fuori collana

Hegel, Marx, lo Stato e la democrazia: una ricerca di Giulio Di Donato

Antonio Semproni
11 Settembre 2026



In *«Vera democrazia». Politica e diritto nella prospettiva marxiana* (Giappichelli, 2025), Giulio Di Donato muove i propri passi dalle dissonanze tra la visione politico-statuale in Hegel e in Marx. La filosofia di Hegel ha la potenza di "aboli[re] la separazione tra la realtà e gli ideali, tra l'essere e il dover-essere" (p. 16); se ciò che è reale è razionale, è perché l'idea – culmine dell'integrazione e della mediazione reciproca tra i due poli della tensione, cioè del soggettivo e dell'oggettivo, del concetto e dell'oggetto, dell'autocoscienza e del suo contenuto – abita nella realtà stessa: al filosofo sta il compito di rintracciarla risalendo la dialettica hegeliana. Ciò vale anche nella sfera giuridico-politica, ove lo Stato rappresenta l'incarnazione dell'idea etica.

Hegel in Marx, Marx *versus Hegel*

Della dialettica hegeliana Marx privilegia il momento dell'autocoscienza, cioè il "faticoso processo di riappropriazione di sé, al termine del quale il soggetto può riconoscersi e riferirsi a sé nel rapporto con l'altro". Questa postura lo porta –

come illustra Di Donato nella sua fatica – a privilegiare la volontà popolare, in quanto riottosa nei confronti dell'ordine politico costituito, e a contestare spesso e volentieri la filosofia politica e statuale di Hegel, a volte cogliendo nel segno, altre volte ricorrendo a argomentazioni fallaci.

Nella realtà che si interseca con la vita e la speculazione di Hegel si dà anzitutto la Rivoluzione francese, nella quale si manifesta "l'autonomia del soggetto rispetto a qualunque autorità o norma", una libertà assoluta che si traduce in "volontà assoluta di negazione di qualsiasi limite" e "inarrestabile pulsione nichilista" (p. 22). Questa negatività spazza via l'articolazione in ceti (cioè nei tre stati) dell'*ancien régime* e travolge qualsiasi organo istituzionale che possa dare voce a interessi di parte, non lasciando alcuno "spazio per lo strutturarsi di poteri particolari al di fuori della sovranità popolare" (p. 24); dà dunque luogo a un'esperienza traumatica – culminante nel Terrore giacobino – la quale fa sorgere nella coscienza delle masse un bisogno d'ordine e di razionalizzazione raccolto dapprima da Napoleone, con la sua opera di codificazione del diritto e le sue riforme per la centralizzazione dell'amministrazione, e poi dall'ordine geopolitico inaugurato dalla Restaurazione.

Nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* – pubblicati a Berlino nel 1820 – Hegel si concentra su due istanze espresse da quest'epoca: "da un lato la richiesta di libertà da parte dei soggetti, dall'altro quella di una razionalizzazione della cosa pubblica" (p. 29). Al pari di Rousseau, Hegel ritiene che la volontà generale, in quanto superiore agli egoismi individuali, sia propria della politica, ma – a differenza del filosofo francese – "nega che ci possa essere una politicità immediata del corpo sociale": il distacco dall'orizzonte privatistico ha necessariamente luogo nello Stato quale organismo di "corpi intermedi con il compito di educare e orientare progressivamente i cittadini a una condivisione di fini e valori universali" (p. 31).

La filosofia politica di Marx è debitrice della filosofia hegeliana del diritto statuale: anche per Marx lo Stato è un organismo complesso, dunque irriducibile al governo, e investito di una funzione pedagogica, consistente nell'educare i propri membri al fine di trasformare il fine del singolo in fine generale e così affermare il primato etico dell'universale.

Tuttavia, nella sua *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico* – scritta nell'autunno del 1843 e pubblicata postuma – Marx mette in discussione la

legittimità dello Stato, sulla scorta dell'argomento che esso è un ordine politico separato dal corpo sociale e questa separazione "consente il riprodursi nella realtà delle gerarchie di dominio tra gli individui" (p. 39). Sempre in quest'opera affonda il primo colpo alla filosofia del diritto statuale hegeliano: quest'ultima non sarebbe altro che una parentesi della sua logica, che si articola nei tre momenti di concetto (momento soggettivo), oggetto (momento oggettivo) e idea (culmine del processo dialettico). In effetti, Hegel stesso afferma che è unicamente dal concetto che possono scaturire tutte le determinazioni del diritto statuale: per esempio, prescindendo dalla logica, non si è in grado di comprendere il principio della divisione dei poteri, il quale è il frutto dell'"intrinseca attività di sviluppo dello Stato" (p. 58). Infatti, il potere legislativo, quello governativo (che ricomprende in sé i poteri giudiziari e di polizia) e quello principesco corrispondono rispettivamente ai tre momenti dell'universalità (il potere legislativo determina e stabilisce l'universale), della particolarità (il governo sussume sfere particolari e casi singoli sotto l'universale) e dell'individualità (il principe è un'unità individuale che riunisce in sé i distinti poteri). Anche l'opposizione tra gli stati o ceti (Stände) e lo Stato deve essere compresa secondo la logica: lo Stato è il termine medio che consente la connessione degli stati o ceti – termini estremi – nella conclusione del sillogismo.

