

**UNIVERSALITÀ E CONFLITTO STORICO-SOCIALE.
DOMENICO LOSURDO E LA REVISIONE HEGELIANA DEL
MARXISMO**

**UNIVERSALIDADE E CONFLITO HISTÓRICO-SOCIAL.
DOMENICO LOSURDO E A REVISÃO HEGELIANA DO MARXISMO**

Emiliano Alessandroni¹

<https://orcid.org/0000-0001-6938-9972>

Abstract: Se l'autofobia costituisce una capitolazione di fronte alla cultura degli avversari, rinunciare all'autocritica significa per il marxismo essere destinato a reiterare gli errori che hanno favorito la disfatta storica del mondo socialista nel Novecento. Lo scontro tra una forza nuova che sperimentava i suoi assetti politici e una forza consolidata che poteva fare affidamento su un'esperienza di governo ormai secolare, era senz'altro impari e lasciava aperte, ai seguaci di Marx, poche *chances* di vittoria. Questo non deve tuttavia nascondere le debolezze teoriche di fondo che hanno pesato sulla sconfitta: Losurdo le individua essenzialmente nel soggettivismo, nell'utopia, nelle tentazioni messianiche, nelle evasioni dall'oggettività sociale. Cedimenti contro cui ritiene la filosofia di Hegel possa costituire un valido argine. Ed è da qui che egli prende le mosse per procedere a una revisione teorica del marxismo: attraverso lo strumentario hegeliano e anche a fronte delle vicende storiche nel frattempo intervenute.

Parole chiave: Hegel ed Marx. Oggettività sociale. Logica dialettica. Idealismo. Lotta di classe.

Resumo: Se a autofobia constitui uma capitulação à cultura dos adversários, para o marxismo, renunciar à autocritica significa estar condenado a repetir os erros que contribuíram para a derrota histórica do mundo socialista no século XX. O choque entre uma nova força experimentando suas estruturas políticas e uma força consolidada, baseada em uma experiência secular de governo, foi indubitavelmente desigual e deixou aos seguidores de Marx poucas chances de vitória. Isso, no entanto, não deve obscurecer as fragilidades teóricas fundamentais que contribuíram para a derrota: Losurdo as identifica essencialmente no subjetivismo, na utopia, nas tentações messiânicas e nas fugas da objetividade social. Ele acredita que a filosofia de Hegel pode fornecer uma barreira válida contra essas fragilidades. E é a partir daí que ele inicia uma revisão teórica do marxismo: utilizando as ferramentas de Hegel e também à luz dos eventos históricos ocorridos nesse ínterim.

Palavras-chave: Hegel e Marx. Objetividade social. Lógica dialética. Idealismo. Luta de classes.

Abstract: If self-phobia constitutes a capitulation to the culture of adversaries, renouncing self-criticism means for Marxism to be destined to repeat the errors that favored the historical defeat of the socialist world in the twentieth century. The clash between a new force that was experimenting with its political structures and a consolidated force that could rely on a century-old experience of government was certainly unequal and left Marx's followers few chances of victory. This should not, however, hide the fundamental theoretical weaknesses that weighed

¹ Professor Doutor. Trabalha no Dipartimento di Studi Umanistici (DISTUM), Università degli Studi di Urbino / Italia. Currículo: <https://www.uniurb.it/persona/emiliano-alessandroni> Email: emiliano.alessandroni@uniurb.it.

on the defeat: Losurdo identifies them essentially in subjectivism, in utopia, in messianic temptations, in evasions from social objectivity. Concessions against which he believes Hegel's philosophy can constitute a valid barrier. And it is from here that he takes the initiative to proceed with a theoretical revision of Marxism: through the Hegelian toolkit and also in the face of historical events that have occurred in the meantime.

Keywords: Hegel and Marx. Social objectivity. Dialectical logic. Idealism. Class struggle.

I INTRODUZIONE

Una convinzione molto diffusa nell'ambito degli studi filosofici è quella che identifica il rapporto tra il pensiero di Hegel e quello di Marx come un rapporto tra una visione idealista e una visione materialista della storia. Si tratta di una lettura a cui non poche affermazioni dello stesso Marx hanno offerto sostegno. Secondo Domenico Losurdo, tuttavia, questo schema interpretativo non regge alla prova dei testi. In Hegel, non soltanto la natura e il lavoro svolgono un ruolo tutt'altro che secondario nella comprensione degli avvenimenti storici, ma in ultima analisi l'attenzione dei suoi scritti appare costantemente rivolta alle dinamiche dell'essere sociale: la stessa *“Fenomenologia dello spirito”* scandisce “la presa di coscienza” di questa oggettività “dalla quale non è possibile e non è lecito evadere anche quando, anzi soprattutto quando, si nutrono ambiziosi progetti di trasformazione del mondo” (Losurdo, 2017b, p. 25). Le diverse forme di coscienza esaminate (onesta, nobile e bella) finiscono infatti per naufragare ogni qual volta a una simile oggettività sociale si ostinano a voltare le spalle. Non di rado, come nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, allorché viene fornita una spiegazione del diverso sviluppo degli Stati Uniti rispetto alla Francia e all'Inghilterra, le pagine di Hegel contengono argomentazioni storico-materialistiche più ricche e articolate di quelle riscontrabili negli scritti di Marx ed Engels (Losurdo, 2017b, p. 28-29).

Certo, non che in Hegel non siano presenti singoli scivolamenti nell'idealismo storico. Ma scivolamenti analoghi è possibile rinvenire anche nei fondatori del comunismo moderno, quando ad esempio descrivono la società destinata a soppiantare il sistema capitalistico come un mondo nel quale “assieme alla divisione in classi, dileguano il mercato, la nazione, la religione, lo Stato e forse persino la norma giuridica in quanto tale, resa tanto più superflua da uno sviluppo delle forze produttive così prodigioso da consentire il libero appagamento di ogni bisogno e quindi il superamento del difficile compito della distribuzione delle risorse” (Losurdo, 2017b, p. 29). Se attraverso il pensiero di Marx ed Engels è possibile individuare e criticare gli scivolamenti nell'idealismo storico presenti nella filosofia di Hegel, quest'ultima offre nondimeno uno strumentario concettuale prezioso per individuare e superare gli

scivolamenti nell'idealismo storico presenti nel pensiero degli stessi Marx ed Engels. È pertanto l'unificazione, anziché la scissione, tra le due correnti filosofiche che può, secondo Losurdo, consegnarci una teoria generale dell'universalità e del conflitto sociale, dal robusto valore scientifico.

