

Uscire dalla crisi. Domenico Losurdo e il marxismo come scienza politica

Elena M. Fabrizio
Docente di Filosofia e Storia, elenamariafabrizio@gmail.com

Abstract

In clear countertendency to the dominant Marxisms, Losurdo reacted to the crisis of Marxism and the rethinking of its epistemological foundations by inheriting from the Hegelian lesson the urgency of doing science of political totality. The epistemological relevance conferred on socio-historical objectivity and objective contradictions is an integral part of the project of reconstructing historical materialism and a categorical apparatus whose premises are investigated here starting from the critique of both liberalism and those Marxisms that have pandered to selective readings of the communist movement. The neo-colonial wars and the imbalances in the international power relations following the defeat of Soviet communism, the very need to reconstruct a communist identity call into question the epistemological turn Lenin impressed on the anti-colonial class struggle

Keywords: Objective contradiction, Liberalism and conflict of liberties, Phenomenology of power, Class struggle, Historical materialism, Colonial issue.

Dobbiamo a ogni costo porci il compito, in primo luogo di imparare; in secondo luogo di imparare; in terzo luogo di imparare.
Lenin, 1923

§1. Un comunista convinto

Filosofo, hegeliano, marxista-leninista, Losurdo è stato soprattutto un «comunista convinto», come lo definì Bobbio nel corso della dura polemica che i due filosofi intrattennero negli anni della prima guerra del Golfo¹. In pagine che non hanno perso la loro attualità, Losurdo denunciava come l'Occidente liberal-democratico utilizzasse le regole del gioco del diritto internazionale secondo una serie di doppi standard che rivelavano senza equivoci quanto l'interventismo democratico fosse la nuova ideologia della crociata, erede a sua volta dell'interventismo civilizzatore delle grandi potenze coloniali che ora pretendono di esportare la democrazia come un tempo esportavano la civiltà. Contro i «Cavalieri dell'ideale», della guerra del petrolio camuffata da guerra per la pace, contro la lunga schiera di coloro che allora sostenevano e giustificavano l'intervento degli Stati Uniti – apparentemente per mettere fine alla violazione del diritto internazionale, proprio nel mentre lo avevano appena finito di violare con l'invasione di Panama e la lunga guerra non dichiarata a danno del Nicaragua sandinista — e che successivamente dalla seconda guerra del Golfo in poi non hanno smesso di sostenere con cristallina incoerenza le violazioni del diritto internazionale da parte dell'Occidente, della Nato e di Israele con le sue periodiche carneficine –, contro questi nuovi nemici

¹ Losurdo (2009, 118-137). Il riferimento è alla polemica apparsa su *Liberazione* nel 1992 a seguito della lettera di Losurdo, *Il Golfo, gli Usa, i crimini di guerra. Domenico Losurdo a Norberto Bobbio: dialoghiamo sulle "regole del gioco"* (29 febbraio), alla risposta di Bobbio, *"Cercate di attenuare i vostri peccati"* (7 marzo) e alla contropagina di Losurdo *Interventismo "democratico". Golfo. Guerra "giusta" o no? La replica al filosofo Bobbio* (11 aprile).

della pace, Losurdo ha sollevato invettive mai estemporanee, accuratamente fondate e argomentate da una prospettiva, per l'appunto, di convinto comunista².

Vorrei partire da questo dato, non casuale per il contesto storico in cui si cala, vale a dire la fase immediatamente successiva alla fine del comunismo sovietico e allo scioglimento dell'Urss, per valorizzare la portata costruttiva e originale, radicalmente universalista del comunismo losurdiano. Losurdo aveva compreso molto bene – e vorrei aggiungere, ben prima degli eventi storici appena citati, poiché la crisi investiva anche il terreno prettamente teorico da circa tre decenni³ –, che per uscire dalla crisi occorreva un grandioso impegno intellettuale volto a ricostruire concettualmente e storicamente la tradizione marxista, sia restituendo a questa tradizione il contributo concreto da essa apportato alla faticosa costruzione dell'universale umano, sia scavando nei limiti concettuali di fondo e negli errori concretamente compiuti. Questo pluridicennale e incessante lavoro di ricerca, approvato, forse nel suo punto più alto, alla elaborazione di una teoria generale del conflitto sociale, *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica* (2013), ridefiniva in maniera critica e costruttiva i lineamenti del materialismo storico e dell'ontologia dell'essere sociale, spingendo la sua analisi fin dentro la contemporaneità⁴.

§2. Epistemologia politica e contraddizione oggettiva

In netta controtendenza rispetto ai marxismi dominanti, che anche in Italia si fregiavano di non essere da meno rispetto alla cultura europea nel ripensamento di un marxismo in chiave “antihegeliana”⁵, nel corso degli anni '80, Losurdo marcava la sua prolifica produzione accademica sulla messa a punto dei fondamenti epistemologici del marxismo con un'operazione concettuale che mentre andava a scavare, secondo le indicazioni del giovane Marx e di Lukács⁶, nell'oggettivo rapporto tra rivoluzione francese e filosofia classica tedesca – nella carica razionalistica e progressista di quest'ultima –, trovava in Hegel il metodo stesso di un impegno da rinnovare alla luce dell'intellettualità marxista. Ecco allora che, se la grande lezione hegeliana è nel contempo una reazione alla crisi del suo tempo storico, per uscire dalla crisi occorre fare come Hegel, occorre cioè fare scienza della totalità politica o della «totalità concreta» (Marx) tornando a conferire rilevanza epistemologica alla realtà storica e all'oggettività sociale, alle contraddizioni oggettive che la innervano, soprattutto nei momenti di crisi o di svolta; quindi alle categorie di spiegazione della realtà che queste contraddizioni oggettive restituiscono andando nel contempo a modificare il proprio giudizio politico. Nessuno più di Hegel ha saputo elaborare una filosofia all'altezza del proprio tempo politico, rinnovare la propria concettualità e costruire un discorso filosofico che assume «le caratteristiche dell'oggetto che si propone di descrivere»⁷. Dagli sconvolgimenti del suo periodo storico Hegel è stato in grado di elaborare un

trattato epistemologico politico, impegnato a chiarire la genesi, il significato e i problemi della rivoluzione francese e del mondo da essa scaturito, e impegnato altresì ad elaborare le categorie del discorso e dell'azione politica, le categorie che presiedono alla lettura e alla trasformazione della realtà politica»⁸.

Uscire dalla crisi significa allora *rifare* scienza in questo senso, rileggere il marxismo alla luce della storia che esso ha attraversato, senza sottrarsi alla concettualizzazione delle contraddizioni che al

² Losurdo (1993, 265-273).

³ Fistetti (2006, 7-10); Petrucciani, *Colletti e il “tramonto del marxismo”* (2022, 99-118).

⁴ Losurdo (2010); Andreozzi (2021).

⁵ Cerroni (1970).

⁶ Losurdo (1986).

⁷ Losurdo (1987 a, 22).

⁸ Losurdo (2001, 40).

contempo innervano tutto l'essere sociale e le sue innumerevoli articolazioni (Stato, nazione, religione, lingue, civiltà, mercato, risorse, geopolitica). Tale approccio costringe ineludibilmente ad abbandonare ogni concezione dogmatica e binaria, meccanicistica e idealistica del marxismo, per non dire messianica ed escatologica, ogni concezione che riduce il marxismo al solo conflitto capitale-lavoro o borghesia-proletariato, e che nell'auspicare la definitiva soluzione di contraddizioni e conflitti, procede ad una potente astrazione proprio dall'essere sociale di volta in volta storicamente determinato⁹.

Prescindere dalla contraddizione oggettiva come criterio epistemologico, significa ancora per Losurdo non solo negare la storia del marxismo, bensì la storia moderna in quanto tale, nella sua unità e globalità; quindi precludersi la possibilità di vedere le interdipendenze tra le varie questioni che il marxismo ha sollevato di volta in volta nelle situazioni concrete, in tensione con altre tradizioni teoriche, e per le quali si è universalizzato. In questa prospettiva, la questione sociale, la questione di genere, la questione nazionale, la questione coloniale e il contributo che la lotta dell'una può aver dato alla lotta dell'altra, fino alla spinta impressa dalla Rivoluzione d'Ottobre al movimento anticolonialista mondiale, all'edificazione dello Stato sociale e alla storia stessa del suffragio universale, sono le forme specifiche di quella forma più generale del conflitto sociale, nota come lotta di classe, generata dai rapporti capitalistici di produzione e dalla divisione del lavoro, che investe ogni società e tutta la società¹⁰.

Per comprendere questo nodo fondamentale della ricerca losurdiana, non si può allora prescindere dal fondamentale saggio del 1987, *Contraddizione oggettiva e analisi della società da Kant a Marx*, in cui Losurdo confuta la nota tesi di Colletti secondo la quale la contraddizione dialettica, sia in Hegel, sia in Marx, implicherebbe la negazione del principio aristotelico di non contraddizione, che è alla base delle scienze, e pertanto non sarebbe in grado di produrre un sapere scientificamente rigoroso. Sarebbe al contrario contaminata dal vizio idealistico di assorbire il reale, in cui si possono dare solo rapporti di contrarietà, nel pensiero; motivo per il quale ad essa occorrerebbero preferire le opposizioni reali concettualizzate da Kant, ovvero i conflitti di forze che non implicandosi vicendevolmente non sopportano le contraddizioni ma, appunto, solo i rapporti non contraddittori di contrarietà¹¹.

Dopo aver respinto la tesi che la genesi della categoria di contraddizione oggettiva sia hegeliana, poiché la si trova già in Voltaire, Lessing, Rousseau, Losurdo mette subito in chiaro che è proprio questa genesi a mettere in rapporto la categoria in questione con la realtà sociale, e infatti essa «comincia a emergere man mano che si avverte la necessità di analizzare criticamente l'*ancien régime* [...] e man mano che si sviluppano i conflitti propri della società borghese»¹². Dunque anche il testo kantiano del 1763 sulle grandezze negative, che Colletti prende in considerazione, deve essere collocato in questo contesto, se però non si trascura, come egli fa, l'evoluzione successiva seppur non lineare della riflessione di Kant su questo punto, ovvero se non si separa il Kant epistemologico da quello morale e politico. Rovesciando potremmo dire la convinzione di Colletti per cui «il solo modo di apprendere la realtà, il solo modo di conoscere il mondo»¹³ è quell'unica scienza che si basa sul principio di non contraddizione, Losurdo ravvede nell'intera opera di Kant «lo sforzo di elaborare categorie e strumenti concettuali nuovi capaci di garantire una conoscenza più adeguata della realtà

⁹ Losurdo (2010, 43 ss.).

¹⁰ Losurdo (2013, 15-33; 1998, 30-34;). Per un'analisi della teoria losurdiana della lotta di classe rinvio a Fabrizio (2015), Alessandrini, *La lotta di classe veicolo della universalità concreta* (Azzarà 2019, 252-257)

¹¹ Colletti (1975, 64-113; 1980, 87-161). Nella opposizione reale o rapporto di contrarietà («A e B»), scrive Colletti, «entrambi gli opposti sono reali, positivi, ciascuno sussiste per sé [...] non ha bisogno di riferirsi all'altro, qui abbiamo una reciproca repulsione alla relazione. Opposizione-esclusione, anziché opposizione-inclusione». Essi rimangono positivi «anche quando l'uno venga indicato come il contrario negativo», dunque «vi è, sì, negazione, ma non nel senso che uno dei due termini possa essere considerato come negativo di per sé, cioè come non-essere». Per questo motivo, «proprio perché *reali*, sono “senza contraddizione”» (Colletti, 1975, 70, 72, 74).

¹² Losurdo (1987 a, 7-8)

¹³ Colletti (1975, 112).

sia naturale sia politico-sociale»¹⁴. Tale sforzo, già nel testo sulle grandezze negative, si traduce nella individuazione delle opposizioni reali per reagire alla assolutizzazione metafisica lebniziana-wolffiana del principio di non contraddizione logica, in quanto inadeguato a cogliere nelle realtà quelle opposizioni che non sono logicamente contraddittorie in quanto non si autoannullano. Sia nell'ambito fisico-matematico che in quello morale e politico, si tratta per Kant di valorizzare, attraverso l'opposizione reale, la stessa positività del negativo che troviamo nella hegeliana contraddizione oggettiva, ovvero il rifiuto del negativo come nulla, la negatività come sola privazione. Come il dispiacere è un piacere negativo, non una semplice assenza di piacere, così il non dare all'indigente è, sì, un male, ma il derubarlo, il togliergli, è un male diverso e peggiore, è un dare negativo. Questi e altri tentativi di applicare la grandezza negativa alla morale e all'analisi della società, dimostrano la modernità di Kant nell'introdurre un radicale ripensamento della tradizione che da Agostino a Leibniz interpreta il male, e quindi la miseria, come assenza ontologica di bene; e che dunque in funzione della teodicea, del rigetto del male divino o metafisico, finiva però per giustificare l'ordine esistente. Poiché invece la miseria può essere tanto il male del non dare, quanto quello del togliere o dell'espropriare, con Kant, fa notare Losurdo, l'applicazione della grandezza negativa all'analisi della società «strappa alla miseria l'apparenza di un dato inerte e immodificabile» e diventa «risultato di un *Nehemen*», di un togliere, potremmo dire di una privazione attiva, e istaura un rapporto di opposizione reale tra il proprietario e il salariato, tra il ricco e il povero¹⁵. Certo, sebbene tale categoria di grandezza negativa desunta dall'ambito fisico-matematico si rilevava inadeguata sin da subito agli stessi occhi di Kant, poiché l'opposizione reale rimane reciproca repugnanza tra i due termini, non cessa in Kant la continua ricerca di concetti che possano cogliere le tensioni sociali e internazionali. La terminologia che attraversa lo scritto sull'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* del 1784 (Tesi IV, V, VII), ne è la tangibile testimonianza. L'«inevitabile antagonismo» tra gli stati, che non può certo cadere sotto la categoria di opposizione reale, rinvia alle guerre e agli scontri che attraverso l'esperienza della dolorosa reciproca distruzione possono tradursi nella ragionevole attesa della costituzione di una lega dei popoli; analogamente, l'«antagonismo nella società civile», l'«insocievole socievolezza», per la sua natura logicamente ossimorica si avvicina alla contraddizione oggettiva, nella misura in cui tendenza e resistenza alla socievolezza non si annullano a vicenda, ma rinviano al dinamismo della civiltà, al suo sviluppo e progresso. Anche nell'*Antropologia* e in altri scritti come le *Riflessioni*, il termine contraddizione compare in senso non logico e applicato alla sfera sociale, proprio laddove Kant cerca di comprendere la polarizzazione di ricchezza e povertà, differenziando tra contrasto e contraddizione (*Widerspruch*)¹⁶.

Quanto a Hegel, Losurdo innanzi tutto ricorda che non vi è rifiuto del principio aristotelico di non contraddizione come si evince dai passi delle *Lezioni di filosofia della storia* in cui si richiama alla critica di Aristotele a Eraclito, e alla necessità dell'identità quale determinazione fondamentale senza la quale non si dà universalità, ma solo relativismo eracliteo; o come si evince dalla famosa polemica contro l'imperativo categorico di Kant, nella quale per l'appunto Hegel fa uso della confutazione fondata sulla non contraddizione proprio per rilevare che la dimostrazione kantiana (la generalizzazione dell'eccezione di non restituire un deposito, farebbe cadere la possibilità stessa del deposito) non dimostra proprio nulla perché non è in grado di rilevare nessuna contraddizione nel comportamento di colui che volesse fare eccezione.

¹⁴ Losurdo (1987 a, 8).

¹⁵ Ivi, 10-11.

¹⁶ Conviene citare questo importante passaggio losurdiano: «Dalle *Riflessioni* emerge un esempio ancora più interessante: il “lusso” a Parigi e tutt'attorno la “miseria” della campagna; ebbene siamo in presenza di “contrasto” o di “contraddizione”? “Nella sensazione è contrasto, per il fatto che il lusso rende la miseria ancora più misera a vedersi; ma nella valutazione e nel concetto dell'intero è contraddizione”. A seconda che lusso e miseria li riferiamo a due soggetti distinti o ad un unico soggetto, abbiamo contrasto ovvero contraddizione, ma la comprensione concettuale dell'intero esige che si parli di contraddizione» (Ivi, 13).

In secondo luogo, Losurdo insiste sul punto di forza che in Hegel si manifesta, per esempio nella *Fenomenologia*, nel non accontentarsi del principio logico di non contraddizione, il quale infatti non è dirimente per spiegare la realtà sociale. La logica formale può definire come determinazioni semplici cosa sia un'organizzazione sociale fondata sulla proprietà privata e una fondata sulla comunanza dei beni, le quali prese come tali, come appunto determinazioni semplici, non violano il principio di non contraddizione: la vuota tautologia che la proprietà è proprietà non arricchisce per nulla «la conoscenza della verità pratica» e della storia. Se dovessimo essere chiamati a scegliere tra l'una o l'altra nessun contraddizione logica ci potrebbe aiutare. Anzi, l'assolutizzazione del principio di non contraddizione, in questo caso la tautologia per cui la proprietà è la proprietà, può finire per fungere da legittimazione ideologica di un determinato significato empirico e storico che essa sottende ma occulta, ovvero la corrispondente assolutezza dei rapporti di proprietà¹⁷. Viceversa, Hegel ha pure evidenziato come la stessa contraddizione logica possa darsi in certi casi anche come contraddizione oggettivamente esistente: i rapporti di proprietà feudale (di cui si parla nella *Filosofia del diritto*) violano il principio di non contraddizione perché se la proprietà è la realizzazione del soggetto nell'oggetto, allora la coesistenza dell'uso della terra che è del contadino che la coltiva con la proprietà astratta detenuta dal feudatario, implica che la proprietà sarebbe realizzazione della volontà del soggetto nella quale vi sarebbe al tempo stesso qualcosa per lui impenetrabile in quanto volontà di un altro. Questa contraddizione logica non impedisce alla proprietà feudale di esistere, e di esistere appunto come contraddizione reale, oggettiva e di resistere alla sua soppressione¹⁸.

§2.1. Rivoluzione, storia, universalità

Ecco in che senso allora, per Losurdo, in Hegel la spinta alla teorizzazione della contraddizione oggettiva viene dall'esigenza di comprendere la rivoluzione. Il saggio di Cuoco sulla rivoluzione napoletana del '99 nel quale si riconduce lo scoppio della rivoluzione francese alla collisione reciproca delle innumerevoli contraddizioni che attraversavano l'intera società («tra il governo e le leggi, tra le leggi e le idee, tra le idee e i costumi, tra una parte della nazione e un'altra»), comparato ai testi hegeliani, fa mergere una possibile influenza su Hegel¹⁹, per il quale, appunto, «il passaggio dalla possibilità reale alla realtà, lo scoppio della rivoluzione, è dovuto all'accumulo di contraddizioni in una specie di barile di polvere da sparo, la cui esplosione può apparire accidentale solamente da un punto di vista superficiale»²⁰. La contraddizione che permette di comprendere il processo storico e di cogliere l'unità di oggettivo e soggettivo, ovvero le contraddizioni che si sviluppano inizialmente a livello oggettivo, tra il governo e le leggi, tra le leggi e le idee, tra le idee e i costumi – si pensi alla contraddizione tra la costituzione monarchico-costituzionale del 1791 e le idee più avanzate che si erano nel frattempo affermate, ma anche tra il diritto di proprietà dei coloni e il diritto alla libertà degli schiavi che produrrà la rivoluzione nella colonia francese di Santo Domingo –, diventano poi opposizioni coscienti tra le parti in lotta. Le contraddizioni in sostanza per diventare coscienti devono prima darsi nel movimento della storia, il quale non proviene da un soggetto che oppone il suo ideale contro un mondo che gli resisterebbe, ma proviene dal movimento contraddittorio della realtà politico-sociale imponendosi al soggetto in forme di autocoscienza. Rispetto alle spiegazioni della rivoluzione come cataclisma naturale o come risultato di un progetto soggettivo o ancora come avanzamento graduale verso il progresso (Kant, Fichte)²¹, la categoria di contraddizione oggettiva fa fare un salto di qualità alla spiegazione del processo rivoluzionario.

