degli organi artificiali sugli organi fisiologici. In questo senso, la prospettiva tracciata da Calemme si salda strettamente con l'impostazione stiegleriana dell'*organologia generale*, in cui appunto la nuova critica dell'economia politica richiede «una teoria dell'articolazione tra gli organi corporei [...], gli organi artificiali [...] e gli organi sociali»<sup>16</sup>. Infatti, la *Storia critica della tecnologia* ambisce allo

---

<sup>15</sup> CALEMME 2022, p. 174.

<sup>16</sup> «Man könnte eine ganze Geschichte der Erfindungen seit 1830 schreiben, die bloß als Kriegsmittel des Kapitals wider Arbeiteremeuten ins leben traten. Wir erinnern vor allem and die selfacting mule, weil sie eine neue Epoche des automatischen Systems eröffnet», MARX 1962, Vol. XXIII, p. 459 ; e cfr. «...une *organologie générale*, c'est-à-dire une théorie de l'articulation des organes corporels (cerveau, main, yeux, tact, langue, organes génitaux, viscères, système neurovégétatif, etc.), des organes artificiels (outils, instruments et supports

«studio materialistico delle logiche agenti nei processi di variazione, accumulazione e assimilazione, storica e dialettica, degli organi e delle forme di organizzazione della produzione dell'uomo sociale»<sup>17</sup>.

Di conseguenza, risulta insostenibile affermare che la Rivoluzione scientifica sia la semplice riscoperta di teorie antiche, giacché essa non è stata il frutto di astratte speculazioni, né soltanto dell'integrazione scientifica della tecnica, ma della ridefinizione (e ricostruzione) degli stessi organi-oggetti tecnici alla luce della scienza fisico-matematica, mentre nell'orizzonte dell'*episteme* greca la *technè* era semplicemente relegata all'ambito del per-lo-più. A titolo di esempio, si rimanda alla dettagliata ricostruzione offerta da Calemme del processo che portò Newton alla costruzione del suo piccolo telescopio a riflessione nel 1668, che ottenne risultati infinitamente migliori dei suoi predecessori (i modelli di Gregory e Cassegrain), poiché la pratica costruttiva era informata dai nuovi principi della filosofia sperimentale<sup>18</sup>. Analoga fu l'invenzione della macchina a vapore da parte di James Watt, di cui l'occasione fu l'incarico da parte di Anderson, professore di filosofia naturale all'Università di Glasgow, di riparare un vecchio modello di Newcomen usato a fini didattici. In quelle occasioni di visita nelle officine, Anderson usava impartire i principi della scienza ai meccanici e artigiani manifatturieri, tra questi vi fu anche James Watt, e da tale connubio di alfabetizzazione scientifica e abilità artigianale nacque la macchina che segnò la nascita della Rivoluzione industriale<sup>19</sup>.

Il parallelo con Newton è chiaro: l'invenzione si iscrive nell'ambito della pura finalità della perfettibilità della meccanica di precisione degli organi artificiali. Angelo Calemme aveva infatti esplorato in un libro precedente, *Alle origini della tecnologia scientifica* (2020), la ricezione ed elaborazione del pensiero galileiano in Newton, nonché la specificità

---

techniques de la grammatisation) et des organes sociaux (groupes humains familiaux, claniques, ethniques, institutions et sociétés politiques, entreprises et organisations économiques, organisations internationales et systèmes sociaux en général, plus ou moins déterritorialisés – juridiques, linguistiques, religieux, politiques, fiscaux, économiques, etc.)», STIEGLER 2009, p. 50.

<sup>17</sup> CALEMME 2022, p. 395.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 259-279.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 370-371.

della Rivoluzione scientifica e della filosofia sperimentale secondo la formalizzazione datane da Galileo nella sua tesi di dottorato<sup>20</sup>. Pertanto, emerge lo scarto tra la nozione premoderna di tecnica e il concetto di tecnologia, che è appunto il prodotto della compenetrazione tra filosofia sperimentale e pratica tecnica.

### 3. *Il concetto di lavoro*

Oltre a tale analisi della tecnologia scientifica e dell'implicito concetto di natura, in quanto oggetto di esperimento e non di esperienza (capitolo 3)<sup>21</sup>, la comprensione delle «condizioni marxiane dello sviluppo scientifico-tecnico» richiede inoltre preliminarmente la genealogia e storia concettuale del concetto di lavoro (capitolo 1)<sup>22</sup> e di vita (capitolo 2)<sup>23</sup>. Per quanto riguarda la questione del lavoro si tratta dopotutto di rendere ragione di ciò che osservava già Adriano Tilgher quasi un secolo fa e cioè che «il concetto di lavoro acquista importanza sempre maggiore nel sistema dei concetti etico-sociali, finché nell'età contemporanea diventa a dirittura il concetto centro e chiave del mondo», mentre nella greicità classica rappresentata dalla *Politica* di Aristotele vi è l'esclusività fra lavoro e cittadinanza, cioè l'antitesi tra lavoro e libertà<sup>24</sup>.

Ma si segnala che non è necessario tornare indietro fino alla greicità classica per trovare un'opposizione tra lavoro e libertà, è sufficiente infatti considerare che il lavoro come tale non era ancora misura del valore e non era ancora considerato fonte di ricchezza nella fisiocrazia di François Quesnay all'inizio della seconda metà del XVIII secolo, dove invece la ricchezza era l'espressione del solo consumo e la *science économique* ruotava attorno ad una *teoria soggettiva del valore*, cioè ancorata sul prezzo determinato dal mercato in quanto luogo d'incontro della domanda e dell'offerta<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> CALEMME 2020 e per la tesi di dottorato si rimanda a CALEMME 2017.

<sup>21</sup> CALEMME 2022, pp. 161-298.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 21-84.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 85-160.

<sup>24</sup> TILGHER 1983, pp. 23-27, 65.

<sup>25</sup> QUESNAY 1958, Vol. II, p. 511 sgg. e pp. 729-742.

Ciò comporta che affermare la tesi secondo cui «il concetto di lavoro prima di Hegel non esisteva» consiste nell'identificare una congiuntura specifica in cui il lavoro assume il senso e significato a noi contemporaneo in quanto fondamento della teoria del valore. Come ricorda Philip Mirowski, neppure Adam Smith ha mai propriamente collocato il lavoro come attività capace di aumentare ricchezza (*increase of stock*) o produrre valore. La parsimonia e il risparmio rimangono i vettori capaci di trasformare i ricavi in nuovo capitale. Inoltre, Mirowski corrobora la posizione di Calemme, secondo la quale è da ritrovare in Kant la matrice al contempo del concetto del lavoro attraverso Hegel e della vita attraverso Schelling, poiché il filosofo di Königsberg ha posto il quadro epistemologico, con l'interazione tra i concetti di sostanza e forza, che ha consentito lo sviluppo della teoria del principio di conservazione in termodinamica. Ed i concetti di vita e di lavoro, quali rielaborazione della spontaneità dell'attività della volontà autonoma kantiana<sup>26</sup>, si iscrivono in una congiuntura storica di contaminazioni e traduzioni di quadri epistemologici dalla filosofia naturale (e dalla scienza fisico-matematica) alla teoria economica (e viceversa): la tesi di Mirowski è che la teoria del valore-lavoro è impensabile senza tali contaminazioni epistemologiche, il cui principio di invarianza era il principio di conservazione nelle sue diverse formulazioni<sup>27</sup>. E questo appunto sottolinea la centralità dell'analisi della tecnologia scientifica per ogni nuova critica dell'economia politica che non potrà che svolgersi in dialettica con la storia critica della tecnologia attraverso il dialogo concettuale delle scienze kantiane o umane e le scienze newtoniano-galileiane o fisico-matematiche.

Questo è il contesto storico-concettuale in cui il lavoro diventa l'espressione della volontà autonoma kantiana per arrivare al giovane

---

<sup>26</sup> CALEMME 2022, pp. 21-100.

<sup>27</sup> MIROWSKI 1989: «...it was under the influence of Kant that explicit consideration of the interaction of substance and force as epistemological categories entered the physical theory of conservation principles» (p. 44); «It is a little-noticed fact that Smith never once locates the increase of stock in the activities of labor per se. Instead, the increase of stock is always attributed to parsimony. Everything that is saved from revenue is equivalently turned into new capital. This new capital creates an expansion of stock, and hence of value, at the rate of profit» (p. 168).

Marx dei manoscritti del '44 che affermerà chiaramente quanto Hegel si ponga «dal punto di vista dei moderni teorici dell'economia nazionale [Nationalökonomien]» e identifichi il lavoro come l'essenza dell'uomo, nonché «il *diventare per sé* [Fürsichwerden] degli uomini attraverso la loro stessa *alienazione esteriorizzante* [Entäußerung]». Se Hegel «vede soltanto il lato positivo del lavoro», in quanto manifestazione ed espressione della libertà, la critica marxiana sarà una magistrale illustrazione del lato negativo del lavoro stesso rammentando quanto esso non sia soltanto l'astrattamente spirituale (*abstrakt geistige*)<sup>28</sup>.

#### 4. *Il concetto di vita*

Non si insiste qui sugli argomenti a sostegno della linea che giunge fino a Darwin di un concetto di vita elaborato tra Kant e Schelling, giacché il libro di Calemme ampliando l'impostazione di Davide Tarizzo<sup>29</sup> fornisce al contempo una chiara ricostruzione storico-filologica dell'influenza e ricezione dell'idealismo tedesco – ed in particolare di Schelling – sulla formazione del pensiero di Charles Darwin, nonché una giustificazione concettuale del fatto che la teoria della selezione naturale darwiniana presupponga una «struttura teorico-concettuale, che pone la vita come una pura forma della volontà della natura, la vita come una finalità cieca e acefala dell'autonomia della volontà», in cui si ritrova «un'assoluta

---

<sup>28</sup> «Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien. Er erfaßt die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nun die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* des *Menschen* innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter Mensch*. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*», MARX 1962, Vol. XL, p. 574.

<sup>29</sup> TARIZZO 2010; cfr. CALEMME 2022, p. 85, nota 2: «...a differenza sia di Foucault sia di Tarizzo, le nostre analisi partiranno da una convinzione preliminare diversa e cioè da quella già husserliana, secondo la quale la modernità non è soltanto quella delle scienze kantiane o umane, ma anche di quelle esatte», come ha argomentato nella sua tesi di dottorato pubblicata nel 2017, cfr. *supra*, nota 18.



identità tra *Natura* e *Spirito*, tra vita e volontà; e la vita è l'autonomia nel fenomeno»<sup>30</sup>.

Ed è tale struttura teorico-concettuale di derivazione kantiano-schellinghiana che consentirà a J.H. Green prima e a Darwin poi di infrangere «l'orizzonte chiuso della scala degli esseri e a partire dalle sue macerie [...] parlare solamente di una energia, di una forza vitale, pulsante»<sup>31</sup>, che permette di passare dalla scala chiusa degli esseri viventi, concepiti secondo gradi dell'essere fissi, al *concetto di vita* premessa imprescindibile per la «*seconda sintesi* della biologia, in seguito all'integrazione della teoria darwiniana e della genetica mendeliana nella teoria unica del DNA, [grazie a cui] è stato possibile dimostrare sperimentalmente la realtà della variazione dei caratteri»<sup>32</sup>.

Così si giunge a porre l'attenzione sulla specificità della teoria della selezione naturale darwiniana, che risulta anzitutto una teoria dell'ereditarietà forte, dove – seguendo la sintesi proposta dal biologo Gould – «non esiste in realtà ereditarietà dei caratteri acquisiti, ma solo una variabilità *genetica* e una ereditarietà delle variazioni *genetiche*»<sup>33</sup>. Ovviamente la biologia darwiniana non si esprime in termini di *genetica*, tuttavia fonda l'articolazione tra *variazione*, *adattamento* e *selezione* che struttura ancora il pensiero biologico, benché «nessun biologo utilizzerebbe l'originale complessità teorica darwiniana». «La variazione», scrive Calemme, «è considerata un attributo della vita e non delle forme di vita, dato che la biologia si deve occupare delle leggi e della logica inconse della vita e non delle leggi e della logica creazioniste dei viventi». Calemme sostiene che il «finalismo adattativo» che struttura la biologia darwiniana sia quello «della vita alla propria aseità naturale, alla propria *autonomia*»<sup>34</sup>.

L'ereditarietà debole di derivazione lamarckiana sosterrebbe invece il finalismo adattativo dell'ambiente, la cui ereditarietà dei caratteri acquisiti sarebbe «un'interpretazione spuria e infedele della teoria generale della selezione, che Darwin ontologicamente rende autonoma

---

<sup>30</sup> CALEMME 2022, p. 137.

<sup>31</sup> Ivi, p. 133.

<sup>32</sup> Ivi, p. 141.

<sup>33</sup> Ivi, p. 140.

<sup>34</sup> Ivi, p. 141.

dall'ambiente delle forze fisico-matematiche». Pertanto, il principio della variazione spontanea e autonoma della vita è l'espressione di «un *principio critico* (kantiano), un concetto limite, e non di certo esatto, della vita». Nonostante l'aspirazione a diventare «scienza esatta», la biologia «non lo è mai diventata»<sup>35</sup>.

Infine, è necessario porre l'attenzione sulla funzione analogica svolta dagli studi darwiniani sulla selezione artificiale di cui sono oggetto le piante e gli animali in stato domestico. L'analisi della selezione artificiale svolge il ruolo della descrizione di un esperimento, giacché in quel caso si può osservare la logica della variazione secondo una selezione controllata e conscia che determina e fissa le variabili ambientali, secondo cui si incentivano e coltivano i caratteri acquisiti soggetti all'ereditarietà debole. Nel momento in cui tuttavia, i criteri di selezione delle variazioni non sono forniti dal programma utilitaristico della volontà conscia dell'uomo, Darwin pone il principio critico della variazione spontanea nella sua teoria generale della selezione, che «è una variazione a priori e senza la quale non ci sarebbe alcuna selezione. La variazione dei caratteri offre allora un ventaglio di opzioni, tra cui la selezione naturale può *scegliere*»<sup>36</sup>. Essa si rivela in fondo l'espressione di un principio epistemologico di ignoranza «elaborato a partire dall'inconoscibilità delle leggi di variazione e dalla considerazione secondo la quale la selezione naturale rimane una forza pura, astratta e cieca, *spontanea*, e non riconducibile ad alcuna utilità e direzione»<sup>37</sup>.

Analogamente alla logica della selezione artificiale, la selezione naturale presuppone una finalità kantiana senza scopo ed in questo iato tra naturale-artificiale si insinua il doppio registro della volontà inconscia e conscia: la prima si esprime attraverso una selezione al di là del principio di utilità, mentre la seconda adotta una selezione secondo il principio di utilità favorendo la conservazione dei caratteri acquisiti ottenuti artificialmente. A questa altezza si pone tuttavia la questione del criterio della selezione. La selezione artificiale conscia compone l'ambiente artificiale a cui si adatta la vita selezionando nel suo «ventaglio di opzioni» date a

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 143-145.

<sup>36</sup> Ivi, p. 144.

<sup>37</sup> Ivi, p. 157.

priori dalla variazione spontanea, ma nell'ambito della selezione naturale inconscia.<sup>38</sup>

Se la selezione darwiniana non è certamente ambientale pena la «reintroduzione dell'eteronomia del vecchio finalismo» ancorato sulla «perfezione delle forme [in quanto] raggiungimento di uno scopo, una causa finale»<sup>39</sup>, l'ambiente assume ciononostante la funzione di una «superficie di variazione»<sup>40</sup> in cui la «selezione di una vita spontanea è lo spazio *genetico* delle variazioni spontanee a dipanare un orizzonte di perfettibilità delle forme-di-vita alla pura vita». In altri termini, «il condizionamento ambientale» nella teoria generale della selezione non è determinante quanto gli altri principi (variazione spontanea, selezione, assimilazione, accumulazione). Se «lo spazio vitale» darwiniano non è quindi l'ambiente, «ma lo spazio intra/interspecifico di relazioni conflittuali tra individui incipienti, tra individui che domandano vita, sopravvivenza, e dove la forma di vita più adatta è quella, anche, più conflittuale»<sup>41</sup> non diventa esattamente tale spazio vitale (analogo dello spazio sociale) ciò che co-determina il criterio di selezione? Quindi è pensabile un fattore ambientale specifico per ogni forma di vita che non è altro che il modo in cui essa interagisce all'interno delle relazioni con le altre specie?

Su questo punto, Calemme sembra cedere alla necessità di porre una dicotomia tra selezione ambientale e spontanea, artificiale e naturale, conscia e inconscia. Se sul piano biologico il movimento dialettico si

---

<sup>38</sup> «...nonostante generalmente si è soliti ricordare come la selezione artificiale degli armenti e delle colture obbedisca a un criterio di utilità, in Darwin essa non è determinante nei processi di variazione, di accumulazione e di ereditarietà: la selezione artificiale possiede innanzitutto un significato esplicativo. La selezione naturale non avviene in rapporto all'utilità delle variazioni dei caratteri per le forme viventi, ma in rapporto all'essenza stessa della vita, sulla base cioè della sua autonomia nel fenomeno. La vita darwiniana, in quanto finalità senza scopo, in quanto pura forma della finalità, accumula (*Aufhäufung*) e assimila (*Assimilation*) i caratteri con cui si differenzia e sopravvive, varia, si perfeziona e si trasmette, indipendentemente dalle condizioni ambientali», CALEMME 2022, p. 302, nota 6.

<sup>39</sup> CALEMME 2022, p. 160.

<sup>40</sup> Ivi, p. 147.

<sup>41</sup> Ivi, p. 160.

arresta, esso prosegue – segnando un necessario scarto con la biologia – nei lineamenti marxiani per una *Storia critica della tecnologia*.

### 5. *Storia critica della tecnologia tra economia libidinale e organologia generale*

Come la teoria della selezione generale darwiniana, i lineamenti marxiani per una *Storia critica della tecnologia* si articolano attraverso una selezione inconscia e conscia, ricostruita da Angelo Calemme (capitolo 4)<sup>42</sup> al fine di illustrare il progetto marxiano di «voler integrare, materialisticamente, la darwiniana storia della vita con una hegeliana storia del lavoro»<sup>43</sup>.