2 LOTTE PER IL RICONOSCIMENTO E UNIVERSALE CONCRETO IN HEGEL

Nella storia della filosofia Hegel è stato, a giudizio di Losurdo, il pensatore che più di ogni altro ha concepito il mondo sociale e politico non come un momento secondario e derivato dell'essere ma come il regno in cui la realtà si concretizza, come il luogo in cui l'essenza giunge a manifestarsi (Losurdo, 2001). È un aspetto che, mette in evidenza, lo colloca agli antipodi della prospettiva naturalistica cara fra gli altri a Friedrich Schiller, per il quale, come aveva scritto nel 1803, «“solo sui monti è libertà!”»; vale a dire, unicamente «dove la natura è ancora incontaminata dall'uomo, “il mondo è perfetto”», sicché «è da considerare felice solo chi vive “nel silenzio della campagna”, appoggiato, con abbandono infantile, al “petto della natura”, o chi vive “nella cella pacifica del convento”, dove ugualmente non si affaccia la “triste figura dell'umanità”, ovvero dove ugualmente si è lontani dal rumore effimero degli sconvolgimenti storico-politici». Ed è proprio «contro Schiller e la sua “invocazione alla natura”» che «aveva polemizzato Hegel» respingendo «ogni evasione consolatoria (nella natura o nella religione) dalle contraddizioni e dai conflitti del mondo politico» (Losurdo, 2013, p. 48). Questo anche quando l'evasione consolatoria, anziché assumere la veste dell'intimismo religioso e dell'estasi per la natura, si presentava nelle forme del campanilismo sociale, risvegliando il fascino per la piccola comunità che vive ai margini dei grandi avvenimenti umani. Si tratta di «una retorica che in Germania si era diffusa già dai tempi della rivoluzione francese e della reazione ad essa». E contro una simile narrazione, persino «nell'*Estetica* Hegel aveva osservato che, mentre da un lato può stimolare un atteggiamento da “ottuso filisteo”, la ristretta cerchia sociale propria di un piccolo paese di campagna, non protegge dai “maggiori avvenimenti mondiali”», ossia «dai grandi sconvolgimenti storici» (Losurdo, 2013, p. 341). Si tratta di una lezione che viene ereditata (e sviluppata) da Marx, in tutti i suoi aspetti.

Vi è tuttavia un'ulteriore evasione rispetto alle contraddizioni di cui si compone l'oggettività sociale che era stata sottoposta a dura critica da Hegel ma che eserciterà nondimeno pesanti influenze sullo stesso Marx. Un'evasione che si fonda su una dilatazione dell'intenzionalità e del *dover essere* così smisurata da arrivare a conferire autonomia alla sfera soggettiva e a subordinare a quest'ultima la realtà oggettiva con le sue molteplici articolazioni.

Si tratta di un «idealismo della prassi» che rinvia al primo Fichte, nella cui filosofia il *Für sich* si svincola dall'*An sich*, l'Interno dall'Esterno, fino al punto da acquisire un'indipendenza motoria e produttiva. Ciò emerge in modo lampante, ad esempio, nel «parallelismo» che questi istituisce «tra la sua *Dottrina della scienza* e l'energica azione della Francia rivoluzionaria: “Come quella nazione dà all'uomo la libertà dalle catene esterne”», scriveva il filosofo, «“così il mio sistema lo libera dai vincoli delle cose in sé, dalle influenze esterne”». Lo stesso «*pathos* con cui Fichte parla dell'agire dell'uomo» induce a pensare che «dinanzi» a una tale operosità si dischiuda «un campo sconfinato». Questi accenti enfatici sul carattere infinito della potenza soggettiva costituiscono «un punto di vista criticato da Hegel». Eppure, osserva Losurdo, essi lasciano non poche tracce sugli stessi fondatori del materialismo storico:

la presenza di Fichte e quella di Hegel coesistono, in un intreccio a tratti contraddittorio, in Marx ed Engels...I due filosofi e militanti rivoluzionari si formano negli anni in cui da un lato sono ancora presenti gli echi della rivoluzione francese, dall'altro già s'intravedono i segni premonitori della rivoluzione che nel 1848 avrebbe investito l'Europa continentale e che, nelle speranze dei due giovani rivoluzionari, oltre ai vecchi rapporti feudali, avrebbe finito col mettere in discussione anche l'ordinamento borghese. Collocati tra queste due gigantesche ondate di sconvolgimenti storici che sembrano dover rimodellare il mondo dalle fondamenta e aprire uno spazio sconfinato alla trasformazione rivoluzionaria promossa dalla lotta di classe, ben si comprende che i due filosofi e militanti rivoluzionari risultino inclini anche loro a slittare nell'idealismo della prassi. Nel futuro comunista evocato da Marx ed Engels, assieme all'antagonismo delle classi, sembrano dileguare il mercato, la nazione, la religione, lo Stato e forse persino la norma giuridica in quanto tale, resa tanto più superflua da uno sviluppo delle forze produttive così prodigioso da consentire il libero appagamento di ogni bisogno, col superamento quindi del difficile compito della distribuzione delle risorse. In altre parole, è come se dileguassero i "vincoli delle cose in sé". Non a caso il tema dell'estinzione dello Stato si affaccia già in Fichte (Losurdo, 2013, p. 241-242).

Viene qui sottolineato, in sostanza, come l'attitudine a evadere dalle contraddizioni che lacerano il tessuto storico-sociale sia stata sottoposta da Hegel a una critica così profonda e articolata da superare in oggettivismo le stesse teorie di Marx ed Engels, le quali nel sistema hegeliano possono trovare un sostegno teorico per evitare o superare le frequenti ricadute nell'idealismo della prassi che contraddistinguono, in ultima istanza, anche la storia del marxismo.

Questa propensione oggettivista di Hegel costituisce dunque un contributo di enorme valore scientifico per lo stesso materialismo storico. Secondo Losurdo, tuttavia, la filosofia hegeliana non conteneva soltanto elementi che avrebbero potuto integrare questa teoria indirettamente ma anche principi che la chiamano in causa in modo diretto, a partire dal

concetto stesso di lotta di classe:

il conflitto sociale e di classe è ben presente in Hegel, che ad esso fa costante riferimento per spiegare ad esempio il crollo nell'antica Roma della monarchia, rovesciata da un'aristocrazia decisa a rafforzare il suo dominio sulla plebe, o per gettar luce sul processo che in età moderna vede la monarchia assoluta limitare progressivamente il potere e i privilegi di un'aristocrazia feudale tenacemente aggrappata ai suoi privilegi e al servaggio e allo sfruttamento imposti alla massa di contadini. D'altro canto con l'avvento dello Stato rappresentativo moderno scaturito dalla rivoluzione francese, per Hegel il conflitto sociale è tutt'altro che dileguato: il proletario licenziato o inabilitato a lavorare, il povero che rischia la morte per inedia è in una condizione simile a quella dello schiavo e dunque ha pieno diritto di ribellarsi. (Losurdo, 2013, p. 56).