¹⁷ Ivi, 15-16.

¹⁸ Ivi, 17. Cfr., Alessandrini, *Ordine logico e ordine storico nella filosofia di D. Losurdo* (Azzarà, Ercolani, Susca 2020, 55-71).

¹⁹ Losurdo (1989, 895-921).

²⁰ Losurdo (1987 a, 18).

²¹ Losurdo (2001, 9 -20).

Nella celebre Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, Marx muta i termini della contraddizione oggettiva, facendo subentrare al posto della costituzione, i rapporti giuridici di proprietà e di produzione, e al posto delle idee e dei costumi, lo sviluppo delle forze produttive che li regge. Da questa contraddizione oggettiva in cui i rapporti di produzione e proprietà «da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene», può nascere la rivoluzione sociale. Ma al di là dei punti di continuità tra Hegel e Marx, e precisato che se c'è contrapposizione questa «va cercata in relazione alla teoria hegeliana della mediazione, quindi alla tendenza che Marx rimprovera ad Hegel a smussare l'acutezza delle contraddizioni oggettivamente esistenti»²², il tentativo di assorbire la contraddizione nell'opposizione reale si rivela una mossa che farebbe regredire la spiegazione della realtà proprio a quella forma di idealismo che si vorrebbe combattere. Nel rapporto di opposizione infatti c'è ripugnanza e divaricazione, non c'è sviluppo interno; tra i due termini non c'è correlazione né condizionamento, dunque esso non può in nessun modo rendere conto dell'oggetto storico-sociale e della sua processualità, al contrario di quanto avviene nella contraddizione dialettica. Per delucidare questo importante passaggio, nel testo che stiamo analizzando troviamo citata una frase di Hegel tratta dalla *Fenomenologia*, a cui Losurdo ricorre spesso per evidenziare il salto di qualità epistemologico, l'unità dell'oggettivo e del soggettivo, compiuto da Hegel:

Se il negativo appare inizialmente come la disuguaglianza del soggetto con la sostanza, esso è al tempo stesso l'ineguaglianza della sostanza con se stessa. Ciò che sembra prodursi fuori di essa, ed essere un'attività contro di essa, è in realtà la sua propria opera, e la sostanza si rivela essere essenzialmente soggetto.

La contraddizione è innanzi tutto scissione e lacerazione della realtà, contraddizione della società con se stessa, della totalità politica che poi diventa opposizione cosciente, e anche concetto, astrazione dal dato immediato e sua comprensione nell'universale²³.

La contraddizione infatti si muove anche come rapporto concreto-astratto-concreto che si intreccia a sua volta con quello universale-particolare-universale. Se è attraverso il concreto processo storico e il conflitto tra le sue contraddizioni che si è pervenuti al concetto universale di uomo – concetto che è appunto universale in quanto risultato logico di astrazione dalla immediatezza, dalla particolarità delle differenze di nazionalità, di culto, di censo, di sesso –, a sua volta è questa astrazione a rendere possibile la concreta eliminazione delle discriminazioni fondate sulle particolarità, ovvero il riconoscimento concreto del concetto astratto di uomo che conduce alla abolizione della schiavitù e a tutte le altre discriminazioni. In questa prospettiva, lungi dall'evocare l'assorbimento idealistico della realtà, come intenderebbero anche alcune letture feuerbachiane del marxismo antihegeliano, l'astratto e il concreto assumono al contrario «spessore sociologico e storico, lo spessore della seconda natura»:

Entrato ormai a far parte della seconda natura, il riconoscimento della comune dignità umana sta a significare concretezza, mentre è il suo misconoscimento che è indice di astrattezza, in senso univocamente negativo, in quanto risultato di un'astrazione che invano pretende di rimettere in discussione i risultati del processo storico e la seconda natura²⁴.

L'astratto, precisa Losurdo, ha una duplice valenza: positiva nel caso dell'universale umano che per definirsi deve prescindere dalle differenze; negativa nel caso del pensiero o della prassi che fissa l'uomo in una data determinazione storica immediata come il censo, il genere, la razza, intellettualmente isolata dall'umanità universale che vi è in lui e il cui concetto si è storicamente

²² Ivi, 22.

²³ Ivi, 21.

²⁴ Ivi, 42.

affermato. Pertanto, per cogliere le contraddizioni del processo storico, delle forme di riconoscimento e misconoscimento, bisogna sempre ripartire dall'unità di astratto-concreto, dal concreto farsi particolare dell'universale, diventato seconda natura²⁵.

Tutta l'epoca moderna, e la storia che da essa giunge sino a noi, si sviluppa attraverso queste contraddizioni, tra progresso e reazione, tra emancipazione e de-emancipazione, tra la sua più alta conquista che è il concetto universale di uomo e la sua negazione concreta, nell'operaio, nella donna, nello schiavo; tra rivoluzione industriale, crescita della ricchezza e sfruttamento e de-umanizzazione degli operai, della schiavitù salariata, degli esclusi del sistema, dei vagabondi, degli schiavi delle colonie. Criticare queste contraddizioni e quindi la stessa modernità a partire dalle sue conquiste universali significa mantenersi all'interno di un equilibrio tra legittimazione e critica del moderno sempre da ridefinire, equilibrio che in Hegel e Marx non viene mai meno²⁶. Come è invece accaduto in Nietzsche, in Heidegger e in genere nel Novecento postmoderno. Questo è uno dei punti di forza che accumuna i due autori, e che rappresenta per Losurdo l'atteggiamento intellettuale da assumere al cospetto della storia e delle sue crisi.

Lo sforzo di comprensione concettuale delle contraddizioni oggettive, «della negatività già insita nell'oggettività sociale», significa infatti promuovere una visione dell'intellettuale che

conferisce una posizione centrale ai bisogni reali, rispetto ai quali l'intellettuale interessato alla trasformazione ricopre sì un ruolo attivo e importante, ma solo nella misura in cui riesce a svolgere la funzione di interprete e di organizzatore di quei bisogni sociali di massa, i quali rinviano, a loro volta, a contraddizioni oggettive²⁷.

Si delinea a questo proposito la distinzione tra *engagement* soggettivo e *engagement* oggettivo, sulla quale Losurdo è intervenuto polemicamente in molti suoi scritti, per delimitare la figura dell'intellettuale hegeliano-marxiano – che dalla consapevolezza del proprio condizionamento storico-sociale e dei conflitti in esso presenti, prende coscienza anche della «inevitabilità della propria non-innocenza» – dall'intellettuale soggettivo e fichtiano che si ritrae da questa consapevolezza assumendo la propria coscienza critica come avente la funzione di poter guidare, da una posizione privilegiata e incontaminata, «un'oggettività altrimenti inerte»²⁸.

§2.2. «Questo non è un uomo». Il conflitto moderno delle libertà e Marx

Senza l'attraversamento corposo e continuo delle categorie hegeliane del politico, non si può certamente capire il «corpo a corpo» o «la resa dei conti»²⁹ che Losurdo intrattiene non solo con la tradizione liberale che pone se stessa per l'appunto prescindendo dalle contraddizioni oggettive, bensì, di ritorno, anche con la tradizione marxista, e in particolare con il marxismo occidentale³⁰. Il confronto con Hegel³¹ rappresenta certamente un lavoro di contro critica a quella storiografia che da Popper a von Hayek passando per Bobbio, ne ha distorto l'immagine riducendolo a teorico dello stato

²⁵ Ivi, 40-43.

²⁶ Losurdo (2011, 588-95).

²⁷ Losurdo (1991, 112).

²⁸ Ivi, 128-129. Il riferimento va a Sartre e Luporini per l'intellettuale soggettivo e ad Arturo Massolo per quello oggettivo. Sul tema lukacciano della non innocenza della filosofia, cfr. Losurdo (1986, 140-145).

²⁹ Azzarà (2019, 45 ss.).

³⁰ Losurdo (2017).

³¹ Di cui *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca* (1983), *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel* (1987), *Hegel e la libertà dei moderni* (1992), fino a *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione* (1997), costituiscono solo la parte editoriale più corposa su un autore altrimenti presente in quasi tutta la produzione losurdiana. Sull'importanza di questa monumentale ricerca losurdiana nella «storia politica del dibattito su Hegel», sono imprescindibili le pagine a essa dedicate da Sichirolo (1999, 551-56).

prussiano, della restaurazione, della politica di potenza se non addirittura a ispiratore del nazismo. Un'operazione concettuale e politica che aveva nel contempo lo scopo di produrre una «Germania immaginaria» i cui valori sarebbero l'esatto contrario dell'Occidente a trazione liberale, ovvero caratterizzata dalla negazione del valore dell'individuo inghiottito da uno stalinismo violento che sacrifica la norma morale, per cui in fondo questo sarebbe il significato ultimo dell'unità di reale e razionale³².

Il rovesciamento confutatorio di questa lettura semplicistica e strumentale – che Losurdo conduce attraverso il confronto dei testi a stampa, delle lezioni, delle *Aggiunte alla Filosofia del diritto* e all'*Enciclopedia*, e di questi con il quadro storico tedesco ed europeo all'interno del quale la corposa mole di fonti si cala –, fa emergere nella sua straordinaria ricchezza non solo un Hegel «tutt'altro che idealista»³³, più partigiano della libertà dei suoi coevi liberali, e neanche solo quelle contraddizioni della modernità da lui profondamente comprese e tematizzate, e che un'intera generazione di giovani tedeschi erediterà e riformulerà con estrema lucidità. Ciò che Hegel seppe trarre dal bilancio critico del ciclo storico di cui fu osservatore, è un criterio logico ed etico-politico per distinguere nella storia l'universalismo autentico e concreto dalla sua ideologica manipolazione; per riconoscere il rovesciamento dell'universalismo nel suo contrario, nell'empirismo assoluto che consacra come universale una particolare determinazione storica ricorrendo al «crasso nominalismo», alla definizione di cosa è umano, civile, etico e democratico, e di converso di cosa è sotto-umano, barbaro, rozzo e dispotico; quello che proclama il proprio eccezionalismo rivendicando per l'egemonia di una particolare empiria un trattamento che lo autorizza a sottrarsi ai vincoli universalistici faticosamente costruiti³⁴.

In quanto epistemologo della modernità, Hegel ha dunque saputo concettualizzare l'affermazione del concetto universale di uomo attraverso «la lettura del processo storico come progressiva e faticosa affermazione di tale concetto»³⁵. E lo ha fatto principalmente attraverso la tematizzazione del rapporto tra Stato e società civile, la quale pur rappresentando sinonimo di progresso, in quanto sviluppo autonomo della particolarità, sviluppo cristiano-borghese dell'autonomia e dell'infinità dei soggetti, di cui l'economia moderna è una componente progressiva, rimane al contempo per Hegel realtà contraddittoria perché soggetta a logiche e regole autonome dalla politica che lasciano in essa un residuo di rapporti di natura, quindi di violenza generalizzata che si manifesta chiaramente come contrasto tra crescita della ricchezza e dilagante miseria. La questione sociale è inoltre spiegata attraverso i rapporti giuridico-sociali e non certo attraverso le capacità attitudinali dell'individuo indigente, come accade nella tradizione liberale da Locke, passando per Toqueville fino a von Hayek, che fa coincidere ricchezza e merito attribuendo all'individuo la esclusiva responsabilità del suo fallimento affinché nulla cambi politicamente e l'esistente possa essere consacrato³⁶.

Hegel arriva a cogliere la questione sociale attraverso la sua polemica contro l'assolutizzazione del diritto di proprietà che per lui deve rimanere subordinato alla comunità politica, riconoscere l'invulnerabilità della sfera privata non significa per lui assumerla come valore più alto della vita. Al contrario, in Locke padre indiscusso del liberalismo secondo Bobbio, che tale rimane nonostante la sua legittimazione del colonialismo e della schiavitù su base razziale, assai nota è la superiorità della invulnerabilità della proprietà persino sulla vita stessa. Come emerge dal celebre passaggio del *Secondo Trattato sul governo*, l'illegittimità del potere politico di limitare la proprietà dei sudditi senza il loro consenso è paragonata ai limiti del potere assoluto della disciplina militare che può spingere i superiori a ordinare qualsiasi cosa, e persino di togliere la vita in caso di disobbedienza, ma mai di limitare la proprietà³⁷.

³² Losurdo (1987 b, 104 ss.; 2011, 620 ss.).

³³ Losurdo (2020, 59).

³⁴ Losurdo (2016, 146-48; 352-55).

³⁵ Losurdo (2011, 685-86).

³⁶ Ivi, 309-13, 363-64; Losurdo (2020, *La miseria come questione sociale*, VIII 219).

³⁷ Ivi, 356.

Il motivo di questa subordinazione, e del rapporto che quindi Hegel pone tra economia e politica attraverso la mediazione dello Stato moderno, è la contraddizione che si viene a istituire tra miseria e diritto, tra la miseria estrema e la mancanza di diritti: l'affamato in quanto affamato non ha diritti nel senso che questa negazione dei suoi diritti significa negargli la sussunzione concreta alla categoria universale di uomo. Ecco dunque che la nota critica hegeliana del contrattualismo assume un significato molto diverso da quello attribuitogli da Bobbio quale prova dell'ostilità hegeliana al liberalismo. Essa al contrario rinvia al rifiuto hegeliano di subordinare il politico all'economico, quale si rivela l'indebita applicazione dei fondamenti del contratto economico di diritto privato nella sfera dello Stato, su cui è fondato il contrattualismo. Tuttavia negare il contrattualismo non significa negare il giusnaturalismo, bensì conferire ai diritti naturali, intesi come beni universali e inalienabili che non possono essere oggetto di compravendita e quindi di contratto, il prodotto di conquiste di un processo storico universale che si fa seconda natura. Se quindi alla natura dei diritti naturali si conferisce la determinazione propria dell'uomo, sostanziale e universale, allora l'uomo in sé libero, lo diventa per sé non nella natura, ma attraverso un lungo e complesso processo storico, di cui la rivoluzione francese rappresenta una tappa universale e la rivoluzione degli schiavi di Santo Domingo che decreta prima la eliminazione della schiavitù nelle colonie francesi, e poi l'indipendenza nazionale, la sua universalizzazione concreta. Di fronte a questa storia il richiamo alla natura è piuttosto l'orpello con il quale gli ideologi della reazione, come Burke, chiamano in causa l'ordine naturale che l'idea di *égalité* avrebbe violato e preparano il terreno per il futuro socialdarwinismo liberale³⁸.

Attraverso la questione sociale emerge inoltre un Hegel difensore dell'individuo contro l'anti-individualismo della tradizione liberale che lo pone in una linea di continuità tanto con Rousseau quanto con Marx. La tradizione liberale parte infatti dall'individuo come «proprietario che protesta contro l'intrusione del potere politico nella sua inviolabile sfera privata», mentre Hegel parte dall'individuo «plebeo» che invoca l'intervento del potere politico nella sfera dell'economia affinché gli garantisca il sostentamento, ovvero il riconoscimento del diritto alla vita:

In un caso a essere difesa è la particolarità borghese, o nobile borghese, nell'altro caso è la particolarità plebea, o potenzialmente plebea; e l'universale astratto preso di mira in un caso è lo Stato, il potere politico che potrebbe diventare strumento delle classi non possidenti, nell'altro caso sono le leggi di mercato che consacrano i rapporti di proprietà esistenti³⁹.

Non c'è liberale, tra quelli chiamati in causa da Losurdo, che inorridendo al cospetto di questo intervento non scopra in sé il proprio latente malthusianesimo, ovvero se da una parte invoca lo Stato minimo per ritenere illegittima qualsiasi sua pretesa di limitare la proprietà per sostenere l'affamato; dall'altra chiama questo stesso Stato, non più minimo, a praticare forme ritenute legittime di dispotismo e di limitazione delle libertà private finalizzate a contenere gli effetti della povertà⁴⁰.

Che la vita sia un bene superiore alla proprietà – a tal punto che l'affamato che ruba un pezzo di pane ha diritto a tale azione illegale –, può essere affermato da Hegel, come si diceva, facendo valere sul piano logico-epistemologico il rifiuto del nominalismo antropologico con il quale la tradizione liberale (Locke, Burke) rigetta l'universale umano quale vuota astrazione, nega la storia della sua affermazione, esalta la particolarità e su questa base ogni forma di discriminazione da quella del povero a quella dello schiavo⁴¹. Dal punto di vista logico l'affamato che viola la proprietà esprime un «giudizio negativo semplice» che nega con la sua violazione un pezzetto di libertà: come nel diritto civile si tratta di una violazione del particolare, di questo pezzettino di pane, e non di una violazione assoluta, di un diritto in quanto diritto. Al contrario, la società che con i suoi rapporti di proprietà

³⁸ Ivi, 147.

³⁹ Ivi, 199); Losurdo (2020, 173).

⁴⁰ Riferimenti al divieto per legge del matrimonio tra i poveri o all'obbligo dei poveri di non spostarsi dalla terra, rispettivamente in J. S. Mill e Toqueville: Losurdo (2011, 201).

⁴¹ Losurdo (1996 c, 212-13).

lascia nell'indigenza estrema l'individuo con il rischio di morire, esprime un «giudizio negativo infinito», una lesione infinita della sua esistenza: come nel diritto penale si tratta di un delitto assoluto, perché il crimine non nega il particolare, un diritto di proprietà, bensì l'universale, l'umanità della vittima, la totalità dei suoi diritti, la sua capacità giuridica, privandola di questa sua capacità⁴².

Ne consegue che questo bisogno estremo si configura come un «diritto del bisogno estremo» (*Notrecht*)⁴³, e pertanto lungi dall'essere un retaggio premoderno, mero anelito alla sopravvivenza che potrebbe essere sopperito con la carità, si afferma come un diritto moderno perché il povero rivendica che la sua esistenza esterna corrisponda alla coscienza di sé come essere libero e infinito. Ne consegue ancora che la negazione dell'altro e la violenza sull'altro in quanto soggetto giuridico, lungi dall'essere attribuita all'affamato che salva la sua vita con una limitazione della libertà, è attribuita al proprietario per il quale la vita dell'affamato può essere tranquillamente sacrificata in nome del diritto di proprietà⁴⁴.

Il giudizio negativo infinito può essere pronunciato tanto sul povero, che rischiando la morte per inedia non è riconosciuto come titolare di diritti e cioè come uomo, quanto sullo schiavo, nella misura in cui il negativo, la sua non umanità diventa infinita, piena, perpetua, misconoscimento assoluto («questo non è un uomo»). L'affamato caratterizzato, come lo schiavo, da una totale mancanza di diritti, non ha, come lo schiavo, neanche doveri, ovvero come lui ha il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro, ha il diritto assoluto di rendersi libero contro l'ordinamento giuridico esistente, contro il diritto di proprietà⁴⁵.