Nel solo primo libro del *Capitale*, Marx si riferisce esplicitamente almeno due volte alla teoria darwiniana che non esita a definire *epochen-machend* – che fa epoca. Nel primo caso, Marx si riferisce a Darwin nel XII capitolo per corroborare la propria teoria secondo cui l'epoca della manifattura «semplifica, migliora e moltiplica gli strumenti di lavoro attraverso il loro adattamento [Anpassung] alle sole funzioni determinate del lavoratore parziale [Teilarbeiter]». L'analogia si pone tra gli organi naturali (*natürlichen Organen*) e il processo di semplificazione della funzione determinata del sistema lavoratore parziale-strumento. Secondo la teoria darwiniana, l'organo varia tanto più, quanto più funzioni gli sono attribuite, mentre ogni variazione tende ad essere inibita dalla selezione naturale (*natürliche Züchtung*) quando l'organo è determinato da un'unica finalità. Darwin stesso fa l'analogia con i coltelli, la cui forma è pressoché sempre identica proprio perché sono determinati dall'unica funzione di tagliare. Nel capitolo XIII, il riferimento a Darwin si fa invece più strutturale, perché è dove compare l'espressione *Eine kritische Geschichte der Technologie* che risulta essere esplicitamente la trasposizione della teoria darwiniana della *Bildung* degli «organi animali e vegetali in quanto strumenti di produzione per la vita delle piante e degli animali». Infatti, Marx osserva ponendo una domanda retorica e cioè se dopotutto non debba avere la medesima attenzione «la storia della

---

<sup>42</sup> Ivi, pp. 299-380.

<sup>43</sup> Ivi, p. 302.

formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, del fondamento materiale di ogni organizzazione particolare della società»<sup>44</sup>.

Questo giustifica definitivamente la ricezione consapevole del pensiero di Darwin da parte di Marx nel tracciare i lineamenti di una *Storia critica della tecnologia* a venire. Calemme illustra dettagliatamente quanto Marx riprenda gli stessi processi isolati da Darwin (accumulazione, assimilazione, trasmissione, selezione) per descrivere lo sviluppo delle forze produttive, che prendono qui il posto della vita. Come si è anticipato, la distinzione sta nel processo di selezione, in cui si insinua «la *fondamentale antitesi* esistente tra i due paradigmi, biologico ed economico», giacché «le variazioni selezionate, accumulate e trasmesse per via ereditaria divengono leggi, talvolta necessarie e indiscutibili, che la società difende, conserva e riproduce, non appena la dinamica politica si impadronisce di esse, irreggimentandole e orientandole o verso esiti reazionari o verso nuovi rivoluzionari percorsi»<sup>45</sup>.

Così il processo di selezione marxiano si articola in una dialettica tra la selezione conscia-artificiale e quella inconscia-naturale. Ma il naturale in Marx è sempre sociale, esso significa al di là degli interessi del capitale, cioè al di là del principio di utilità – come in Darwin dopotutto – della propria auto-valorizzazione. Pertanto, in questo caso è l'interesse del capitale che è il nome della selezione conscia-artificiale e che orienta definitivamente lo sviluppo delle forze produttive almeno a partire dal 1830 sussumendo a sé le scienze fisico-matematiche.

Per tale ragione, la ricostruzione programmatica del progetto marxiano da parte di Calemme risuona con la grammatica stiegleriana dell'*organologia generale*, in cui la teoria della selezione struttura il processo dell'individuazione psichica, collettiva e tecnica<sup>46</sup>. Questa incursione nel pensiero stiegleriano intende proporre un possibile quadro teorico complementare – per la cui analisi dettagliata non è qui la sede – alla proposta di Calemme per giustificarne l'importanza.

Tuttavia, la tendenza alla riduzione del saggio di profitto conseguente all'intensa automazione, constatata già da Marx, induce Bernard Stiegler ad individuare la nuova fonte di estrazione di plusvalore non più nella

---

<sup>44</sup> MARX 1962, Marx, Vol. XXIII, pp. 392-393.

<sup>45</sup> CALEMME 2022, p. 313.

<sup>46</sup> STIEGLER 2004, Vol. I, pp. 107 sgg.

forza-lavoro – sempre più marginalizzata dall’automazione – ma nell’economia libidinale, che viene viepiù destrutturata dalle tecnologie algoritmiche di captazione dell’attenzione. Ovviamente, tutto ciò non poteva essere immaginato da Marx, ma Calemme ne isola il cuore teorico saldo e sempre attuale nella dialettica della teoria della selezione, che implica appunto il riconoscimento di una logica inconscia dello sviluppo delle tecnologie scientifiche, benché sempre più marginalizzata dalla selezione conscia del capitale. Calemme ricorda in effetti come Marx non abbia mai «sostenuto che le scienze sperimentali nacquero dal *negotium* piuttosto che dall’*otium* di generazioni di individui sociali liberi dalla fatica della produzione; come non ha mai sostenuto che le ragioni dello sviluppo della filosofia sperimentale vadano ricercate primariamente nel mortale antagonismo tra capitale e lavoro»<sup>47</sup>. E sarà quindi nella sfera dell’*otium* per evocare nuovamente Stiegler che si ritrova un senso più ampio di lavoro (*travail*) eccedente l’impiego (*emploi*)<sup>48</sup>.

L’argomento di Stiegler si iscrive perfettamente nella dialettica della selezione, giacché egli afferma chiaramente che l’unico lavoro produttivo – quindi capace di inventare nuove vie alternative dello sviluppo delle tecnologie scientifiche – non può che essere al di là dell’impiego soggetto al tempo misurato della logica dello scambio, cioè del negozio. In altri termini, tale lavoro eccede il principio dell’utile iscrivendosi in un’*economia generale*<sup>49</sup>, conscia e inconscia, politica e libidinale, senza la quale appunto il saggio stesso del profitto capitalistico industriale<sup>50</sup> non potrà che tendere alla propria diminuzione fino ad implodere.

---

<sup>47</sup> CALEMME 2022, pp. 395-397.

<sup>48</sup> «Marx cependant ne pouvait pas voir venir le rôle de l’exploitation et de la fonctionnalisation d’une *nouvelle énergie*, qui n’est pas l’énergie d producteur prolétarisé – le travail comme pure force de travail –, qui n’est pas non plus une énergie motrice du nouvel appareil industriel – tels le pétrole et l’électricité, qui seront mis au service de la métallurgie et des industries culturelles –, mais qui est celle du *consommateur prolétarisé*, à savoir : son énergie *libidinale*, dont l’exploitation aura modifié l’*économie libidinale*, et avec elle, l’économie *tout entière*, et au point de les détruire l’une *comme* l’autre, et l’une *par* l’autre», STIEGLER 2009, pp. 39-40.

<sup>49</sup> Ivi., pp. 75 sgg.

<sup>50</sup> Non è questo il luogo per affrontare la specificità del capitalismo finanziario, che inevitabilmente si erge a panacea di tale inesorabile tendenza, il che però

L'implosione è data dal fatto che la tendenza all'automazione produce, secondo Gilbert Simondon<sup>51</sup>, insiemi di macchine chiuse esclusivamente funzionali alla riproduzione di precisione, ma incapaci di ulteriore individuazione o potenziamento, il che è esattamente ciò che sostiene Darwin per il quale «una forma di vita è tanto più adatta alla sopravvivenza, quanto più la vita è variabile», perciò la forza vitale di specie o degli organismi si rafforza quanto più «deformano le loro forme vitali»<sup>52</sup>. Nuovamente Darwin interviene a giustificare il limite dell'automazione che è precisamente l'adattamento unilaterale della macchina ad un unico scopo (vedi l'esempio del coltello).

Calemme evoca i fenomenologi Maurice Merleau-Ponty, Alexandre Koyré e Gilbert Simondon, dopo la morte dei quali le ricerche attorno alla storia critica della tecnologia «da un punto di vista *rigoroso* sono

---

non implica che il discorso tenuto sulla relazione tra tecnologia scientifica e capitalismo industriale non valga anche per il plusvalore finanziario; per uno studio classico sul capitale finanziario, si rinvia il lettore a HILFERDING 1947.

<sup>51</sup> «Or, en fait, l'automatisme est un assez bas degré de perfection technique. Pour rendre une machine automatique, il faut sacrifier bien des possibilités de fonctionnement, bien des usages possibles. L'automatisme, et son utilisation sous forme d'organisation industrielle que l'on nomme *automation*, possède une signification économique ou sociale plus qu'une signification technique. Le véritable perfectionnement des machines, celui dont on peut dire qu'il élève le degré de technicité, correspond non pas à un accroissement de l'automatisme, mais au contraire au fait que le fonctionnement d'une machine recèle une certaine marge d'indétermination. C'est cette marge qui permet à la machine d'être sensible à une information extérieure. C'est par cette sensibilité des machines à de l'information qu'un ensemble technique peut se réaliser, bien plus que par une augmentation de l'automatisme. Une machine purement automatique, complètement fermée sur elle-même dans un fonctionnement prédéterminé, ne pourrait donner que des résultats sommaires. La machine qui est douée d'une technicité est une machine ouverte, et l'ensemble des machines ouvertes suppose l'homme comme organisateur permanent, comme interprète vivant des machines les unes par rapport aux autres. Loin d'être le surveillant d'une troupe d'esclaves, l'homme est l'organisateur permanent d'une société des objets techniques qui ont besoin de lui comme les musiciens ont besoin du chef d'orchestre», SIMONDON 1958, p. 11.

<sup>52</sup> CALEMME 2022, pp. 148-150.

inaspettatamente *rare*»<sup>53</sup>. Si vuole qui pertanto concludere portando nuovamente l'attenzione su Simondon, che fu dopotutto costante riferimento del pensiero stiegleriano. In effetti, Angelo Calemme traccia una differenza tra macchine computative e supputative, che ricalca rispettivamente la differenza simondoniana tra macchina aperta e chiusa. Infatti, la selezione artificiale e conscia del capitale comporta che «le scienze non liberano più *computativamente* l'uomo per mezzo della conoscenza sperimentale, ma mutano *supputativamente* il suo posto nell'ordine scientifico-tecnico delle cose, all'interno cioè della forma tecnologicamente scientifica dei rapporti capitalistici di produzione»<sup>54</sup>.

Secondo Simondon, soltanto le macchine aperte sono suscettibili – come la vita in Darwin – di ulteriore perfezionamento proprio in virtù «di un certo margine di indeterminazione». Ma un sistema di tali macchine «suppone l'uomo come organizzatore permanente, come interprete vivente delle macchine in rapporto reciproco. Lungi dall'essere il sorvegliante di un gruppo di schiavi, l'uomo è l'organizzatore permanente di una società di oggetti tecnici che hanno bisogno di lui quanto i musicisti di un direttore d'orchestra»<sup>55</sup>. Nell'integrazione dialettica proposta da Angelo Calemme tra *Critica dell'economia politica* e *Storia critica della tecnologia* si ha così il dialogo tra le scienze kantiane e galileiano-newtoniane, in cui si compie il «superamento di ogni antagonistica contraddizione tra uomo e natura, tra uomo e uomo, tra Io e Sé, in un'unica *scienza* tecnologica computativa [e] sarà la riconciliazione intera dell'uomo in sé stesso e nel mondo: attraverso il divenire scientifico-tecnico, l'uomo sociale si produrrà come tale, la natura diverrà storia e la storia si trasformerà in storia universale del mondo»<sup>56</sup>.

Marx sospettava già che la tendenza dello sviluppo della macchina era la sostituzione totale del lavoro vivo, cioè l'applicazione industriale supputativa delle tecnologie scientifiche, perciò Calemme addita la nuova critica dell'economia politica – informata dalla storia critica della tecnologia – come quell'unica scienza che dimostra che l'unica sostenibilità del profitto necessita l'articolazione di macchine computative, dove l'uomo

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 11.

<sup>54</sup> Ivi, p. 360.

<sup>55</sup> Cfr. *supra*, nota 47.

<sup>56</sup> CALEMME 2022, p. 400.



ne è simondonianamente l'imprescindibile organizzatore e interprete vivente. E pertanto l'opera di Calemme costituisce un prezioso strumento ed un modello con cui tentare l'organologia generale delle tecnologie scientifiche algoritmiche strutturanti l'economia dell'attenzione che – dopo le forze fisiologiche – estraggono le energie libidinali della psiche<sup>57</sup>.

E forse la tecnologia algoritmica non è in quanto tale computativa, cioè aperta a ricevere informazioni dall'esterno? Come farne quindi la critica? Appunto, proseguendo la storia critica della tecnologia proposta da Angelo Calemme.

### Riferimenti bibliografici

CALEMME, ANGELO, 2017

*La ragione galileiana del mondo. Tra metafisica, filosofia e tecnologia*, Guida, Napoli.

ID., 2020

*Alle origini della tecnologia scientifica. Ricezione e sviluppo del pensiero galileiano nell'opera di Isaac Newton*, Mimesis, Milano.

ID., 2022

*Dalla Rivoluzione scientifica alla Rivoluzione industriale. Sulle condizioni marxiane dello sviluppo scientifico-tecnico*, Meltemi, Milano.

HESSEN, BORIS, 2017

*Le radici sociali ed economiche della meccanica di Newton*, Castelvecchi, Roma.

HILFERDING, RUDOLF, 1947

*Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, Dietz, Berlino.

MARX, KARL, 1962

*Marx-Engels Werke*, Dietz, Berlin.

---

<sup>57</sup> «Als John Wyatt 1735 seine Spinnmaschine und mit ihr die industrielle Revolution des 18. Jahrhunderts ankündigte, erwähnte er mi keinem Wort, daß statt eines Menschen ein Esel die Maschine treibe, und dennoch fiel diese Rolle dem Esel zu. Eine Maschine, „um ohne Finger zu spinnen“, lautete sein Programm», MARX 1962, Vol. XXIII, p. 392.; e per un approfondimento della *nuova critica dell'economia politica* stiegleriana mi permetto di rinviare al mio TOFFOLETTO 2022.

MIROWSKI, PHILIP, 1989

*More heat than light. Economics as social physics*, Cambridge University Press, Cambridge (MA).

PELLIZZETTI, PIERFRANCO, 2022

*Scienza e industria: l'approccio filosofico*, "Micromega", 28 marzo, URL: <https://tinyurl.com/e65w2hee>.

QUESNAY, FRANÇOIS, 1958

*François Quesnay et la physiocratie*, Institut National d'Études Démographiques, Paris.

CHEMBER, CIRO, 2022

*Angelo Calomme, sulle condizioni marxiane dello sviluppo scientifico-tecnico*, "La Città Futura", 25 marzo, URL: <https://tinyurl.com/yw9kz7du>.

SIMONDON, GILBERT, 1958

*Du mode d'existence des objets techniques*, Éditions Aubier, Paris.

STIEGLER, BERNARD, 2004

*De la misère symbolique*, Galilée, Paris.

Id., 2009

*Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Galilée, Paris.

TARIZZO, DAVIDE, 2010

*La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma/Bari.

TILGHER, ADRIANO, 1983

*Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Homo Faber*, Boni, Bologna.

TOFFOLETTO, EDOARDO, 2022

*Pour une nouvelle critique de l'économie politique di Bernard Stiegler*, "Mousikè. Rivista di critica e farmacologia musicale", 22 gennaio, URL: <https://tinyurl.com/5yenm85x>.

*In memoriam*

## **Carmelo Romeo e la scuola di Galvano della Volpe a Messina (e oltre)** Antonio Catalfamo (Centro Studi “Nino Pino Balotta”)

La morte di Carmelo Romeo, nel febbraio 2022, all'età di 78 anni, ci ha sgomentato, anche se lo sapevamo afflitto da anni da una grave malattia, perché la sua presenza costante nel mondo culturale e politico ce lo faceva sembrare invincibile, mai domo, sempre capace di superare ogni difficoltà, anche estrema, e di riemergere vittorioso. Cenni di ripresa dalla malattia, negli ultimi tempi, ci avevano fatto ben sperare. Ma contro un male incurabile, alla fine, ha dovuto soccombere. Egli ha insegnato per lunghi anni Storia della filosofia presso la Facoltà di Magistero e, poi, di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Messina, andando in pensione, come Professore Associato, al raggiungimento del settantesimo anno di età.

Io l'ho incontrato per la prima volta ad un convegno che ho organizzato, nel 2005, nella sala delle proiezioni cinematografiche del circolo Arci «Città Futura» di Barcellona Pozzo di Gotto, sulla figura di Ludovico Geymonat, padre della Filosofia della scienza italiana e titolare della prima cattedra della disciplina sorta, nel secondo dopoguerra, presso l'Università Statale di Milano. Tra i relatori, oltre al sottoscritto e a Mario Geymonat, figlio di Ludovico e professore ordinario di Lingua e letteratura latina all'Università Ca' Foscari di Venezia, c'era il filosofo Giuseppe Prestipino, già docente presso l'Università di Siena, ma originario dell'area nebroidea della provincia di Messina e a suo tempo deputato all'Assemblea Regionale Siciliana nelle file del Partito comunista italiano. Carmelo Romeo, oltre che interessato all'argomento, era venuto in macchina da Messina proprio per incontrare Prestipino, che non vedeva da anni e al quale era legato da profonda amicizia.

Era nato da qui un rapporto sempre più continuativo con Romeo, che, tenendo conto dell'alta qualità dei convegni da me organizzati come direttore del Centro Studi «Nino Pino Balotta», aveva preso a frequentare assiduamente questi incontri. Il rapporto si era poi trasformato in collaborazione, quando Carmelo Romeo mi aveva fatto nominare, come cultore, nella commissione di esami di Storia della filosofia contemporanea, presso la cattedra da lui retta alla Facoltà di Scienze della Formazione di Messina.

Voglio qui sottolineare lo scrupolo e il rigore che Carmelo Romeo soleva trasfondere nelle sue lezioni universitarie e negli esami, nei quali sapeva conciliare estrema serietà ed equanimità. Mi preme evidenziare, inoltre, la precisione e la puntualità che caratterizzavano il suo rapporto con i colleghi, i collaboratori e gli studenti, ai quali in tal modo voleva dare un esempio da seguire nella vita.

Carmelo Romeo, d'origini calabresi, era approdato a Messina come studente universitario, avendo già alle spalle, nonostante la giovane età, un bagaglio di lotte condotte nella sua terra per il riconoscimento dei diritti fondamentali dei braccianti e delle braccianti, al seguito di dirigenti politici e sindacali come il comunista Girolamo (Mommo) Tripodi, successivamente eletto parlamentare nazionale nelle file del Pci e sindaco di Polistena. Romeo mi raccontava dei presidi organizzati all'alba lungo i percorsi che portavano i braccianti al lavoro, per bloccare i camion sui quali erano stipati e farli scendere, della disumanità dei padroni, che sfruttavano l'estremo bisogno dei lavoratori, rimpiazzando gli scioperanti con altri che provenivano dalle aree più povere della provincia di Reggio che non potevano permettersi di scioperare. Furono anni di lotte molto dure, di scontro sociale e politico senza compromessi, che Mommo Tripodi ha voluto raccontare in una testimonianza raccolta in volume da Marcello Villari<sup>1</sup>.