Occorre oltretutto considerare come per Hegel la lotta di classe non costituisca soltanto una lotta di carattere materiale: tenendo conto che per secoli sono sopravvissute “clausole d'esclusione a danno dei popoli coloniali, delle classi subalterne, delle donne”, clausole vale a dire che estromettevano intere categorie di esseri umani dal concetto di uomo, ne consegue che “il conflitto sociale è al tempo stesso [per l'autore della *Fenomenologia* ndr] una lotta per il riconoscimento” e che “la teoria generale del conflitto sociale è al tempo stesso una teoria generale della lotta per il riconoscimento” (Losurdo, 2013, p. 103). Già nella filosofia hegeliana, dunque, il processo di emancipazione che viene innescato dalla lotta di classe non si presentava soltanto come una forma di redistribuzione più equa della ricchezza, ma mirava anzitutto ad estendere il concetto di uomo e ad abbattere le clausole di esclusione che, dal canto loro, tendevano a comprimere questo concetto. Esattamente come la denuncia compiuta da Marx ed Engels dei fenomeni di immiserimento materiale a danno dei lavoratori sarà al tempo stesso anche la denuncia delle pratiche di imbarbarimento antropologico, de-umanizzazione e disconoscimento che il sistema capitalistico mette in moto.

Questo contributo teorico, che la filosofia di Hegel lascia in eredità, risulta secondo Losurdo di fondamentale importanza: il concetto di *lotta di classe* quando voglia evitare scivolamenti nell'economicismo, non può esulare da quello di *lotta per il riconoscimento* e dalle agitazioni politiche per l'affermazione del concetto universale di essere umano.

3 HEGEL: DALLE LOTTE PER IL RICONOSCIMENTO FRA GLI INDIVIDUI E FRA LE CLASSI SOCIALI ALLE LOTTE PER IL RICONOSCIMENTO FRA LE NAZIONI

L'idea di riconoscimento sopra osservata, tuttavia, non riguarda in Hegel soltanto gli individui e i ceti sociali: essa viene applicata, mette in luce Losurdo, anche in riferimento ai conflitti tra le nazioni. Proprio l'osservazione di questi conflitti aveva già consentito a Kant, a partire dall'ideale di pace perpetua, di approdare nel tempo a una più matura coscienza

dell'universalità. «“L'aspirazione di ogni Stato (e del suo sovrano)”» a «“porsi nella condizione di pace durevole dominando, se è possibile, l'intero mondo”» non avrebbe costituito affatto, sosteneva, il trionfo della pace universale ma piuttosto quello di una «“monarchia universale”», ovvero di un «“dispotismo senz'anima”» che, oltre a costituire la «“vera tomba della libertà”», avrebbe comportato altresì una «stagnazione culturale ed economica». L'idea di pace universale poteva svilupparsi dunque, per il filosofo di Königsberg, soltanto in antitesi alla monarchia universale, giacché implicava «la molteplicità e la permanenza degli Stati, dei popoli, delle culture, dei centri di potere». D'altro canto, essa non poteva «neppure essere confusa con la “repubblica universale”», ovvero con «un unitario “Stato di popoli” di dimensioni mondiali», il quale avrebbe annichilito il molteplice e le diverse specificità di cui questo si compone. Kant finisce dunque per maturare «una coscienza nuova [...] in grado di pensare un'universalità che non inghiotte le peculiarità e identità nazionali» (Losurdo, 2016, p. 43-44).

Si tratta di un principio che avrebbe trovato un'enunciazione teoretica esplicita proprio in Hegel, secondo il quale «l'universalità concreta è tale nella misura in cui “abbraccia in sé la ricchezza del particolare”» (Losurdo, 2016, p. 147). Ma Hegel si rivela, in ultima istanza, più profondo di Kant e di Fichte (quantunque ne risulti debitore) per ciò che riesce a fornire un'articolazione più sistematica e coerente di questo principio sia sul piano filosofico, che su quello politico. Egli punta invero l'attenzione sul fatto che in determinate circostanze — in vistoso aumento in seguito allo sviluppo del mondo moderno —, è l'universalità stessa ad assumere una configurazione violenta e a rovesciarsi nel proprio contrario; a promuovere, vale a dire, l'affermazione di una realtà opposta a quella allusa nei principi. Ci troviamo, allora, non più di fronte al «comune empirismo, che cerca di far valere un contenuto determinato in concorrenza o in contrasto con altri contenuti determinati, nel corso di un confronto in cui si misurano diversi e contrastanti interessi», ma a un caso differente: «ora “l'assolutezza che è nel principio” viene estesa a un contenuto empirico determinato, il quale risulta trasfigurato e innalzato alla dignità di assoluto». Nella misura in cui presenta «interessi particolari e determinati quali espressione di valori universali e indiscutibili», tuttavia, questo «“empirismo volgare”», o «“empirismo assoluto”», mette capo a «uno stravolgimento e una truffa» che sono inaccettabili «non solo sul piano “scientifico” ma anche su quello “etico”» (Losurdo, 2016, p. 147).

Esiste d'altro canto, fa notare Losurdo, una «contraddizione di fondo» nel discorso «di Kant e Fichte sulla pace perpetua», in quanto «entrambi si ripromettono la realizzazione di questo ideale sull'onda del rovesciamento dell'Antico regime e dell'assolutismo monarchico», segnati dalla distanza tra potere decisionale e volontà collettiva, eppure «finiscono con il

prendere di mira in particolare un paese (la Gran Bretagna) in cui lo sviluppo economico e commerciale ha soppiantato il mondo feudale e la rivoluzione politica ha imposto il regime rappresentativo».

A sciogliere questa contraddizione interverrà proprio Hegel, mettendo «in evidenza sin dagli inizi [come] i due protagonisti del lungo ciclo di guerra apertosi all'indomani della rivoluzione francese [fossero] i due paesi più moderni e più sviluppati dell'Europa», vale a dire Francia e Gran Bretagna (Losurdo, 2016, p. 143-144). Non si tratta di un'anomalia logica: l'esaltazione sfrenata dell'universalità poteva infatti indurre questi paesi a ritenerne legittima l'esportazione anche per via militare. Si tratta, «dal punto di vista di Hegel», di «“un entusiasmo che riduce a uno stato di dipendenza”» (Losurdo, 2016, p. 141). Così, ad esempio, «“la repubblica francese”», che «“operava rigorosamente secondo principi generali, li realizzava con la sua forza fin nei minimi particolari, e schiacciava sotto tali principi tutti i diritti e le situazioni particolari”». Occorreva dunque «“saper ben distinguere tra dichiarazioni pubbliche e obiettivi realmente perseguiti”», i quali possono rivelare un esito contrario rispetto a quanto promesso verbalmente. Le guerre condotte dall'esercito di Napoleone, nel caso specifico, non intendevano certamente «aiutare i popoli nella loro lotta per il progresso» come assicurava la propaganda francese dell'epoca, ma rispondevano «a una spietata logica borghese di accumulazione della ricchezza» e si presentavano pertanto come guerre di «conquista e rapina» (Losurdo, 2016, p. 142).