Al cospetto di questa straordinaria conquista teorica, ha poca importanza se nel *Notrecht* vi sia allusione indiretta di un diritto alla rivoluzione dei poveri che da necessità storica verrebbe intesa da Hegel anche come diritto; e poca importanza hanno le soluzioni politiche proposte da Hegel, per il semplice motivo che la questione sociale rimane, nei suoi scritti, un problema «insoluto»⁴⁶. La modernità della filosofia hegeliana è da ravvisare piuttosto nella consapevolezza che le contraddizioni oggettive richiedano l'intervento mediatore dello Stato, che cioè «i diritti della "persona particolare", che in questo caso sono soprattutto i diritti di una classe particolare» trovino «concreto appagamento» «nell'universalità e oggettività dell'ordinamento giuridico»⁴⁷. La critica di Hegel al luddismo, in quanto reazione incapace di comprendere il significato potenzialmente liberatore delle macchine, si accompagna alla consapevolezza che l'universale favorendo l'introduzione di nuove macchine deve cercare al tempo stesso di mantenere in vita coloro che non hanno più il pane, altrimenti l'universale rimane astratto. Se su queste contraddizioni non intervengono le riforme politiche, è inevitabile lo scoppio della rivoluzione⁴⁸.

L'importanza di Hegel risiede in definitiva nell'aver compreso il conflitto tra i diversi aspetti del diritto e delle libertà, e che il diritto di vivere quindi non è un diritto negativo, ma un diritto positivo, concreto, riempito, che entra in conflitto con lo stesso diritto negativo. Una posizione già presente in Robespierre e Marat, poi in Babeuf, rintracciabile nell'intero arco rivoluzionario fino alla rivoluzione di Luglio che confluirà poi nelle prime istanze socialiste e che Hegel, secondo Losurdo, riflette pienamente⁴⁹. E poi ancora nella rivoluzione del '48 a cui seguirà la reazione liberale che bollerà

⁴² Ivi, 213; Losurdo (2020, 171-72; 2011, 380).

⁴³ Tale diritto, deve precisare Losurdo, nulla ha a che fare con lo *ius necessitatis* (che scaturisce nei casi eccezionali di pericolo), in quanto esso è posto dalle contraddizioni di un determinato sviluppo storico-sociale, dalla concentrazione capitalistica della ricchezza che entra in collisione con gli interessi particolari dell'«esistenza personale in quanto vita», la quale «nell'estremo pericolo e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro, è costretta a rivendicare un *diritto del bisogno estremo*», di non morire di fame: Losurdo (2020, 173-75, 219; 2011, 211-12, 358-63, 371-76).

⁴⁴ Losurdo (2020, 172).

⁴⁵ Losurdo (2011, 390; 2020, 129, 369-70).

⁴⁶ Losurdo (2011, 408-12).

⁴⁷ Losurdo (2020, 173).

⁴⁸ Losurdo (2011, 395).

⁴⁹ Ivi, 384-85.

come espressioni di socialismo e dispotismo non solo le rivendicazioni del diritto al lavoro, ma ogni misura legislativa tesa ad alleviare la miseria delle classi inferiori, come ben documentato da Tocqueville.

Riconoscendo questa conflittualità, la filosofia della storia di Hegel mentre legittima pienamente il moderno, a partire dalla critica di esso, non considera per nulla concluso il processo di emancipazione che esso ha sviluppato, e così andrebbe intesa la famosa formula dell'unità di reale e razionale, cioè del processo storico che via via realizza la libertà e l'eguaglianza. È un'eredità che i giovani rivoluzionari tedeschi tradurranno nella messa in discussione della separazione tra economia e politica, e quindi degli istituti politici scaturiti dalla rivoluzione francese che bloccavano il processo di emancipazione ai requisiti di classe; nella necessità di risolvere la questione sociale, affiancando al diritto negativo un concreto diritto positivo⁵⁰.

Invece di espungere l'eredità di Hegel e con lui lo stesso giovane Marx, come accade con accezioni diverse nel marxismo dell'avolpiano e althusseriano, occorre saper leggere la critica dell'idealismo hegeliano del giovane Marx alla luce della considerazione che egli aveva della filosofia classica tedesca come l'unica realtà che in Germania fosse all'altezza dello sviluppo storico moderno⁵¹. La linea di continuità con Marx, e dunque il passaggio da Hegel al materialismo storico⁵², emerge dall'assimilazione dell'affamato allo schiavo, che si traduce nella denuncia della schiavitù salariata e nella critica al carattere formale dell'eguaglianza giuridica, nel rifiuto del paradigma liberale del contratto e del giusnaturalismo, in quanto presuppongono una natura e una libertà nominalistiche, astratte negativamente dal concetto universale di uomo, e fissate sulla particolarità che esclude dalla piena titolarità dei diritti tanto il povero, quanto lo schiavo e lo schiavo salariato⁵³.

Nel rifiuto di questi paradigmi agisce invero l'assimilazione del paradigma hegeliano del riconoscimento (dalla *Fenomenologia* ai *Lineamenti*, passando per la *Logica* e *Le filosofie del diritto*), a cui Marx e Engels imprimono due mutamenti dialettici. Ovvero, i due linguaggi con i quali Hegel sviluppa il modello del riconoscimento – quello della logica sopra descritto, che celebra contro l'affamato e la schiavitù il concetto universale di uomo e l'unità del genere umano sulla base dell'eguaglianza, e quello della dialettica del riconoscersi e del superamento della degradazione che riduce l'uomo a cosa, a non uomo –, si trasformano nel riconoscimento reciproco da parte degli schiavi e degli operai come membri di una classe sfruttata quale preconditione della lotta per l'emancipazione; e si estendono al riconoscimento del rapporto tra i popoli: perché se l'individuo è libero solo quando riconosce l'altro come libero (Hegel), allora nessun popolo è libero se non riconosce l'altro popolo come libero⁵⁴. Una doppia variante dialettica su cui si innesterà il marxismo di Lenin e che dimostra come la tensione universalistica e democratica delle lotte di classe in quanto lotte per il riconoscimento contro le «clausole dell'esclusione», interessi tutto l'ordine sociale e sia incompatibile con la loro riduzione al solo paradigma economicistico e redistributivo, una vulgata diffusa dalla tradizione liberale che limita la lotta di classe al solo conflitto tra borghesia e proletariato.

§3. Lo spazio sacro delle libertà e le clausole dell'esclusione

La tesi secondo la quale la rivoluzione francese da cui scaturisce l'atto storico fondatore delle libertà dei moderni e del conflitto delle libertà, trovi espressione teorica nella filosofia classica tedesca ben più che negli autori liberali del tempo, che invece esprimevano polemica e lotta contro di essa⁵⁵,

⁵⁰ Losurdo (2010, 685-93).

⁵¹ Losurdo (2011, 77 e n); sulla presa di distanza di Losurdo dal marxismo di Della Volpe e Althusser, cfr. l'intervista a cura di Gargani (2010, 1-2).

⁵² Su questo passaggio cfr. Azzarà (2019, 175-78) e Alessandrini, *Lotte per il riconoscimento e universale concreto in Hegel secondo Domenico Losurdo* (Azzarà, 2019, 180-94).

⁵³ Losurdo (2011, 77, 173, 291, 390-94, 685).

⁵⁴ Losurdo (2013, 100-7).

⁵⁵ Losurdo (2011 685); per una ricostruzione esaustiva di questa tesi cfr. Azzarà (2019, cap. II).

rappresenta, nell'itinerario filosofico di Losurdo, la premessa filosofica per penetrare con la massima criticità nel coacervo di contraddizioni e rimozioni che innervano la teoria e la prassi del liberalismo⁵⁶; e di ritorno per concettualizzare una «macrostoria essoterica» delle lotte di classe e della spinta che esse hanno dato alla costruzione dell'unità del genere umano, della comune umanità⁵⁷. Le premesse epistemologico-politiche che hanno consentito a Hegel di categorizzare la faticosa affermazione del concetto universale di uomo e i suoi esiti contraddittori, sono cioè lo stimolo per mettere in discussione l'intera tradizione liberale e la sua autoapologetica identificazione con l'affermazione dei diritti dell'uomo e della democrazia. Nel dimostrare la falsità di questa identificazione – che è nel contempo una trasfigurazione del pensiero e della storia di una tradizione che si autorappresenta come la sola ad aver impresso alla storia il cammino della libertà e della democrazia, e da questa prospettiva si erge a giudice supremo delle altre tradizioni culturali e politiche rigettandole nel calderone del conservatorismo, dell'autoritarismo, per non dire del totalitarismo –, Losurdo non ha mai negato il merito storico della tradizione liberale, che si è concretizzato nella lotta contro il dispotismo monarchico, nell'affermazione della limitazione dei poteri, nella certezza del diritto, come a più riprese non si è stancato di evidenziare anche nella sua critica agli errori dell'Urss.

Sul piano del metodo il liberalismo indagato, nel suo *Controstoria del liberalismo*, è «il movimento e le società liberali nella loro concretezza» ovvero un movimento storico che si esprime tanto in «elaborazioni concettuali» quanto in «determinati rapporti politici e sociali»⁵⁸. Questa tradizione manifesta il suo punto di maggiore vulnerabilità, il suo tallone di Achille, nel suo principio più sacro, la cosiddetta libertà negativa, la libertà da interferenze esterne, la libertà privata, che non riesce a concepire in termini veramente universali. Il dispotismo atroce che gli operai subiscono nelle fabbriche, la detenzione dei poveri nelle case di lavoro, la schiavitù perpetua delle colonie, i contratti di semi schiavitù, la schiavitù del debito, il trattamento inflitto alle minoranze nelle colonie, le pratiche di internamento, fino all'eccidio e al genocidio, non sono infatti violazioni di un diritto positivo; pur chiamando in causa la questione sociale, sono innanzi tutto pratiche di de-umanizzazione rispetto all'universale umano, sono violazione del primario diritto alla libertà negativa. Ecco che allora «il termine “liberale” nasce da un'auto-designazione orgogliosa, che ha al tempo stesso una connotazione politica, sociale e perfino etnica», nasce da «un'autoproclamazione che è al tempo stesso un atto di esclusione»⁵⁹.

Volendo parafrasare la famosa espressione di Marx che troviamo nel *Capitale* secondo la quale quest'ultimo «viene al mondo grondante sangue e sudiciume dalla testa ai piedi, da tutti i pori» (XXIV,7), non da meno il liberalismo si afferma grondando discriminazione, violenza, de-umanizzazione, de-specificazione, dispotismo e stato d'eccezione da tutti i pori. Capitalismo e liberalismo sono due facce della stessa medaglia, in cui si intrecciano «molteplici e contraddittori “rapporti di coercizione”»⁶⁰, fattori progressivi e regressivi, pratiche di inclusione e di esclusione. La chiave di lettura di Losurdo, già in questa ricerca, deve pertanto inevitabilmente marcare la propria distanza e autonomia dal cosiddetto marxismo «volgare», che degrada come fa Della Volpe, nel famoso dibattito con Bobbio del 1954, le garanzie giuridiche a *libertas minor* e rivendica la superiorità della *libertas maior*, cioè dell'eguaglianza materiale e dei diritti sociali quale portato della rivoluzione socialista, contribuendo così alla diffusione di un marxismo indifferente alle libertà civili e alla questione coloniale, che si rivela speculare e funzionale alle analoghe convinzioni dell'ideologia liberale. Di un marxismo che ha profondamente frainteso se stesso⁶¹.

Al contrario, Losurdo calibra la sua critica a partire proprio dal sacro principio liberale della difesa della libertà dell'individuo, della sua autonomia privata e di tutte le garanzie che essa comporta per

⁵⁶ Losurdo (2005).

⁵⁷ Losurdo (2013).

⁵⁸ Losurdo (2005, VIII).

⁵⁹ Ivi, 242, 243.

⁶⁰ Losurdo (2013, 1259).

⁶¹ Gargani (2016, 2); Losurdo (2017, 56-57).

essere tale, per dimostrare che esso è attraversato da una potente contraddizione teorica e pratica, in quanto si afferma e si consolida in un drammatico intreccio di libertà e oppressione, in un nesso paradossale tra emancipazione (dei liberi che si autogovernano) e de-emancipazione (dei non liberi che subiscono il dominio dispotico dei liberi), nel senso che alcuni liberi sono liberi *in quanto e in ragione* del fatto che alcuni non sono liberi. Questo nesso caratterizza le tre rivoluzioni liberali, olandese, inglese, americana, ed è fatto interagire con un dato storico e statistico inconfutabile: «la schiavitù non è qualcosa che permane *nonostante* il successo di queste rivoluzioni, ma conosce con esse il suo massimo sviluppo»⁶².

Conviene soffermarsi brevemente sulle motivazioni storiche che sostengono questo nesso, per lo più rimosso, tra rivoluzioni liberali e schiavitù. L'indipendenza dell'Olanda dal dominio spagnolo, governata da un'oligarchia borghese illuminata, liberale e tollerante, consolida la sua espansione coloniale e il controllo della tratta degli schiavi, prima monopolio spagnolo, fino al 1675. L'Inghilterra, la cui rivoluzione si conclude con la conquista dei limiti del potere del sovrano e il riconoscimento delle libertà civili e politiche dei proprietari, si attribuirà subito dopo il monopolio della tratta, il primato del commercio e del possesso di schiavi; e come evidenzia anche Marx, accelererà la rivoluzione agraria con l'abolizione degli ultimi ostacoli che si frapponevano ancora alle recinzioni a danno dei beni demaniali, grazie a proprietari e capitalisti giunti al pieno controllo del potere; processo che andrà di pari passo con la colonizzazione dell'Irlanda, l'espropriazione sistematica delle sue terre, le pratiche genocide a danno degli irlandesi. Negli Usa che si erano affrancati dal dispotismo del governo britannico per costituire un autogoverno democratico fondato sui diritti di libertà, i pellerossa subiranno la stessa sorte degli irlandesi, mentre gli schiavi restano cose dei loro padroni⁶³.

Sul piano storico ascesa del liberalismo e diffusione della schiavitù merce su base razziale sono allora il prodotto di un «parto gemellare», e questo già inficia di per sé la disinvoltata equazione tra liberalismo e amore della libertà, che si rivela «un'equazione metafisica» perché astrae dalla concretezza e dai conflitti di questa storia⁶⁴. Questo parto investe la pratica e investe la teoria, a partire dai classici come Grozio, Locke, Montesquieu, Toqueville, Burke, Constant; investe i protagonisti delle rivoluzioni. Tra chi la giustifica o la pratica, tra chi la rimuove, tra chi prova solo un innocuo imbarazzo.

Spiegare questo paradosso appellandosi ad uno «storicismo volgare», quale sarebbe quello che giustifica l'indifferenza che accomunava americani ed europei verso la questione della schiavitù perché da essi non ancora ritenuta parte della questione sociale o collegata a interessi di classe (Arendt, *Sulla rivoluzione*), significa ancora una volta fare astrazione dalla storia. Questa visione infatti rimuove del tutto il disagio morale ormai avvertito nei confronti della schiavitù, che non volendo risalire a Las Casas, è ben presente nella società civile europea di fine Settecento, nel movimento antiabolizionista inglese, francese e americano, nella corrente del radicalismo francese. Ed è ben presente anche nelle reciproche accuse che si scambiano nel corso della rivoluzione americana i fedeli alla corona e ribelli: i primi dileggiando i proprietari di schiavi che rivendicavano per sé stessi la libertà nei confronti della Corona inglese, i secondi rovesciando sui primi il massiccio protagonismo della Corona inglese nel commercio degli schiavi. Un disagio che è ben presente anche nel dibattito sulla nuovo ordinamento costituzionale, nelle «interdizioni linguistiche» finalizzate a

⁶² Losurdo (2005, 37).

⁶³ Ivi, 16-22.

⁶⁴ Ivi, 39. Molto efficace si rivela la lettura del parto gemellare liberalismo/schiavitù individuato da Losurdo attraverso le categorie dello strutturalismo. Ovvero nel senso del ruolo giocato dalla seconda – in quanto combinazione di fattori che vanno a definire la «de-umanizzazione dell'altro» – «nelle sue metamorfosi storiche (servo, nativo, semischiavo, salariato, vagabondo, povero, etc.) e nel suo cromatismo (schiavo nero, giallo, rosso bianco)» «quale base necessaria e funzionale del primo». Posto in questi termini si può ben comprendere in che misura «il liberalismo contemporaneo sia il frutto adulto della metamorfosi della schiavitù»: Panichi, *In un pomeriggio un filosofo della storia...* (Azzarà, Ercolani, Susca 2020, 117-18).

evitare riferimenti espliciti alla schiavitù, che dimostrano al contrario il ruolo importante giocato dagli interessi di classe dei proprietari di schiavi⁶⁵.

Il paradosso allora non può essere letto nell'ottica di un liberalismo ancora poco consapevole di sé, puro e immacolato nella teoria, i cui crimini storici non intaccherebbero la purezza dei suoi ideali. Contro questo approccio strumentalmente autoassolutorio, Losurdo fa valere in senso pieno la categoria di *totalità sociale*, la relazione tra le contraddizioni oggettive e la dialettica che essa istituisce tra processi di emancipazione e di de-emancipazione – , ma in maniera più conseguente anche rispetto a Marx e Engels. Innanzi tutto l'emancipazione dei ceti economicamente dominanti dalle ingerenze del potere dispotico del monarca consente «la costituzione dell'autogoverno della società civile in nome della libertà e del governo della legge», ma questo potere di autogoverno scatena una doppia delimitazione tra «spazio sacro della libertà e spazio profano della subalternità» o, volendo esprimersi in modo altrettanto efficace, «un doppio procedimento di esternalizzazione del negativo»⁶⁶.

La prima delimitazione è stata quella di escludere la «schiavitù tra noi», nella terra inglese della libertà, per ricacciarla nelle colonie, cioè in quello spazio lontano e profano dove fin dalla conquista spagnola vigeva indisturbata la schiavitù dei cosiddetti “selvaggi”: sulla base del principio che il potere politico non ha il diritto di intervenire sulla rapporto tra servo e padrone, questo poteva continuare a vantare la libertà sul suolo inglese pur rimanendo in vigore la schiavitù nelle sue colonie. La contrapposizione metropoli/colonia, implicando a sua volta l'esclusione di quest'ultima dallo spazio sacro della libertà e della civiltà – dove tra l'altro venivano deportati, oltre agli schiavi neri anche i detenuti delle prigioni inglesi e in genere tutta la forza lavoro coatta –, avvertita dai coloni come «un'esclusione intollerabile» dalla comunità dei liberi, scatena la seconda delimitazione, quella etnica e razziale della comunità dei liberi che conferisce la cittadinanza solo ai bianchi. Gli effetti combinati di inclusione ed esclusione che questa seconda delimitazione produce, sono evidenti nella inclusione dei poveri bianchi, sebbene a un livello inferiore, nello spazio sacro della razza dei liberi, e nella graduale scomparsa della servitù bianca cui corrisponde l'ulteriore de-emancipazione dei neri, la cui condizione schiavistica peggiora ulteriormente anche perché rimane di fatto l'unico sistema di lavoro non libero. Una de-emancipazione aggravata dal fatto razziale, confermato anche dal peggioramento dei neri liberi degli stati del Nord, dove la schiavitù era stata abolita, e dove all'allargamento del suffragio all'interno della comunità bianca corrispondeva sia un'ulteriore spinta alla deportazione degli indigeni, sia come si diceva il peggioramento dei neri colpiti da legislazioni speciali, da un vero e proprio sistema di segregazione e sempre a rischio di essere ridotti in schiavitù, come documenta tra gli altri senza avvertire troppo imbarazzo lo stesso Toqueville⁶⁷.