A Messina Romeo si era inserito nell'ambito della scuola raccolta intorno al filosofo marxista Galvano della Volpe, alle cui lezioni, tenute all'Università oppure all'Accademia dei Pericolanti, solevano partecipare non solo gli studenti, come Romeo, ma anche altri docenti, intellettuali, simpatizzanti e militanti della sinistra. Fra costoro vi era anche Nino Pino Balotta<sup>2</sup>, figura poliedrica di scienziato e umanista, vincitore del Premio Viareggio per la poesia dialettale siciliana nel 1956, deputato al Parlamento nazionale dal 1948 al 1963 nelle file del Pci. A mezzogiorno, quando si metteva in moto, in Piazza Duomo, il suggestivo meccanismo dell'orologio, con i personaggi simbolici dei vari momenti ed eventi della storia cittadina nei secoli, il filosofo avviava le sue lezioni davanti a questo pubblico composito, in un'atmosfera mitica che Antonio Piromalli, anch'egli studente presente a quegli appuntamenti e poi docente

---

<sup>1</sup> VILLARI 2007.

<sup>2</sup> CATALFAMO 2016.

universitario di Letteratura italiana, così ha ricostruito in una poesia dedicata proprio a della Volpe:

«Ruggiva sulla torre un leone d'oro  
e alzava con la branca uno stendardo  
– su mari e monti il ruggito –  
quando tu entravi  
fra le cartapecore crepitanti dei Pericolanti,  
cimbri piromallo, piròmane,  
smorigerato Vercingetorige, gallo pirrico,  
grano padano, pellicano.  
Non tu vagolavi tra pensieri  
informi, imperfetti che bruciavi con un cenno  
lento, denso (*perpauci circum*:  
Victoria, Turri, Mario Rossi,  
io; *stop*); pellicano, ti svenavi:  
parlavi per me, per me della mente che determina,  
che naturalizza, dell'ironia, dell'Ippogrifo  
(Victoria pensava ai pioppi del Po,  
al Barco di Ferrara, ai rampari).  
Mezzogiorno; il verme di seta  
strisciava per scalinate, scantinati, androni bui,  
fogne, entrava nelle pompe idrauliche,  
o peste-Croce nelle pompe!  
Tu, Galvano, eri il sole, il leone sul mare,  
il ruggito crinito, il callorinco dell'aria!<sup>3</sup>».

Piromalli descrive una città indifferente ai fatti culturali, che continua a scorrere per le strade, ognuno badando ai fatti propri, in preda ai propri pensieri privati. E, infatti, Messina era in quegli anni una città che non aveva saputo più rialzarsi dopo il terremoto devastante del 1908, i gravi colpi che il fascismo aveva inferto al movimento operaio, incarcerando i suoi uomini migliori, come Francesco Lo Sardo, deputato comunista compagno di prigionia di Gramsci, come lui morto nelle carceri fasciste, spingendo i giovani borghesi al conformismo culturale con la partecipazione ai Littoriali e l'inserimento nel GUF (Gioventù Universitaria

---

<sup>3</sup> PIROMALLI 1996, p. 61.

Fascista), strumento privilegiato per far carriera<sup>4</sup>, il sistema clientelare del dopoguerra, che spingeva i singoli, le famiglie a cercare un “posticino al sole” per sé, senza curarsi delle grandi questioni collettive. Ma c’era anche – e bisogna ricordarlo – un’avanguardia culturale, che partecipava alle lezioni di della Volpe e cercava affannosamente una via d’uscita dalla narcosi che avvolgeva la città in tutte le sue componenti.

A distanza di alcuni decenni, lo stesso Piromalli così descrive la situazione generale di Messina negli anni Sessanta del secolo scorso, allorché della Volpe teneva le sue lezioni, che costituivano una pietra nello stagno di una città narcotizzata:

«Messina, una città democratica ma di una democrazia cristiana feudalistica, despota di un proletariato stratificato dal 1908 e dalla guerra e diventato plebe filogovernativa. E’ tristemente noto con quali favori, raccomandazioni, assunzioni in Municipio, battesimi clientelari, travasi di voti monarchici la città è stata governata e ridotta al rantolo (nel porto, nell’edilizia, nel turismo): solo un quarto della popolazione era attivo nel 1964 mentre la corruzione era capillarizzata, i rioni Camaro, Giostra si putrefacevano, scandali continui fuoriuscivano dall’amministrazione (ragazze finte seppellitrici, giovani finti netturbini)<sup>5</sup>».

Anche l’Università è centro di potere e garantisce la continuità tra passato e presente, grazie ad alcune figure di spicco. Scrive, a tal proposito, Piromalli:

«Salvatore Pugliatti (1903-1976), di origine proletaria (fu fondatore della Federazione giovanile comunista) nel 1934 è preside della Facoltà di Giurisprudenza, quindi docente di mistica fascista, intellettuale di “Solaria”, selezionatore dei giovani per i Littoriali, centro della vita culturale messinese fascista e borghese. Non fu mai oppositore di alcunché (nel secondo dopoguerra, diventato liberale, sarà Rettore dell’Università, accademico dei Lincei, consigliere del Banco di Sicilia, ecc.)<sup>6</sup>».

---

<sup>4</sup> PIROMALLI 1983, pp. 11-13.

<sup>5</sup> Ivi, p. 54.

<sup>6</sup> PIROMALLI 2002, p. 40.

L'attività di Galvano della Volpe porta, dunque, una ventata nuova, anche se è confinata al ristretto campo culturale d'impronta perlopiù accademica. Ma su questo punto torneremo.

Studente presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Messina, Romeo dà esami con della Volpe. Il maestro è seduto al centro della commissione, attorniato dagli assistenti. Carmelo Romeo è interrogato da Carlo Violi, anch'egli calabrese di Bova, allora assistente volontario e poi docente di materie filosofiche presso la Facoltà di Magistero dell'ateneo peloritano. Della Volpe nota certe domande particolari, su aspetti specifici del marxismo, e le risposte argute dello studente. Domanda a Violi chi è costui e il suo collaboratore lo ragguaglia sul retroterra di Romeo come militante comunista, immerso nelle lotte bracciantili organizzate da Mommo Tripodi, e sulle qualità ch'egli sta palesando come studioso di filosofia agli esordi. Della Volpe ascolta ed annuisce e si segna in mente quel nome promettente. Difatti, laureatosi in Filosofia, Romeo viene ammesso a far parte della cerchia degli studiosi che costituiscono la scuola dell'avolpiana messinese, divenendo collaboratore prima di Mario Rossi e poi di Nicolao Merker, e, successivamente, anch'egli docente universitario di Storia della filosofia e di Storia della filosofia contemporanea. Come studioso, Romeo si colloca lungo l'asse che dall'illuminismo conduce al marxismo, secondo l'impostazione della scuola dell'avolpiana, rivendicando il primato della ragione.

La morte di Carmelo Romeo lascia un grande vuoto nel mondo culturale e filosofico, che dovrà essere colmato dalle nuove generazioni di studiosi, seguendo il suo fulgido esempio.

Nei commenti a caldo, nell'immediatezza della morte, è stato sottolineato l'impegno del Nostro come studioso del Settecento e dell'illuminismo, il che corrisponde senz'altro a verità. Ma vogliamo aggiungere e sottolineare che questo impegno è strettamente legato a quello del marxismo, così come è avvenuto per Galvano della Volpe. Quest'altro aspetto, che, a mio avviso, è quello più fecondo di risultati, se non è stato taciuto, è stato senz'altro sottovalutato, in una fase storica in cui il marxismo non è certo di moda e chi può preferisce non parlarne, oppure, se è costretto a parlarne, ne parla male, per non andare controcorrente. Ennio Flaiano si è soffermato sufficientemente sull'abitudine degli italiani, anche a livello intellettuale, di "saltare sul carro del vincitore" di turno. Ma, a



nostro modo di vedere, Carmelo Romeo ha dato il meglio di sé occupandosi del pensiero e dell'opera di Galvano della Volpe, della sua interpretazione del marxismo nei suoi legami non con l'hegelismo, ma con l'illuminismo. Vogliamo qui segnalare un saggio significativo a tal proposito, intitolato *Galvano della Volpe e la tradizione del marxismo italiano*<sup>7</sup>, che serve a chiarire questi legami. Non solo: getta luce sull'interpretazione originale del marxismo che fu propria del filosofo di Imola, alimentando il dibattito, che, in realtà, langue, anche a livello accademico, per il motivo, già da noi evidenziato, che non interessa se non a pochi nuotare controcorrente: richiede maggiore fatica e provoca parecchi nemici.

Carmelo Romeo inizia con il sottolineare, per l'appunto, la «posizione originale» di della Volpe rispetto alle «linee interpretative correnti»<sup>8</sup>, nell'ambito della scuola filosofica marxista, nella discussione teorica che avviene all'interno della stessa, ma non solo in essa, a partire dall'immediato secondo dopoguerra, in Italia, e fino agli anni Sessanta, Settanta e Ottanta<sup>9</sup>, allorquando il dibattito sul marxismo diventa sempre più marginale, con una «caduta di interesse»<sup>10</sup>, legato alla «crisi»<sup>11</sup>, anche teorica, che investe questa ideologia (con la conseguente, progressiva «rimozione culturale»<sup>12</sup>) e che si riverbera sulla stessa opera di della Volpe, che cade a poco a poco nell'oblio. A proposito di questo processo di emarginazione e rimozione, Carmelo Romeo scrive:

«Ciò nondimeno è innegabile che dei filosofi marxisti del secolo scorso della Volpe è certamente uno tra i più originali e fecondi. Proprio a causa della sua eterodossia o, se si vuole, a causa del suo connaturato anti-dogmatico, più che meritare l'oblio o – il che sarebbe anche peggio – essere ricordato quale rappresentante di una proposta filosofica legata ad un breve episodio della storia culturale italiana, dovrebbe, invece, a maggiore ragione essere riconsiderato e il suo pensiero riesaminato e collocato nell'ambito storico

---

<sup>7</sup> ROMEO 2002, pp. 250-266.

<sup>8</sup> Ivi, p. 250.

<sup>9</sup> Ivi, p. 251.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

che gli compete; solo a tali condizioni se ne potrà cogliere con vera obiettività le caratteristiche peculiari<sup>13</sup>».

Carmelo Romeo passa ad esaminare le varie tappe del percorso filosofico di della Volpe, sottolineando come «l'intera sua impostazione filosofica, si presenta [...], dagli esordi alla maturità come anti-hegeliana e anti-romantica»<sup>14</sup>. Così dettaglia il Nostro:

«Il filo rosso che lega gli elementi estremi di un siffatto itinerario di ricerca non prende l'avvio da Platone per poi arrivare a Hegel; esso, viceversa, parte da Aristotele per giungere a Kant, passando anche attraverso lo studio dello scetticismo humiano. Ciò chiaramente non accade soltanto per ciò che concerne l'indagine estetica, bensì si riscontra anche nella stessa enucleazione e definizione del discorso ideologico complessivo, ovvero nell'insieme della problematica gnoseologica. Tant'è che le due opere di riferimento, che seguono il tracciato entro cui della Volpe compie il suo personale percorso filosofico, sono la *Poetica* di Aristotele e la *Critica del giudizio* di Kant»<sup>15</sup>.

Già prima del suo approdo al marxismo, avvenuto in piena consapevolezza nell'immediato secondo dopoguerra, della Volpe, durante il periodo fascista, matura posizioni critiche anti-hegeliane, prendendo le distanze dal «misticismo romantico»<sup>16</sup> di Armando Carlini, individuando un percorso filosofico che, prescindendo dal misticismo di Platone, rivivifica la dimensione empirica della conoscenza, partendo dalla «cosa in sé» di Aristotele e dalle critiche dello Stagirita all'impianto filosofico platonico, per passare attraverso l'empirismo humiano e le contestazioni di Kant a Leibniz. Scrive, ancora, Carmelo Romeo:

«E perciò la determinazione della rottura con l'idealismo gentiliano diventa inevitabile e si consolida nella maturata consapevolezza che essa potesse essere mediata da una lettura di Hume diversa da quella condotta da Carlini con il suo *Hume attualista*. Della Volpe, con i due volumi dedicati a *La Filosofia dell'esperienza di Davide Hume* (1933-35), si sofferma con

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 257.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 258.

attenzione sulla problematica umana del sentimento e della percezione che l'idealismo gentiliano non aveva saputo a suo parere recuperare. Secondo lui, occorre risalire oltre Kant, proprio al filosofo scozzese, il solo, a suo modo di vedere, che abbia saputo cogliere l'istanza fondamentale dell'empirismo, ovvero quella della sensazione e del sentimento. Così facendo, e utilizzando un criterio storiografico fondato su una solida filologia critica, della Volpe spinge la propria indagine verso il superamento dell'attualismo. L'incontro con un diverso Hume lo porta perciò verso le ragioni della concretezza, verso quell'empirismo non accolto da Hegel, quello stesso che invece trasse Kant dal sonno dogmatico, e che per della Volpe segna il passaggio, prima ad un periodo neocriticista, e successivamente al marxismo, al termine della Seconda guerra mondiale»<sup>17</sup>.

L'approdo al marxismo avviene attraverso lo studio filologico delle opere del giovane Marx, come lo scritto *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* del 1843, edito postumo ed «ignorato», secondo Romeo, dal «marxismo ufficiale», riscoperto, invece, da della Volpe che lo traduce per le Edizioni Rinascita, in quanto in esso «si svela la critica marxiana della logica dialettica di Hegel con la denuncia del suo misticismo logico, basato su una sostanziale confusione tra pensiero ed essere»<sup>18</sup>.

Nell'accostarsi al marxismo, della Volpe si allontana, da un lato, dalla tradizione del materialismo storico italiano, rappresentata dall'asse Labiola-Gramsci, e, dall'altro, da quella materialismo-dialettica<sup>19</sup>, che si richiama direttamente al *Diamat* staliniano, a sua volta ricalcato sulla *Dialettica della natura* di Engels. Della prima della Volpe contesta i debiti nei confronti della visione neoidealista di Croce. L'attacco alla *Dialettica della natura* ha «lo scopo di smantellare la cosiddetta vulgata filosofico-materialista»<sup>20</sup>, che vede operare nel pensiero di Marx lo stesso meccanismo della dialettica che sta alla base di quello di Hegel, pur rovesciandolo e applicandolo alla realtà materiale, non al pensiero.

---

<sup>17</sup> Ivi, pp. 258-259.

<sup>18</sup> Ivi, p. 260.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Ivi, p. 264.

Della Volpe individua un Marx anti-hegeliano sin dagli scritti giovanili, nei quali già mette in discussione la dialettica «triadica» di Hegel. Scrive, a tal proposito, Carmelo Romeo:

«Riguardo ai problemi della dialettica, della Volpe sottolinea come Marx, negli scritti giovanili non si rifà a quella hegeliana, anzi ne denuncia la mistificazione; sono solo gli idealisti a parlare di un Marx dialettico. Prova ne sia che Marx sostituisce la dialettica triadica con una dialettica diadica. Secondo della Volpe, poiché il marxismo è innanzitutto materialismo, un'analisi materialistica non può che basarsi sul principio aristotelico di non contraddizione; e, inoltre, se si vuole che il processo conoscitivo sia scientificamente corretto, non si può non procedere dal riconoscimento della positività del molteplice, facendo ricorso ad astrazioni determinate, giacché le contraddizioni di cui parla Marx sono reali, cioè specifiche, storicamente determinate<sup>21</sup>».

Secondo della Volpe, la dialettica «triadica» hegeliana, che buona parte degli studiosi marxisti italiani trasferisce di peso dal pensiero alla realtà, ritenendo ch'essa operi in questi termini nell'opera di Marx, viola il principio aristotelico di «non contraddizione». Secondo il filosofo di Imola, invece, in Marx opera il metodo gnoseologico galileiano, basato su concreto-astratto-concreto, o, in altri termini, su induzione-deduzione-induzione. Questo metodo, sempre secondo della Volpe, va applicato non solo alle cosiddette «scienze sperimentali», ma anche alle scienze morali e sociali. Scrive, infatti, Carmelo Romeo:

«Da tutto ciò si evince che della Volpe si colloca nel panorama filosofico del XX secolo, e in seno alla riflessione sul marxismo, con una posizione di fatto unica. Si distingue dagli intellettuali marxisti impegnati ad elaborare una filosofia della prassi su base nazionale, come Gramsci del quale non si cura. Nel suo vasto disegno filosofico predomina l'intento di pervenire alla individuazione di un metodo scientifico di conoscenza, la cui validità sia estensibile anche alle scienze morali e non limitata solo a quelle sperimentali. Di qui la formulazione di quel «galileismo morale», in cui l'analisi materialistico-storica si applica alle contraddizioni sociali, cessando di essere scienza

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 265.

*tout court* per diventare sociologia storico-critica, «redentrica» ed emancipatrice»<sup>22</sup>.

Della Volpe, dunque, sostituisce alla linea continuativa Platone-Hegel-Marx quella Aristotele-Galileo-Hume-Kant-Rousseau-Marx, per cui Marx sarebbe depositario di un «galileismo morale».

Carmelo Romeo si occupa anche degli studi di estetica dell'avvolpiani, che hanno trovato sbocco nella *Critica del gusto*<sup>23</sup>. Anche in questo campo della Volpe intende marcare le distanze, da un lato, dall'«intuizionismo crociano»<sup>24</sup>, che riduce la poesia prima ad «intuizione lirica» e poi ad «intuizione cosmica», e, dall'altro, dal «contenutismo di stampo materialistico»<sup>25</sup> e marxista, che considera l'opera letteraria come rispecchiamento immediato e meccanicistico del contesto storico-sociale in cui è stata concepita. Della Volpe attribuisce all'arte lo stesso potere conoscitivo della scienza, esercitato, però, attraverso un linguaggio polisemico, che si differenzia dal rigore formale del linguaggio scientifico. Scrive, a tal proposito, Carmelo Romeo:

«La sua interpretazione si presentava principalmente come critica materialistica, che poneva l'accento sul carattere specifico dei vari linguaggi creativi, e che contemporaneamente stabiliva una distinzione tra discorso poetico e discorso scientifico. Secondo lui, per comprendere nel suo giusto significato l'opera d'arte, non basta tenere presente il nesso tra l'opera e la struttura sociale in cui nasce, non basta tenere presenti gli aspetti gnoseologici specifici distinguendone gli elementi tecnico-semantici, condizione procedurale indispensabile che permette di cogliere quei contenuti logico-intuitivi che rendono il discorso artistico diverso dal discorso scientifico o filosofico in genere. In particolare, ad esempio, per quanto riguarda la poesia la sua specificità è data dal suo carattere polisemico, carattere semantico specifico, che la distingue dagli altri linguaggi. Il connotato di polisemicità nell'elaborazione poetica, in sostanza, distingue questa dalle varie espressioni artistiche. Pertanto, individuando nella specificità semantica non solo la differenza tra i vari generi artistici, della Volpe individua pure la causa principale

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> DELLA VOLPE 1960.