Vediamo dunque che la riduzione della distanza tra potere decisionale e volontà collettiva perseguita da Kant e Fichte non contiene di per sé nessuna garanzia di pace. A diventare facile preda di «bollori bellici» possono essere infatti non soltanto le classi dirigenti ma intere nazioni. Ecco allora che l'universalità si rovescia in una particolarità aggressiva, la lotta per il riconoscimento si tramuta in una lotta per il disconoscimento e l'estensione dei diritti in una loro compressione. In questa circostanza, notava Losurdo, a tenere alta la bandiera dell'universalità, del riconoscimento e dei diritti non sarà in questo caso la forza politico-militare a inclinazione espansiva che pure li rivendica ma, al contrario, proprio quella che vi si oppone, quand'anche rispetto a tale bandiera la prima esprimesse *aperts verbis* un sentimento di vicinanza e la seconda di contrarietà. Dacché tuttavia lo *Schein*, la «parvenza», esprime secondo Hegel «un livello, sia pure assai superficiale, di realtà» (Losurdo, 2013, p. 68), la lotta per l'universalità *de facto* risulta insufficiente e deve diventare anche una lotta consapevole per l'universalità nei principi e nei valori, nonché una lotta per l'universalità *de jure*.

In questo senso, nelle condizioni specifiche della Germania dell'epoca, la resistenza nazionale contro l'espansione e la *pax* napoleonica incarnava certamente un contenuto

progressivo ma il frazionamento politico tedesco e la cultura arretrata non aiutavano la resistenza contro l'espansione di Parigi (pur incarnando tale resistenza un contenuto universale), per cui «se per l'ala reazionaria il movimento di riscossa nazionale fa[ceva] tutt'uno con l'odio antifrancese e antirivoluzionario», dunque con l'odio verso l'universalità, «per Hegel [era] fuori discussione che la Germania po[tesse] costituirsi in Stato, e in Stato nazionale unitario, solo facendo propri e assimilando la lezione dello sviluppo borghese moderno, “i progressi della ragione e l'esperienza delle convulsioni della libertà francese”»² (Losurdo, 1997).

Resta in ogni caso che Hegel «nel 1803-04», all'apice della potenza di Napoleone, contrasta in questi termini l'universalità astratta che, disconoscendo le differenze particolari, finisce col tramutarsi in una forza vorace e aggressiva: «“Una universale unione di popoli per la pace perpetua sarebbe la signoria di *un* popolo, oppure sarebbe un solo popolo; la loro individualità sarebbe annullata: monarchia universale» (Losurdo, 2016, p. 143); dove la minaccia costituita da quest'ultima appare ora incarnarsi nella *pax* napoleonica.

Hegel aveva dimostrato in tal modo, secondo Losurdo, di aver compreso la vicenda di Napoleone e il suo significato meglio di quanto non avrebbe fatto gran parte del marxismo. Meglio di Lukács, ad esempio, il quale avrebbe ravvisato nell'ostilità di Hegel per l'espansionismo francese una progressiva adesione all'orizzonte ideologico della Restaurazione. Ma anche meglio dello stesso Marx, che tenderà «ad assimilare Napoleone ai giacobini suggerendo che «la rivoluzione borghese in Germania sarebbe iniziata con la conquista napoleonica, non già con la rivolta contro di essa» (Losurdo, 2016, p. 219). Quest'ultima posizione viene assunta invece da Engels che, in sintonia con la visione hegeliana, nell'*Anti-Dühring* denuncerà in questi termini l'espansionismo dell'Imperatore di Francia: «“la pace perpetua che era stata promessa [dalla rivoluzione francese] si trasformò in una guerra di conquiste senza fine”» (Losurdo, 2016, p. 222). Una posizione sottoscritta e sviluppata anche da Lenin che diversi decenni più tardi non esiterà a parlare di «“imperialismo napoleonico”» (Losurdo, 2016, p. 112).

4 HEGEL E IL NUCLEO SCIENTIFICO DEL MATERIALISMO STORICO

Possiamo ben comprendere, da quanto visto sinora, come la filosofia di Hegel possessa nel proprio apparato teorico gli strumenti concettuali da cui il marxismo può attingere per scongiurare il rischio di scivolamento verso letture semplicistiche e binarie degli avvenimenti

² Per un approfondimento del pensiero di Hegel in relazione alla questione napoleonica confira D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini e Associati, Milano 1997, p.253 391.

storici. E in tal senso può costituire l'antidoto contro i cedimenti speculativi che hanno contraddistinto una larga parte del marxismo occidentale. Questo infatti, nei suoi momenti più critici,

ha finito col rappresentare due figure che sono il bersaglio della critica di Hegel: nella misura in cui si appaga della critica e anzi nella critica trova la sua ragion d'essere, senza porsi il problema di formulare alternative percorribili e di costruire un blocco storico alternativo a quello dominante, esso è l'illustrazione della saccenteria del dover essere; allorché poi gode della lontananza dal potere come di una condizione della propria purezza, esso incarna l'anima bella (Losurdo, 2017b, p. 166-167).

Il pensiero di Hegel mostra dunque una singolare attenzione per il reale e per l'intreccio di politica, logica e storia. Ricordando la nota definizione hegeliana della filosofia come «“il proprio tempo appreso col pensiero”», ma ricordando anche la biografia di Rosenkranz nella quale si riporta come l'autore della *Fenomenologia* fosse «“solito leggere un immenso numero di giornali”» pari soltanto a «“un uomo di Stato”» (Losurdo, 2017b, p. 187), ricordando infine «i ritagli della stampa tedesca e internazionale» che occupavano il tavolo di lavoro di Hegel accanto «ai classici della filosofia e del pensiero», Losurdo sottolinea come «il sistema» del filosofo tedesco venisse scrupolosamente «elaborato attraverso il confronto incessante col proprio tempo». Gli avvenimenti politici erano quindi indagati, ma

senza mai appiattirsi sulla loro immediatezza: ci s'interroga sul significato anche logico ed epistemologico delle categorie cui fanno ricorso i protagonisti della lotta politica o che sono implicite nel loro discorso; le singole vicende sono inserite in una prospettiva di lunga durata. Costretta com'è a misurarsi coi grandi testi della tradizione, la passione politica manifestata dalla vorace lettura dei giornali subisce un processo di decantazione e acquista profondità storica e teorica (Losurdo, 2017b, p. 188).