Il processo di emancipazione degli aristocratici e dei proprietari dal potere del monarca e la loro autodefinizione come liberi, razza eletta, «ben nati» o «ben riusciti» rispetto agli strati popolari, ai poveri, agli schiavi, ai popoli coloniali va a configurare un vero e proprio «Stato razziale [...] articolato in tre caste»: bianchi liberi, neri liberi, neri schiavi⁶⁸, senza tralasciare le differenze nel riconoscimento dei diritti civili all'interno della stessa comunità bianca riguardo ai bianchi poveri, e la condizione dei servi a contratto (*coulies*), cinesi e indiani.

Non molto diversa è la situazione dell'impero inglese dove la funzione degli indiani e dei neri è svolta dalla popolazione irlandese e dall'India, mentre nelle metropoli permangono rapporti servili nelle rigide condizioni di subalternità, soprusi e violenza cui sono sottoposti gli strati sociali inferiori bianchi, poveri, servi, disoccupati, vagabondi, lavoratori salariati, privati delle libertà negative tanto più di quelle politiche⁶⁹. Anche sulla discriminazione censitaria agisce nella tradizione liberale un processo di razzizzazione che rende gli strati popolari «i falliti della vita» estranei ai cittadini attivi e

⁶⁵ Losurdo (2005, 28-31)

⁶⁶ Azzarà (2019, 57).

⁶⁷ Losurdo (2005, 49-54).

⁶⁸ Ivi, 104.

⁶⁹ Ivi, 68-94.

all'élite dominante, particolarmente tangibile nelle metafore con le quali li si priva di moralità e di intelligenza, estranei alla civiltà, fanciulli incapaci di diventare maggiorenni⁷⁰. Analoga considerazione viene fatta per il periodo che abbraccia la cosiddetta età progressista americana, caratterizzata da una serie di riforme democratiche, ma non meno dall'imposizione della *white supremacy* che ricade tragicamente tanto sui neri oggetto al Nord di feroci persecuzioni e al Sud del terrore squadristico del Ku Klux Klan, quanto sugli indigeni già oggetto di pratiche genocidarie, spogliati delle terre residue e costretti a un processo di violenta omologazione culturale⁷¹.

Per decifrare questo sistema politico, Losurdo ha fatto sua la definizione, diffusa dallo storico Van der Berghe e dai sociologi americani Fredrickson e Jennings, di «*Herrenvolk democracy*, cioè di democrazia che vale solo per il popolo dei signori»:

La netta linea di demarcazione, tra bianchi da una parte e neri e pellerossa dall'altra, favorisce lo sviluppo di rapporti di eguaglianza all'interno della comunità bianca. I membri di un'aristocrazia di classe o di razza tendono ad autocelebrarsi come i pari; la netta diseguaglianza imposta agli esclusi è l'altra faccia del rapporto di parità che s'instaura fra coloro che godono del potere di escludere gli inferiori. È da aggiungere che l'eguaglianza di cui qui si tratta è in primo luogo una netta linea di demarcazione rispetto agli esclusi, è quella cioè espressa dal motto [agitato dai coloni ribelli] che presiede la rivoluzione americana: "Non vogliamo essere trattati come neri"⁷².

Si spiega così l'indissolubile intreccio presente in quest'ultima rivendicazione che abbraccia la libertà in nome dell'eguaglianza con gli aristocratici e i proprietari inglesi, ma sulla base della superiorità con i neri e i pellerossa, quindi in nome della diseguaglianza⁷³.

Questa democrazia per il popolo dei signori si estende poi a livello planetario con l'espansione coloniale dell'Occidente che vede protagonisti soprattutto i paesi liberali: l'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti, il miglioramento della condizione degli strati popolari, l'estensione del suffragio nell'Occidente capitalistico ridefinisce la delimitazione dello spazio sacro dei liberi, anche se certo non ancora tutti liberi allo stesso modo, da quello profano delle popolazioni colonizzate a cui si impongono rapporti di lavoro servili o semiservili e sulle quali si scatena un potere assoluto e totalitario condito di pratiche di de-umanizzazione e despecificazione, sfruttamento, schiavitù, sterminio, genocidio. Le tre caste sono ormai diventate due, al governo della legge nelle metropoli corrisponde il dispotismo totalitario e atroce delle colonie dei vari imperi, interne o esterne che siano⁷⁴. L'assoggettamento alla democrazia *Herrenvolk* infatti significa per alcuni lavoro coatto e servile, per altri annientamento e morte, come nel caso dei pellerossa americani.

Nella contemporaneità post guerra fredda, la dialettica tra spazio sacro e spazio profano assume nuove forme nel rapporto che l'Occidente e gli Stati Uniti istituiscono col resto del mondo, laddove il principio della limitazione del potere non viene rispettato in modo coerente. Tale dialettica continua a dipendere pur sempre dall'autocelebrazione della comunità dei liberi o democratici, che procede di pari passo sia alla rimozione del carattere di *Herrenvolk* della sua democrazia volta a sospendere le garanzie giuridiche e le regole del diritto internazionale per promuovere le sue politiche e guerre di dominio, sia specularmente al negazionismo del suo passato coloniale militare e razzista⁷⁵.

⁷⁰ Cfr. Losurdo (1994, 39-45) e (1993, 24-26). Sul procedimento di inferiorizzazione antropologica delle classi lavoratrici bianche e quindi del ruolo dell'ideologia razzista come reazione al conflitto sociale, cfr. Burgio (2020, 104-115).

⁷¹ Losurdo (2005, 332-36; 1998, 17-18).

⁷² Ivi, 107-108.

⁷³ Ivi, 297.

⁷⁴ Ivi, 216-226.

⁷⁵ Losurdo (2007, 268-69).

§3.1. Lotte per il riconoscimento e processi di apprendimento

Nell'osservare questa storia, Marx ha visto molto lucidamente, ne *Sulla questione ebraica*, che la rivoluzione liberale consiste nella rivoluzione politica di una società civile caratterizzata dal compromesso tra borghesia e aristocrazia terriera; e che essa promuove una dialettica di emancipazione e de-emancipazione. Il potente processo di espropriazione si può infatti consumare a danno dei contadini inglesi e dei popoli coloniali in America e in Irlanda, proprio grazie al dileguare dell'Ancien regime, dei vincoli posti dalla Corona e dalla Chiesa. Quando però Marx contrappone la rivoluzione politica, il cui obiettivo è l'emancipazione politica, alla rivoluzione sociale il cui obiettivo è l'emancipazione sociale e la fine del dominio di classe, secondo Losurdo non conduce quella dialettica fino in fondo, perché non coglie che la rivoluzione politica liberale non ha affatto comportato l'emancipazione politica per alcuni gruppi sociali ed etnici. Sulla base di questa distinzione concettuale, Marx definisce gli Usa come il paese della democrazia compiuta, e nell'*Ideologia tedesca* con Engels l'esempio perfetto di Stato moderno che «assicura il dominio della borghesia senza escludere alcuna classe sociale dal godimento dei diritti politici», come accade invece ancora nella Francia della monarchia di Luglio e in Inghilterra. Pertanto, pur avendo posto con forza la categoria della totalità e perfettamente compreso il rapporto tra sviluppo capitalistico, tratta e colonialismo anche quello a danno dell'Irlanda, tra moderazione del conflitto politico-sociale in Inghilterra e sviluppo coloniale, con la possibilità che ciò offre di integrare larghi strati della classe operaia economicamente e politicamente, e infine il rapporto tra moderazione del conflitto sociale negli Stati Uniti ed emigrazione a Ovest della sovrappopolazione proletaria –, nel caso dell'equiparazione tra Usa e democrazia compiuta la categoria di totalità sociale viene fatta valere da Marx e Engels troppo poco. Poiché la discriminazione censitaria si esprime attraverso quella etnica e razziale, dei pellerossa e dei neri, essi perdono di vista, come Toqueville, il rapporto tra suffragio quasi universale dei bianchi maschi e ed esclusione dei neri e dei pellerossa dai diritti politici e civili; e perdono di vista il fatto che la barriera del censo è più fragile sia per la disponibilità della terra sottratta agli indiani sia per la schiavitù⁷⁶. Essi non colgono in definitiva che «negli Stati Uniti la democrazia emerge prima perché emerge come democrazia *Herrenvolk*»⁷⁷. E proprio perché è l'emancipazione politica dei liberi, la rivoluzione liberale non può, come afferma Marx, essere interpretata come «un grande progresso», poiché con essa si apre il capitolo più tragico della sorte dei pellerossa ed emerge la schiavitù merce su base razziale, peggiora la situazione dei contadini e della popolazione irlandese⁷⁸.

Quando questa delimitazione è stata messa in discussione consentendo al liberalismo di subire sviluppi progressivi – e cioè grazie alle lotte per il riconoscimento ingaggiate dalle «macchine bipedi» o «macchine da lavoro», dagli schiavi e dai popoli colonizzati secondo una linea che giunge sino alla rivoluzione d'Ottobre con il suo appello all'autodecisione dei popoli e alla lotta anticolonialista –, gli sviluppi non sono stati certo lineari e pacifici. Ogni volta che queste lotte hanno messo in discussione le clausole dell'esclusione quali censo, razza e genere, la reazione liberale si è innanzi tutto manifestata in tutta la sua crudezza pratica e teorica. Appoggiando sul piano teorico di volta in volta il dispotismo dei governi liberali, lo stato di eccezione e la sospensione delle libertà, forme di dittatura di ispirazione romana (Montesquieu, Burke, Maistre, Malthus, Hamilton, Toqueville, Mill), non meno che esaltando letture del cicli rivoluzionari prima in chiave psico-patologica e poi razziale, e con ciò seminando il terreno del darwinismo sociale e della razzializzazione del conflitto politico-sociale⁷⁹. Sul piano storico, le modalità con le quali le classi dirigenti liberali si sono relazionate tanto con i popoli indigeni quanto con la minaccia rappresentata dai barbari delle metropoli, fanno emergere un dato costante: «Dell'auto celebrazione della comunità dei liberi (e della tradizione liberale) è parte

⁷⁶ Losurdo (1996 b, 98-101).

⁷⁷ Losurdo (2005, 316).

⁷⁸ Ivi, 317.

⁷⁹ Ivi, 180-200, 208-15, 148-53, 257-64, 319.

integrante la contrapposizione fra la custodia intransigente e incondizionata della libertà che essa si attribuisce e l'inclinazione al dispotismo rimproverata agli avversari». Un'inclinazione che si traduce in tre forme di dittatura: «La dittatura dei popoli civili sui barbari delle colonie; la dittatura che nelle metropoli stronca la soggezione popolare; la dittatura che in una situazione di stallo impone dall'alto riforme necessarie»⁸⁰.

Si è detto che la critica di Losurdo non si traduce mai in un antiliberalismo dogmatico e ideologico, al contrario esplicito è il costante riferimento alla «duttilità» e alla permeabilità della società liberale a recepire le istanze di emancipazione. Anche in questo caso tuttavia, tale disponibilità non avviene per partogenesi di una teoria pura e definitiva, per un processo spontaneo ed endogeno di auto-correzione. Il liberalismo si è faticosamente inserito nel processo storico di apprendimento della piena universalità in quanto al suo interno è possibile individuare la compresenza di due idealtipi di libertà: un'idea di libertà intesa come autogoverno della classe e della razza dominante (la società civile egemonizzata dall'aristocrazia feudale e dalla borghesia del XIX sec.); un'idea di libertà più duttile e aperta a trasformare l'avvertito imbarazzo nei confronti dei rapporti di dominio e di oppressione in sostegno alle cause degli esclusi⁸¹. Questo antagonismo tra i due liberalismi è diventato cosciente soprattutto grazie al conflitto con le forze antagoniste e alla sfida rappresentata dalle gigantesche lotte per il riconoscimento combattute dagli esclusi; è l'urto delle lotte ad aver consentito al liberalismo di liberare la sua componente più progressista. Ed è, l'antagonismo interno al liberalismo, l'intrecciarsi e lo scontrarsi dei due liberalismi, una tensione mai risolta, un'eredità permanente del liberalismo che si trasmette al Novecento, con la sua dialettica di emancipazione/de-emancipazione e suoi impliciti pericoli regressivi e reazionari⁸².

§4. Lotta ideologica e identità comunista

Giunti a questo punto, si può comprendere perché il confronto polemico con il liberalismo attraverso tutta la produzione losurdiana, chiamando in causa tutto il Novecento. Secolarizzare e laicizzare il liberalismo significa, sì, depurarlo dalla propria apologetica autosantificazione per affrancare la storia stessa dalla semplificazione e banalizzazione; ma significa soprattutto far valere la categoria della totalità sociale fino in fondo, per recuperare nella tormentata dialettica di inclusione/esclusione quel dolore del negativo che è al contempo la storia altrettanto tormentata dei movimenti che si sono ispirati alla tradizione marxista, che hanno rovesciato le ideologiche certezze e le clausole dell'esclusione della teoria e della prassi liberale, facendo avanzare il processo di apprendimento della storia universale. Si comprende inoltre come dalla critica del liberalismo si snodino nella ricerca di Losurdo una pluralità di percorsi, di bilanci critici e autocritici, di fenomenologie del potere, rivelatrici di una cultura storica non comune e di una altrettanto non comune capacità di penetrazione della realtà sociale mai smessa di indagare.

Si comprende infine la portata enorme di questo progetto che non poteva non intrecciare vari piani del discorso dato il contesto di crisi epocale in cui la sconfitta del comunismo sovietico andava di pari passo con la controffensiva neoliberale/liberista e la controrivoluzione coloniale, piuttosto che con un mondo che si propagandava come pacificato sotto il definitivo successo dei valori universali dell'Occidente, in particolare del modello liberale e dell'economia capitalistica. Una controffensiva ideologica e reazionaria che mentre organizzava la sua campagna anticomunista volta a cancellare il ruolo propulsivo del movimento comunista mondiale e il suo contributo al concetto universale di uomo, innestava sulle condizioni favorevoli che si erano create dopo la svolta dell'89, la repentina reazione della borghesia capitalistica e finanziaria contro il mondo del lavoro e lo Stato sociale; e rilanciava con la Prima guerra del Golfo la crociata liberale americana e nuove forme di de-

⁸⁰ Ivi, 253.

⁸¹ Ivi, 275 ss.

⁸² Ivi, 340.

emancipazione. Se, in un caso, bisognava contrastare l'ideologia dell'esportazione della democrazia con la quale gli Usa e l'Occidente al suo seguito rilanciavano con prepotenza il proprio dominio economico, militare e politico, in una prospettiva di esaltazione etnocentrica che si erge al di sopra dell'organismo internazionale fondato sull'uguaglianza degli Stati⁸³. Nell'altro caso, la polemica con la reazione neoliberale (Hayek e von Mises, Friedman), e con il suo «tentativo di procedere a una gigantesca epurazione della società liberaldemocratica dagli elementi di democrazia e di democrazia sociale, da ciò che vi hanno introdotto le lotte prolungate del movimento operaio e popolare»⁸⁴, entrava anche nel campo della disputa storica (Nolte, Furet, Fergusson). Qui Losurdo reagiva al tentativo di delegittimare l'intero ciclo rivoluzionario 1789-1917 e di ridurre il giacobinismo e il bolscevismo a nemici della democrazia e dell'universalità secondo una direzione che andava a rivalutare la funzione positiva svolta dal nazi-fascismo contro il comunismo. E procedeva a equiparare nazismo e comunismo sotto la categoria di totalitarismo con un'operazione di mastodontica falsificazione della storia che mette sullo stesso piano vittime e carnefici. Ovvero il paese che avviava il suo feroce progetto colonialista, razzista e classista di fondazione di un impero tendente a disinnescare il conflitto sociale nella madrepatria trasformando i proletari in proprietari terrieri, mediante l'occupazione a est di nuovi territori, e in schiavi i popoli inferiori in nome della superiore razza ariana, con il paese che non solo lo aveva subito, ma anche arrestato⁸⁵. Un accostamento che è al contempo una duplice «colossale rimozione». Rimozione della storia dell'Occidente, come storia di una «democrazia per il popolo dei signori», con la quale si cerca di spostare l'asse di comprensione dei crimini del nazi-fascismo al di fuori della storia coloniale dell'Occidente ovvero al di fuori di quel laboratorio totalitario che, con le sue pratiche razziste di sfruttamento, sterminio, genocidio degli *Untermenschen*, è stato il vero ispiratore del nazi-fascismo europeo. Rimozione poi della forza propulsiva che la rivoluzione d'Ottobre ha impresso al movimento anticolonialista mondiale, alla lotta contro la «democrazia del popolo dei signori», grazie alla svolta impressa da Lenin al movimento comunista⁸⁶.

Le ragioni della debolezza con la quale i comunisti hanno reagito dopo il crollo dell'Urss a questo anticomunismo bigotto e negazionista, sono state lucidamente indagate da Losurdo, sempre nel solco della lezione di metodo intellettuale e morale fornita da Marx e sulla quale è necessario brevemente soffermarsi.

A seguito della disfatta di proporzioni epocali subita dal comunismo, è subentrata tra le fila dei comunisti che continuano a dichiararsi tali l'ossessione di ribadire la radicale estraneità rispetto ad un passato avvertito come ripugnante. Affetti da «autofobia», si ritirano dalla storia, in un atteggiamento di tipo religioso, dalle vette del quale invocano il ritorno al Marx autentico, depurato dai processi storici, finendo così per diventare subalterni all'ideologia liberale⁸⁷. Questo atteggiamento viene ribaltato da Losurdo proprio richiamandosi a quel Marx fenomenologo della storia e del potere da cui si vorrebbe prescindere. Non perdono pertanto di attualità le pagine dissacranti in cui Marx, contro gli sfiduciati come Ruge delusi dalla sconfitta del '48 francese, rispolvera le famose figure della *Fenomenologia*: la «coscienza onesta», che dinnanzi alla mancata realizzazione dei propri ideali si preoccupa soprattutto di ribadire l'onestà e la sincerità della propria intenzione interiore, e la più nota «anima bella» che dinnanzi alla durezza del reale che non è riuscita a trasformare, si ritrae inorridita nella propria autocommiserazione rispetto a un mondo che non sarebbe all'altezza delle sue aspettative⁸⁸.

⁸³ Cfr. Losurdo (2007 e 2016).

⁸⁴ Losurdo (1994, 19; 1993 cap. VII)

⁸⁵ Losurdo (1996 a, 3-25); su questa potente mistificazione cfr. Losurdo (2003).

⁸⁶ Losurdo (1998, 3-13); per la critica della categoria di totalitarismo e la sua genesi individuata da Losurdo nella guerra, che non è possibile qui approfondire, cfr. Losurdo (1998, 35-62; 2003 e 2017, 104-112).

⁸⁷ Losurdo (1999 b, 17-19).

⁸⁸ Losurdo (2011, 592-94).