<sup>24</sup> ROMEO 2002, p. 256.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

dell'intraducibilità di questi tra loro, in aperta polemica con la concezione dell'unità originaria del fare artistico»<sup>26</sup>.

Su questo punto ritorneremo nel prosieguo della trattazione, evidenziando come non si tratti semplicemente di una questione linguistica e come sia generica e fuorviante la definizione del linguaggio scientifico come rigoroso, che porta il filosofo di Imola a fare un discorso critico che lo accomuna, per molti aspetti, ai neopositivisti.

L'esposizione che Carmelo Romeo ha fatto del pensiero e dell'opera di Galvano della Volpe è impeccabile. Egli stesso, nel concludere il suo saggio, avverte che è necessario oggi un approfondimento delle problematiche che il filosofo di Imola ha sollevato e degli sbocchi che ha prospettato: «questioni», tutte, «che esigono attenzione critica e che richiedono risposte teoriche e soluzioni pratiche»<sup>27</sup>.

Romeo, al pari di altri<sup>28</sup>, ha sottolineato l'analisi filologica serrata che della Volpe ha fatto dei testi di Marx, a partire da quelli giovanili, e ciò avrebbe distinto il filosofo da tanti altri studiosi (compreso Gramsci<sup>29</sup>) che, secondo Colletti, avrebbero proceduto con approssimazione, non conoscendo profondamente tali testi. Così conclude Colletti:

«Fu in queste condizioni che Della Volpe divenne il simbolo di un impegno a uno studio rigoroso del marxismo, là dove il marxismo effettivamente si trova, e cioè negli scritti di Marx stesso. Per Della Volpe, la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, un'opera giovanile di Marx, costituì il punto di partenza fondamentale. Ma questo, naturalmente, non rappresentò che l'inizio di una conoscenza diretta dell'opera di Marx, la quale ebbe il suo necessario coronamento in uno studio e in un'analisi intensa del *Capitale* stesso»<sup>30</sup>.

Giuseppe Prestipino<sup>31</sup> corregge un po' il tiro, sottolineando sì la «tesitura sottilmente (e spesso magistralmente) elaborata di un dialogo

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Ivi, p. 266.

<sup>28</sup> COLLETTI 1974, p. 12.

<sup>29</sup> Ivi, p. 55.

<sup>30</sup> Ivi, p. 13.

<sup>31</sup> PRESTIPINO 1961, p. 62.

erudito con la pagina del testo classico»<sup>32</sup>, da parte di della Volpe, ma, nello stesso tempo, evidenziando la difficoltà, anche per il «lettore colto»<sup>33</sup>, di seguire il filosofo nella sua disamina, che si complica nel «distillare un commento ad un commento, una interpretazione ad una interpretazione»<sup>34</sup>, «nell'apertura di una parentesi nella parentesi, di una digressione nella digressione»<sup>35</sup>. Ma Prestipino, con il tatto che lo contraddistingue, va ben oltre, paventando che la «digressione filologica» possa «far velo alla trasparenza della stessa verità»<sup>36</sup> che si vuol dimostrare con essa, come è accaduto nel caso di certi studi filologici sull'opera di Platone.

Si tratta di verificare, anche e soprattutto alla luce delle attuali conoscenze, la scientificità del metodo filologico dell'avolpiano, se esso non risponda ad una semplice e pura logica formale, senza avere, per l'appunto, basi scientifiche. E' noto che la formazione culturale di gran parte degli intellettuali italiani è prevalentemente umanistica, e ciò dipende dalle tare crociane e gentiliane del sistema formativo ed educativo del nostro Paese, con riverberi che ricadono pure su grandi personalità come della Volpe, che fa uso di una filologia a carattere logico-formale, tipica dei critici letterari e degli umanisti nostrani, le cui basi scientifiche sono tutte da dimostrare.

Uno dei pochi intellettuali italiani e, nel contempo, marxisti, ad aver superato questi limiti crociani e gentiliani del sistema formativo del nostro Paese è stato Ludovico Geymonat, il quale, come padre della filosofia della scienza italiana, ha abbattuto la separazione artificiale che è esistita (ed esiste ancora) qui da noi tra cultura umanistica e cultura scientifica. I suddetti limiti culturali, a nostro avviso, a prescindere dalla proclamata necessità di uniformare scienze sperimentali e scienze storico-sociali, sotto l'egida del «galileismo morale», sono ben presenti di fatto nel pensiero e nell'opera di della Volpe, e diventano ancor più evidenti se li si guarda alla luce delle recenti acquisizioni della scienza e della filosofia della scienza.

---

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem.*

Essi emergono in tutta la loro evidenza se ci accostiamo al pensiero e all'opera di Ludovico Geymonat, quali emergono da testi come *Lineamenti di filosofia della scienza*<sup>37</sup>, che contengono un approccio ben più problematico alle questioni filosofiche e scientifiche che della Volpe ha preteso di risolvere con "filologia umanistica". Il filosofo di Imola ha pensato di trovare l'elemento unificante delle scienze nel metodo galileiano, fondato su induzione-deduzione-induzione, che starebbe, a suo dire, alla base pure delle opere di Marx. Ludovico Geymonat scrive a proposito del carattere scientifico della fisica galileiana:

«Il carattere scientifico della fisica galileiana e – sia pure con minore sicurezza – delle ricerche di Harvey sarebbe costituito, secondo i più, dall'uso sistematico del così detto 'metodo sperimentale' fondato sull'applicazione della matematica e sull'osservazione scrupolosa dell'esperienza.

Stando così le cose, ne seguì che la filosofia della scienza si ridusse per alcuni secoli (più precisamente i secoli XVII, XVIII, XIX) all'analisi dei fondamenti e dei metodi della matematica e, per altro lato, all'analisi del metodo sperimentale. Ma, accanto a queste ricerche specifiche, i filosofi sollevarono un problema più generale: che cosa è che permette all'uomo di conseguire verità scientifiche, cioè 'universali e necessarie'? E' noto che Kant ritenne di poter rispondere a questa domanda facendo appello all'esistenza (secondo lui dimostrabile proprio partendo dalla matematica) di forme *a priori* dell'intuizione e dell'intelletto. [...]

Le cose cominciarono a mutare radicalmente quando si scoperse (in seguito alla dimostrata possibilità delle geometrie non euclidee) il carattere convenzionale degli assiomi matematici e, più tardi, quello dei principi delle teorie fisiche più largamente accolte come scientifiche. Queste scoperte misero in crisi l'immagine tradizionale, testé accennata, della scienza, aprendo la via a nuovi problemi epistemologici»<sup>38</sup>.

Galileo immaginava un universo costruito in caratteri matematici e riteneva che la matematica assicurasse verità assolute vicine a quella divina. Gli sviluppi successivi della scienza hanno dimostrato il carattere convenzionale degli assiomi matematici e degli stessi principi delle teorie fisiche considerate scientifiche.

---

<sup>37</sup> GEYMONAT 1986.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 14-15.



Eppoi chi ci dice che il libro della natura è scritto in caratteri matematici? Galileo invocava la volontà divina in questa direzione, ma la filosofia della scienza moderna non può accontentarsi di simili asserzioni<sup>39</sup>. Inoltre,

«oggi la matematica è costituita da una serie, in continuo sviluppo, di discipline basate su assiomi notevolmente diversi fra loro, e quindi l'asserto che il libro della natura è scritto in termini matematici ha ormai perso il significato univoco che aveva per Galileo»<sup>40</sup>.

Geymonat rileva, inoltre, che il rapporto tra intuizione e deduzione è alquanto complesso<sup>41</sup>. E aggiunge:

«I principi che regolano il decorso di un qualsiasi gruppo di fenomeni non potranno essere altro che principi ipotetici, 'suggeriti' dall'esperienza e non già da essa 'dedotti' come riteneva Ampère»<sup>42</sup>.

E ancora:

«Possiamo rispondere infatti che spetta all'esperienza suggerirci i principi delle singole scienze empiriche (per esempio della teoria elettromagnetica o della teoria atomica o di una qualunque altra teoria fisica). Ma il termine "suggerire" è [...] estremamente impreciso»<sup>43</sup>.

Geymonat dettaglia ulteriormente:

«Nel caso, poi, di una teoria fisica non si può neanche sostenere che sia proprio l'esperienza a suggerire i principi. Basti riflettere sul fatto che in alcuni casi questi principi sono addirittura in aperto contrasto con l'esperienza. Tale è il caso del principio di inerzia che segnò la nascita della meccanica moderna con Galileo e Cartesio. In effetti l'esperienza non sembra suggerire che un corpo non sottoposto ad alcuna forza si muova di moto rettilineo uniforme, ma al contrario sembra proprio

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 30.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Ivi, p. 32.

<sup>42</sup> Ivi, p. 37.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

suggerire i principi della meccanica aristotelica. In realtà esso fu il risultato di una lunga serie di ricerche teoriche che condussero a poco a poco alla sua formulazione; in particolare va ricordata la teoria dell'*impetus* largamente condivisa da diverse scuole filosofiche tardo medievali»<sup>44</sup>.

Anche il problema del rapporto tra le varie scienze e della ricerca di un'unità fra di esse è molto più complesso di come lo rappresenta della Volpe, riducendolo all'applicazione del metodo galileiano in maniera generalizzata. Anche qui ci viene in soccorso Ludovico Geymonat con la sua analisi molto articolata. Nel corso degli anni sono state proposte diverse soluzioni. In un tempo non molto remoto si tentò la via del «meccanicismo», di ridurre, cioè, tutte le scienze alla «meccanica razionale», intesa come «meccanica classica»<sup>45</sup>. Geymonat indica tutte le difficoltà che incontrano i tentativi di ridurre alla meccanica la termodinamica e la biologia, solo per fare alcuni esempi<sup>46</sup>.

Carnap riduce l'unità delle scienze all'unità del linguaggio<sup>47</sup>. Popper pone alla base di tutte le teorie scientifiche il metodo della falsificabilità delle stesse<sup>48</sup>. Geymonat prospetta una sua soluzione, richiamandosi al concetto di «patrimonio scientifico-tecnico». Galileo sostiene che la matematica sarebbe in grado di assicurare conoscenze pari, per qualità, a quelle divine, cioè assolute. Lo stesso potrebbe dirsi per la fisica, in quanto permeata di matematica<sup>49</sup>. Questa impostazione galileiana è stata accolta da tutti i contemporanei dello scienziato e da buona parte degli studiosi fino alla metà del XIX secolo. Essa si basa sul presupposto che lo sviluppo della scienza avvenga aggiungendo nuove verità assolute a quelle precedenti, per cui la scienza si arricchisce per accumulo. Questa interpretazione «cumulativa» del progresso scientifico viene considerata superata da Geymonat<sup>50</sup>, il quale propone una soluzione teorica

---

<sup>44</sup> Ivi, pp. 37-38.

<sup>45</sup> Ivi, p. 139.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Ivi, p. 140.

<sup>48</sup> Ivi, p. 68.

<sup>49</sup> Ivi, p. 90.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

«capace di organizzare gli uni con gli altri i lavori delle singole scienze, di collegarli fra loro, di enucleare il significato che le conquiste di ciascuna scienza hanno per le rimanenti: costruzione teorica non rigida ma flessibile, che scaturisce da una riflessione sullo sviluppo delle varie ricerche considerate nel loro complesso non nella loro singolarità, e perciò analizzate in tutti i fattori che le determinano (conoscitivi, culturali, sociali)»<sup>51</sup>.

Si tratta, allora, di valorizzare nel suo insieme il patrimonio scientifico-tecnico, procedere ad un'analisi comparativa dei risultati ottenuti dalle singole scienze e riflettere sul valore che essi possono avere per le altre. Geymonat, inoltre, mette in discussione il concetto di verità scientifica assoluta, che sta alla base dell'impostazione galileiana, che, come abbiamo visto, attribuisce questo carattere dell'assolutezza alla matematica e alla fisica, cadendo nel trascendentalismo, con il rinvio ad una presunta volontà divina, che si riverbera, inevitabilmente, su coloro che a questa impostazione si richiamano, compreso della Volpe.

Per Geymonat le verità scientifiche sono tutte relative. Non è solo una questione di linguaggio, come ritenevano i neo-positivisti, i quali credevano che usando, per l'appunto, un linguaggio rigoroso si potessero ottenere teorie scientifiche perfette e, conseguentemente, verità assolute<sup>52</sup>. E' la stessa via percorsa da della Volpe laddove egli distingue scienza ed arte in base alla «polisemicità» del linguaggio artistico e, in particolare, poetico, contrapposta all'univocità rigorosa del linguaggio scientifico. Le verità scientifiche sono di per sé relative, a parte i problemi di linguaggio. Ma questo, come ha avvertito Lenin, non deve portare ad un relativismo generalizzato. Il discorso della relatività delle verità scientifiche, per evitare questo effetto di scetticismo assoluto, dev'essere inserito nell'ambito di una visione materialistico-dialettica della realtà.

Geymonat ha introdotto un'interpretazione originale di *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin. Parte da un punto fermo, che esclude il relativismo generalizzato: la realtà oggettiva esiste, altrimenti non potremmo dire che avevano ragione Copernico e Galileo e torto Aristotele e Tolomeo, se non esistesse una realtà oggettiva nella quale è il Sole al centro del sistema che da esso prende nome e non la Terra. La realtà

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 123.

<sup>52</sup> GEYMONAT 1983, pp. 9-22.

naturale possiede vari livelli<sup>53</sup>. Un sistema conoscitivo è adeguato a conoscere un livello di realtà, ma non il successivo, che abbisogna di un nuovo sistema conoscitivo, e così via. E' questo il presupposto per l'«approfondimento» di cui parla Lenin. Scrive, a tal proposito, Geymonat:

«In *Materialismo ed empiriocriticismo* Lenin sostiene che il conoscere è un processo che ci porta da 'conoscenze transitorie, relative, approssimative' ad altre via via 'più complete e più precise'; in altri termini, è un processo essenzialmente dinamico, ove questa dinamicità non è attribuibile esclusivamente al soggetto che cerca di conoscere il mondo, ma ai risultati stessi da lui ottenuti, i quali vengono così ad acquisire un valore di verità solo in quanto inseriti in una catena di risultati sempre più soddisfacenti»<sup>54</sup>.

Geymonat conclude:

«Quanto ora spiegato ci autorizza a sostenere che la scienza conosce effettivamente la realtà, ma la conosce in modo approssimativo, non assoluto, e cioè che la conoscenza da essa fornitaci non è tale da 'esaurire' l'oggetto cui si rivolge. E non lo esaurisce per due motivi: in primo luogo perché questo oggetto, cioè la natura, ci presenta sempre nuovi dati indipendenti da noi, dei quali dobbiamo tenere conto nel costruirci una raffigurazione soddisfacente della realtà, in secondo luogo perché ogni conoscenza è sempre soggetta a venire approfondita. [...] Se ne può concludere che la dinamicità della conoscenza scientifica si estrinseca lungo due direttrici: quella dell'acquisizione di sempre nuovi dati (procurati da sempre più complesse e raffinate tecniche di osservazione) e quella dell'approfondimento dei risultati antecedentemente ottenuti (approfondimento che [...] che è essenzialmente il frutto di un'elaborazione teorica, di un ampliamento di prospettiva, di un nuovo inquadramento dei vecchi concetti, della messa a fuoco di legami per l'innanzi ignorati o appena intravisti)»<sup>55</sup>.

Il relativismo generalizzato è poi combattuto dal marxismo-leninismo attraverso la prassi rivoluzionaria, che consente l'«approfondimento» della conoscenza scientifica di cui dicevamo<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> GEYMONAT 1986, p. 112.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 113-114.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 114-115.

<sup>56</sup> GEYMONAT 1983, p. 20.

Il materialismo dialettico non può essere, dunque, accusato di dogmatismo<sup>57</sup>, in quanto, proprio sostenendo il carattere relativo della verità, esso dimostra di essere «profondamente critico»<sup>58</sup>.

Ludovico Geymonat stesso non può essere accusato di dogmatismo, né di essere ripetitore del *Dia-mat* staliniano<sup>59</sup>. Egli ha spiegato<sup>60</sup> da che cosa dipendono gli aspetti dogmatici insiti nel *Dia-mat*: di fronte a grandi masse analfabete e diseredate, quali erano quelle della Russia post-zarista e rivoluzionaria con cui aveva a che fare Stalin, per motivarle a raggiungere obiettivi produttivi di vasta portata, era necessario stimolare in esse una fiducia assoluta nella scienza.

Le stesse componenti dogmatiche presenti nella *Dialettica della natura* engelsiana, laddove l'autore accredita l'idea che esistano nella natura alcune leggi eterne (trasformazione della quantità in qualità; compenetrazione degli opposti; negazione della negazione), si spiegano con la necessità di combattere il misticismo spiritualista e l'idealismo, nonché alcune tendenze del materialismo meccanicistico settecentesco<sup>61</sup>.

Il materialismo dialettico, nella sua forma più avanzata, rappresentata dall'interpretazione originale che Ludovico Geymonat ha dato di *Materialismo ed empiriocriticismo*, parte dal presupposto che la realtà materiale è processo, riconoscendo, dunque, un processo interno alla materia, di contro al materialismo settecentesco premarxista, che concepiva il processo in termini di meccanica, di spostamento della materia da un luogo all'altro. La visione dialettica è, dunque, legata al riconoscimento di questo processo insito nella realtà materiale. Ad esso è legato il riconoscimento conseguente che le verità e le teorie scientifiche sono relative, non assolute, ed ognuna di esse dipende strettamente dal livello di conoscenza della realtà che le caratterizza. Da ciò discende, ancora, che è necessario un progressivo «approfondimento» della realtà obiettiva, che pure esiste, che può avvenire attraverso la prassi rivoluzionaria e la tecnica, costituita dalle varie regole elastiche attraverso le quali si dà applicazione alle teorie

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 19.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> COLLETTI 1974, pp. 82 e 84.

<sup>60</sup> GEYMONAT 1979, pp. 8-10.

<sup>61</sup> GEYMONAT 1981, pp. 419-432.

scientifiche. Perciò la «scienza proletaria», secondo Geymonat<sup>62</sup>, riconnette una maggiore importanza alla tecnica rispetto alla «scienza borghese». Non solo i tecnici in senso stretto, ma i lavoratori tutti, nell'applicare, nel loro lavoro quotidiano, le teorie scientifiche, apportano, sulla base dell'esperienza maturata sul campo e delle difficoltà incontrate, gli accorgimenti e le modifiche necessarie. Perciò la «scienza proletaria» è scienza collettiva che, nella prassi, coinvolge milioni di persone, come è avvenuto nei momenti migliori in Unione Sovietica.