L'attenzione alla realtà non riguardava tuttavia soltanto il processo di costruzione filosofica del tempo storico, ma, a ben vedere, anche il processo di costruzione storica dei sistemi filosofici. Questo secondo aspetto costituisce la cifra del concetto di *ideologia* in Marx. Un concetto che, tuttavia, ha già in Hegel radici ben profonde. Arturo Massolo aveva evidenziato come nell'uomo di Kant, Hegel scorgesse il *Privatmensch* del mondo moderno in ascesa e come anche in Fichte, «in quella assolutizzazione dell'Io che ha tutto l'opposto ai suoi piedi», l'autore della *Fenomenologia* vedesse «una *Erscheinung der Zeit*» (Massolo, 1973, p. 52)³. È proprio a partire da queste considerazioni, ricordava Losurdo, che «Arturo Massolo matura la ferma convinzione che ai giorni nostri non è più possibile, o comunque non ha più

³ A. Massolo (1973), *Prime ricerche di Hegel*, in: *La storia della filosofia come problema*. Con Arturo Massolo, Losurdo si era laureato discutendo una tesi su Karl Rosenkranz che lo avvierà poi allo studio approfondito di Hegel.

senso, filosofare come si filosofava prima di Hegel e Marx». Si tratta di una convinzione che in qualche modo risulta presente anche in Lukács. Tuttavia, «se per Lukács il momento di svolta è da datare con Marx, Massolo prima ancora che in Marx lo individua in Hegel, che infatti “scopre il rapporto dei sistemi col loro tempo”» (Losurdo, 1988b, p. 51). E «Massolo aveva...ragione a notare la svolta che si era operata con Hegel nella costruzione intrinsecamente storica del sapere, ed aveva altresì ragione a ritenere che si trattasse di un risultato irreversibile» (Losurdo, 1988b, p. 53).

Questo rapporto tra sistema ed epoca, tuttavia, non deve essere inteso nei termini di un’emanazione immediata che incatena irresistibilmente ogni discorso filosofico al proprio contesto storico: da un lato «collocare un autore nel suo tempo non significa negare l’eccedenza teorica presente nel suo pensiero» (Losurdo, 2017b, p. 189); dall’altro ogni eccedenza appare riscontrabile soltanto una volta individuato tale rapporto. Si tratta, naturalmente, di un’operazione non semplice. Di un’operazione che non ha però alternative, se si vuole evitare che «alla fatica della ricerca storica» si sostituisca «il pigro arbitrio dell’ermeneutica dell’innocenza» (Losurdo, 2017b, p. 189).

Sempre Massolo aveva evidenziato che «se è vero, come dice Hegel, che ogni filosofia è figlia del proprio tempo, è pur vero che ancora con Hegel dobbiamo distinguere tra espressione e concetto» (Massolo, 1973, p. 125-126) di questo stesso tempo. Tale distinzione, che Massolo riscontra in Hegel, sarà a ben vedere la medesima che verrà tracciata da Marx tra ideologia e scienza. In entrambe queste coppie lessicali, il secondo termine, vale a dire rispettivamente il concetto e la scienza, corrisponde a ciò che Losurdo ha definito «eccedenza teorica». Quest’ultima – e quindi la concettualità e la scientificità di un discorso – può crescere nondimeno soltanto tenendo presente il rapporto tra storia e pensiero. In caso contrario, il discorso potrà anche assumere forme astratte e indeterminate, potrà anche esprimere finalità universali, ma risulterà comunque modellato in maniera inconsapevole dalle pulsioni del proprio tempo, le quali avranno agito tanto più in profondità sulle sue categorie generali quanto più esso tali pulsioni avrà deciso di ignorare. Si assiste pertanto alla «“vanificazione della filosofia in ideologia...ogni qual volta noi, credendo di trascender la società nella quale viviamo, la subiamo e la riflettiamo con la fedeltà, ma anche con la vile inerzia di acque stagnanti”» (Losurdo, 1988b, p. 63-64).

Il rifiuto di pensare la società e i suoi conflitti, la rinuncia alla loro deliberata concettualizzazione, porta a subire l’azione di questi conflitti sulle nostre *formae mentis*, dunque allo scivolamento del discorso in una mera *espressione* del proprio tempo, in una *ideologia*.

Comprendiamo allora come per Losurdo dallo stesso procedimento metodologico di

Hegel, oltre che dagli altri aspetti fin qui riassunti, proviene un contributo teorico quanto mai prezioso per rafforzare il nucleo scientifico del materialismo storico. Un procedimento che si compone, come abbiamo affermato, di due operazioni fondamentali: una prima di costruzione filosofica dei conflitti storici e una seconda di costruzione storica del discorso filosofico. È anche da questa duplice procedura che può provenire un forte deterrente contro quegli scivolamenti utopistici e quelle tentazioni messianiche che nell'ultimo secolo hanno contraddistinto, secondo Losurdo, larga parte del marxismo occidentale.

5 LA LOTTA DI CLASSE VEICOLO DELL'UNIVERSALITÀ CONCRETA

Il lavoro che più di ogni altro costituisce il baricentro della produzione non monografica di Domenico Losurdo che fa seguito a *Controstoria del liberalismo*, è indubbiamente quello relativo a *La lotta di classe*. Tale lavoro getta una luce tanto sui volumi precedenti quanto su quelli successivi. Occorre tuttavia tener presente che il concetto da cui il libro prende il titolo conosce ora un ampliamento rispetto alla connotazione tradizionale, incline a relegarlo nello spazio angusto della battaglia condotta dalle masse lavoratrici contro la violenza del capitale privato. In realtà Losurdo sottolinea come la lotta di classe fosse, per Marx ed Engels, soprattutto un criterio di interpretazione storica, nonché una teoria generale del conflitto che si contrapponeva ai paradigmi dominanti del tempo: quello *etnico-razziale*, incline a leggere i contrasti come risultato della differenza tra la razze (geneticamente divise in superiori e inferiori) e quello *psicopatologico* che tende a interpretarli come improvvise esplosioni di follia, non esitando a evocare, nelle spiegazioni degli avvenimenti, virus e malattie. Entrambi questi paradigmi spostano la radice della conflittualità dal terreno della storia a quello della natura. Infine vi è il paradigma *soggettivista* suscettibile di ricondurre lo scontro storico all'iniziativa volontaria di un gruppo di individui che, a seconda dei casi, ricoprono il ruolo di *agitatori*, di *traditori* o di *cospiratori*. Diversamente da questi paradigmi quello della lotta di classe e delle lotte per il riconoscimento rintracciano la causa degli avvenimenti storici nelle *contraddizioni oggettive* che lacerano il tessuto sociale.