Una seconda lezione altrettanto importante ci ricorda invece che «la memoria storica è uno dei due terreni su cui si sviluppa la lotta di classe a livello ideologico»⁸⁹. Con i suoi interventi dopo la sconfitta della Comune di Parigi, Marx apostrofava una borghesia che, non accontentandosi del massacro compiuto, infamava i comunardi sconfitti per aver cospirato contro la civiltà, bollandoli come assetati di sangue, usurpatori criminali; questa stessa borghesia gridava allo scandalo per le violente esecuzioni degli ostaggi compiute dai comunardi, quando era stata proprio essa a reintrodurre questa pratica brutale nel '48. Marx sapeva così distinguere il «vandalismo di una difesa disperata» dal «vandalismo del trionfo», delle calunnie⁹⁰. È una lezione fondamentale di metodo intellettuale e morale con la quale Losurdo ci ricorda come agisce l'egemonia ideologica della borghesia nel contesto contemporaneo («Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti»). Essa, scrive Losurdo, opera contemporaneamente su due piani ovvero mentre deride e dileggia ogni visione che tenti di cambiare lo stato delle cose esistenti nella prospettiva di una società postcapitalistica, procede ad un'operazione di trasfigurazione degli eventi della storia che hanno colpito o tentato di colpire il dominio della borghesia e a una demonizzazione dei protagonisti e delle vittime di quegli eventi. In questo modo, «la classe dominante consolida il suo dominio privando le classi subalterne non solo della prospettiva di un futuro ma anche del loro passato. Le classi subalterne sono chiamate ad accettare o subire la loro condizione, per il fatto che ogni volta che hanno tentato di modificarla avrebbero prodotto solo un cumulo di orrori e macerie»⁹¹.

Ecco allora in che senso il rapporto con il passato comunista deve essere recuperato nella prospettiva di un bilancio autocritico che fa i conti con la propria storia sulla quale si è scatenata la lotta ideologica, secondo un atteggiamento opposto all'autofobia che «è sinonimo di capitolazione e di rinuncia ad un'identità autonoma», mentre «l'autocritica è il presupposto della ricostruzione dell'identità comunista»⁹². Che è tale solo se però non si appaga della critica, se sostituisce alla fuga dalla storia l'analisi del «movimento storico che si sta svolgendo sotto i nostri occhi», per usare un'espressione del *Manifesto*, sappia indicare le lotte reali che i comunisti sono chiamati ad assecondare, ponendosi il problema delle alternative percorribili e della costruzione di un blocco storico alternativo a quello dominante⁹³.

§5. Tra bilanci, autocritica e ricostruzione del materialismo storico

Combattere questa lotta ideologica non ha mai significato smettere di interrogarsi sulle ragioni e le debolezze teoriche di fondo e sugli errori concretamente compiuti che hanno condotto il regime nato dall'Ottobre a perdere di vista il legame tra emancipazione economica ed emancipazione politica⁹⁴. Anche questa autocritica è parte integrante della necessità, da Losurdo avvertita come urgente, che il marxismo compisse il passaggio dall'utopia alla scienza, nel senso hegeliano di riconoscimento della modernità come fondamento storico dell'affermazione del concetto universale di uomo, della critica alle sue contraddizioni e degli sforzi concretamente compiuti dalla tradizione comunista per elevare

⁸⁹ Losurdo (1999 b, 120).

⁹⁰ Ivi, 119. Scrive Marx «Tutto questo coro di calunnie che il partito dell'ordine, nelle sue orge di sangue, non manca mai di lanciare contro le sue vittime, prova soltanto che i borghesi dei nostri giorni si considerano successori legittimi del barone di un tempo, che trovava legittima nelle sue mani ogni arma contro il plebeo, mentre nelle mani del plebeo ogni arma era per sé un delitto» (1974, 123).

⁹¹ Losurdo (1999 b, 118).

⁹² Ivi, 19.

⁹³ Losurdo (2017, 166).

⁹⁴ Neanche quando lo sforzo autocritico sulla propria storia ha significato spingersi sul terreno proibito che ha maggiormente condizionato una lettura oggettiva e laica della storia sovietica, sul terreno di una ricerca che ha l'indubbio merito di confutare la lettura psicopatologica delle rivoluzioni e dei suoi personaggi, e soprattutto l'accostamento strumentale di hitlerismo e stalinismo (Losurdo, 2008, 2014 b). Su questo punto *cfr.* Alessandrini, *Oltre demonologia e agiografia: la questione Stalin* (Azzarà, 242-251) e Giacomini, *Losurdo e il dibattito su Stalin* (Azzarà, Ercolani, Susca, 2020, 347-361).

quel concetto ad un livello di maggiore compiutezza, nella consapevolezza però che si tratta di un processo di apprendimento che ha dovuto fare ogni volta i conti con condizioni oggettive sfavorevoli, ma anche con alcuni limiti concettuali.

Valorizzando il Marx fenomenologo del potere in quelle pagine fondamentali de *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, in cui egli osserva come in periodi di crisi i regimi rappresentativi (Prima e Seconda Repubblica in Francia, Inghilterra liberale) si trasformino agilmente in dittature militari e siano sospese le libertà costituzionali, Losurdo ci offre una testimonianza di come quelle analisi siano ancora calzanti per la comprensione delle democrazie occidentali, e tuttavia nel contempo abbiano rappresentato, per la tradizione marxista, un ostacolo alla teorizzazione dei limiti del potere e dello Stato. Riguardo all'attualità di Marx, Losurdo sviluppa la dialettica di emancipazione/de-emancipazione attraverso una fenomenologia contemporanea del politico con la quale analizza le crisi e le reazioni conservatrici delle società liberali e delle democrazie occidentali nel corso degli ultimi due secoli, fino ai giorni nostri. Da una posizione di vera e propria critica dell'ideologia, Losurdo spiega come le democrazie occidentali e capitalistiche sotto l'influenza del modello americano, reagiscano alle fasi di conflitto acuto riproducendo clausole più sofisticate di esclusione, intrecciando forme di «bonapartismo *soft*» e populismo, aggirando la mediazione dei partiti attraverso la doppia figura del capo carismatico e della «moltitudine bambina». Il monopolio dei mass media e della sua capacità manipolatrice da parte della grande ricchezza, le clausole elettorali di sbarramento, il contenimento del sistema elettivo proporzionale e del pluralismo partitico, il de-finanziamento pubblico dei partiti, proposte di riforma costituzionale presidenzialiste finalizzate ad accentuare i poteri dell'esecutivo, sono tutte formule politiche che segnano processi di de-emancipazione rispetto alle grandi conquiste della democrazia costituzionale e sociale. E prefigurano con acuta precisione l'ideologia del «monopartitismo competitivo» che caratterizza la crisi delle democrazie e l'indebolimento della rappresentanza delle classi subalterne, del suffragio universale e dei diritti sociali⁹⁵.

Come si diceva, le analisi di Marx e Engels sul bonapartismo e più in genere sulle molteplici ragioni che spingono le classi dominanti liberali a fare a meno della limitazione del potere e delle libertà costituzionali, per Losurdo rappresentano però anche il limite teorico che ha condotto la tradizione marxista a liquidare come formale la libertà democratico-borghese per contrapporre la libertà sostanziale e il mito dell'estinzione dello Stato, privilegiando una lettura selettiva delle oscillazioni presenti in Marx.

La tradizione liberale ha esplicitamente rifiutato la libertà formale-negativa ad alcuni gruppi sociali ed etnici, e non ha compreso compiutamente che in determinate condizioni materiali di vita, come aveva capito Marx al di là di una certa soglia, la diseguaglianza materiale inficia la libertà giuridico-formale⁹⁶. Infatti, quando Marx nel *Capitale* denuncia i processi che stanno dietro l'accumulazione originaria, quando Engels denuncia l'orrore delle case di lavoro in cui erano internati i poveri, quando il *Manifesto* denuncia il dispotismo militare a cui sono sottoposti gli operai delle fabbriche, di fatto rivendicano la libertà negativa⁹⁷. Quando formulano la tesi secondo cui non può essere propriamente libero un popolo che ne opprime un altro in riferimento all'indipendenza dell'Irlanda e della Polonia, stanno di fatto facendo professione di anticolonialismo; quando Lenin denuncia la guerra imperialistica e chiama alla rivolta gli schiavi delle colonie, sta dicendo che la democrazia e la libertà non possono essere pensate ed esercitate senza la democratizzazione dei rapporti internazionali, il riconoscimento della pari dignità tra i popoli e gli stati, insomma senza la fine del colonialismo e del dispotismo esercitato sui barbari, di volta in volta ritenuti tali⁹⁸.

Come Losurdo ribadisce a più riprese, lo scontro tra mondo capitalista-liberale e mondo comunista non si configura come la contesa tra la libertà liberale e i diritti economico-sociali, come da posizioni

⁹⁵ Losurdo (1993, 230-316; 1994); per una analisi di Losurdo a sua volta fenomenologo del potere cfr. Prospero (2022).

⁹⁶ Losurdo (2009, 64).

⁹⁷ Losurdo (2019, XVII-XX).

⁹⁸ Ivi, 71.

contrapposte vorrebbero Berlin e Della Volpe, per il semplice motivo che i comunisti hanno combattuto proprio su quel terreno profano degli esclusi, lottando appunto contro l'esclusione dalle libertà civili e politiche dei popoli coloniali, delle classi subalterne, delle donne. Lottando, per dirla in termini hegeliani, per il passaggio dall'universalismo astratto e falso all'universalismo concreto, per la sussunzione dei lavoratori salariati, dei popoli coloniali, delle donne sotto la categoria dell'universale umano.

Tuttavia quello che è accaduto nella prassi non è stato recepito con sforzo intellettuale nella teoria. Questo è un rimprovero che su piani diversi Losurdo muove sia al marxismo occidentale (con alcune eccezioni: Gramsci, Togliatti, Lukács) sia al liberalsocialismo, per aver entrambi operato una serie di riduzionismi e di letture binarie del marxismo e del comunismo che hanno finito per generare, all'interno di questo campo teorico e politico, una frattura dietro l'altra⁹⁹. Nel caso del marxismo occidentale è venuta meno la comprensione della svolta epistemologica di Lenin il quale comprese che la lotta per l'emancipazione contro la disegualianza di classe (socialismo *versus* capitalismo) non poteva essere disgiunta dalla lotta anticoloniale contro le disegualianze tra le nazioni (anticolonialismo *versus* colonialismo). Era una svolta dettata dalla nuova situazione storica che con l'ideologia del socialismo imperiale frammentava la lotta di classe nella cooptazione del proletariato inglese a sostegno dello sfruttamento coloniale e nell'appoggio alla guerra. Entrato quindi in crisi uno dei presupposti della teoria marxiano-engelsiana – la connessione tra rivoluzione proletaria e emancipazione dell'umanità oppressa –, la reazione di Lenin fu quella di deporre definitivamente le lenti della logica binaria e di tradurre in una nuova forma di lotta il nesso individuato da Marx e Engels tra questione sociale e questione nazionale, tra quest'ultima e internazionalismo. Lenin seppe coniugare in un unico quadro le analisi di Marx in merito alla complicazione di capitalismo, colonialismo e schiavitù con quelle che univano la questione sociale – la liberazione dalla soggezione economica e sociale dell'Irlanda e della Polonia da parte rispettivamente dell'Inghilterra e della Russia zarista –, alla rivendicazione della questione nazionale. La centralità della questione nazionale tuttavia non solo non sottovalutava la rivoluzione proletaria e la lotta di classe nelle metropoli occidentali, ma la integrava in una visione universalista più concreta, in uno sforzo congiunto e duplice che a Occidente doveva realizzare la rivoluzione socialista e a Oriente la rivoluzione anticoloniale. Per «diventare politica», la coscienza della classe operaia doveva andare oltre la consapevolezza della propria condizione di sfruttamento e concentrarsi su tutti i conflitti della totalità sociale, sull'oppressione delle minoranze nazionali, dei popoli colonizzati, degli schiavi, delle donne. I repentini sviluppi della rivoluzione bolscevica dimostravano che l'obiettivo di realizzare un nuovo ordine sociale non poteva essere disgiunto da quello di conseguire l'indipendenza nazionale nei confronti di ogni tipo di colonizzazione¹⁰⁰.

Con questa svolta Lenin seppe tradurre nella concreta realtà storica il doppio mutamento dialettico operato da Marx e Engels, a cui abbiamo sopra accennato, orientandolo sia nel riconoscimento della dignità dei contadini, e quindi nel riscatto dalla loro condizione di sfruttamento disumano ad opera di una ristretta élite aristocratica, riconoscimento che si estende anche agli operai (lotta per l'emancipazione delle classi oppresse); sia nel riconoscimento della dignità di un popolo, del suo riscatto dal giogo coloniale a cui tentavano di sottoporlo le potenze occidentali nel corso della Prima guerra mondiale. È una rivendicazione che accomuna tutto il movimento anticolonialista successivo contro quelle nazioni che sottomettono altri popoli disconoscendo la loro civiltà, la loro autonomia politica e la loro nazionalità (lotta nazionale, anticoloniale e internazionale)¹⁰¹.

La frattura tra comunismo e liberalsocialismo è di conseguenza attraversata dall'equivoco da cui è nato lo stesso liberalsocialismo che ha creduto di sopperire alla presunta sordità del comunismo per l'ideale della libertà, suggerendo una sintesi tra liberalismo e socialismo e identificando il primo

⁹⁹ Per il discorso sulla frattura tra marxismo occidentale e marxismo orientale le cui prime incrinature teoriche e politiche Losurdo retrodata al periodo che va dal 4 agosto 1914 all'Ottobre del '17 *cf.* Losurdo (2017, 3-33).

¹⁰⁰ Losurdo (2017, 34-40).

¹⁰¹ Losurdo (2013, 147-55, 166-68, 184-86).

apologeticamente con la causa della libertà e il secondo in modo riduzionistico con la causa della giustizia sociale¹⁰².

Alla luce di questo quadro storico, la giusta critica che la tradizione marxista ha sollevato nei confronti delle società liberali, denunciando che la libertà negativa o la libertà politica erano un privilegio fondato su una «barbara discriminazione tra le creature umane» (Togliatti); che nella limitazione della sfera della libertà all'ambito puramente giuridico, con la conseguente inviolabilità di quella sfera economico-materiale, affondano le radici della schiavitù; che la borghesia in momenti di crisi possa ricorrere allo stato d'eccezione¹⁰³, non ha ricevuto una risposta all'altezza di una teorizzazione più ricca e dialettica, all'altezza della propria tradizione, scevra dai dualismi della logica binaria e dalla contrapposizione libertà sostanziale versus libertà liberale, tanto più dall'invocazione dell'estinzione dello Stato. E pertanto, «svalutando o liquidando come meramente formale la libertà negativa o la libertà democratico borghese, la tradizione marxista ha in un certo senso frainteso se stessa, dato l'impegno con cui essa ha criticato tradizione liberale e tradizione democratico borghese per la logica dell'esclusione che entrambe le caratterizza»¹⁰⁴.

Il processo di realizzazione della libertà in termini di universalità comporta allora, nel senso di Hegel, conflitti tra libertà talvolta diverse e contrastanti a seconda delle situazioni oggettivamente di volta in volta diverse. Per chiarire tale punto, Losurdo ricorre spesso alle *Lezioni sulla giurisprudenza* di Adam Smith, nel quale il filosofo scozzese osserva che la soppressione della schiavitù sarebbe più facile sotto un governo dispotico che non sotto un governo libero in cui ogni legge è fatta dai padroni degli schiavi che non lasceranno mai passare una misura a loro contraria. Posta in questi termini, nella libertà dell'uomo libero si riconosce la causa della grande oppressione degli schiavi. Con molto scandalo dei liberali, Smith sta indirettamente esprimendo la preferenza per un governo dispotico, il solo che sarebbe in grado di eliminare l'istituto della schiavitù. Nel caso in questione allora, osserva Losurdo, il conflitto non è tra libertà formale o sostanziale, tra libertà liberale o socialista, bensì tra libertà negativa dei neri ridotti in condizioni schiavitù e libertà negativa dei loro proprietari. Che di questo conflitto si tratti, per esempio, nelle discussioni in seno all'Assemblea costituente a proposito della schiavitù nelle colonie francesi, abolita solo dopo la rivoluzione degli schiavi di Santo Domingo, conferma e non smentisce la tesi di Smith e quella di Losurdo. La stessa abolizione della schiavitù negli Stati Uniti presenta una dialettica sorprendente: essa ha prima reso necessaria una guerra sanguinosa, poi non ha potuto evitare la successiva dittatura militare imposta dall'Unione a carico degli Stati secessionisti e schiavisti. Lincoln utilizzò metodi giacobini e tribunali militari, ma quando l'*habeas corpus* e l'autogoverno locale furono ripristinati, i neri non solo furono privati dei diritti politici, ma sottoposti ad un regime di apartheid che comportava per gli ex schiavi l'esclusione della libertà negativa¹⁰⁵. Se da una parte la semi dittatura giacobina di Lincoln non intendeva svalutare o liquidare la libertà formale ma al contrario realizzarla per tutti, dall'altra parte ciò ancora non risolveva la potente discriminazione in termini di libertà negativa subita dai neri, tanto meno l'ideologia razzista che la sosteneva¹⁰⁶.

Per comprendere invece il conflitto tra libertà negativa e libertà positiva, si può scegliere di portare alle sue logiche conseguenze la limitazione, posta da Rawls nella sua teoria della giustizia, al primato della libertà sull'uguaglianza, cioè della libertà negativa su quella positiva, laddove tale primato vale solo «al di là di un livello minimo di reddito»¹⁰⁷. Prendere sul serio questa limitazione significa

¹⁰² Losurdo (2021, 93).

¹⁰³ Losurdo (2009, 74).

¹⁰⁴ Ivi, 76.

¹⁰⁵ Ivi, 76-78.

¹⁰⁶ Ivi, 82.

¹⁰⁷ Per chiarezza, conviene citare per esteso il passo di Rawls a cui Losurdo si riferisce: «[Le persone nella posizione originaria] non scambieranno una minore libertà con un miglioramento del loro benessere economico, almeno al di là di un livello minimo di reddito. È solo quando le condizioni sociali non permettono l'effettivo stabilirsi di questi diritti che si può accettare la loro restrizione. La negazione dell'eguale libertà può essere accettata solo se necessaria ad

riconoscere secondo Losurdo che quel primato non può essere valido quanto meno per il Terzo mondo ove si impone la necessità di assicurare ai ceti più poveri la sopravvivenza, e cioè un aspetto positivo ed essenziale della libertà, il quale rimane l'obiettivo primario anche quando dovesse entrare in contraddizione con aspetti negativi e pur sempre essenziali della libertà¹⁰⁸.

Una riflessione, per inciso, che dovrebbe gettare una luce diversa sulla storia e sulle politiche di quei paesi che, come la Cina, hanno decisamente contribuito alla fine dell'«epoca colombiana» e della «grande divergenza», della disegualianza tra le nazioni conseguente all'espansionismo colonialista e militarista occidentale; e sono impegnate nella realizzazione di quella «libertà dal bisogno» che Roosevelt considerava una delle condizioni per la costruzione di un ordine mondiale fondato sulla pace tra i popoli¹⁰⁹.

Trascurare uno dei termini del conflitto, significa rimuoverlo nel suo complesso e assumere specularmente lo stesso atteggiamento della tradizione liberale, al contrario, «la presa di coscienza del possibile conflitto è [...] la presa di coscienza del carattere essenziale e irrinunciabile delle diverse libertà o dei diversi aspetti della libertà»¹¹⁰.