Tutto ciò dimostra il carattere non dogmatico del materialismo dialettico, che, già a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, si liberò degli aspetti dogmatici, in parte necessitati, del *Dia-mat* staliniano, giungendo, segnatamente in due conferenze pan-sovietiche sui rapporti tra filosofia e scienza, tenute rispettivamente nel 1958 e nel 1970, alla conclusione che il materialismo dialettico deve adeguarsi agli sviluppi progressivi della scienza<sup>63</sup>.

Carmelo Romeo, nel suo saggio su Galvano della Volpe, conclude giustamente che l'opera del filosofo di Imola va ripensata alla luce degli ulteriori sviluppi della filosofia e della scienza. Dal confronto comparativo con il materialismo dialettico, nelle sue forme più avanzate riferibili a Ludovico Geymonat, emerge come la visione filosofica di della Volpe, al di là della pretesa del rigorismo filologico, della quale abbiamo messo in risalto i limiti legati ad una formazione culturale prevalentemente umanistica, sia fondata sull'idea superata di teorie scientifiche dotate di validità assoluta, come quella galileiana, ch'egli pretende di estendere a tutte le scienze, sperimentali e storico-sociali, come metodo universale, attribuendo a Marx un «galileismo morale» che gli è completamente estraneo. Lo stesso elemento distintivo ch'egli pone tra arte poetica e scienza, nei suoi studi di estetica, basato sulle caratteristiche diverse del linguaggio, è infondato e poco conducente.

Va, inoltre, rilevato che della Volpe – come ha sottolineato opportunamente Lucio Colletti – è «un intellettuale di vecchio tipo»<sup>64</sup>, che tiene nettamente separate «teoria e politica», perché la politica deve «esser lasciata ai politici». Dopo essere stato coinvolto con la cultura fascista,

---

<sup>62</sup> GEYMONAT 2000, pp. 111-118.

<sup>63</sup> TAGLIAGAMBE 1979, pp. 289-294.

<sup>64</sup> COLLETTI 1974, p. 15.

durante il ventennio, in ambito accademico, nell'immediato secondo dopoguerra approda al Partito comunista italiano. Ma in tutti gli anni in cui insegna a Messina non fa politica attiva, in collegamento con le strutture di partito. Vive in pressoché totale isolamento, tranne qualche raro comizio o intervento, anche perché ha un brutto carattere ed è difficile coinvolgerlo in iniziative pratiche. Continua ad avere una visione elitaria della vita e della cultura, confinato all'ambito accademico e alle dispute tra "addetti ai lavori". Ben diversa la posizione del suo allievo Nicolao Merker, il quale, assieme alla moglie, non solo partecipa alle riunioni di partito, ma è coinvolto pure nell'attività militante spicciola. Della Volpe è, dunque, ben lontano dalla figura dell'intellettuale «organico» di stampo gramsciano, conserva un piglio aristocratico, conforme alle sue origini sociali. Le sue teorie rimangono, dunque, teorie "pure", che rispondono a ragionamenti logico-formali, ad una filologia di stampo "umanistico", tanto che Ludovico Geymonat gli rimprovera di essersi occupato essenzialmente di «problemi umani»<sup>65</sup>, laddove l'«umanesimo» va inteso in termini quattrocenteschi, come interesse per un modello astratto, essenzialmente etico, di uomo, indipendentemente dal suo inserimento in una società concreta e dall'impegno per cambiarla con la propria azione, soprattutto rivoluzionaria. Un «umanesimo» ben diverso dal «neoumanesimo» gramsciano, che si propone di stabilire una centralità dell'uomo nella società, non fine a se stessa, ma funzionale alla sua azione – la prassi rivoluzionaria, per l'appunto – volta a cambiare il sistema di relazioni nell'ambito delle quali è inserito in vista di un mutamento radicale della società in senso socialista e comunista. Lo stesso Colletti rimarca la differenza di della Volpe rispetto a Gramsci. A proposito di quest'ultimo, egli scrive:

«Il suo studio della società italiana era davvero un modo di prepararsi a trasformarla. Questo dimostra la sua serietà di politico. [...] E la posizione di Gramsci nei *Quaderni del carcere* è appunto quella di un politico e di un teorico che riflette su una sconfitta storica e sulle sue ragioni. Hobsbawm lo ha detto molto bene in un recente articolo sulla «New York Review of Books». Gramsci cercava di capire i motivi di quella sconfitta. Era convinto che i «generali» del proletariato non avessero compreso la vera natura del

---

<sup>65</sup> GEYMONAT — QUARANTA 1981, p. 113.

terreno sociale su cui stavano operando, e che un'analisi preliminare e completa di questo terreno fosse la premessa di ogni nuova offensiva da parte della classe operaia. In altre parole, egli intraprese un'analisi delle caratteristiche peculiari della società italiana del suo tempo»<sup>66</sup>.

Della Volpe continua ad avere una visione crociana dell'uomo come uomo astratto, metastorico, di contro alla visione gramsciana, che poggia su una condizione dell'uomo come essere condizionato e condizionante, nell'ambito dei rapporti uomo-se stesso, uomo società, uomo-natura<sup>67</sup>. Il distacco di Gramsci da Croce è molto netto, il suo «storicismo» non ha le componenti metafisiche e trascendentali di quello crociano, che è un falso «storicismo», che, nei fatti, tradisce la sua stessa matrice storicista sfociando nella metafisica, nel trascendentalismo, in una sorta di nuovo «teologismo speculativo», incentrato sullo Spirito, che, si pone, appunto, al di fuori del processo storico reale e pretende di determinarlo dall'alto, come un dio. Scrive, a tal proposito, Giuseppe Fiori:

«L'uomo, elevato a creatore di storia, è in realtà collocato dallo storicismo crociano fuori della storia. Così, obietta Gramsci, mentre la concezione storicistica della realtà che è nella filosofia della prassi si è liberata di ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa (l'Uomo, lo Spirito), lo storicismo crociano rimane nella fase teologico-speculativa.

Gramsci definisce Croce il leader nazionale della cultura liberale democratica. Lo storicismo crociano, egli scrive, sarebbe nient'altro che una forma di moderatismo politico, che pone come solo metodo d'azione politica quello in cui il progresso, lo svolgimento storico risulta dalla dialettica di conservazione e innovazione. Nel linguaggio moderno, osserva Gramsci, questa concezione si chiama riformismo. Ma questo storicismo da moderati e da riformisti, prosegue, non è per nulla una teoria scientifica, un «vero» storicismo; è solo il riflesso di una tendenza pratico-politica, una ideologia nel senso deteriore. Infatti, perché la «conservazione», primo termine del processo dialettico (tesi), dovrebbe essere proprio quella data «conservazione», quel dato elemento del passato? Il passato è cosa complessa, un complesso di vivo e di morto, in cui la scelta non può essere fatta arbitrariamente, *a priori*, da un individuo o da una corrente politica. Se la scelta è stata fatta in tal modo (sulla

---

<sup>66</sup> COLLETTI 1974, pp. 54-55.

<sup>67</sup> FIORI 1977, pp. 276-277.



carta) non può trattarsi di storicismo ma di un atto di volontà arbitrario, del manifestarsi di una tendenza pratico-politica, unilaterale, che non può dare fondamento a una scienza, ma solo a una ideologia politica immediata. Croce vorrebbe dettare *a priori* le regole del processo dialettico; vorrebbe unilateralmente stabilire ciò che la sintesi deve conservare della tesi (il passato) superato dall'antitesi (movimento innovatore); e mura il processo dialettico dentro la forma liberale dello stato. Ma come si può domandare che le forze in lotta moderino la lotta entro certi limiti (i limiti della conservazione dello stato liberale) senza cadere in arbitrio o in disegno preconcelto?»<sup>68</sup>.

Gramsci contrappone allo «storicismo costruito» a tavolino da Croce la «storia reale», che va paragonata ad un ring senza regole precostituite, in cui i pugili antagonisti si scambiano colpi molto duri senza che se ne possano prefigurare gli effetti, che si possano limitare *a priori*. Per cui bisogna pure mettere in conto che l'antitesi si opponga alla tesi in misura tale da distruggerla ed ammettere che la sintesi è sì un superamento dell'antitesi, con un ritorno, un riassorbimento della tesi, ma non si può stabilire *a priori* che cosa essa conserverà della tesi. Croce si propone un rinnovamento dall'interno dello Stato liberale e perciò vuole fissare *a priori* i paletti entro cui esso dovrà avvenire, i limiti innovativi che non devono essere superati, garantendo la conservazione del sistema, pur con dei correttivi. Conclude su questo punto Giuseppe Fiori:

«Nella storia reale, osserva Gramsci, l'antitesi deve necessariamente porsi come *radicale antagonista* della tesi, fino a tendere a *distruggerla* completamente ed a sostituirla, e la sintesi sarà un superamento ma senza che *a priori* si possa stabilire ciò che della tesi sarà conservato nella sintesi, senza che si possa *a priori* «misurare» i colpi come in un ring convenzionalmente regolato. Concepire lo svolgimento storico come un gioco sportivo, col suo arbitro e con le sue norme prestabilite da rispettare lealmente, è una forma di storia a disegno, uno dei tanti modi di «mettere le brache al mondo». Questa storia a disegno corrispondeva agli interessi della classe dominante, ed era naturale che lo storicismo moderato e riformista del Croce diventasse la sua ideologia, quando alla dittatura borghese dei decenni immediatamente successivi all'unificazione doveva succedere un nuovo blocco di potere democratico-borghese. Croce è stato il leader dei movimenti culturali che nascevano per rinnovare le vecchie forme politiche; la sua *leadership* ha significato

---

<sup>68</sup> Ivi, pp. 277-278.

la creazione di un nuovo clima culturale: una nuova *Weltanschauung* era proposta al consenso dei governati. L'egemonia democratico-borghese ha potuto realizzarsi per l'adesione dei cittadini alla nuova concezione del mondo elaborata dal filosofo del liberalismo»<sup>69</sup>.

Colletti mette in risalto un limite fondamentale di della Volpe, il quale affronta i problemi da un punto di vista esclusivamente teorico, senza cimentarsi con la prassi rivoluzionaria. Ma il marxismo, se si riduce ad una semplice scuola teorica, è ben poca cosa. Ben diversa fu la posizione di interpreti del marxismo come Kautsky, Rosa Luxemburg, Lenin, che funzionalizzarono il loro studio teorico all'azione rivoluzionaria. Scrive, ancora, Colletti:

«Il fenomeno del dellavolpismo – come [...] quello della scuola di Althusser – è stato sempre legato a problemi di *interpretazione* del marxismo: è nato in un ambito puramente teorico e vi è rimasto sempre confinato. Il tipo di rapporto che esso ha istituito con il marxismo è stato sempre segnato da una dissociazione e divisione di fondo tra teoria e attività politica. [...]

Se prendi in considerazione opere come *La questione agraria* di Kautsky, *L'accumulazione del capitale* della Luxemburg o *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* di Lenin – tre fra le grandi opere del periodo immediatamente successivo a quello di Marx e di Engels – ti rendi subito conto che la loro analisi teorica contiene al tempo stesso gli elementi di una strategia politica. Sono opere che hanno tanto un valore effettivo di conoscenza quanto un fine strategico operativo. Lavori come questi, quali che fossero i loro limiti, tennero fermi i cardini del marxismo. Perché il marxismo non è un fenomeno paragonabile all'esistenzialismo, alla fenomenologia o al neopositivismo. Se lo diventa è finito. Ma che cosa è successo dopo la Rivoluzione d'ottobre, dagli anni Venti in poi? In Occidente, dove la rivoluzione era fallita e il proletariato era stato sconfitto, il marxismo è sopravvissuto come una pura e semplice corrente accademica nel chiuso delle università, e ha prodotto opere puramente teoriche o di semplice riflessione culturale»<sup>70</sup>.

Colletti sottolinea l'eccezionalità della figura di Gramsci e della sua opera nell'ambito del marxismo occidentale, in quanto questi, a

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 278.

<sup>70</sup> COLLETTI 1974, pp. 58-59.

differenza degli altri pensatori dell'area marxista, ha saputo coniugare teoria e prassi rivoluzionaria.

Colletti distingue l'azione di Gramsci da quella di Togliatti, il quale, secondo lui, nel secondo dopoguerra, non fece altro che porre il marxismo italiano in linea di continuità con il crocianesimo, per traghettare nel Pci numerosi intellettuali di formazione neo-idealistica e crociana. Scrive Colletti:

«Togliatti [...] era sufficientemente colto e intelligente per rendersi conto che il compendio staliniano era troppo palesemente rozzo e dogmatico per poter esercitare una qualsiasi attrazione sugli intellettuali italiani, di cui egli auspicava l'adesione al partito. In Italia, di conseguenza, vi furono pochi materialisti dialettici ortodossi: carità di patria mi vieta di farne i nomi. Nella sua politica culturale Togliatti cercò di sostituire all'ortodossia sovietica un'interpretazione del marxismo come erede nazionale dello storicismo italiano di Vico e Croce: in altre parole, una versione del marxismo che non richiedeva a questi intellettuali alcuna rottura effettiva con le loro posizioni precedenti. La maggior parte di essi era di formazione crociana. Il partito chiese loro di fare solo un piccolo sforzo, di adottare uno storicismo che, tenendo fermi gli elementi di fondo della filosofia di Croce, ne rifiutasse solo le proposizioni più scopertamente idealistiche»<sup>71</sup>.

L'impostazione di Colletti è opinabile: il marxismo italiano d'impronta togliattiana cercò di dare attuazione al programma delineato da Gramsci nei *Quaderni del carcere*, provando a coniugare teoria e prassi e tenendo conto delle peculiarità della situazione italiana, che richiedeva, secondo l'impostazione del grande intellettuale sardo, una «guerra di posizione», non «di movimento», per la conquista progressiva delle «casematte del potere», attraverso una «riforma intellettuale e morale» del Paese e il conseguimento dell'«egemonia culturale». Il fatto che non ci sia riuscito è altro discorso. Quanto al piano teorico, il marxismo italiano di stampo gramsciano ha fatto i conti con Benedetto Croce e con la sua filosofia, sulla scia dei *Quaderni*, perché tutta la cultura italiana ne era impregnata, e, quindi, era necessario superarla, dopo un'analisi serrata e contestativa. Esso, sempre lungo la scia segnata da Gramsci, ha fatto propria una visione del «materialismo storico» che si richiama a quella di

---

<sup>71</sup> Ivi, pp. 12-13.

Antonio Labriola e che, rovesciando l'impostazione hegeliana e, poi, neoidealista e crociana, fa leva sulla «struttura», o base economica, ma senza meccanicismi, determinismi, individuando, per converso, un rapporto dialettico e di reciproca influenza con la «sovrastruttura». Ci pare che la differenza rispetto all'idealismo hegeliano e al crocianesimo sia più che evidente, nel momento in cui si afferma che non è il pensiero che produce la realtà, bensì la realtà che produce il pensiero, pur nella sua interazione con il pensiero.

Questo marxismo d'impronta gramsciana e togliattiana si distingue, chiaramente, dal materialismo dialettico di scuola sovietica, dall'interpretazione originale che di quest'ultimo ha offerto Ludovico Geymonat, così come dall'interpretazione di Galvano della Volpe, che – come abbiamo visto – mette in discussione l'approccio dialettico al pensiero di Marx, individuando in esso un «galileismo morale». Ci sembra, perciò, riduttiva e schematica la rappresentazione che dà Lucio Colletti del rapporto tra marxismo italiano e neoidealismo crociano.

Carmelo Romeo si è occupato<sup>72</sup>, inoltre, della rivista “Società” e dell'influenza che, in una certa fase della sua vita tormentata, ebbe su di essa la scuola raccolta intorno a della Volpe. Com'è ben noto, “Società” nasce nel 1945 per iniziativa di un gruppo di intellettuali, costituito originariamente da Ranuccio Bianchi Bandinelli, Cesare Luporini, Romano Bilenchi, ai quali se ne aggiungono, nel corso degli anni, tanti altri, a partire da Delio Cantimori, per passare a Lucio Lombardo-Radice, Natalino Sapegno, Mario Spinella, Mario Tronti, Umberto Cerroni, Giorgio Candeloro, lo stesso della Volpe ed alcuni suoi allievi di allora, come Lucio Colletti, Nicolao Merker, Mario Rossi, Giulio Pietranera, Carlo Violi. Carmelo Romeo cerca di riassumere gli obiettivi della rivista, nell'ambito del contesto storico-politico ed ideologico in cui operò, dall'immediato secondo dopoguerra al 1961, allorquando cessò le pubblicazioni. Si trattava allora di dare un contributo variegato al dibattito che si svolgeva all'interno del Partito comunista italiano, su questioni teoriche e pratiche, e di proiettare, nel contempo, questo dibattito all'esterno, verso la società e il ceto intellettuale, per creare quel tessuto democratico che la guerra di Liberazione e, poi, la Costituzione, volevano creare nel Paese, dando vita ad una «democrazia progressiva», di cui il pensiero marxista fosse una

---

<sup>72</sup> ROMEO 2008, pp. 331-343.

delle componenti fondamentali, in vista della costruzione dal basso di una società socialista. Scrive, a tal proposito, Carmelo Romeo:

«La presenza di “Società” si iscrive nell’arco temporale che attraversa la storia italiana del secondo dopoguerra del secolo scorso, dalla Ricostruzione all’inizio degli anni Sessanta. Il ruolo svolto dalla rivista in ambito culturale e teorico-politico è eminentemente militante; fin dai suoi esordi, infatti, si configura come strumento di intervento culturale e ideologico ideato con la funzione di fiancheggiamento della politica del Partito Comunista. “Società” si propone come luogo di incontro tra intellettuali e Pci in un’ottica strategica mirante alla creazione di una continuità di aggregazione del fronte della cultura e ponendosi in sintonia con il progetto di trasformazione democratica e socialista del paese. L’intento consisteva nel tentativo di realizzazione di un clima ideale egemonico con interventi destinati da una parte ad alimentare il dibattito interno al Partito sul problema della cultura e dall’altra, parallelamente, nella società ad avviare un confronto con gli intellettuali di diversa estrazione intorno a problematiche storico-interpretative legate alle prospettive politiche generali.

Il marxismo è assunto in funzione metodologica e critica per rileggere in termini rigorosi fasi significative della storia e della cultura del passato, nonché la realtà del presente, sulla base di una iniziale opzione storicistica che sarà nel tempo via via contestata dall’interno ed abbandonata nell’ultimo periodo di vita della rivista stessa»<sup>73</sup>.

La rivista ha vita contrastata non solo perché il gruppo dirigente del Pci non ne tollera l’ “eterodossia”, ma anche per le sue contraddizioni interne, per il suo essere, sin dalla nascita e sempre più nelle sue fasi successive, poco omogenea, incapace di darsi una linea coerente e di sciogliere persino nodi fondamentali come quello del rapporto con il pensiero di Benedetto Croce, rispetto al quale alcuni tra i principali collaboratori prospettano una netta presa di distanza, mentre altri sono più cauti. Ma è il rapporto di continuità o di discontinuità rispetto al passato in generale ad essere dibattuto con posizioni molto distanti che impediscono una sintesi unitaria su una questione così importante. Scrive Carmelo Romeo:

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 331.