Stando così le cose, sorge tuttavia un problema: come dev'essere pensata la lotta di classe? Quali sono, vale a dire, le sue caratteristiche? In primo luogo occorre tenere presente che essa non costituisce una prerogativa dei ceti subalterni. Vanta, piuttosto, un carattere reciproco: occorre in sostanza «non perdere di vista le lotte di cui sono protagoniste le classi sfruttatrici» (Losurdo, 2013, p. 23). Esistono allora alcune lotte di classe che tendono ad emancipare, altre a conservare e altre ancora a de-emancipare.

In secondo luogo, ad essere attivamente coinvolti nelle lotte del primo tipo (quelle, vale

a dire, dal contenuto progressivo) non sono soltanto i ceti subalterni o gli operai delle fabbriche: «nella Russia largamente premoderna, soggetti a un'impietosa oppressione da parte dei loro signori, i contadini — osserva Marx — procedono a loro volta a “orribili bastonature a morte delle loro mogli”», e «in Inghilterra, oltre un secolo più tardi», non manca chi parla «di “schiavitù della donna”, di “tirannia domestica” e di “servitù reale” sancita per legge» (Losurdo, 2013, p. 20-21). Come che sia, la lotta della donna per ottenere migliori condizioni materiali, un riconoscimento in campo giuridico-politico e, non da ultimo, una dignità sul piano etico-culturale, costituisce anch'essa una forma di lotta di classe⁴.

Appartengono infine all'insieme delle lotte di classe le sollevazioni anticoloniali contro il dominio straniero, come si evince dal fatto che «dopo aver rivendicato già alla fine del 1847 la “liberazione” delle “nazioni oppresse”, Marx non si stanca di chiamare alla lotta per “l'emancipazione nazionale dell'Irlanda”» (Losurdo, 2013, p. 10). Non si tratta di un caso isolato:

in un articolo del 3 settembre 1848, Engels richiama l'attenzione sullo smembramento e la spartizione della Polonia, messi in atto da Russia, Austria e Prussia. Nella nazione che la subisce tale tragedia provoca una risposta pressoché corale. Ne emerge un movimento di liberazione nazionale cui partecipa la stessa nobiltà. Pur di conseguire la fine dell'oppressione e dell'umiliazione nazionale, questa classe è disposta a rinunciare ai suoi privilegi feudali per allinearsi “alla rivoluzione democratico-agraria con uno spirito di sacrificio senza precedenti”. L'entusiasmo che traspare da questo testo non va messo sul conto dell'ingenuità o del semplicismo spesso rimproverati a Engels. A tale proposito Marx si esprime in termini ancora più enfatici: “la storia universale non conosce alcun altro esempio di tale nobiltà d'animo della nobiltà”. È un linguaggio che dà da pensare. La “nobiltà d'animo” celebrata negli operai francesi viene ora largamente riconosciuta anche all'aristocrazia polacca e, indirettamente, a una grande lotta di liberazione nazionale nel suo complesso. (Losurdo, 2013, p. 11).

Dunque le guerre di liberazione nazionale e le lotte per il riconoscimento che l'Irlanda e la Polonia conducono rispettivamente contro l'Inghilterra e l'asse austro-russo-prussiano, rientrano a pieno titolo, secondo Marx ed Engels, nel novero delle lotte di classe.

Questo concetto appare allora legato ad almeno tre tipi di coercizione che il sistema capitalistico tende ad alimentare. Tre tipi di coercizione a tentare di abbattere i quali sorgono rispettivamente tre tipi di lotte:

la lotta di cui sono protagonisti i popoli in condizioni coloniali o semicoloniali o di origine coloniale; la lotta condotta dalla classe operaia nella metropoli capitalistica...; la lotta delle donne contro la “schiavitù domestica”. Ognuna di queste tre lotte mette in discussione la divisione del lavoro vigente a livello internazionale, nazionale e nell'ambito della famiglia...Le tre lotte di emancipazione mettono in discussione i tre fondamentali “rapporti di coercizione” che costituiscono il sistema capitalistico nel suo complesso.

⁴ Confirma sobre isto em: D. Losurdo, *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, Carocci, Roma 2021.

(Losurdo, 2013, p. 54).

Si metta peraltro in conto che per tutti e tre questi tipi di lotte resta valido il carattere reciproco. Anche gli uomini, le nazioni colonialiste e le classi sfruttatrici conducono a loro volta una lotta di classe (benché di segno reazionario). In terzo luogo, ciascuna di queste lotte biunivoche si svolge in numerosi ambiti: in quello economico, in quello politico e in quello militare. Aumentare la forza in ciascuno di essi costituisce una prerogativa importante affinché la lotta abbia, da ultimo, un esito vittorioso.

Gli ambiti, tuttavia, non finiscono qui. Esiste una lotta di classe, invero, anche nel campo ideologico. Proprio quest'ultimo aspetto può aiutarci a mettere in luce la complessità di tale fenomeno, mostrandone la natura dialettica. La lotta di classe ideologica, infatti, non si svolge soltanto per l'affermazione di una determinata visione del mondo, del conflitto in corso e dei soggetti implicati, ma anche per il mascheramento o lo smascheramento degli interessi profondi che danno vita a una determinata situazione. In tal senso, anche un'ideologia laica e progressista può assolvere la funzione di occultamento delle ragioni profonde di un conflitto quando le riconduce a fattori unicamente ideologici (filosofici o religiosi). Viceversa, un'ideologia oscurantista può assolvere nel breve periodo una funzione emancipatrice quando funge da collante identitario di una determinata soggettività in lotta: l'Irlanda e la Polonia, ad esempio, hanno saputo mettere in piedi una solida resistenza anche in virtù della spinta unificante che l'ideologia religiosa aveva loro impresso. A dimostrazione che ogni elemento coinvolto nel conflitto — e questo vale per tutti gli ambiti in cui tale conflitto si colloca e a tutti i livelli — non ha un'identità rigida ma vive nella storia e può essere visto in almeno due modi diversi. Così, «nel 1869 Marx [...] invia prima a Engels e poi a Ludwig Kugelmann una foto di sua figlia Jenny e spiega nella lettera di accompagnamento: la croce che lei porta al collo è “la croce dell'insurrezione polacca del 1864”». Sì, «in casa del grande filosofo, rivoluzionario e fustigatore dell’“oppio del popolo”, non si esita a esprimere solidarietà con la lotta di liberazione di un popolo oppresso, esibendo anche i suoi simboli religiosi» (Losurdo, 2013, p. 44).