A incidere sulla debolezza teorica che contrappone le due libertà (liberale e socialista), è stata la lettura talvolta rigida dell'ideologia condizionata dal materialismo meccanicistico che, con la sua tendenza a liquidare la storia precedente come patrimonio della sola borghesia, ha portato a cogliere nell'eguaglianza giuridico-formale solo una forma di sovrastruttura dei rapporti economici. In questo caso la critica dell'ideologia, per dirla con Hegel, non ha saputo riconoscere che la forma non è nulla, ovvero non ha saputo distinguere, nel senso di Gramsci, «tra ciò che è “perituro” nella rivoluzione borghese e ciò che costituisce invece un'acquisizione permanente per l'umanità nel suo complesso»¹¹¹.

A condizionare invece l'utopia acritica dell'estinzione dello Stato, concorrono altri fattori teorici su cui Losurdo non ha mai smesso di interrogarsi, di cui la mancanza di una teoria dello Stato in Marx ovvero l'idea non chiara e lineare dell'estinzione dello Stato, occupano una parte rilevante in quanto vanno ad alimentare l'anarchismo e l'utopismo che quell'invocazione presuppone.

Analizzata dalla prospettiva della situazione storica oggettiva in cui i rivoluzionari si trovarono a decidere ed operare, l'attesa dell'estinzione dello Stato dopo il breve periodo di transizione socialista ha reso difficile o impedito l'elaborazione di una teoria dello Stato e dello Stato di diritto; ma non va sottaciuto che questa fase di transizione è stata pensata sul modello della guerra, e del clima di mobilitazione totale che si è prolungato durante tutto il periodo delle due guerre mondiali, compresi gli anni della guerra fredda che minacciava in ogni momento di esplodere. A partire dallo scoppio della prima guerra mondiale, lo stato d'eccezione con forme di irreggimentazione totale e totalitaria, caratterizzava anche i paesi liberali; ed è proprio la lotta contro tale irreggimentazione a stimolare la riflessione di Lenin e la Rivoluzione d'Ottobre. Sul prolungamento dello stato di eccezione ben al di là di quanto sia avvenuto in Occidente, ha quindi pesato l'aggressione scatenata prima dall'Intesa e poi dal Terzo Reich, nonché il clima di guerra civile permanente. Con la guerra totale, il militarismo socialista e la psicosi del complotto è comparso anche l'universo concentrazionario, un'istituzione totale che non può essere dedotta dalla rivoluzione d'Ottobre, ma è invece un'istituzione dell'imperialismo occidentale (degli spagnoli a Cuba, degli americani nelle Filippine, degli inglesi

accrescere la qualità della vita civile di modo che, a tempo debito, le eguali libertà possano essere godute da tutti» (1997, 441).

¹⁰⁸ Losurdo (2009, 89).

¹⁰⁹ Losurdo (2013, 311-314). Sulla rivoluzione comunista cinese e più in generale sul processo di apprendimento che ha stimolato i dirigenti comunisti a non ripetere gli errori dell'Urss, a promuovere politiche di modernizzazione e apertura al mercato a partire dagli anni '80 per conseguire la piena indipendenza nazionale, uscire dalla povertà e avviare la transizione al socialismo nella costituzione di una società post-capitalista, *cfr.* Losurdo (2013, 201-09, 234-39, 250-59; 2017, 44-47). Ho approfondito questo punto in Fabrizio (2015, 11-14).

¹¹⁰ Losurdo (2009, 82).

¹¹¹ Losurdo (1997, 200).

nel corso della guerra anglo-boera ecc.), che nella seconda guerra mondiale finisce per diventare normale anche all'interno dell'Occidente, anche se con diversi gradi di brutalità¹¹².

Dal punto di vista teorico, ma con importanti conseguenze su quello della prassi, nefasta è stata per Losurdo la saldatura del materialismo meccanicismo con l'anarchismo, che tuttavia in Marx presenta notevoli oscillazioni. Infatti, mentre Marx riconosceva che l'emancipazione politica (suffragio universale, libertà di stampa, associazione, riunione ecc.) era la condizione preliminare dell'emancipazione dei lavoratori, Bakunin lo accusava di aver dimenticato che i diritti politici sono solo ciarpame borghese. D'altra parte, come è noto, in Marx si possono trovare formulazioni simili, come nel celebre passo del *Capitale* (V,3) in cui ironizza sulla sfera della circolazione accostando, quasi fossero sinonimi, «libertà e uguaglianza» a «proprietà e Bentham»; e però nella *Sacra famiglia* troviamo anche l'idea, ereditata dalla rivoluzione francese e da Hegel, per cui la storia universale è scandita dalla progressiva costruzione dell'universalità e dell'unità del genere umano, che giunge al suo stadio più alto nel comunismo¹¹³. E poiché il mercato è, sì, un momento del processo di costruzione dell'universalità e dell'unità del genere umano, ma coesiste con forme di schiavitù e sfruttamento, esso è ben lontano dal realizzare l'*égalité* in questo senso, perché nega ad alcuni la loro la qualifica di uomini, nega l'unità del genere, la comune umanità¹¹⁴.

Quanto alla concezione dello Stato, l'oscillazione presente nei testi di Marx e Engels entra in cortocircuito con la soluzione utopistica della sua estinzione. Nell'*Ideologia tedesca*, lo Stato rappresenta la funzione di controllo sociale e di repressione delle classi subalterne, nella consapevolezza però che questo ruolo non si svolge in forma immediata, attraverso la pura violenza, ma attraverso la forma generale che il potere e l'interesse della classe dominante conferiscono all'organizzazione statale, dunque fa notare Losurdo, Marx attento lettore della *Logica* hegeliana, sa che la forma, la parvenza, esprime pur sempre un livello per quanto minimo di realtà, e costituisce pur sempre un limite all'esercizio del potere della classe dominante. E tuttavia, nella stessa *Ideologia tedesca* troviamo anche la seconda funzione attribuita allo Stato, quale forma di organizzazione attraverso cui gli individui della classe dominante realizzano «la reciproca garanzia della loro proprietà e dei loro interessi». Nel momento in cui Engels parla dell'abolizione dello Stato come conseguenza dell'abolizione delle classi, compie allora il salto logico di dedurre la scomparsa dello Stato dal divenire superfluo di una delle due funzioni, mentre rimane inspiegato perché la scomparsa delle classi dovrebbe rendere superflua l'assicurazione e la garanzia ai singoli membri della comunità senza classi¹¹⁵.

D'altra parte, sia ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, che nel *Capitale*, rispettivamente Engels e Marx criticano uno Stato che non interviene a sufficienza nel limitare la libera concorrenza e a regolamentare l'orario di lavoro. E dunque conclude Losurdo,

mentre liberisti borghesi denunciano come statalista il movimento operaio e socialista, quest'ultimo, soprattutto quello di ispirazione marxista, viene a trovarsi in una situazione per certi versi imbarazzante: se per un futuro più o meno remoto agita la parola d'ordine dell'estinzione dello Stato, in sintonia su questo punto con l'anarchismo, per quanto riguarda invece l'agitazione concreta e quotidiana è costretto a rivendicare l'intervento del potere politico nella sfera economica, scontrandosi con le parole d'ordine semi anarchiche degli interessi costituiti, i quali, in nome della libertà del contratto e dell'iniziativa individuale, rivendicano lo stato minimo¹¹⁶.

Per ciò che invece attiene al futuro ruolo che lo Stato dovrà assumere, se Marx, in *Miseria della filosofia*, associa la scomparsa dell'antagonismo di classe a quella del «potere politico propriamente detto», e in polemica con l'antistatalismo di *Stato e Anarchia*, a proposito del dileguarsi dello Stato deve precisare dello «Stato nell'attuale senso politico»; nell'*AntiDühring*, Engels, fa riferimento alla

¹¹² Losurdo (1998, 35 ss.; 2009, 183).

¹¹³ Losurdo (1990 a, 142-43).

¹¹⁴ Ivi, 147-49.

¹¹⁵ Ivi, 203-5.

¹¹⁶ Losurdo (2009, 204).

permanenza di funzioni di governo solo amministrative delle cose e dei processi produttivi. Mentre nella *Critica del programma di Gotha*, e nella tesi qui sostenuta dell'estinzione dello Stato, il tentativo di sfuggire all'accusa di statalismo proveniente sia dai liberali, sia soprattutto da Bakunin, gioca un ruolo preminente¹¹⁷.

In definitiva, le oscillazioni e la scarsa chiarezza su quale sia il corno dell'alternativa da privilegiare (estinzione dello Stato in quanto tale o solo nell'attuale forma politica), insieme alla realistica e istruttiva fenomenologia del potere, hanno condizionato l'utopia acritica dell'estinzione dello Stato. D'altra parte, proprio questa lucida fenomenologia avrebbe potuto offrire diverse conclusioni. La concettualizzazione della labilità dei confini tra democrazia e dittatura, tra istituzioni liberali rappresentative e stato d'eccezione che Marx osservava negli avvenimenti storici del suo tempo, tanto in Francia quanto in Inghilterra, dimostravano che il passaggio alla dittatura è possibile grazie ad un apparato statale apparentemente più libero ma sempre predisposto per lo Stato d'eccezione, tenuto in piedi anche nei periodi di normalità e pronto a intervenire nei momenti di crisi. Ciò non escludeva che ad essere eliminato nel corso del tempo doveva essere non lo Stato in quanto tale, ma il suo apparato repressivo senza con ciò poter fare a meno della sua funzione di amministrazione della società¹¹⁸.

I limiti del materialismo meccanicistico, dell'anarchismo e della tesi dell'estinzione dello Stato sono invece ben chiari a Gramsci, stimato da Losurdo come la punta più avanzata della riflessione comunista sullo Stato. Nella sua monografia su Gramsci, Losurdo analizza sia gli interventi sull'«Ordine nuovo», che le riflessioni dei *Quaderni*. La soppressione degli Stati nazionali capitalistici non implica la soppressione dello Stato come forma concreta della società umana, perché la società senza Stato è pura astrazione. Se dunque anarchismo e marxismo si escludono, al contrario le analogie possono essere rintracciate tra anarchismo e tradizione liberale: l'affermazione critica secondo cui «tutta la tradizione liberale è contro lo Stato» e «la concorrenza è la nemica acerrima dello Stato» sembra riecheggiare la tesi di Engels del 1845, secondo il quale lo stato minimo sarebbe la forma preferita di stato di una borghesia sfruttatrice che appunto non vuole «limitazioni» e «controlli statali» e probabilmente neanche lo Stato in quanto tale. Con la differenza che Engels non comprende, come Gramsci, che anche la società civile può essere luogo dell'esercizio della violenza e del potere più brutale, come dimostra il suo giudizio sugli Stati Uniti nel 1884, come il paese il cui apparato militare e politico della società tendevano a svanire, cioè una situazione in cui i neri venivano ancora privati dei diritti, e dove la debolezza dello Stato del Sud lasciava spazio al regime del Ku Klux Klan. Contrariamente a quello che ritiene la tradizione liberale e anche quella anarchica, il luogo del dominio non è necessariamente lo Stato, ma può ben essere costituito dalla società civile, la quale, in assenza di adeguate istituzioni statali, è in grado di esercitare la sua violenza in modo più immediato e spietato. L'antistatalismo indiscriminato che identifica Stato con costrizione diventa quindi subalterno all'ideologia liberale che proprio su questa base rifiuta ogni ingerenza sulla proprietà¹¹⁹.

Nei *Quaderni*, Gramsci pone il problema dello Stato nei termini di una forma di organizzazione della società che superando l'antagonismo di classe, sappia fare a meno dell'apparato di repressione, ma tale forma di organizzazione è essa stessa una forma di Stato in cui l'elemento della coercizione si può immaginare che si esaurisca man mano che si affermano elementi di società regolata o Stato etico o società civile. Dunque l'avvento del comunismo come passaggio alla «società regolata» non può essere identificato con l'anarchia. In realtà, secondo Losurdo potrebbe qui aver agito l'influenza di Hegel, secondo il quale le stridenti disuguaglianze proprie della società civile-borghese costituiscono un residuo dello stato di natura e dunque la costruzione della società regolata (dell'avvento del comunismo come passaggio dalla preistoria alla storia) andrebbe intesa come superamento di questo residuo¹²⁰.

¹¹⁷ Sugli influssi epistemologici dell'anarchismo, cfr. Losurdo (1993, 311 ss.).

¹¹⁸ Losurdo (1996 b, 101-107; 1197 b, 185-87; 2009, 209-10).

¹¹⁹ Losurdo (2009, 219-21).

¹²⁰ Ivi, 215-19.

§5.1. Lenin, svolta epistemologica ed eredità del marxismo

Non è un caso che le questioni irrisolte, proprio in quanto irrisolte, accompagnino il processo di apprendimento teorico e pratico di Lenin, e trovino in lui significativi ripensamenti. Losurdo innanzi tutto fa dipendere la radicalizzazione della teoria dell'estinzione dello Stato presente in *Stato e rivoluzione*, dal contesto della guerra imperialistica da Lenin lucidamente denunciata, e dal ruolo che in essa svolgono gli Stati di tradizione liberale quali strumenti feroci di costrizione e morte. Questi condizionamenti fanno appiattare il marxismo sull'anarchismo nella comune visione che entrambi avrebbero dello Stato come organismo dispotico e parassitario, e fa retrocedere Lenin al di qua di tutti quegli aspetti dello Stato che con tutte le oscillazioni Marx e Engels avevano individuato: la forma generale conferita dall'ordinamento giuridico alla violenza, la funzione garantista e la distinzione tra potere e amministrazione.

Ma Lenin, che ha vissuto tutta l'esperienza rivoluzionaria come un faticoso processo di apprendimento, seppe comprendere tanto che la lotta per la sopravvivenza rendeva ineludibile il superamento del «collettivismo della miseria» (Gramsci) caratterizzato dal comunismo di guerra – e dunque il passaggio alla politica economica finalizzata al miglioramento della produzione; quanto l'urgenza di apprendere dalla classe borghese espropriata del potere politico e dagli Stati più avanzati dell'Occidente, i mezzi e le tecniche utili alla gestione amministrativa e allo sviluppo economico (*Meglio meno, ma meglio*), se si voleva colmare il ritardo rispetto ai paesi più avanzati e porre le basi materiali per la costruzione del socialismo. La consapevolezza che la dialettica di classe che aveva visto la borghesia avvalersi della collaborazione della classe aristocratico-feudale espropriata del potere ma pur sempre funzionale all'amministrazione e consolidamento dello Stato, doveva ripetersi nel rapporto tra proletariato e borghesia, è parte di quella svolta epistemologica impressa al marxismo che si configura anche come frattura con il marxismo occidentale e come storica resa dei conti di alcuni suoi presupposti ingenui: l'estinzione dello Stato, la fine dell'economia del denaro, la sfiducia nella scienza-tecnologia, una visione restrittivamente sciovinista dell'idea di nazione.

Non c'è dubbio che rispetto a tali questioni – che non possono essere mai astratte dalla situazione oggettiva di guerra permanente che il capitalismo delle società liberali combatteva contro il primo esperimento socialista della storia –, negli sviluppi successivi della politica sovietica abbiano prevalso due fattori tra loro ineludibilmente destinati a interagire drammaticamente.

Da una parte, l'antistatalismo retrace si è precluso la possibilità di assorbire i punti più alti della tradizione liberale e della rivoluzione francese; insieme all'attesa dell'estinzione dello Stato e del dileguare di ogni conflitto, ha reso impossibile la soluzione del problema della trasformazione in senso democratico del regime sovietico, favorendo al contrario atteggiamenti di stato d'eccezione e sovversivismo permanenti, di attesa escatologica propria dell'anarchismo, incapaci di conferire concretezza e stabilità all'emancipazione delle classi subalterne. Mentre lo stato d'eccezione permanente rilanciava l'utopia, e questa assecondava ulteriormente lo stato d'eccezione¹²¹, la classe dirigente sovietica non riusciva a consolidare il processo rivoluzionario esprimendo la «forma politica duratura del suo dominio», come aveva fatto la borghesia nel corso di un intero secolo (1789-1871); non sapeva coniugare pianificazione statale e incentivi economici, né uscire dallo stato d'eccezione e dell'emergenza. Insomma, parafrasando lo Hegel interprete della Rivoluzione francese, non ha saputo far seguire al Terrore che aveva comunque conservato lo Stato, il Termidoro quale necessario passaggio dallo stato d'eccezione alla sovranità della legge¹²².

Dall'altra parte, però, la stessa questione della costruzione dello Stato e della gestione del potere si andava configurando, nella concreta prassi storica, nella ineludibile mediazione tra la questione coloniale e la questione nazionale, ovvero nel riconoscimento del diritto dei popoli oppressi a

¹²¹ Losurdo (1999 b, 94-95).

¹²² Losurdo (2013, 275-76).

costituirsì quali Stati nazionali indipendenti quale presupposto logico-storico dell'emancipazione politica. Il rovescio dell'antimperialismo di Lenin è dunque l'autodeterminazione delle nazioni oppresse con la quale si compie ogni lotta per la democrazia e la sua universalizzazione, e si conducono le popolazioni barbare a quell'emancipazione politica che i colonialisti e i socialsciovinisti volevano restringere solo alle metropoli capitalistiche. La rimozione di questa grande lezione, che sembrava inizialmente essere stata compresa da Stalin in polemica con l'internazionalismo sciovinista, produce prima la rottura con il campo socialista (Jugoslavia, Cina) e poi la sua dissoluzione, la cui spinta finale è giunta proprio da quei paesi nei quali il socialismo era stato esportato.

La portata universalistica della questione nazionale-coloniale rimane la più incompresa e rimossa tra le lezioni leniniane, soprattutto dal marxismo occidentale, dalla sinistra nel suo complesso. Su tale rimozione avviene qualcosa di sorprendentemente coerente con la lettura che riduce la contesa tra liberalismo e comunismo a quella tra libertà negativa e diritti economico-sociali, all'indifferenza dei secondi alla prima; e con la lettura binaria e riduzionistica del marxismo a solo conflitto tra libertà negative e giustizia sociale, tra capitale e lavoro.

Si comprende così perché Losurdo non si sia mai stancato di ricostruire nei suoi testi, attingendo da un apparato di fonti critiche e storiografiche di eccezionale ampiezza, il tragico testo capitalista-imperialista dell'Occidente liberale e borghese inaugurato dall'epoca colombiana e dai suoi orrori: dominio della razza bianca con i suoi imperi europei e americani, campi di concentramento, schiavitù e sterminio, dei pellerossa, dei neri, dei popoli africani e asiatici. Una «lezione di fondo» poi assimilata dal nazismo che a essa esplicitamente si richiama per illustrare la costruzione delle «Indie tedesche», la colonizzazione delle terre degli indigeni, gli *Untermenschen* quali sono ora da considerare gli slavi bolscevichi e gli ebrei¹²³. Una contiguità questa tra imperialismo, società liberali e nazismo, su cui Losurdo non aveva ancora finito di scavare, e che ha il merito di trovare ampio sostegno in quella storiografia del nazismo decisamente avversa alla vulgata della follia collettiva o della eccezionalità tedesca¹²⁴. Sconfitto il Terzo Reich seguiranno gli altri colonialismi in Algeria, Vietnam, Kenya, America Latina, Israele, solo per citare quelli che nel corso del Novecento hanno registrato episodi e scenari di particolare orrore e brutalità, nel caso di Israele tutt'ora in corso.