Ma la principale critica che Marx muove alla filosofia del diritto di Hegel si fonda sull'inversione di soggetto e predicato: Hegel avrebbe considerato lo Stato come il risultato dell'autosviluppo razionale dell'idea, mentre in verità è il prodotto di concrete e contingenti azioni storiche; così Hegel non avrebbe fatto altro che riempire i vuoti momenti della sua logica con il materiale attinto dall'esperienza, seppellendo quest'ultima con un'ipostasi astratta calata nella realtà. La conseguenza – agli occhi di Marx – è "quella di canonizzare o santificare la realtà istituzionale esistente", cioè lo Stato prussiano del tempo (p. 97).

Marx contesta inoltre a Hegel di non aver saputo risolvere il conflitto fra società civile e Stato: secondo Marx, lo Stato hegeliano è un "luogo di alienazione" (p. 82), una potenza estranea ed esterna agli individui concreti di cui si compone ed esercitante su di essi un potere sinistro (l'"interesse universale").

Il rapporto tra società civile e Stato

Secondo Di Donato, la critica marxiana non coglie la natura dialettica del rapporto fra società civile e Stato: Hegel vede negli stati (o ceti) e nelle

corporazioni – in quei corpi collettivi che Hegel chiama anche "cerchie" – "l'anello di congiunzione tra la dispersione della società civile e la comunità organica e infinita dello Stato" (p. 88) e nel mondo dei privati un momento dialettico destinato a essere trasceso in uno successivo e superiore, cioè lo Stato, così come "il borghese deve esser «trasceso» nel cittadino" (p. 89). In questo scenario, alla democrazia rappresentativa spetta il compito di mediare il punto di vista e la volontà delle cerchie tra loro e con le altre istanze entro lo Stato, che assurge così a "intero che precede l'attività dei singoli" e al contempo "acquista realtà attraverso di essi" (p. 100).

Marx trova comunque grandi meriti nelle teorie hegeliane, tra cui quello di aver messo in rilievo la separazione tra società civile e Stato, caratteristica essenziale del mondo borghese, cioè del mondo capitalistico moderno. Mentre nel medioevo le categorie sociali e quelle politiche tendevano a coincidere e a sovrapporsi, insistendo sulle medesime persone (il servo della gleba era suddito, mentre il proprietario signore feudale o sovrano), nel mondo borghese economia e politica si separano: mentre nella seconda si realizza l'uguaglianza di tutti, nella prima le persone restano diseguali. Nel mondo feudale "la «società civile» era immediatamente anche la «società politica»" (p. 252); nel mondo moderno, capitalistico, sorge finalmente lo Stato politico, contrapposto alla società civile.

È vero infatti che Hegel teorizza per primo il costituirsi della società civile quale spazio autonomo rispetto allo Stato politico; tuttavia, – come illustra Di Donato – queste due dimensioni sono strettamente connesse, per il motivo che lo Stato è la cerchia che comprende in sé le altre cerchie, il tutto in cui si articolano i corpi sociali, senza i quali esso non sarebbe né realizzabile né concepibile. Da queste premesse il lettore può legittimamente ricavare una sorta di dipendenza dello Stato dalla società civile.

Inoltre, secondo Hegel, all'interno della società civile si dà un rapporto inversamente proporzionale tra accumulazione della ricchezza e impoverimento del ceto subalterno, cui la dipendenza dal lavoro e le condizioni di ristrettezza impediscono di organizzarsi in ceto (Ständ): lavoratori e lavoratrici degenerano così in plebe (Pöbel), espressione di una immediatezza non mediabile all'interno del gioco tra cerchie che configura lo Stato. Marx assegna invece al proletariato una sorte diversa, facendone "il protagonista di una nuova «storia concepita come storia della produzione»" (p. 114): così la società civile di Hegel è per Marx – come icasticamente illustra Di Donato – "la spada di Damocle che pende sulla

testa dello Stato, un permanente attentato alla sua unità" (p. 121). Questa minaccia apre la prospettiva sulla «vera democrazia», capace di produrre l'estinzione dello Stato in quanto forma di alienazione: lo Stato è così "soggetto a *Aufhebung*: esso viene "superato" in quanto alienazione e, al contempo, viene "conservato" in una sfera ulteriore di maggiore consapevolezza" (p. 125).