Un ulteriore ambito nel quale, analogamente ai precedenti, si svolge la lotta di classe e al quale negli ultimi decenni si sta conferendo sempre più importanza è quello del sentimento. Alla fine del XIX secolo

Otto von Bismarck, tentato dall'espansionismo coloniale, promosso dal Secondo Reich così come dalle altre grandi potenze dell'Occidente, in nome della diffusione della civiltà e della difesa dei principi umanitari, si era così rivolto ai suoi collaboratori: “Non sarebbe possibile reperire dettagli raccapriccianti su episodi di crudeltà?”. Sull'onda dell'indignazione morale da essi suscitata sarebbe stato poi più agevole bandire la crociata contro la barbarie africana e islamica e rafforzare il ruolo internazionale della Germania. (Losurdo, 2014, p. 73).

Questo «terrorismo dell'indignazione» (Losurdo, 2014, p. 71), questo procedimento di «selezione e incanalamento dell'indignazione» (Losurdo, 2014, p. 94), costituisce un fenomeno crescente, tanto più quanto si sviluppa nei paesi occidentali l'industria cinematografica e la capacità di produrre immagini suscettibili di colpire immediatamente l'animo dell'opinione pubblica. Come che sia, mette in luce Losurdo, «oggi la grande borghesia capitalistica fonda la sua potenza sul monopolio della produzione sì delle idee, ma anche e soprattutto delle emozioni». Si tratta di un *modus operandi* che occupa un posto sempre più centrale nei dispositivi di conquista: «viene ricercata o manipolata o inventata del tutto un'immagine chiamata a dimostrare la crudeltà, la ferocia, la disumanità del nemico da colpire o abbattere», quindi «attraverso la stampa, la radio, la televisione, internet e i *social media*, questa immagine viene diffusa, ossessivamente ripresa e per così dire bombardata in ogni angolo del mondo», per cui «chi si rifiuta di schierarsi incondizionatamente a fianco dell'Occidente, nella guerra che esso sta per scatenare, dimostra di essere sordo alle ragioni della morale e di essere complice del Male» (Losurdo, 2014, p. 14). La lotta per il controllo e la guida delle emozioni, dunque, innescata altresì una delegittimazione sentimentale di quanti resistono al meccanismo di cooptazione delle anime. E questo scontro tra processi di cooptazione e tentativi di resistenza che si svolge sul piano del sentimento e delle emozioni, costituisce un ulteriore episodio che compone lo spettro cromatico della lotta di classe.

Ma alla lotta tra progresso e reazione, tra emancipazione e de-emancipazione, non si sottrae neppure lo sviluppo tecnologico e in particolare quello ancor più recente della tecnologia informatica; spazio, quest'ultimo, nell'ambito del quale non soltanto hanno luogo gli scontri di spionaggio e hackeraggio tra i servizi segreti dei rispettivi Stati, ma in cui si sviluppa in misura crescente proprio la lotta di classe per il controllo delle idee e delle emozioni. Sono ormai anni, in effetti, che «il settore della Ricerca e dello Sviluppo, negli USA punto di forza della tecnologia militare (oltre che di quella civile), è all'opera per potenziare anche l'apparato programmato per le *Internet Wars* e le *PsyOps*». Tuttavia, «come in ogni guerra i deboli cercano di colmare lo svantaggio», ecco allora dagli USA levarsi voci che denunciano la perdita di monopolio dello spazio informatico: «disgraziatamente — lamenta Moisés Naím, direttore del “Foreign Policy” — l'Occidente non ha più a che fare coi “cybertonti di un tempo”» (Losurdo, 2014, p. 85-86). Lo spazio informatico non costituisce dunque, ad avviso di Losurdo, il luogo della libertà e della spontaneità individuale, ma un ulteriore campo nel quale si svolge l'intreccio delle lotte di classe, uno spazio dunque soggetto, per i contenuti che trasmette, ai rapporti di forza esistenti sul piano politico ed economico, ai rapporti di forza esistenti nel ramo della

tecnologia e in quello delle idee.

Tenendo conto di quanto osservato fin qui, si può ben comprendere come la teoria della lotta di classe costituisca agli occhi di Losurdo un superamento di quella logica binaria suscettibile di pensare la conflittualità in modo meccanico, quale semplice scontro tra oppressori e oppressi, o per dirla con Simone Weil tra «coloro che obbediscono contro coloro che comandano» (Losurdo, 2013, p. 326). Laddove la logica liberale e quella populista tendono dunque a edificare prigioni teoriche, a scivolare in visioni binarie, oltretutto manichee, delle collisioni sociali, la logica dialettica consente al marxismo di afferrare la complessità degli avvenimenti, di comprendere quindi che «una concreta situazione storica, e soprattutto una grande crisi storica, è caratterizzata dall'intreccio di lotte di classe molteplici e contraddittorie» (Losurdo, 2013, p. 25).

In questo intreccio, tali lotte, anziché configurarsi come una guerra tra la luce e l'oscurità, appaiono piuttosto composte da scontri tra diverse, ancorché non equipollenti, tipologie di cromatismi, i quali al proprio interno contengono a loro volta ulteriori conflitti. Sicché non la lotta della libertà contro l'oppressione scandisce il ritmo della storia, ma un fitto intreccio di contrasti tra diverse tipologie di oppressione e di urti tra diverse tipologie di libertà. Poiché dunque «a caratterizzare una situazione storica determinata è sempre una molteplicità variegata di conflitti [...] per orientarsi in questa sorta di labirinto è necessario indagare non solo la configurazione interna di ciascuno di questi conflitti ma anche in che modo essi si articolano e si strutturano in una totalità concreta». Per questa ragione, commentava Losurdo, «padroneggiare una crisi storica è una sfida sul piano teorico e politico». Spesso ci troviamo infatti al cospetto di «un insieme di rivendicazioni e di diritti che, presi isolatamente, sono tutti legittimi e anzi sacrosanti», ma «è il loro intreccio a costituire un problema e a suscitare dilemmi» (Losurdo, 2013, p. 128-129).

Innumerevoli sono nella storia «i movimenti separatisti strumentalmente promossi o appoggiati da grandi potenze che per un altro verso sono protagoniste di un'oppressione nazionale su larga scala», per cui «può persino accadere che il riconoscimento dell'autodeterminazione a un popolo rafforzi il nemico principale del movimento di liberazione dei popoli oppressi preso nel suo complesso». Risulta allora di vitale importanza, in questi grovigli di contrapposizioni sociali, non perdere di vista «il conflitto delle libertà» che tende ad insorgere. In sostanza, se da un lato occorre «respingere la mutilazione delle lotte di classe» in modo da costruire il fronte più ampio possibile contro la minaccia di volta in volta più pericolosa, dall'altro non bisogna ignorare «il problema per cui una situazione storica (e soprattutto una grande crisi storica) può costringere a una gerarchizzazione delle lotte di classe»

(Losurdo, 2013, p. 130-131).