Questo mondo fatto di schiavitù, semischiavitù, discriminazioni, clausole dell'esclusione sancite dalla legge, doppia giurisdizione, dopo aver ricevuto un primo colpo dalla rivoluzione degli schiavi di santo Domingo, che trasformerà la lotta di emancipazione in una lotta nazionale per l'indipendenza e la piena sovranità dell'isola, sarà messo in crisi solo dalla rivoluzione d'Ottobre e dal movimento comunista per azione diretta o indiretta. Sono i paesi che provengono da questa lotta, le forze antagoniste che l'hanno assecondata, ad aver portato il processo di liberazione verso l'«emancipazione politica compiuta», vale a dire verso il superamento della contraddizione tra fruizione dei diritti civili e politici ristretta alla classe di volta in volta dominante e la conseguente discriminazione fondata sul censo, il sesso, la razza. Emancipazione che a torto Marx pensava come interna al processo di maturazione dell'Occidente borghese, ma che esso nel frattempo non sviluppava se non grazie all'apporto delle forze comuniste e antagoniste, cioè di un marxismo che

¹²³ Ivi, 188-92; Losurdo (2007, capp. III, IV, V; 2014 b, 24-27; 2017, 112-117; 2019, cap. VII).

¹²⁴ Mi riferisco in particolare a Chapoutot J. (2016): «La tesi della eccezionalità tedesca non regge. In termini culturali è sufficiente constatare che, tra le idee naziste avanzate dalla NSDAP, solo un'infima parte è di origine "tedesca" certificata: né il razzismo, né il colonialismo, né l'antisemitismo, né il darwinismo sociale o l'eugenismo sono nati tra il Reno e il Memel» (6). Secondo lo storico, dunque, gli elementi costitutivi di quello che definisce il «testo europeo e occidentale» della de-umanizzazione, non erano stati inventati né dai tedeschi né dai nazisti, quest'ultimi vi aderirono tanto più facilmente in quanto tali elementi avevano sortito già i loro effetti in Occidente (Francia, Usa, Svizzera ecc.). Le prescrizioni in esso enunciate erano considerate dall'epoca «luoghi comuni», «difese e messe in pratica anche altrove». La sola trasgressione che i nazisti rivendicano rispetto al testo principale che essi hanno «incrementato, raccolto e radicalizzato [...] con una brutalità e un'intensità inedite», è l'aggiunta della «soluzione finale» (375-76).

metteva a frutto il cortocircuito tra l'accumulazione originaria analizzata da Marx, il potenziamento imperialistico di tale accumulazione a danno delle libertà fondamentali dei popoli colonizzati, sia interni che esterni all'Occidente, e le guerre. Sicché risulta del tutto fondata e conseguente la chiave di lettura di Losurdo, secondo la quale per seguire il decorso storico dell'universalità occorre partire dalle colonie, dove è emerso il potere discriminante più duro subito dalla maggior parte dell'umanità, per concludere che come la rivoluzione francese si universalizza concretamente con la rivoluzione degli schiavi di Santo Domingo e l'abolizione della schiavitù, così il marxismo, che porta avanti questo processo, si universalizza con le rivoluzioni anticoloniali avviate dall'Ottobre bolscevico (Vietnam, Cina, Cuba, Egitto, Algeria, ecc.) e con l'influenza politica esercitata da quest'ultima anche sull'emancipazione degli afroamericani. Finché a occidente i marxisti continueranno a ignorare o trascurare la portata rivoluzionaria ed epocale di questo scenario mondiale, non finiranno mai di convergere, anche se certo da prospettive opposte, con l'ideologia liberale, interessata a diffondere insieme ad un marxismo dimidiato, concentrato solo sulla contraddizione capitale-lavoro e sulla giustizia sociale, l'immagine di un Occidente trasfigurato, al contrario difensore di quelle libertà civili e politiche a cui il marxismo ancora una volta sarebbe indifferente.

§6. «Una bancarotta morale e intellettuale»: imperialismo, negazionismo, guerra

Ho condotto il discorso sul comunismo di Losurdo, con alcune forzature e importanti manchevolezze, nel punto che ritengo di maggiore urgenza e radicalità. Losurdo ha impiegato le sue energie intellettuali e politiche per ricostruire il faticoso percorso verso l'universalità come processo di apprendimento storico e teorico, dalla prospettiva di un materialismo storico consapevole di sé, come ho cercato di argomentare, che fa incontrare dialetticamente la vicenda storica e teorica liberale e borghese-capitalista e le sue tre grandi clausole dell'esclusione (razza, censo, genere) con quella del comunismo, ovvero del marxismo e dei movimenti che a esso si sono ispirati nell'arco di due secoli, come superamento esso stesso non privo di dilemmi, errori, apprendimenti, delle tre grandi discriminazioni. Questa consapevolezza ci pone di fronte a una questione epistemologica ineludibile, perché chiama in causa la più potente contraddizione oggettiva dell'epoca moderna che fa di quest'ultima una totalità storica non ancora conclusa e superata. La critica del capitalismo e della sua violenza, della sua logica astratta e totalizzante non può prescindere dall'analisi della forza brutale dell'imperialismo e delle sue guerre, e dunque della svolta epistemologica impressa da Lenin al marxismo. Non posso qui approfondire la questione cruciale del superamento dialettico della frattura marxismo occidentale/marxismo orientale che Losurdo auspicava in quello che può essere considerato il suo testamento politico¹²⁵, se non per rimarcare che occorre fare propria la profonda verità insita nel suo discorso, ovvero l'esigenza che il marxismo occidentale sia stimolato ad aggiornare la propria epistemologia all'altezza della questione coloniale-nazionale, come parte integrante della lotta di classe, che in contesti storici extra-occidentali si presenta oggettivamente come unica possibilità per raggiungere l'emancipazione politica e quindi l'emancipazione sociale.

A partire da tale approccio scientifico, si tratta per Losurdo di far agire nel profondo anche la vocazione anti-eurocentrica del marxismo, e in genere di quella tradizione culturale europea che nei suoi momenti più alti ha saputo fare esercizio riflessivo di autocritica riuscendo così ad accedere all'alterità in forme di pieno riconoscimento degli esclusi. Sotto questo aspetto la posta in gioco rimane sempre quella dell'equilibrio tra critica del moderno e sua legittimazione, dell'esercizio critico contro tutte le tendenze nichilistiche interne della stessa cultura europea, e di essere all'altezza della ritraduzione di una stessa eredità¹²⁶.

Anche a voler tracciare solo per sommi capi lo spaccato di crisi successiva alla svolta degli anni 1989/91, dal comunista Losurdo colto con sorprendente acutezza e completezza, con le sue guerre

¹²⁵ Per un approfondimento di questo punto rinvio a Fabrizio (2017).

¹²⁶ Losurdo, *Il nemico principale si trova nel proprio continente?* (2019, 229-30).

neocoloniali, le diseguaglianze crescenti, la crisi delle democrazie, non può essere eluso che, in assenza di un blocco storico capace di aggredirlo o contenerlo, questo passaggio storico ha dato nuova linfa all'imperialismo americano, all'ideologia della *pax americana* quale estensione della dottrina Monroe su scala planetaria, del suo dominio economico, militare e politico con il suo linguaggio dell'impero ("operazioni di polizia internazionale", "guerra umanitaria", "interventismo democratico"), con la sua manipolazione moralistica dello scontro internazionale come lotta tra democrazia e autocrazie, con le sue guerre per procura, le sue operazioni di *regime change*, con il suo disprezzo del ruolo dell'Onu e delle sue risoluzioni, dei vincoli sanciti dal diritto internazionale percepiti come rigidi limiti alla propria missione. L'osservazione dei fatti e la loro collocazione entro una nuova fase della lotta di classe quale è quella che la reazione neo-colonizzatrice ha scatenato contro lo straordinario sviluppo dei paesi emergenti (innanzi tutto la Cina) ovvero contro il superamento della «grande divergenza» tra le nazioni, non impedisce a Losurdo, avversario acerrimo della riduzione economicistica del marxismo, di indagare sempre il nucleo ideologico-simbolico che agisce nei nuovi meccanismi di dominio. Se pertanto «l'ideologia "umanitaria" ed "etica" attraversa in profondità la storia della tradizione coloniale e imperiale, la storia del dominio in quanto tale»¹²⁷, e se in passato ricorreva alla contrapposizione tra lo spazio sacro della civiltà e quello profano della barbarie rappresentato dalle popolazioni colonizzate, ora per legittimarsi l'esercizio della «sovranità dilatata» si appella a un'«ideologia più sottile»¹²⁸. Senza rinunciare alla delimitazione etnocentrica tra civiltà e barbarie, ne ha modificato i termini distorcendo la morale dei diritti umani quale vincolo superiore alla norma di diritto internazionale che sancisce l'invulnerabilità degli Stati e la loro eguaglianza. Il paese o la civiltà che ritiene di rappresentare la causa morale di quei diritti, avoca a sé il ruolo di giudice e protettore, spargendo morte e distruzione, in spregio del *rule of law* e della giustizia internazionale. È un etnocentrismo la cui esaltazione è inversamente proporzionale al conclamato disconoscimento dell'eguaglianza tra le nazioni e dei popoli, della lotta per un autonomo sviluppo economico intrapresa dai paesi che si sono liberati almeno sul piano politico dal giogo coloniale. Un etnocentrismo che proclama un giudizio negativo infinito ogni volta che un embargo, bombe "intelligenti", punizioni collettive si scatenano sulle popolazioni civili¹²⁹.

L'ultima guerra genocidaria che Israele sta commettendo a Gaza e in Cisgiordania con l'attivo supporto militare, economico-politico e ideologico degli Stati Uniti e dell'Occidente al suo seguito, davanti agli occhi inorriditi e impotenti del mondo, e soprattutto delle nuove generazioni, si nutre ed è espressione di questo contesto, lo presuppone e lo alimenta. Essa fa certamente cadere ancora una volta l'ultima maschera del mito che identifica la causa della democrazia con quella della pace, mito consacrato dalla nuova ideologia americana della guerra¹³⁰; e conferma il ruolo giocato dal tritico capitalismo-imperialismo-guerra, ma non meno la prassi di un empirismo assoluto, di un nominalismo antropologico e suprematista che non si accontenta neanche più di ricorrere all'ideologia più sottile. Esso, infatti, consacra la propria particolare empiria proclamandosi unico detentore del diritto di esistere e nessun diritto di resistenza al proprio altro, sul quale si scatena «l'uso terroristico della categoria di terrorismo», che proprio in Palestina «tocca il suo apice» da circa un secolo, persino se ai bambini che lanciano le pietre l'esercito israeliano è chiamato a reagire con metodi che vanno dalle punizioni corporali all'uccisione¹³¹. Tale particolarismo assoluto si erge al di sopra delle convezioni internazionali mai rispettate, ed è a sua volta un nominalismo assoluto che non si relaziona con nessun vincolo posto dalla storia universale, se non quello dell'uso strumentale della Shoah per affermare il proprio autoreferenziale suprematismo e la propria immunità alla punibilità e responsabilità del crimine. Finanche il proprio suprematismo del dolore e del male subito, come se la tragedia immane caduta sugli ebrei possa fungere da relativizzazione e quindi deumanizzazione del

¹²⁷ Losurdo (1999 a, 188).

¹²⁸ Losurdo (2016, 229 ss.).

¹²⁹ Losurdo (2007, 13; 2016, 291-318).

¹³⁰ Losurdo (2016, 269 ss.).

¹³¹ Losurdo (2007, 41), per l'uso strumentale e ideologico del termine terrorismo *cfr.* 3-42.

dolore degli altri. Tale nominalismo assoluto stabilisce il confine tra spazio sacro dei signori e spazio profano dei barbari spostando di giorno in giorno la “linea rossa” che definisce la legittimità dei massacri, fino dove sia da estendere la categoria dei terroristi che meritano di essere soppressi e al contrario sia da restringere quella dei democratici legittimati a sopprimerli. La paradossalità di questa delimitazione escludente e razzista giunge a forme inaudite di esclusione che coinvolgono persino gli ebrei israeliani o della diaspora che criticano il sionismo o le sue attuali degenerazioni, in un reciproco scambio di accuse con le quali i sionisti tacciano di antisemitismo gli ebrei antisionisti, mentre questi ultimi tacciano di vero antisemitismo i primi. Rimane il fatto che tali pratiche richiamano un potere che sovranamente decide sempre in base alla stessa logica denunciata da Lenin, secondo la quale le potenze coloniali non hanno mai presentato le loro spedizioni come guerre di aggressione, in ragione del fatto che vige a monte un disconoscimento preventivo dell’umanità degli oppressi¹³².

Nella questione palestinese e nelle reazioni che negano non solo il genocidio in corso, ma l’intero sistema di apartheid documentato da organismi internazionali¹³³, movimenti e associazioni per la pace¹³⁴, intellettuali e storici di alto profilo accademico, da illustri personaggi come Jimmy Carter o Mandela richiamati alla memoria quali paladini della democrazia e della libertà ma poi puntualmente ignorati nelle loro accorate denunce dell’apartheid israeliano, –, in queste reazioni si inverte ancora una volta la questione epistemologica che lega il discorso sulla «democrazia del popolo dei signori» con il colonialismo e le clausole dell’esclusione.

Nel 2009 Losurdo giustamente rimarcava che sebbene la Ue giochi un «ruolo ignobile» al cospetto della tragedia palestinese, quest’ultima «non può essere pensata senza l’imperialismo americano e il colonialismo israeliano»¹³⁵. Israele come gli Usa, un’equazione che più che ripetere una stessa identica storia, evoca però una stessa rimozione: il paese che si autoproclama “la più antica democrazia del mondo” e il paese che si autoproclama “unica democrazia del Medioriente” esercitano lo stesso silenzio rispettivamente l’una sul genocidio delle popolazioni indigene e sulla schiavitù dei neri, l’altra sul misconoscimento delle libertà di tutti palestinesi, di Cisgiordania e Gerusalemme Est, di Gaza, dei residenti in Israele, dei rifugiati espulsi dalle varie Nakba. Tale silenzio, nota Losurdo, è «tipico dei miti di fondazione degli imperi»¹³⁶; in entrambi i casi, le libertà degli esclusi dallo spazio sacro della limitazione della legge e della certezza del diritto, non sono prese in considerazione, ovvero la ragion d’essere delle libertà degli inclusi va di pari passo con la violenza indiscriminata a danno degli esclusi¹³⁷.

Siamo di fronte ad una reiterata forma di «negazionismo», categoria che giustamente Losurdo ritiene debba essere usata per la politica o la pubblicistica che nega, rimuove o giustifica gli olocausti coloniali, e tutte le pratiche di sospensione delle garanzie giuridiche, i trattamenti inumani, le torture delle centinaia di detenuti così a Guantanamo come in Iraq, in nome di una guerra al terrorismo che ripete in forme diverse l’ideologia ufficiale del colonialismo e delle sue vittime¹³⁸. E oggi, dobbiamo aggiungere, nega e quindi giustifica il genocidio in corso.

Il negazionismo degli Usa e dell’Occidente «vuole per l’appunto rimuovere il carattere *Herrenvolk* della democrazia», «affinché possa continuare a legittimare una politica di guerra e di dominio». Esso agisce anche nel caso del conflitto israelo-palestinese laddove la ragione del sostegno a Israele vorrebbe giustificarsi invocando la sua definizione di “unica democrazia del Medioriente”, ma questo

¹³² Ivi, 42.

¹³³ Mi riferisco innanzi tutto al primo Rapporto della Commissione ESCWA a cura di Richard Falk e Virginia Tilley, *Israeli Practices towards the Palestinian People and the Question of Apartheid*, del 2017, ritirato appena dopo la pubblicazione su richiesta di Israele; a cui sono seguiti quello di Human Rights Watch del 2021 e di Amnesty International del 2022.

¹³⁴ Jewish voice for peace, B’Tselem, Parents Circle – Families Forum, Yesh Din – Volunteers for Human Rights, BDS - Boycott, Divestment, Sanctions, solo per citare le più note.

¹³⁵ Losurdo (2019, 228).

¹³⁶ Losurdo (1999 a, 192).

¹³⁷ Losurdo (2007, 269).

¹³⁸ Ivi, 262, 265.

sostegno altro non rivela che una potente mistificazione: «il silenzio sul fatto che a poter godere di essa è soltanto il popolo dei signori fa sì che il richiamo agli ideali della democrazia serva non a mettere in discussione bensì a legittimare la tragedia inflitta al popolo palestinese»¹³⁹.

E allora tale negazionismo è tanto più terribile e deumanizzante nel perpetrare una forma di colonialismo classico, quale è quella del colonialismo di insediamento di una «democrazia per il popolo dei signori», ovvero una etnocrazia che pratica espropriazione di terre, limitazioni della libertà di movimento, controllo nell'accesso alle risorse basilari, detenzioni amministrative anche su minori, umiliazioni, uccisioni indiscriminate¹⁴⁰. E lo è tanto di più perché viene sostenuto e incentivato nel mentre avanza il processo di emancipazione degli oppressi e della decolonizzazione che ha caratterizzato il '900, e con esso il principio di autodeterminazione dei popoli, le regole del diritto internazionale, le Convenzioni di Ginevra, che rimangono nelle loro aspirazioni pur sempre avanzamenti storici, spazi di neutralizzazione dei brutali rapporti di forza in direzione dell'universalità e del riconoscimento di popoli e persone. Tanto più terribile e deumanizzante è quel negazionismo che si autoperpetua mentre l'accesso alle analisi storiche che rovesciano l'autorappresentazione dominante è sempre più possibile; mentre si diffonde l'informazione attraverso l'attivismo di intellettuali, movimenti, associazioni, attraverso le testimonianze scioccanti dei protagonisti o degli obiettori di coscienza dell'esercito israeliano, le indagini giornalistiche dei media più indipendenti, e la lista potrebbe continuare fino all'ultima inchiesta della Corte internazionale di giustizia. Ciò che accomuna questi sforzi della società civile è il tentativo di neutralizzare il rovesciamento delle parti tra oppressi e oppressori, tra gli occupanti e gli occupati, che Losurdo definiva «parte integrante dell'ideologia coloniale» con la sua perenne «trasformazione della vittima in minaccia incombente», come è successo ai pellerossa, ai neri, ai cinesi, quali sono ora i barbari orientali che da vittime di un'occupazione diventano «terroristi» e «antisemiti»¹⁴¹, con una gradualità che passo dopo passo ha raggiunto l'apice della de-specificazione.

Mentre accade tutto ciò, e le carneficine vengono riprese e diffuse in diretta dai social media, l'Occidente liberale (Usa, Israele e Ue) reagisce con tutti i crismi di una forza imperialista: rimozione della storia e del colonialismo, negazionismo dell'apartheid e del genocidio, repressione delle proteste, violazione delle libertà costituzionali, maccartismo, manipolazione dei mass media, censura, denigrazione, emarginazione e interdizione dallo spazio sacro della dialettica politica di intellettuali, giuristi, storici che da decenni denunciano con le loro ricerche i fondamenti etnocratici del regime politico israeliano, le pratiche di «sociocidio», «etnocidio», «pulizia etnica» di cui l'ultima guerra è solo l'ennesima manifestazione¹⁴².