«“Società” è una rivista di critica militante in cui la ricerca teorica e storica deve potere fare chiarezza su problematiche filosofiche, culturali e politiche partendo dalla propria matrice umanistica e progressiva per fare i conti con il passato e costruire una prospettiva per il futuro. Sull’atteggiamento da tenere con la cultura del passato i pareri non sono totalmente concordi. In un suo primo intervento Antonio La Penna sull’argomento, per esempio, sottolinea come il condizionamento subito dalle nuove generazioni intellettuali ad opera di Benedetto Croce, come pure dall’attualismo gentiliano, per chi tentava il distacco attraverso il recupero etico ha coinciso con l’incontro con l’ermetismo e l’esistenzialismo. Per non pochi poi l’eredità crociana si sarebbe alla fine tradotta nell’adesione ad un comunismo molto vago, non nutrito dalla lettura dei testi né da esperienze politiche e storiche. Si trattava in sostanza di riconoscere la necessità di rinnovare la cultura senza recidere completamente il legame con il passato. Mentre non erano pochi altri, come Paolo Alatri, che si spingevano fino a sostenere la sostanziale continuità con il crocianesimo, perché neoidealismo e materialismo storico si presentavano come dottrine figlie dello stesso ceppo, che è il pensiero laico moderno. [...]

Sul tema della continuità o discontinuità, come prospettiva necessaria per la definizione di una nuova idea di cultura, prese avvio la polemica con la linea del «Politecnico» di Vittorini. Una polemica indiretta sostenuta a più riprese da Cesare Luporini con un contributo dal titolo *Rigore di una cultura* e con un corsivo intitolato *Coerenza degli scrittori* in cui veniva respinta l’idea vittoriniana di ricercare una soluzione di continuità nell’ambito artistico ed intellettuale, rispetto al periodo fascista»<sup>74</sup>.

Carmelo Romeo si sofferma, in conclusione, sulla fase della rivista “Società” caratterizzata da una forte influenza su di essa e sulla sua linea editoriale della scuola dell’avolpiana. Siamo nel periodo che inizia dal 1957, nel quale si fanno sentire gli influssi dell’intervento sovietico in Ungheria e del ripensamento ch’esso determinò in alcuni intellettuali, che presero le distanze dalla linea assunta dal Pci, del quale avevano fatto parte o col quale avevano avuto un rapporto molto stretto di interlocuzione e collaborazione. Era inevitabile che la scuola dell’avolpiana, la quale, attraverso il suo capo ed alcuni dei suoi componenti più autorevoli, aveva espresso forti critiche nei confronti dell’Unione Sovietica e del Pcus, conquistasse terreno all’interno della rivista e ne influenzasse la linea culturale e politica, nell’ambito della ricerca generale di nuove

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 338.

prospettive teoriche e pratiche. La ricerca si indirizza verso ambiti specialistici, riguardanti l'economia, la sociologia, la critica letteraria e d'arte, accanto ai tradizionali temi storico-filosofici<sup>75</sup>.

Con il n° 6 del novembre-dicembre 1961 "Società" cessa le pubblicazioni. Carmelo Romeo, richiamandosi a Lucio Colletti, cerca di individuare le ragioni della crisi nell'ostilità del gruppo dirigente del Pci, che mal digerisce l'"eterodossia" dell'avolpiana, che contrasta con l'idea che esso ha del pensiero di Gramsci. Leggiamo:

«Lucio Colletti attribuisce alla Direzione del Pci la decisione della chiusura della rivista a causa della presenza non più gradita dei dell'avolpiani. In effetti, la ricerca del gruppo dell'avolpiano, particolarmente attenta alla metodologia materialistica, in sede di analisi economica e logico-storica, rimandava agli studi di Della Volpe sulla logica producendo uno spostamento della rivista nella direzione di una visione "scientista", che di fatto faceva perdere vitalità al gramscismo, che pure in quegli anni, dentro e fuori "Società", era oggetto di approfondimento. Nella rivista ormai la compresenza di due anime, mai venute realmente a confronto, si presenta come una contraddizione da risolvere. Con il rilancio nel partito del tema gramsciano dell'intellettuale collettivo e lo sforzo di ripensamento strategico complessivo del nesso intellettuale-politica, nei fatti, si sancisce l'estraneità di quel tipo di marxismo teorico metodologico e a vocazione omnicomprensiva, per certi aspetti poco compatibile con la forma politica di ispirazione gramsciano-togliattiana»<sup>76</sup>.

"Società" rimane, dunque, ancora una volta, vittima delle proprie contraddizioni interne, del suo non saper giungere ad un sintesi unitaria tra le varie posizioni. In particolare, nell'ultima fase della sua travagliata esistenza, si viene a determinare un contrasto insanabile tra la visione "filologica" e "logica", nonché "settoriale", che ha della Volpe della ricerca marxista, avulsa dall'impegno concreto (il che fa scaturire l'accusa fondata di "scientismo" astratto), e la visione gramsciana che considera il materialismo storico come concezione generale del mondo, come strumento attraverso il quale capire ed interpretare la realtà in tutti i suoi aspetti, e funzionalizza la teoria alla prassi rivoluzionaria, all'impegno di

---

<sup>75</sup> Ivi, p. 342.

<sup>76</sup> Ivi, p. 343.

tutti, *in primis* degli intellettuali, per cambiare la società in senso socialista per mezzo della militanza attiva e fattiva nel partito.

Emergono, ancora una volta, a nostro avviso, i limiti della concezione che ha della filosofia Galvano della Volpe e che abbiamo ampiamente illustrato nel corso della trattazione.

### Riferimenti bibliografici

CATALFAMO, ANTONIO, 2016

*Il «neo-umanesimo» di Nino Pino. Scienza e letteratura*, Solfanelli, Chieti.

COLLETTI, LUCIO, 1974

*Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari.

DELLA VOLPE, GALVANO, 1960

*Critica del gusto*, Feltrinelli, Milano.

FIORI, GIUSEPPE, 1977

*Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Bari.

GEYMONAT, LUDOVICO, 1979

*Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura di Giulio Giorello e Marco Mondadori, Il Saggiatore, Milano, pp. 8-10.

ID., 1981,

*Il materialismo dialettico engelsiano*, IN ID., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, vol. V, pp. 419-432.

ID., 1983

*Dal neo-positivismo al materialismo dialettico*, in ID., *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper*, Edizioni Dedalo, Bari, pp. 9-22.

ID., 1986

*Lineamenti di filosofia della scienza*, Edizioni scientifiche e tecniche Mondadori, Milano.

ID., 2000

*Lo specialismo e l'impegno filosofico della scienza*, in QUARANTA, MARIO (a cura di), *I filosofi e la tecnica nel Novecento*, Edizioni Canova, Treviso, pp. 111-118.

GEYMONAT, LUDOVICO — QUARANTA, MARIO, 1981

*La filosofia contemporanea*, in GEYMONAT, LUDOVICO, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, vol. VIII.

PIROMALLI, ANTONIO, 1983

*Nino Pino*, Edikronos, Palermo.



ID., 1996,

*Per Galvano della Volpe*, in ID., *Da un'altra stanza*, Genesi Editrice, Torino, p. 61.

ID., 2002

*Umanitarismo e antifascismo di Agostino Buda*, "Letteratura & Società", n° 3, p. 40.

PRESTIPINO, GIUSEPPE, 1961

*Il marxismo positivo di Galvano della Volpe*, in ID., *L'arte e la dialettica in Lukács e della Volpe*, Tipografia D'Amico, Messina, p. 62.

ROMEO, CARMELO, 2002

*Galvano della Volpe e la tradizione del marxismo italiano*, in DI GIOVANNI, PIERO (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana del XX secolo*, Franco Angeli, Milano, pp. 250-266.

ID., 2008

*La rivista "Società" (1945-1961) tra filosofia e politica culturale*, in DI GIOVANNI, PIERO (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste 1945-2000*, Franco Angeli, Milano, Vol. II, pp. 331-343.

TAGLIAGAMBE, SILVANO 1979

*Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*, Loescher, Torino.

VILLARI, MARCELLO, 2007

*Il riscatto. Girolamo Tripodi bracciante e sindacalista parlamentare e sindaco*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro).



# Recensioni

Emiliano Brancaccio, *Democrazia sotto assedio. La politica economica del nuovo capitalismo oligarchico. 50 brevi lezioni*, Piemme, Milano, 2022, pp. 287, Isbn 978-88-566-8378-3

Oltre a insegnare Politica economica presso l'Università degli studi del Sannio (Benevento), Emiliano Brancaccio svolge un'intensa attività di divulgatore e opinionista. Viene spesso presentato come un economista eretico, al quale tuttavia i colleghi *mainstream* prestano ascolto, dandogli talvolta perfino ragione. Nel suo ultimo libro, l'autore parte dalle ricerche empiriche condotte da lui e da altri studiosi per offrire anche a un pubblico non specialistico una chiave interpretativa del rapporto tra capitalismo e democrazia. L'alternarsi di pagine più per addetti ai lavori (come quelle sulla "Modern Monetary Theory"), riferimenti all'attualità politica e proposte di un'alternativa per il medio-lungo termine suscita a tratti un'impressione di scarsa omogeneità, anche se il filo conduttore è chiaramente individuabile: la riscoperta del Marx "scientifico".

Nell'Introduzione, Brancaccio sfida la narrazione trionfalistica degli ordinamenti democratici occidentali. Innanzitutto, essi hanno smesso di perseguire una qualche forma di redistribuzione della ricchezza, favorendo anzi l'aumento delle diseguglianze con ripetuti attacchi ai diritti del lavoro; una situazione che spinge molto ad allontanarsi dalla politica. In secondo luogo, le democrazie capitaliste non garantiscono più neanche la tutela dei principi liberali; emblematica in tal senso è la normalizzazione della metafora bellica (e ora, potremmo aggiungere, della guerra nella sua drammatica concretezza, purché al di fuori dei confini occidentali). Nell'indagare i processi sottostanti a tale involuzione, Brancaccio, rifiutando teoremi complottisti, guarda, richiamandosi alla tesi althusseriana della storia come processo senza soggetto, alle marxiane "leggi di movimento" del capitalismo. Rammaricandosi dell'oblio, quando non discredito, in cui sono state precipitate da quell'antiscientismo che ha corroso anche gli intellettuali, l'autore si concentra sulla più importante: la legge della crescente centralizzazione dei capitali, che ha portato l'80% del capitale azionario globale nelle mani del 2% degli azionisti, la "nuova oligarchia capitalista" (p. 19). Le ripercussioni sono duplici: all'interno degli Stati nazionali, una rivalità finanziaria e politica tra le diverse frazioni della borghesia (in particolare, fra globalisti e sovranisti); a livello internazionale, uno scontro tra diversi attori geopolitici che, per conquistare quote via via più ampie del mercato globale, non esitano a spingersi fino al conflitto militare.

Come sovvertire questa legge tendenziale, con tutto il carico di autoritarismo e militarismo che si porta dietro? È necessaria "una nuova organizzazione, una nuova intelligenza collettiva del lavoro, che riunifichi coloro che sono oggi dispersi e isolati" (p. 22) e rovesci la centralizzazione in una forma di pianificazione del tutto inedita.

Nella prima, e più riuscita, parte del libro, *Brevi lezioni di politica economica*, l'autore illustra i risultati della *network analysis*, una tecnica che permette di rintracciare le diramazioni del capitale globale, la cui concentrazione è stata aggravata dalla pandemia; quanto alle leggi antitrust, si sono rivelate da tempo inefficaci. Sbeffeggiando l'idea che le crisi bancarie siano la risultante del comportamento criminale di qualche speculatore senza scrupoli, Brancaccio ammonisce: "Il problema è il sistema. [...] Il marcio, in altre parole, è nella logica profonda dell'odierno capitalismo oligarchico" (p. 31). La finanza cosiddetta "green", tanto di moda, non fa eccezione; con buona pace della narrazione dominante, il sistema finanziario non è programmato per anticipare i problemi e tanto

meno per risolverli; al contrario, è la causa prima delle crisi: “nel capitalismo contemporaneo il confine tra l'affare lecito e la truffa, tra il normale e il mostruoso, è più sottile di quanto vorremmo credere” (p. 39). Se la società USA costituisce, con il suo sistema sociale bloccato e iniquo, la perfetta incarnazione del capitalismo oligarchico odierno, in Europa, e in Italia, ogni residua illusione sulla giustizia fiscale è stata spazzata via da Mario Draghi e i suoi sodali. A livello globale, da molti lustri gli stati fanno a gara per abbattere le imposte che gravano sui ricchi, mentre il lavoro dipendente continua a essere tartassato. Ci si scandalizza per i paradisi fiscali e contemporaneamente i capitali sono liberi di circolare – e di farsi la guerra. Marx, e la lotta di classe, sono stati sì riscoperti, ma dai ricchi.

Il capitolo 3, *L'assalto al lavoro*, è di particolare interesse perché affronta un ambito in cui la divaricazione tra evidenza empirica e propaganda appare all'autore stridente. L'eterno mito della flessibilità come prerequisito di un aumento dell'occupazione non trova infatti riscontro nel mondo reale: la precarietà indebolisce i lavoratori, e i sindacati, condizionando al ribasso le dinamiche salariali e modificando la distribuzione del reddito a favore di profitti e rendite. Perfino una misura come il reddito di cittadinanza, modesta nella logica ispiratrice come negli effetti ma pur sempre apprezzabile nel suo alleviare il disagio di alcune fasce sociali, è stata oggetto di una campagna feroce. Questi problemi, scrive Brancaccio, si risolvono solo recuperando il “grande obiettivo politico della piena occupazione, da perseguire con un rilancio in chiave moderna della pianificazione collettiva degli investimenti” (p. 61). Una svolta che sarebbe tanto più urgente in un paese come l'Italia, che paga le scelte compiute negli anni '70 dalla classe dirigente: rinunciare alla modernizzazione dell'economia una volta preso atto che la centralizzazione produttiva e finanziaria ad essa correlata favoriva l'acuirsi della conflittualità sociale. Si imboccò allora la strada della frammentazione produttiva e azionaria (la retorica del “piccolo è bello”), rendendo endemica l'evasione fiscale e dando l'assalto al lavoro dipendente. Insomma, pur di sconfiggere la classe operaia “il capitalismo italiano è arrivato all'appuntamento della grande centralizzazione europea in un ruolo subalterno” (p. 71). Accantonato l'intervento pubblico, negli anni '90 l'Italia ha battuto ogni record in fatto di privatizzazioni. Sul punto Brancaccio prosegue la sua opera di demistificazione: dalle privatizzazioni non hanno guadagnato né lo Stato (che ha svenduto le sue imprese) né i cittadini (che hanno avuto servizi più cari, ma non più efficienti). Il paese ha finito così per ritrovarsi schiacciato nella morsa della contrapposizione (in parte apparente) tra sovranisti e gelidi tecnocrati (a partire da Draghi, definito “distuttore creativo”).

Dopo aver analizzato il ruolo della Banca centrale europea e della politica monetaria – mai neutra – alla luce dello squilibrio intrinseco all'unificazione continentale (Germania vs. resto dell'Unione), l'autore invoca una “repressione della finanza” (p. 106) che deve necessariamente passare per il controllo sulla circolazione dei capitali: Tsipras e Syriza hanno perso, nella guerra finanziaria mossa contro la Grecia dagli organi transnazionali, perché si sono rifiutati di adottare tale restrizione (che l'UE temeva molto di più dell'uscita dall'euro). Ha pesato non poco, tuttavia, anche l'isolamento cui sono stati condannati dalla sinistra europea.

Oggi sappiamo che il revival dello statalismo come lascito virtuoso della pandemia, descritto da Brancaccio come poco credibile fin dai suoi albori (se non, ancora una volta, come socializzazione delle perdite – dei privati) è durato quanto un battito di ciglia. È già in programma un taglio delle spese per la sanità, mentre vengono aumentate quelle

militari. Ciò che il Covid ha lasciato in eredità non è un neokeynesismo, bensì una vera e propria economia di guerra: scritte prima del conflitto in Ucraina, queste parole suonano profetiche, così come l'avvertimento che “la tenuta della democrazia liberale americana è legata a doppio filo al successo dello sviluppo imperialista del paese” (p. 137).

A temperare questo panorama funesto, nelle pagine finali della prima parte del volume l'autore si sofferma sulla popolarità del socialismo tra i giovani, che è aumentata dopo la crisi del 2008. Come trasformare una ribellione individuale in un movimento organizzato? Al che fare è dedicata la seconda parte del volume, *In cerca di un'alternativa*, che pone il lettore di fronte a uno dei nodi teorici più problematici. La tesi da cui prende il via la *pars construens* è la crescente uniformità nelle condizioni dello sfruttamento capitalistico; ora, sul piano formale (ore di lavoro, tasso di sindacalizzazione, salari ecc.) l'argomento è ineccepibile, ma non dà conto di come tale sfruttamento possa essere esercitato, ed esperito, in modo radicalmente diverso a seconda di variabili come il genere, l'etnia, l'età, ecc. L'autore ritiene infatti che le teorie dell'intersezionalità (non nominate esplicitamente) riflettano una frammentazione del lavoro salariato ormai superata; il problema è che, sottovalutando le molteplici sfaccettature del dominio capitalista, si rimuove dal quadro il problema delle alleanze. Che, come ammoniva Nicos Poulantzas, lungi dal costituire un portato automatico della proletarizzazione universale, sono tutte da costruire – e da mantenere. Peraltro bisogna dare atto all'autore che fra le tendenze “codiste” della sinistra, ossia quelle subalterne agli interessi dei piccoli o grandi capitali, sono inclusi anche i teorici (Negri fra tutti) dell’“illusione secondinternazionalista, hilferdinghiana potremmo dire, che il movimento oggettivo del capitale porti in sé al rovesciamento del rapporto sociale” (p. 178). La bandiera dell'egemonia attorno a cui ricostituire un soggetto trasformatore è individuata da Brancaccio in una rinnovata pianificazione sociale, a partire dall'introduzione di un “social standard sui movimenti internazionali di capitali” (p. 182), ossia di controlli sulla loro circolazione che penalizzino i paesi responsabili di strategie di concorrenza al ribasso (perché perseguite a spese degli standard salariali, sindacali, ambientali, sociali), garantendo al contempo il riequilibrio macroeconomico tra gli Stati. Si tratta di una misura che: va oltre la dicotomia riforme-rivoluzione; può essere adottata anche solo da un singolo paese, benché il suo successo dipenda dalla sua graduale estensione; smaschera i sovranisti, che invocano il blocco dell'immigrazione ma si guardano bene dal chiedere restrizioni ai movimenti finanziari. A chi associa il termine “pianificazione” a scenari da socialismo da caserma, Brancaccio oppone fondamentalmente due argomenti: il piano ha una lunga e complessa storia, che non può essere appiattita sullo stalinismo liberticida dell'Urss, comprendendo anche esperienze di segno democratico (come le socialdemocrazie nordiche); i fallimenti organizzativi, sociali e politici del mercato possono risultare molto più devastanti di quelli della pianificazione statale. Del resto, già da tempo i banchieri centrali, che una volta “si limitavano ad assecondare le dinamiche del mercato finanziario, oggi si vedono costretti a disciplinare le ondate di speculazione che lo attraversano” (p. 206).