6 CONCLUSIONI: CON HEGEL OLTRE MARX

Lo studio del pensiero di Hegel, possiamo concludere da quanto osservato fin qui, costituisce un passaggio fondamentale, secondo Losurdo, per comprendere la filosofia di Marx e la logica dialettica che ne sta a fondamento. Ma costituisce anche un'operazione quantomai raccomandata per correggere le deviazioni idealistiche a cui spesso il marxismo è andato incontro e che hanno pesato in maniera tutt'altro che trascurabile sugli avvenimenti del Novecento. Una morale senza una scrupolosa indagine storica, senza l'individuazione delle condizioni reali e delle azioni necessarie a trasformarla in diritto, diventa ben presto, suo malgrado, gravida di violenza. È questo, spiega Losurdo, il senso della critica che Hegel aveva rivolto all'universalità di Kant e dei giacobini francesi: essa si presentava come un'«universalità ferma al momento della negazione» (Losurdo, 2009, p. 332)⁵.

Il negativo tuttavia, se non effettua presto o tardi il passaggio al positivo, finisce per prolungare all'infinito l'agonia del mondo al quale si va opponendo:

L'atteggiamento di rottura o distacco rispetto alla realtà politica, motivato dal non riconoscersi più della soggettività morale nell'eticità esistente, è legittimo solo a condizione di costituire uno stadio transitorio, a condizione cioè che sia di stimolo alla realizzazione di un più ricco ordinamento etico e politico. (Losurdo, 2011).

Solo la coscienza storica e il punto di vista dell'eticità che Hegel ha promosso consentono, secondo Losurdo, di procedere oltre l'astrattismo della moralità kantiana (che in alcuni tratti ha inficiato lo stesso pensiero di Marx) e «di conferire legittimità parziale a istituti e rapporti che la coscienza e l'indignazione morale finiscono con l'identificare con il vizio in quanto tale» (Losurdo, 2009, p. 334).

Ebbene, a giudizio di Losurdo la teoria dell'estinzione dello Stato, formulata dai fondatori del materialismo storico e ripresa con enfasi in Occidente da una larga parte del marxismo teorico novecentesco, è una teoria bloccata sul livello della morale che sconta gravi carenze sia in fatto di coscienza storica che di eticità. Ma anche una teoria che ha giocato un ruolo quanto mai nefasto sulle vicende politiche del XX secolo:

Si tratta di una risposta sbagliata ad un problema reale e drammatico, di una risposta che ha, comunque, fortemente ostacolato il processo di sviluppo democratico della società nata dalla rivoluzione d'ottobre: l'illusione del deperimento e del dileguarsi del potere ha contribuito a far perdere di vista la necessità della limitazione del potere; in questo senso l'anarchismo ha impedito l'acquisizione dei punti forti della tradizione liberal-democratica, favorendo le

⁵ Sul rapporto tra Kant e il giacobinismo cfr. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1991.

tendenze totalitarie. (Losurdo, 2009, p. 74).

L'irrigidimento dispotico che ha contrassegnato gli esperimenti socialisti nel corso del Novecento, non può essere per Losurdo imputabile al pensiero di Marx. Esso è dovuto in primo luogo all'assedio incessante che quei paesi subivano, su una molteplicità di fronti, da parte dell'Occidente capitalistico, ossia allo stato d'eccezione permanente a cui le attività di quest'ultimo li costringeva. Poca serietà mostrerebbe chi si interrogasse su quegli irrigidimenti dispotici senza esaminare nei dettagli il contesto delle due guerre mondiali e della Guerra Fredda.

Ma sarebbe errato secondo Losurdo operare una scissione radicale della teoria da quella prassi che ad essa si è richiamata. L'incapacità di uscire dallo stato d'eccezione era dovuta anche a dei limiti di cultura politica non certo assenti nel pensiero di Marx. E tuttavia, a giudizio di Losurdo, non è stata tanto la teoria della dittatura del proletariato, quanto la teoria dell'estinzione dello Stato ad avere posto ostacoli, sul piano culturale, alla nascita di uno Stato di diritto socialista. Essa d'altro canto ha spinto tanto marxismo novecentesco a liquidare come «astratte» o «formali» le libertà della democrazia borghese, mentre quest'ultima dal canto suo marginalizzava l'importanza delle libertà materiali. Commentava quindi Losurdo:

La liquidazione della libertà “formale” e “astratta” ha pesato in modo catastrofico nella storia del “socialismo reale”, anche se ingenuamente ideologico si rivela il consueto approccio che assolutizza tale elemento, perdendo di vista lo stato d'eccezione permanente che ha contrassegnato la storia di quel regime politico-sociale. (Losurdo, 2001, p. 72).

Merito di Hegel è stato anche, tra le altre cose, aver pensato la libertà sia in termini di Stato di diritto che in termini di affrancamento dal bisogno. Anche per questa ragione, un marxismo che si proponga di superare l'assetto capitalistico del presente in direzione di un orizzonte sociale storicamente più avanzato, farebbe bene, secondo Losurdo, a non prescindere dai suoi insegnamenti. L'autore della *Fenomenologia dello Spirito* e della *Scienza della Logica*, funge infatti sotto molti aspetti, per il marxismo, sia da faro interno che ne illumina l'autocoscienza, sia da pungolo esterno che ne stimola la necessaria autocritica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

DE DOMENICO, N.; PUGLISI, G. *Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*. Venezia: Marsilio Editori, 1988a.

ERCOLANI, P.; AZZARÀ, S.; SUSCA, E. *Domenico Losurdo tra filosofia, storia e politica*, Napoli: La Scuola di Pitagora, 2020.

LOSURDO, D. Filosofare dopo Hegel e Marx. Rileggendo Arturo Massolo. In: DE DOMENICO, N.; PUGLISI, G. *Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*. Venezia: Marsilio Editori, 1988b, pp. 49-75.

LOSURDO, D. *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 1991.

LOSURDO, D. *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*. Milano: Guerini e Associati, 1997.

LOSURDO, D. *L'ipocondria dell'impolitico: la critica di Hegel ieri e oggi*. Lecce: Milella, 2001.

LOSURDO, D. *Marx e il bilancio storico del Novecento*. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2009.

LOSURDO, D. *Hegel e la libertà dei moderni*. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2011.

LOSURDO, D. *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*. Roma: Bari: Laterza, 2013.

LOSURDO, D. *La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo, guerra*. Roma: Carocci, 2014.

LOSURDO, D. *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*. Roma: Carocci, 2016.

LOSURDO, D. Hegel, Marx e l'ontologia. In "Pólemos", X. 2, 2017a, p. 19-32.

LOSURDO, D. *Il marxismo occidentale, Come nacque, come morì, come può rinascere*. Roma: Bari: Laterza, 2017b.

LOSURDO, D. *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*. Roma: Carocci, 2021.

MASSOLO, A. *La storia della filosofia come problema*. Firenze: Vallecchi, 1973.