Classe per sé e partito politico

Questo superamento è reso possibile dalla pratica del suffragio universale, che si contrappone alla democrazia rappresentativa caratterizzante lo Stato alienato e che consiste nell'unificazione di potere legislativo e potere esecutivo e nel loro affidamento a commissioni i cui membri sono sotto il diretto controllo dei mandanti e sempre revocabili. La realizzazione della «vera democrazia» e il ricongiungimento della dimensione politica con quella sociale prenderebbe corpo, per esempio, nella Comune di Parigi del 1871, caratterizzata dalla sostituzione dell'esercito permanente con il popolo in armi e diretta da consiglieri eletti a suffragio universali, responsabili nei confronti dei comunardi e revocabili a breve termine. Nel limitato spazio-tempo della Comune si realizza "riassorbimento del potere dello Stato da parte della società, in quanto sue forze vitali invece che forze che la controllano e la assoggettano" (p. 311).

Ciò non toglie che lo Stato resti per Marx un terreno sul quale è possibile esercitare la lotta di classe, come quando viene rivendicata la riduzione dell'orario di lavoro, cioè quella che Marx chiama "limitazione coatta della giornata lavorativa in nome dello Stato". Per affrontare questa battaglia il proletariato deve divenire classe per sé, cioè gruppo capace di "condurre una lotta comune contro un'altra classe" (p. 227): in altre parole, occorre che si costituisca in "un partito politico capace di connettere economia e politica, interessi e visione ideologica" (p. 231).

Inoltre, al superamento dello Stato auspicato da Marx non importerebbe l'anarchia intesa quale assenza di governo, ma "una forma legittima di autorità sociale", la quale "potrebbe interferire nella vita dell'individuo anche più dello stato esistente, che in genere tende a ridurre al minimo la propria ingerenza" (p. 269), come per esempio fa nei rapporti tra capitale e forza-lavoro o nello spazio dei mercati finanziari.

Infine, si danno casi storici in cui lo Stato si pone quale forza egemone nella

società anziché come uno strumento della classe dominante: tale è, secondo Marx, la Francia sotto Napoleone III, paradigma di uno Stato la cui funzione non è quella di rispondere automaticamente agli interessi immediati di alcuni gruppi a discapito di altri. Il consenso riscosso dal secondo Bonaparte si situa lungo una base sociale variegata, in cui proletariato urbano e piccoli contadini si giustappongono alla borghesia bisognosa d'ordine: dunque, presuppone – come osserva Di Donato – "uno stallo nel conflitto fra le due principali classi sociali, la borghesia e il proletariato" (p. 291).

E la nazione?

Entro il cosmo giuridico-statuale disegnato da Marx, che ruolo assume la nazione? Il filosofo di Treviri, persuaso che la nazione si fondi non tanto su criteri oggettivi quanto su un elemento soggettivo – quale la volontà del popolo irlandese di liberarsi dai britannici –, ritiene che il movimento operaio organizzato debba assurgere a nazione, cioè "assumere una capacità di direzione politica generale" (p. 417): la nazione presuppone dunque l'impegno e l'azione popolari.

L'obiettivo del proletariato costituito in nazione sarà anzitutto quello di sconfiggere gli antagonismi internazionali in virtù dei quali uno Stato opprime l'altro, cioè di rendere il proprio Stato indipendente e sovrano: posta questa pietra miliare, sarà possibile dare vita a un movimento internazionale del proletariato, il quale presuppone nazioni indipendenti. Questo movimento internazionalista – come nota Di Donato – avrà di mira un universalismo concreto: che cioè si renda conto "del carattere interdipendente del destino dell'umanità oltre un certo grado di sviluppo" e al contempo non dimentichi il "pluralismo delle culture e degli interessi nazionali" (p. 411).

Di Donato è stato capace, immergendosi con profondità nel pensiero giuridico-statuale di Hegel e di Marx, di farci riscoprire la politica come strumento di elevazione delle classi popolari e lo Stato come universale in cui dispiegare l'interesse di tali classi, affratellate al punto tale da formare una nazione. Il suo libro è un saggio scientifico che non manca di pungolare il lettore nella ricerca di un significato politico da attribuire alla propria condizione di classe e di uno spazio istituzionale in cui materializzare le istanze riconnesse a simile condizione.