La terza parte del libro, *Democrazia sotto assedio*, raccoglie, oltre a un contributo di Domenico Suppa, i termini del confronto tra Brancaccio e Daron Acemoglu. Partendo dalla “legge” di Thomas Piketty sul rapporto tra tasso di rendimento del capitale e disuguaglianze sociali, si arriva al cuore del problema: la scientificità o meno delle leggi generali di sviluppo del capitalismo individuate da Marx, negata da Acemoglu e ribadita da Brancaccio. Queste pagine tuttavia non dissipano i dubbi che la lettura del volume

suscita fin dalle prime pagine e che attengono allo statuto epistemologico assegnato dall'autore all'economia (una scienza, evidentemente, ma di che tipo?), al rapporto tra questa e la politica (descritto in termini positivistici) e alla mancata discussione sulla differenza tra esperti (che forniscono dati apparentemente inconfutabili) e intellettuali (che contribuiscono al dibattito pubblico con le loro competenze, ma senza pretese di oggettività). Sul piano politico, poi, non è immaginabile costruire un'aggregazione di soggetti trasformativi sulla base di evidenze empiriche (va detto che, nelle interviste rilasciate sul libro, Brancaccio si è dimostrato più consapevole della complessità del problema). Infine, l'insistenza sul processo di centralizzazione dei capitali deve essere integrata da una discussione sul significato odierno della teoria marxiana del valore, alla luce di cambiamenti epocali come l'automazione e la centralità della logistica, che corroborano le preoccupazioni di Brancaccio per la democrazia sotto assedio, ma al contempo possono aprire spiragli di liberazione.

*Monica Quirico*

Hans H. Hiebel, *Die Metaphern des Karl Marx. Eine etwas andere «Kapital»-Lektüre*, VSA Verlag, Hamburg 2019, 208 pagine, Isbn 978-3-96488-030-7

Ciò che il titolo tace, Le metafore di Karl Marx. Una lettura un po' diversa del *Capitale*, lo mostra invece la prima pagina dell'indice, che elenca i capitoli del *Libro I* del *Capitale*. Di un suo compendio si tratta infatti, appartenente così a quella longeva tradizione di mediazione del *Capitale* inaugurata da Johann Most, Carlo Cafiero e Ferdinand Domela Nieuwenhuis pochi anni dopo la sua pubblicazione; tradizione internazionale che si è mantenuta da allora per circa un secolo e mezzo e oggi viene ancora alimentata. Se nel fornire i suoi più recenti esempi ci si limita alla forma cartacea e ai compendi di tutti e tre i *Libri* del *Capitale*, sono da nominare come autori: Diego Guerrero, Alan Bihr, Georg Fülberth, Mario Cingoli, rispettivamente per la lingua spagnola, francese, tedesca, italiana.

Il testo consiste prevalentemente di estratti, perifrasi, succinte riformulazioni e non si discosta dalla divisione in capitoli di Marx, a parte gli omessi capitoli 15, 20 e 25, mentre una sezione aggiuntiva è dedicata al carattere feticistico della merce come trattato nel *Libro III* del *Capitale*. Nel corso della lettura si incontrano le espressioni metaforiche di Marx, che Hiebel glossa passo passo e concisamente, esplicitando il significato delle specifiche figure retoriche incontrate: metafore, similitudini, sineddoci, parabole. Varie allusioni di Marx a passi biblici vengono trascurate, come «il cervo» che «anela all'acqua di fonte» (p. 54 sg.; MEW 23, p. 152; tr.it. Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, UTET, ebook, 2013, p. 184; cfr. *Sal* 42, 1) oppure la frase: «al valore non sta scritto in fronte che cos'è» (p. 30; MEW 23, p. 88; tr.it. cit. p. 129; cfr. *Ap* 22,4). E molte pagine sono dedicate al feticismo senza che l'autore nomini Charles de Brosses e la sua – da Marx ben conosciuta- *Du culte des dieux fétiches* (1760), opera che introdusse questo termine, «che si è consolidato nell'uso linguistico europeo nella prima metà del XIX secolo» (Thomas Marxhausen, *Fetischcharakter der Ware*, HKWM 4, p. 343).

Pagina dopo pagina si dischiude gradualmente la gamma delle immagini che Marx prende a prestito da religione, scienze naturali, settore militare, corporeità, paranormale, mondo animale. Chi agli spiriti preferisce le piccole bestiole che compaiono nel *Capitale*, noterà che alcuni confronti – architetto e ape (MEW 23, p. 193, tr.it. cit. p. 230 sg.), Indù e ragno (MEW 23, p. 360; tr.it. cit. p. 384), lavoratore e chiocciola (MEW 23, p. 398; tr.it. cit. p. 380) – non vengono discussi. Di più però si avverte la mancanza di una panoramica che ordini le metafore secondo tema e funzione.

L'autore utilizza, raramente, sue proprie metafore, ad esempio quella della fisarmonica per «espansione e contrazione dell'esercito di riserva» (pp. 158, 164). Sono inoltre sparse nel testo considerazioni non sviluppate, che da una parte mirano oltre il *Capitale* all'attualità e sfiorano temi quali il ruolo dello Stato (p. 40), la crisi immobiliare negli USA (p. 53), la cogestione aziendale (p. 108), la digitalizzazione (p. 118), la produzione in Paesi con basso costo del lavoro (p. 119), taylorismo e fordismo (p. 132). D'altra parte toccano un livello più concreto della teoria o del conflitto ideologico: viene nominato uno degli uomini più ricchi del mondo, Lawrence Fink, e viene comunicato a quanto ammonta la sua retribuzione annua (p. 153); veniamo rassicurati che «la proprietà di un auto o di un appartamento» vale come mezzo di sussistenza e non come «proprietà nel senso di Marx» (p. 66); viene sottolineata la differenza tra «sfruttamento [Ausbeutung]» e «lavoro



eccessivo [Überarbeit]» (p. 109); l'autore fa notare anche come il contraddittorio atteggiamento di denuncia assunto dalla borghesia nei confronti della «regolazione del processo di produzione sociale» e messo a nudo da Marx (cfr. MEW 23, p. 377; tr. it. cit. p. 396), si ripresenta nelle «odierne filippiche in favore di liberalismo e neoliberalismo» (p. 114). Infine, Hiebel commenta il noto passaggio riguardo alla *Tendenza storica dell'accumulazione capitalistica* (cfr. MEW 23, p. 789; tr. it. cit. p. 775) e le metafore lì utilizzate di «involucro capitalistico» e sua «rottura», che valuta come troppo ottimistiche: non solo le mistificazioni intrinseche al capitalismo, ma anche lo Stato, la polizia e l'apparato militare, i ceti ideologici, le esperienze storiche del XX secolo, le «strategie di attenuazione degli estremi dello sfruttamento e di spaccatura e dispersione di operai e impiegati» (p. 178 sg.) tutti questi elementi, avrebbero reso inappropriata per il capitalismo odierno quelle metafore, che invece minimizzerebbero lo stato delle cose. Tra tutte le considerazioni dell'autore salta agli occhi un refuso, a causa del quale, per una negazione dimenticata, «la cosiddetta e spesso attaccata teoria del valore lavoro» diventa ciò che in realtà non è: «una scoperta di Marx» (p. 14).

Un confronto con la letteratura che tratta di metaforismo marxiano, di singole metafore nel *Capitale* o di teoria della metafora più in generale, non lo si trova né nell'*Introduzione* né nell'*Appendice*. L'autore fa pochi riferimenti allo strutturalismo e riporta una definizione di metafora di Jacques Lacan, formula però anche considerazioni sulla funzione conoscitiva delle metafore, che nel *Capitale* getterebbero «luce sui nessi complessi e velati» (p. 203). La loro funzione consisterebbe nel «descrivere in maniera chiarificatrice ed esplicativa stati di cose per i quali non ci sono ancora concetti», o servirebbero a «illustrare meglio i fenomeni» (p. 7). In esse verrebbe «alla luce l'emozionalità» connessa con l'«impegno critico» di Marx (p. 9). La loro tipica ambivalenza viene formulata in maniera pregnante nel modo seguente: «Mai con la metafora, la similitudine o la parabola si raggiunge una corrispondenza esatta tra le due metà di un pensiero, le quali tra di loro sono appunto solo “simili” [...] In questo senso ogni similitudine, ogni metafora, ogni parabola è zoppicante. In questo però sta il carattere di queste figure, che per un attimo lascia balenare una conoscenza» (p. 44 sg.). La «compatta esposizione dell'anatomia della società borghese» (p. 180) assume con questo libro la forma di un riuscito accurato collage, in cui molti pensieri si accalcano ordinatamente (!), anche se non sono sempre presenti passaggi graduali tra le varie parti del testo, che ne migliorerebbero la leggibilità. Qua e là si presentano alcune poche imprecisioni. Due più importanti esempi: Il macchinario è per Marx «l'arma più potente per reprimere le periodiche insurrezioni operaie» (MEW 23, p. 459; tr. it. cit. p. 459), non perché esso diviene «un alibi quando bisogna giustificare licenziamenti di massa e dure condizioni di lavoro» (p. 127), ma perché con l'impiego capitalistico delle macchine si può rinunciare all'abilità artigiana, la forza di contrattazione operaia si indebolisce, operai combattivi possono essere intimiditi e sostituiti. Il secondo: la composizione organica non è una conseguenza di una «armonia tra composizione di valore e composizione tecnica» (p. 157), tra di esse esiste piuttosto una «stretto legame reciproco [enge Wechselbeziehung]» per Marx, che chiama «composizione organica» del capitale «la composizione di valore del capitale, in quanto è determinata dalla sua composizione tecnica e ne riflette i mutamenti» (MEW 23, p. 640, tr. it. cit. p. 647).

Per i motivi sopra detti, a dispetto delle aspettative dell'autore, il libro non può essere letto come «compatta introduzione al *Capitale*» (p. 205). Chi ha già letto il *Capitale* può

però approfondire mediante la lettura di questo compendio la propria comprensione della critica marxiana dell'economia politica e affinare la propria sensibilità per il metaforismo, di Marx e in generale. Al di là di ciò il libro potrebbe rappresentare un lavoro preparatorio per prossime ricerche riguardo alla produttività delle espressioni metaforiche nel *Capitale*. C'è da chiedersi come e in risposta a quali bisogni (tanto del loro utilizzatore quanto dei destinatari) determinate metafore siano sorte o maturate, quanto coscientemente Marx se ne serva, come il suo atteggiamento etico e politico e quali elementi culturali dell'epoca si manifestino in esse. E poi: come diverse figure retoriche fanno effetto su persone di differenti epoche? Chi e quali "corde" – cioè quali sensi ed esperienze – vengono toccate da determinate espressioni metaforiche? In che misura esse sono illuminanti o fuorvianti? In una pubblicazione che affronti questi complessi di problemi l'autore del libro potrebbe (dovrebbe?) proporre al pubblico ulteriori metafore, moderne e persino migliori di quelle usate da Marx.

*Alessandro Cardinale*

Franco Borgogno, *L'illusione di osservare. Riflessioni psicoanalitiche sull'incidenza del soggetto nel processo conoscitivo*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2020, pp. 168, Isbn 9788878858374

Era il 1978 quando venne pubblicata *L'illusione di osservare*, di Franco Borgogno. Nel 2020, una nuova ristampa. Si tratta di sei saggi in cui la prospettiva della psicoanalisi viene orientata verso indirizzi di ricerca nuovi, ma, soprattutto, verso un approccio metodologico nuovo, espressione di modelli interpretativi del tutto innovativi. Il libro raccoglie sei brevi saggi elaborati tra il 1974 e il 1978: una sfida lanciata in un periodo in cui la disciplina psicoanalitica si stava proponendo con una veste nuova, in uno scenario in mutamento. Il punto di partenza è rappresentato dalla portata rivoluzionaria impressa da Einstein e Freud alla ricerca scientifica in generale e ad alcune scienze specifiche, in particolare. Tra queste, appunto, la psicoanalisi, che si trova davanti un oggetto vivente e non un "cadavere". Un oggetto la cui «primaria peculiarità è l'essere in relazione e la conseguente capacità di trasformazione, automovimento, crescita e sviluppo» (p. 38). Un "oggetto" che si relaziona sia con il dentro, sia con il fuori: sia con il proprio Sé, dunque, sia con il Sé altrui. Ma come può evolvere l'osservazione con un oggetto così mobile? L'osservazione non può essere impersonale e asettica e l'osservatore deve fare attenzione a non lasciarsi influenzare da agenti che possano distorcere un percorso, prima di tutto metodologico, scientificamente adeguato: il suo retroterra, ma soprattutto le proprie ambizioni, gli obiettivi predeterminati. Tutti questi elementi distorcono l'osservazione. «L'uomo del resto non acquista la conoscenza con un atto di cognizione istantaneo e atemporale, bensì attraverso la sua personalità, a partire dal permanere dell'infanzia dentro di lui, attraverso i suoi rapporti con l'evoluzione storica, sociale e biologica, attraverso l'influenza e l'appartenenza ai gruppi di riferimento passati e presenti» (p. 43). L'osservazione non è, pertanto, mai esente dalla relazione: teoria e fantasia, piuttosto, rappresentano fattori vivificanti per la disciplina psicoanalitica. L'essere, le sensazioni, la riflessioni sono le attività che predispongono l'osservatore ad avvicinarsi all'oggetto vivo di ricerca, ma di fronte ha pur sempre un oggetto ignoto, fuori di Sé. Ed è proprio questa caratteristica che spinge l'osservatore ad avere anche "paura" di conoscere. L'osservazione dovrebbe dunque essere senza memoria e senza desiderio, come suggerisce anche Bion. Ma è veramente possibile?

Il saggio si suddivide in due parti, in ciascuna delle quali vengono inseriti tre saggi. La prima parte riguarda le «Riflessioni: il Sé e l'oggetto all'interno del pensiero scientifico» (pp. 25-36); «L'illusione di osservare» (pp. 37-64); «Le indicazioni della psicoanalisi al metodo dell'osservazione» (pp. 65-100). La seconda invece riguarda le «Esperienze: fenomenologia dell'osservazione e formazione all'università» (pp. 103-123); «Difese psicotiche nell'osservare all'interno della relazione di aiuto» (pp. 125-145); «Il sé e l'oggetto nella dinamica osservazione relazione» (pp. 147-164).

Si tratta di una raccolta ancora importante sia per un possibile rinnovamento dei servizi psicologici nel nostro paese, sia come contributo per tutti gli osservatori psicosociali al lavoro nelle istituzioni e fuori da esse.

*Leonardo Masone*

Giovanni Feliciani, *L'individualismo radicale di Max Stirner. Nichilismo e terrorismo nell'Europa della seconda metà dell'Ottocento*, Bibliosofica, Roma, 2021, pp. 120, Isbn 9788887660456

Quasi un testamento spirituale questo volume postumo del compianto Giovanni Feliciani (1951-2017), con una Premessa della figlia Chiarastella e una Prefazione di Guido Simone Neri. Il commento al pensiero di Max Stirner si intreccia infatti con una filosofia, per così dire, in prima persona, che si dipana attraverso continue oscillazioni tra dimensione politica e dimensione speculativa lungo l'arco di una Introduzione (pp. 27-38), di tre capitoli (*Preludio alla soppressione radicale di tutti i valori: Max Stirner*, pp. 41-72; *Il nichilismo russo*, pp. 73-88; *Il Terrorismo anarchico*, pp. 89-98) e di un'Appendice (*Stirner e Nietzsche*, pp. 99-104).

Oscillazioni, si diceva, che avvengono nel solco di quel «pensiero doppio», come lo chiamava Dostoevskij, e dunque del pensiero tragico – di Stirner e di Nietzsche, e infine dello stesso Feliciani – ossia di quel tipo di pensiero che non scioglie le contraddizioni, ma le assume, riconoscendo che contraddittoria, più che hegelianamente razionale, è la realtà stessa. Lì, nel cuore dell'esperienza viva, «La pratica radicale non deve essere necessariamente evidente e manifesta; anzi essa risulta più incisiva e più efficace nei confronti della realtà politica e sociale [...] quando l'individuo la esercita sulla base di un atteggiamento interiore e riservato quasi clandestino e anonimo» (p. 31).

Se è vero che «Per radicalità si deve soprattutto intendere il processo storico che apporta mutamenti all'ordine dell'esistente» rovesciando «la banalità del quotidiano» (p. 30), è anche vero che questo “evento”, come lo chiamerebbe Alain Badiou (cfr. *L'essere e l'evento* [1988], tr. it. Mimesis, Milano-Udine, 2018), o questo “impossibile” che accade anziché semplicemente succedere, come direbbe Jacques Derrida (cfr. *Confessare – l'impossibile. «Ritorni», pentimento e riconciliazione*, tr. it. Cronopio, Napoli, 2018), non è tale in quanto assume necessariamente i tratti di quell'idealismo passionale proprio di riformatori religiosi e sociali; bensì, sostiene Feliciani, è radicale in quanto la situazione di rottura è anzitutto un fatto privato: non è allora un caso che tra i pensatori cui si fa riferimento e analogia compaia a più riprese il danese Søren Kierkegaard.

L'inattuale Max Stirner di Feliciani sembra diventato più che attuale nella misura in cui gli vengono attribuiti, rispetto al nostro tempo, quegli stessi tratti che Sergio Givone attribuiva a Fëdor Dostoevskij: acume diagnostico, forza profetica, lucidità di pensiero e analisi, lungimiranza (cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Editori Laterza, Bari 2007, p. VI).

La lettura di Feliciani si fa a questo punto dispositivo, con l'autore a utilizzare lenti dalle differenti gradazioni e a sostituire, di volta in volta e a seconda dei casi, le stesse lenti d'osservazione: “individualismo”, “anarchismo”, “nichilismo” sono, da queste lenti, i concetti maggiormente indagati e legati.