Il sospetto di antisemitismo per ogni posizione di critica assunta verso Israele, lungi dal rompere con l'antisemitismo dimostra piuttosto la continuità con il razzismo coloniale¹⁴³, mentre

¹³⁹ Ivi, 269.

¹⁴⁰ A descrivere Israele come una democrazia *Herrenvolk* è stato innanzi tutto Kimmerling: «Dal 1967 Israele governa direttamente, e dal 1994 indirettamente, su milioni di residenti arabi a cui mancano tutti i diritti civili e i diritti umani più elementari. Poiché questa situazione è stata istituzionalizzata. Israele ha cessato di essere uno stato democratico ed è diventato una democrazia *Herrenvolk* – un regime in cui i cittadini godono di pieni diritti e i non cittadini non ne hanno alcuno. Le leggi di Israele sono diventate le leggi di un popolo padrone e la moralità israeliana la moralità dei signori della terra» (2002).

¹⁴¹ Losurdo (2007, 186, 241-243).

¹⁴² Nel 2014, nel pieno dell'operazione «Margine protettivo», Nurit Peled, nota per le sue ricerche accademiche nel campo della costruzione razziale della israelicità, scrive un appello indirizzato all'Unione Europea nel quale usa i termini «genocidio», «pogrom», «massacro» (*Genocide in Gaza, pogroms and massacres in the West Bank*) per rappresentare i crimini israeliani (2014 a). Nel settembre dello stesso anno tiene un discorso al Parlamento europeo in cui usa parole cadute nel vuoto, ben consapevole da linguista quale sia il loro peso e significato: «Questa non è una guerra. È un sociocidio, la distruzione di tutta una società- è un etnocidio, la distruzione di un gruppo etnico intero- e per i palestinesi è un olocausto» (2014 b).

¹⁴³ Del tutto condivisibile è l'analisi storica e filosofica con la quale Losurdo confuta la tesi della linea di continuità tra giudeofobia religiosa e antisemitismo razziale, la cui genesi va piuttosto rintracciata nel razzismo coloniale e in particolare nella sua forma anticamitica. *Cfr.* Losurdo (2007, cap. IV, in particolare 146 ss.; 1999 c).

l'indifferenza al trattamento inflitto al popolo palestinese è la prova del collasso culturale e politico della coscienza critica occidentale. Il rifiuto pregiudizievole della parola e della pratica di genocidio per decifrare i crimini commessi nel corso della guerra – proposta tanto dai capi d'accusa del Sud Africa quanto dalla Relatrice speciale Onu Albanese nel suo ultimo rapporto sul genocidio in corso – da parte di intellettuali e politici che dichiarano di ispirarsi ai valori della sinistra, è un altro sintomo di un tempo decisamente perverso. Giustamente in prima linea nel denunciare l'autoritarismo delle nuove destre populiste al potere in Italia e in Europa, le politiche discriminatorie sui migranti, il trattamento inumano inflitto loro nei centri di detenzione amministrativa, la selezione e l'interdizione al loro ingresso nello spazio sacro europeo soggetto a meri calcoli di produttività economica, essi poi tacciono, negano o rifiutano esplicitamente di riconoscere la realtà dell'apartheid o dello stesso genocidio, termini da cui Israele dovrebbe essere risparmiata per una sorta di immunità sacrale. Assistiamo alla replica, ad un livello ancora più grave e disumanizzante, della «bancarotta morale e intellettuale» della sinistra, denunciata da Losurdo a proposito delle guerre coloniali post-guerra fredda¹⁴⁴.

La radice del sostegno ai crimini di Israele è ancora una volta chiara. Michèle Sibony ha chiarito molto bene che essa va cercata nella negazione del contesto che li rende possibili: «la pervicace negazione del contesto coloniale in cui nasce il 7 ottobre è essa stessa una reazione coloniale»¹⁴⁵. È una testimonianza molto istruttiva, di un'ebrea dell'esilio che denuncia la rimozione ideologica del passato colonialista, mai veramente conosciuto ed elaborato, e potremmo aggiungere punito, condannato da una Norimberga coloniale capace di rendere giustizia ai popoli colonizzati e di inchiodare alla memoria storica le pratiche di deumanizzazione perpetrate dall'Occidente liberale di volta in volta in cerca del proprio «spazio vitale». Tanto più necessaria per rovesciare quella memoria selettiva che ha finito per gerarchizzare le vittime, all'apice delle quali vi sono quelle ebreo-europee e a fronte delle quali tutte le altre sono relativizzate o cancellate. Tutto ciò, sostiene Sibony, «a beneficio della giustificazione del sionismo e di tutte le sue azioni». Ovviamente non si tratta di proporre un'operazione di rovesciamento della gerarchia e di relativizzazione dell'ebraicidio, ma di declinare la memoria della Shoah in senso universalistico, pieno e conseguente.

La reazione coloniale al genocidio in corso ci restituisce allora un negazionismo perpetuo; mentre nega il colonialismo (Israele unica democrazia del Medio Oriente) lo potenzia, mentre entra in contraddizione con l'universalismo reagisce con più colonialismo, più apartheid, più sterminio. Siamo decisamente testimoni di un *unicum* nella storia contemporanea, senza poter vantare alcuna innocenza.

Per comprenderlo e combatterlo, occorre sbarazzarsi delle letture in chiave naturalistica o razziale del conflitto e portare avanti quello che Losurdo chiamava «recupero laico della storia». Esso implica lo sforzo di abbandonare anche il mito delle identità immobili e perenni, del confine eterno tra oppressi e oppressori che non si lascia definire una volta per sempre da una linea etnica; non c'è infatti un popolo o un gruppo etnico o razziale, siano essi i neri o gli ebrei «che sia martire in modo permanente e sotto ogni aspetto»¹⁴⁶. È con questo metodo che egli ha indagato con estrema cura¹⁴⁷ anche la lunga storia della cooptazione degli ebrei nello spazio sacro della comunità e civiltà bianca (greco-romana-ebraico-cristiana), di cui il risarcimento morale dell'orrore della Shoah è certamente il momento risolutivo, sebbene tale cooptazione sia andata «di pari passo con l'esclusione degli islamici». Anche in questo caso quindi il processo di inclusione si intreccia con quelli di esclusione:

¹⁴⁴ Losurdo (1999 a, 189; 2014 a). Non è questa l'occasione per controbattere puntualmente alle varie prese di posizione di Settis, Di Cesare, Habermas, per citare le più note; nel frattempo se ne può sempre auspicare il ravvedimento.

¹⁴⁵ Sibony (2024).

¹⁴⁶ Losurdo (2007, 179, 184).

¹⁴⁷ Ivi, cap. IV.

l'inclusione di Israele nell'ambito dell'Occidente e dell'autentica civiltà è l'altra faccia della medaglia della permanente esclusione a danno degli arabi. Affacciatosi al tramonto del Medioevo, ben prima dell'antisemitismo razziale propriamente detto, il razzismo coloniale continua a essere un passato che stenta a passare¹⁴⁸.

Alla luce della storia di Israele, e dell'evoluzione del conflitto da arabo-israeliano a israelo-palestinese avvenuto con la Guerra dei sei giorni del 1967, la categoria di «arabi» si rivela forse troppo larga. Israele è diventata la versione mediorientale della «democrazia del popolo dei signori», da quando il suo progetto coloniale è potuto convergere con la sostituzione degli Stati Uniti al dominio coloniale britannico e francese in Medio Oriente. Come ci viene illustrato da una prospettiva di economia politica e di classe, gli interessi dell'imperialismo americano nell'area per il controllo del petrolio, resi più complicati dalle rivolte anticoloniali a partire dall'Egitto di Nasser, poggiano su due pilastri, quello israeliano a partire dalla vittoria conseguita nella Guerra dei sei giorni, e quello delle monarchie del Golfo¹⁴⁹. L'alleanza tra Usa e Israele, ovvero il sostegno economico e militare dei primi al secondo in funzione di baluardo a protezione degli interessi americani nella regione, in cambio del quale esso riceve incondizionato sostegno al proprio colonialismo di insediamento, è dovuto passare, come ci viene spiegato, per la normalizzazione delle relazioni commerciali e diplomatiche di Israele con gli stati arabi e il suo sviluppo economico su scala globale. Vengono indicati due svolte storiche importanti: gli accordi di Oslo, che lungi dal configurarsi come favorevoli alla pace e alla libertà dei palestinesi, hanno al contrario consentito di portare avanti il progetto di espansione avviato con la guerra del '67; e gli ultimi accordi di Abramo¹⁵⁰.

Ancora una volta il nesso capitalismo-imperialismo-colonialismo-guerra rivela tutta la sua brutalità e ci restituisce in tre eventi la gradualità della cooptazione, quanto meno economica, di una buona percentuale del mondo arabo che probabilmente nell'immediato futuro potrebbe essere allargata alla componente saudita, ma da cui sono esclusi tanto i palestinesi ciclicamente massacrati, quanto l'Irak e l'Iran. Il primo, possiamo aggiungere, disintegrato con la Seconda guerra del Golfo, il secondo assunto a nemico assoluto dell'Occidente sul quale incombe la minaccia dell'attacco israeliano. Ed ecco ritornare in azione, in questo scenario di disorientamento quasi nichilistico, la metamorfosi dell'ideologia più sottile che rovescia i baluardi degli interessi americani in baluardi della democrazia. La guerra dell'aggressore coloniale e del suo leader, accusati di crimini contro l'umanità e sotto i quali si cela il baluardo americano nella regione, viene consacrata quale guerra della democrazia e della civiltà, contro Hamas e l'Iran.

L'autore sopra citato ci invita a non perdere di vista il motivo del sostegno americano e bipartisan a Israele e alle sue guerre criminali, il rafforzamento che il colonialismo israeliano ha conferito all'imperialismo americano, ma anche il «relativo declino dell'influenza politica, economica e militare degli Stati Uniti nella regione», nonché «la crescente interdipendenza tra gli Stati del Golfo e la Cina/Asia orientale». Infine, il ruolo che la lotta palestinese può svolgere nel cambiamento politico del Medio Oriente, il suo legame con le «altre lotte sociali progressiste nella regione», che la pongono in una situazione centrale nella lotta contro gli interessi imperialistici in Medio Oriente¹⁵¹.

Per quanto si debba prescindere dalla naturalizzazione del conflitto, nel caso del Medioriente, osservava Losurdo, fa parte integrante dell'ideologia dominante il «mito dell'antisemitismo universale e perenne» che si rivela effettivamente come il maggior ostacolo alla comprensione della verità storica, del colonialismo di insediamento e della sua carica brutale. A poco serve denunciare la

¹⁴⁸ Ivi, 201, 234 ss., 272.

¹⁴⁹ Hanieh (2024).

¹⁵⁰ «La prigionia a cielo aperto che è oggi Gaza è essa stessa una creazione del processo di Oslo: un filo diretto collega i negoziati di Oslo al genocidio a cui stiamo ora assistendo» (Ivi). Il quadro che qui viene ricostruito ci sembra molto coerente con la tormentata storia dei tentativi di pace guidati dalla *pax americana*, ovvero con la progressiva marginalizzazione della questione palestinese: Aruri (2013).

¹⁵¹ Hanieh (2024, Pensare al futuro)

carica discriminante insita nell'equiparazione tra antisemitismo e antisionismo o critica di Israele, che rovescia una categoria di condanna della gerarchizzazione dei popoli nella protezione esclusiva e privilegiante dalla critica concessa a uno solo¹⁵². Anche in questo caso, un materialismo storico all'altezza del proprio tempo, e che voglia incidere nel tortuoso cammino verso l'universalità, avrebbe tutti gli strumenti per aggredire questo costruito senza mai perdere di vista l'analisi storica e filosofica, una visione della totalità politica e delle sue contraddizioni con cui intercettare tutte le discriminazioni, le loro reciproche interconnessioni e i possibili scenari di lotta.

BIBLIOGRAFIA

- Andreozzi G. (2021), *Hegel dopo Losurdo: libertà e ontologia dell'essere sociale* in «Materialismo Storico», 1, X: 83-117.
- Azzarà G. S. (2019), *La comune umanità*, Napoli: La Scuola di Pitagora.
- , Ercolani P., Susca E. (2020), (a cura di), *Domenico Losurdo tra filosofia, storia e politica*, Napoli: La Scuola di Pitagora.
- Aruri Nasser H. (2013), *Un broker disonesto. Gli Stati Uniti tra Israele e la Palestina* (2003), tr. it. Milano: Il Ponte
- Burgio A. (2020), *Critica della ragione razzista*, Roma: DeriveApprodi
- Cerroni U. (1970), *Il marxismo in Italia*, in «Rinascita», XXVII, 28: 21.
- Chapoutot J. (2016), *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti* (2014), tr. it., Torino: Einaudi.
- Colletti L. (1975), *Materialismo e dialettica*, in *Intervista politico-filosofica*, Bari: Laterza, 63-113.
- (1980), *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, in *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari: Laterza, 87-161.
- Fabrizio E. (2015), *Orientarsi nel labirinto della lotta di classe*, in «Dialettica&Filosofia», 9: <https://www.dialetticaefilosofia.it/archivio-1.html>.
- (2017), *Il marxismo occidentale. L'ultimo libro di Domenico Losurdo*, in «Marxismo Oggi on line»: <https://www.marxismo-oggi.it/recensioni/libri/205-il-marxismo-occidentale-l-ultimo-libro-di-domenico-losurdo> [ultima visualizzazione 20/06/2024].
- Fistetti F. (2006), *La crisi del marxismo in Italia. Cronache di filosofia politica*, Genova: il Melangolo.
- Gargani M. (2016), «Una teoria generale del conflitto sociale». *Lotte di classe, marxismo e relazioni internazionali. Una intervista a Domenico Losurdo*, in «Filosofia italiana», XI, 1: 1-12 <https://filosofia-italiana.net/>.
- Kimmerling B. (2002), *A matter of conscience: Israeli democracy's decline*, in «International Herald Tribune», April 3: <https://www.nytimes.com/2002/04/03/opinion/IHT-a-matter-of-conscience-israeli-democracys-decline.html?smid> [ultima visualizzazione 30/05/2024].
- Hanieh A. (2024), *Why the fight for Palestine is the fight against U.S. imperialism in the region*, in “Mondoweiss”, 14 giugno: <https://mondoweiss.net/2024/06/why-the-fight-for-palestine-is-the-fight-against-u-s-imperialism-in-the-region/> [ultima visualizzazione 18/06/2024].
- G. W. F. Hegel (2020), *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale* (1989), a cura di D. Losurdo, Napoli: La Scuola di Pitagora.
- Losurdo D. (1986), *Lukács e la distruzione della ragione*, in Losurdo D., Salvucci P., Sichirollo L. (a cura di), *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino: QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici): 135-161.
- (1987 a), *Contraddizione oggettiva e analisi della società. Da Kant a Marx*, in G. Cazzaniga G. M., Losurdo D., Sichirollo L. (a cura di), *Marx e i suoi critici*, Urbino: QuattroVenti (Istituto

¹⁵² Losurdo (2007, 151).

- Italiano per gli Studi Filosofici): 7-22.
- (1987 b), *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milano: Guerini e Associati.
 - (1989), *Vincenzo Cuoco, la rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni*, in «Società e storia», XII, 46, 1989: 895-921.
 - (1990 a), *L'égalité e i suoi problemi*, in Burgio A., Losurdo D., Texier J. (a cura di), *Egalité/Inégalité*, Urbino: QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 139-150.
 - (1991), *L'engagement e i suoi problemi*, in Cazzaniga G. M., Losurdo D., Sichirolo L. (a cura di), *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, Urbino: QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici): 105-130.
 - (1993), *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino: Bollati Boringhieri.
 - (1994), *La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*, Torino: Bollati Boringhieri.
 - (1996 a), *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Roma-Bari: Laterza.
 - (1996 b), *Fenomenologia del potere: Marx, Engels e la tradizione liberale*, in A. Burgio-D. Losurdo (a cura di), *Autore Attore Autorità*, Urbino: QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici): 83-107.
 - (1996 c), *Realismo e nominalismo come categorie politiche*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2, giugno: 211-223.
 - (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma: Gamberetti.
 - (1998), *Il peccato originale del Novecento*, Roma-Bari: Laterza.
 - (1999 a), *Panama, Irak, Jugoslavia: gli Usa e le guerre coloniali del XXI secolo*, in «I Quaderni. Trimestrale dell'Istituto Gramsci Marche», *Interpretazioni della guerra, politiche per la pace*, 33-34: 187-198.
 - (1999 b), *Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia*, Napoli: La Città del Sole.
 - (1999 c) *L'ebreo, il nero e l'indio nella storia dell'Occidente*, in «Giano. Pace ambiente problemi globali», 33, maggio-agosto: 103-56.
 - (2001), *Ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Lecce: Milella.
 - (2003), *Per una critica della categoria di totalitarismo (2002)*, in Ceretta M. (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, 167-196.
 - (2005), *Controstoria del liberalismo*, Roma-Bari: Laterza.
 - (2007), *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Roma-Bari: Laterza.
 - (2008), *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Roma: Carocci.
 - (2009), *Marx e il bilancio storico del Novecento (1993)*, Napoli: La scuola di Pitagora.
 - (2010), *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, in «Critica Marxista», 5: 40-49.
 - (2011), *Hegel e la libertà dei moderni (1988)*, Napoli: La scuola di Pitagora.
 - (2013), *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Roma-Bari: Laterza.
 - (2014 a), *La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo, guerra*, Carocci: Roma.
 - (2014 b), *Stalin e Hitler: fratelli gemelli o nemici mortali?*, in «Historia Magistra», 15: 15-29.
 - (2016), *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Roma: Carocci.
 - (2019), Introduzione e Nota biografica a Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, (1999), tr. it., Roma-Bari: Laterza, VII-LIII.
 - (2017), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Roma-Bari: Laterza.
 - (2019), *Imperialismo e questione europea*, a cura di E. Alessandrini, Napoli: La Scuola di Pitagora.
 - (2021), *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, a cura di G. Grimaldi, Roma: Carocci.

- Marx K. (1974), *La guerra civile in Francia*, a cura di P. Togliatti, Roma: Editori Riuniti.
- Peled N. (2014 a), *Lettere dall'entrata dell'Inferno*, tr. it. a cura di AssoPacePalestina:
<https://www.assopacepalestina.org/2014/07/18/lettera-dallentrata-dellinferno-di-nurit-peled-el-hanan/> [ultima visualizzazione 20/06/2024].
- (2014 b), *Discorso al Parlamento europeo*, tr. it. a cura di AssoPacePalestina:
<https://www.assopacepalestina.org/2014/11/19/discorso-di-nurit-peled-elhanan-al-parlamento-europeo/?fbclid> [ultima visualizzazione 20/06/2024].
- Petrucciani S. (2022), *Pensare con Marx. Interpretazioni e letture*, Roma: Carocci.
- Prospero M. (2022), *Democrazia, bonapartismo, populismo*, in «Materialismo storico», 1, XIII: 24-29.
- Rawls J. (1997), *Una teoria della giustizia* (1999), tr. it., Milano: Feltrinelli.
- Sibony M. (2024), *Come possiamo resistere?*, in “rproject-anticapitalista”, 11 giugno:
<https://rproject.it/2024/06/come-possiamo-resistere/> [ultima visualizzazione 20/06/2024].
- Sichirolo L. (1998), *Hegelian*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 53, 3: 547-556.