Facendo appello a un passo del romanzo *Padri e figli* (1862) del russo Turgenev, un passo destinato ad avere un riflesso nelle coscienze delle nuove generazioni del tempo, Feliciani sgombera il campo da equivoci di sorta e da improprie sovrapposizioni: il nichilista dell'epoca non era colui che poneva il nulla a fondamento – e certamente non nell'accezione, potremmo dire, di un *nihil negativum*. In maniera divergente dal “nichilista filosofico” e dal “nichilista esistenziale”, il nichilista di Turgenev, chiarisce Feliciani, è colui «che non si inchina davanti a nessuna autorità, che non accetta nessun

principio alla cieca» (p. 78) specie se questa autorità mina «il senso della propria individualità» (p. 79).

In via analoga, anche per quel che concerne gli altri succitati concetti, viene illuminata la loro natura di neosemantemi. Così, “anarchismo”, in Stirner, non vuol dire “anarchico”: «Max Stirner può essere un individualista ma certamente non un anarchico [...] nel senso che si dà alla parola anarchia» (p. 71). L’“individualismo” assume allora i tratti di una negazione solo nella misura in cui, come osservava Albert Camus ne *L’uomo in rivolta* (1951; trad. it. Bompiani, Milano 1972, p. 78), si fa negazione doppia, ossia «negazione di tutto ciò che nega l’individuo».

Quanto al “terrorismo”, trattasi ancora di neosemantema: occorre ricordare – e lo facciamo con un nuovo ricorso ad Alain Badiou – che originariamente, con i grandi giacobini del Comitato di Salute Pubblica durante la Rivoluzione francese, “terrorista” altri non era che colui che legittimava e praticava il Terrore, laddove la parola “terrorismo” qualificava «una figura particolare dell’esercizio del potere statale» (A. Badiou, *La filosofia e l’11 settembre*, in «L’espressione. Rivista di filosofia», numero 0, marzo 2003, Cronopio, Napoli, p. 39). Nei successivi decenni, l’accezione di “terrorismo” conobbe un progressivo slittamento, fino a scivolare nel suo significato ancora oggi in uso, contrario a quello d’origine: tant’è che, dall’Ottocento in poi, il terrorismo diviene per così dire “individuale”, collocandosi al polo opposto di un esercizio statale.

In ciò, l’ambiente culturale di Stirner e del “Circolo dei liberi”, «gruppo di giovani “arrabbiati”», nelle parole di Feliciani (p. 41), che si riuniva alla birreria Hippel di Berlino intorno al 1840, ha raccolto ma soprattutto anticipato dei particolari movimenti dello spirito e del pensiero, per delle fluttuazioni che andavano dall’abbandono dell’Assoluto dialettico di Hegel a quello che sarebbe stato il nichilismo nietzscheano; ma con una differenza di base: «occorre sottolineare come la tematica della morte di Dio sia molto più ampia e radicale in Stirner che in Nietzsche, in quanto in Stirner si ha la morte non solo di Dio ma pure dell’uomo» (G. Penzo, *Il nichilismo di Nietzsche e Sartre*, Città Nuova, Roma, 1976, p. 61).

Risiede qui, ricorda Feliciani, la specificità del pensiero stirneriano, nel rifiuto dell’Uomo come categoria assolutizzante, dell’uomo considerato sotto un “cappello ideologico” anziché alla luce della sua natura unica e imprevedibile.

*Andrea Corona*

Emiliano Alessandrini, *Dittature democratiche e democrazie dittatoriali. Problemi storici e filosofici*, Carocci, Roma 2021, pp. 244, Isbn 9788829005543

Il volume di Alessandrini non si propone di esporre in modo manualistico i concetti di “democrazia” o di “dittatura”, ma piuttosto tenta di problematizzare la schematica contrapposizione tra di essi, la narrazione dominante che li pretende come nettamente distinguibili al primo sguardo e le banalizzazioni – spesso strumentali – che vogliono la “democrazia” e la “dittatura” quasi come delle ipostasi, come qualcosa di essenzialisticamente conchiuso in sé. Per liberarsi di letture retoriche o troppo superficiali della democrazia, per problematizzarla seriamente, innanzitutto è utile distinguere infatti tra il *sistema* – una realtà essenzialmente, staticamente democratica per merito delle proprie caratteristiche date, ad esempio per una dichiarata ispirazione “umanitaria” – e la *funzione* – quali rapporti di forza vengono espressi da una determinata spinta “democratica”? Essa è effettivamente progressiva? Quali effetti storici produce?

Problematizzare il concetto di “democrazia” è necessario innanzitutto per liberarsi delle orwelliane giustificazioni civilizzatrici di operazioni di guerra e di destabilizzazione condotte all'estero dalle nostre democrazie occidentali, ma anche per contestare radicalmente le banalizzazioni populiste o sovraniste, che attribuiscono i caratteri democratici e universalizzanti a funzioni e processi profondamente regressivi e reazionari solo perché sostenuti dalla *vox populi*. Il merito del libro di Alessandrini è innanzitutto quello di cercare di interrogarsi sulla democrazia non in quanto “cosa” ma in quanto processo, intesa storicamente e dialetticamente – tentativo guidato dalla lettura di Hegel, e non solo. Nella sua ricostruzione delle vicende della “democrazia” a partire dalla modernità, l'autore parte dall'analisi di alcune categorie a partire appunto da Hegel, passando per Marx e infine per Lenin, prendendo in considerazione alcune questioni teoriche e storiche, come il rapporto tra politica ed economia, il cosmopolitismo astratto, la sovranità nazionale, la schiavitù negli Stati Uniti, il nesso tra lotta di classe e questione razziale.

Una volta elaborata una lettura articolata e dialettica della democrazia, come caratterizzante le spinte storiche effettivamente progressive e non necessariamente i sistemi nominalmente democratici, l'autore tenta di applicare tale lettura ad alcuni contesti storici e politici particolarmente conflittuali, che è davvero troppo rischioso e fuorviante cercare di interpretare schematicamente con la rigida dicotomia “democrazia (liberale)”/“dittatura”. L'unilateralità dello sguardo interpretativo secondo le categorie delle democrazie liberali occidentali non permette, infatti, di cogliere la dimensione dialettica e non sempre lineare di processi storici e di operazioni politiche. Un caso emblematico, che permette di comprendere immediatamente quanto sia cruciale lo sforzo di individuare le spinte effettivamente progressive, concretamente “democratiche”, in un contesto complesso, viene richiamato dall'autore in apertura del suo volume: il caso di conquiste democratiche dovute, per qualche ragione, a determinati successi ottenuti da Stati dispotici. Si tratta, ad esempio, della situazione paradossale – almeno secondo le categorie delle democrazie liberali – occorsa in Etiopia all'indomani dell'aggressione coloniale italiana del 1935. Allora, la spedizione coloniale fascista era senz'altro espressione di un sistema dittatoriale, ma non si può sostenere che l'Impero di Etiopia fosse baluardo di democrazia – vi sussisteva ancora, per esempio, la pratica schiavistica. Nonostante l'Etiopia del Negus possedesse a propria volta dei lineamenti dispotici, nella

resistenza etiopica offerta contro l'avanzata coloniale fascista si deve senz'altro riconoscere una spinta progressiva: in essa allora bisogna rintracciare delle tracce "democratiche" non in quanto essa fosse espressione di un sistema strutturalmente democratico, ma per via della funzione storica svolta nello specifico contesto di riferimento.

Analoghe letture sono proposte dall'autore in merito a diversi contesti, tutti caratterizzati da una marcata complessità e non certo riducibili alle banalizzazioni della narrazione liberale, che vuole come essenzialmente dispotici tutti quegli attori storico-sociali non immediatamente riconducibili al preteso universalismo della democrazia borghese occidentale. Richiamando il pensiero e l'opera di Edward Said, si propone una lettura della "democrazia" esportata dalle nostre forze occidentali capeggiate dagli Stati Uniti, specialmente in Medio Oriente, e si dimostra come il volto umanitario e civilizzatore di tali interventi, considerati strutturalmente democratici, nasconda – purtroppo efficacemente, attraverso la colonizzazione dell'immaginario e la costruzione del consenso attraverso i media – una spinta storica effettivamente regressiva e una funzione concretamente dispotica, neocoloniale e imperialista. Alessandroni propone una lettura dialettica anche del rapporto, meno schematico di quel che propongono le ipotesi liberali, tra Germania dell'Ovest e Germania dell'Est, delle caratteristiche e della funzione geopolitica svolta dalla Repubblica Popolare Cinese, e anche dei rapporti tra Unione Europea e Stati Uniti. Si tratta di una proposta di problematizzazione anche filosofica di temi di strettissima attualità, e in quanto tale, il volume *Dittature democratiche e democrazie dittatoriali* contribuisce al dibattito proponendo di rifuggire le facili demonizzazioni e le letture schematiche di realtà e processi complessi e articolati.

*Alessia Franco*

## Persone

ALESSANDRO BARILE (1984), PhD. in "Storia, Antropologia, Religioni", Sapienza Università di Roma; Primo ricercatore presso l'Istituto di Studi Politici "S. Pio V", dove coordina l'area di ricerca "Territorio e società". Si occupa di storia del movimento operaio, di storia del Pci, di scienza urbana. Tra le ultime pubblicazioni, la curatela de *Il secondo tempo del populismo* (Momo Edizioni 2020), e *Il tramonto della città* (DeriveApprodi 2019)".

ASCANIO BERNARDESCHI: nato nel 1947, laureato in Scienze economiche presso l'Università di Siena con una tesi premiata dalla rivista del Pci "Politica ed Economia". Autore di articoli e saggi su diverse riviste marxiste, responsabile della rubrica Economia e lavoro del settimanale online "La Città Futura".

ALESSANDRO CARDINALE vive tra l'Italia e la Germania. Ha conseguito la laurea in filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". È borsista della *Rosa-Luxemburg-Stiftung*. Il suo progetto di dottorato riguarda la popolarizzazione del *Capitale* di Marx mediante compendi. È fellow dell'*Institut für kritische Theorie* di Berlino (InkriT) e attivista di *Ariano in Movimento*, associazione fondata nel 2004 ad Ariano Irpino (AV) da Giovanni Maraia (1950-2016). Oltre che a *Materialismo storico* collabora con recensioni alla rivista *Das Argument*.

ANTONIO CATALFAMO è nato a Barcellona Pozzo di Gotto (Messina) nel 1962. È abilitato all'insegnamento come professore associato di Letteratura italiana e Letteratura italiana contemporanea nelle Università. Ha insegnato Letteratura teatrale italiana all'Università di Messina. Tiene lezioni online per gli studenti della Sichuan International Studies University (Cina). È Direttore del Centro Studi "Nino Pino Balotta" di Barcellona P.G. (Me).

MATILDE CAZZOLA: dopo aver conseguito il dottorato di ricerca in Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Bologna nel 2019, è attualmente ricercatrice di post-dottorato presso il Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory di Francoforte sul Meno. È autrice di diversi saggi sull'amministrazione imperiale britannica e di due libri: *The Political Thought of Thomas Spence: Beyond Poverty and Empire*, Routledge, Abingdon 2021, e *I missionari dell'ordine: Pensiero e amministrazione nell'Impero britannico (secoli XVIII-XIX)*, Il Mulino, Bologna 2022.

ANDREA CORONA (Napoli, 1982) è laureato in Filosofia e svolge dal 2011 la professione di editor. Ha diretto collane di narrativa, saggistica e poesia e collaborato con numerose case editrici tra cui Diarkos (Rimini), La scuola di Pitagora (Napoli), Ombre Corte (Verona). Ha curato la prefazione di una recente riedizione de *Lo scarabeo d'oro* di Edgar Allan Poe. Suoi contributi critici sono apparsi sulle riviste "Información Filosófica – Revista Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas" (IF Press), "Lab/Or. Letteratura e dintorni" (Istituto Universitario L'Oriente di Napoli, Orientexpress Edizioni), "Logoi" (Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Mimesis Edizioni), "Rapsodia – Independent Literary Review", "Kaiak – A Philosophical Journey", "Nazione Indiana".



Caporedattore di “Quaerere. Rivista di filosofia e letteratura”, è attualmente editor e consulente editoriale per Brassotti Agency&Associati.

PIERGIORGIO DELLA PELLE è ricercatore senior in Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali dell'Università “G. d'Annunzio” di Chieti-Pescara, dove insegna Storia della filosofia politica e Teorie dei sistemi sociali. Si è occupato di filosofia contemporanea, in particolare di ermeneutica filosofica – Gadamer, Heidegger, Pareyson –, di pensatori del tardo Ottocento/primo Novecento – Cassirer, fratelli Spaventa, Croce, Pareto – e di temi marxiani nel contesto del capitalismo industriale e finanziario. E-mail [piergioorgio.dellapelle@unich.it](mailto:piergioorgio.dellapelle@unich.it).

DOMENICO DI IASIO (Monte S. Angelo, 1943-), filosofo e storico della filosofia, si è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Urbino con il prof. Pasquale Salvucci e una tesi sul tema: “L'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano”. Ha insegnato filosofia nei Licei e, successivamente, Pedagogia interculturale e Sociologia delle migrazioni nell'Università degli Studi di Urbino “C. Bo”, Etica sociale ed Etica dell'ambiente nell'Università degli Studi di Foggia. È stato collaboratore dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, presieduto da Gerardo Marotta. Inoltre, ha avuto esperienze gestionali e politiche come amministratore sanitario, amministratore del Consorzio per l'Università di Foggia, dirigente della CGIL e dell'ex-PCI. Attualmente è Presidente della Società Filosofica Italiana (SFI)-sede di Foggia. In collaborazione con l'Università degli Studi di Foggia, il Comune di Monte S. Angelo (FG) e alcuni licei locali ha fondato una Scuola di Alta Formazione Politica. Fra le sue pubblicazioni: *Saggio sui pregiudizi* (a cura di), Guerini e Associati, Milano 1993; *L'ègida di Atena. Per una critica dell'ideologia dello sterminio*, Levante Editori, Bari 1996; *Per un'economia umana*, PensaMultimedia Editore, Lecce-Rovato (BS) 2013; *La virtù dell'altruismo*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2015; *Esistenza*, Andrea Pacilli Editore, Manfredonia 2020.

ALESSIA FRANCO ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca in Studi Umanistici, curriculum “Filosofia e Storia della filosofia”, presso l'Università degli Studi di Bari, con una tesi intitolata: *Pessimisti della ragione, ottimisti della volontà. Simone Weil e Antonio Gramsci sulla condizione operaia*. È cultrice della materia presso le cattedre di Filosofie contemporanee e saperi di genere e di Storia della filosofia dei diritti umani (Università degli Studi di Bari). Si occupa di marxismo, con particolare interesse per il pensiero di Antonio Gramsci, di femminismo intersezionale e di storia del movimento operaio. Ha curato i volumi “Patriottismo e internazionalismo. Scritti e discorsi 1919-1969” (2019, con Andrea Catone) e “Il processo della colonizzazione francese” (2022) di Ho Chi Minh.

LEONARDO MASONE, laureato in Storia con una tesi in storia delle dottrine politiche, poi in Filologia moderna e Filosofia. Consegue il dottorato di ricerca *cum laude* in Filologia Classica all'Università di Madrid Carlos III con un tesi sul pensiero politico antico, in particolare sulla schiavitù nelle *Leggi* platoniche. È stato docente a contratto di Antropologia Culturale. (Attualmente, insegna Letteratura italiana e latina nei Licei).

RITA MATOS COITINHO: Social Scientist, PhD in Human Geography. Sociologist and exhibition curator at Instituto Brasileiro de Museus /Ibram [Brazilian Institute of Museums]. Researcher at «Grupo de Estudos do Materialismo Histórico e Geográfico “Nino Gramsci”».

MONICA QUIRICO è *honorary research fellow* dell'Istituto di storia contemporanea della Södertörn University di Stoccolma; le sue ricerche vertono sulla storia e la politica dei paesi nordici e su movimenti e teorici anticapitalisti. Tra le sue pubblicazioni, *Franco Antonicelli. L'inquietudine della libertà* (Castelvecchi 2022); *Frontier Socialism. Self-Organisation and Anti-Capitalism* (con G. Ragona, Palgrave 2021); *Tra utopia e realtà. Olof Palme e il socialismo democratico. Antologia di scritti e discorsi*, a cura di M. Quirico (Editori Riuniti University Press 2009).

GABRIELE SCHIMMENTI è docente a contratto di Filosofia dell'arte presso l'Università degli Studi Roma Tre. Dottore di ricerca presso le Università del Salento e di Colonia, ha studiato filosofia a Palermo, Münster e Berlino. Ha pubblicato la monografia *L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx* (2021) e ha co-curato assieme a F. Sulpizio e a M. De Iaco il volume *Wittgenstein and Marx. Marx and Wittgenstein* (2021) e, assieme a D. Moggach, la prima traduzione ed edizione italiana (2018) dello scritto *Sui principi del bello* di Bruno Bauer. Ha pubblicato diversi articoli su Marx e il giovane hegelismo in vari volumi e riviste scientifiche internazionali. È coordinatore del network di ricerca interdisciplinare *Cologne Mythological Network* e membro del gruppo di ricerca internazionale *Hegel Art Net*.

IGOR SHOIKHEDBROD is an Assistant Professor of Political Theory in the Department Political Science at St. Francis Xavier University (Canada). He is the author of *Revisiting Marx's Critique of Liberalism: Rethinking Justice, Legality and Rights* with Palgrave Macmillan (2019), as well as several scholarly articles in *Journal of Social Philosophy*, *Contemporary Political Theory*, *History of Political Thought*, and other journals.

EDOARDO TOFFOLETTO (Milano, 1991) ha studiato filosofia a Padova, al King's College di Londra e alla Freie-Universität di Berlino: Dal 2017 è dottorando di ricerca all'EHESS di Parigi. Ha collaborato inoltre con Bernard Stiegler (1952-2020) e l'Institut de Recherche et d'Innovation, in quanto membro del Collettivo Internation, per la pubblicazione dell'opera collettiva *Bifurquer. Il n'y a pas d'alternative* (Parigi, Les Liens qui libèrent, 2020), di cui ha collaborato alla traduzione italiana per i tipi della Meltemi uscita nell'autunno 2020. È inoltre co-fondatore del Centro Studi Giorgio Colli, che pubblica annualmente la collana “Quaderni colliani”, e co-fondatore di Mousikè. Istituto di critica e farmacologia musicale, di cui è caporedattore dei contenuti del sito. I suoi temi di ricerca intrecciano la storia del pensiero politico ed economico assieme all'estetica (in particolare musicale) e la psicanalisi. Regolarmente scrive di temi politico-economici e geopolitici per l'Institut Open Diplomacy (2018-2019), *Business Insider Italia* (2017-2021), “Il Bollettino. Quindicinale economico-finanziario” (dal 2022); è collaboratore esterno della Fondazione Eni Enrico Mattei per la rivista “Equilibri”.



# 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.

