

Domenico Losurdo e la comune umanità tra categorie del pensiero e conflitto sociale

S. G. Azzarà, *La comune umanità. Memoria di Hegel, critica del liberalismo e ricostruzione del materialismo storico in Domenico Losurdo*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019

La comune umanità. Memoria di Hegel, critica del liberalismo e ricostruzione del materialismo storico in Domenico Losurdo, di Stefano G. Azzarà, precedentemente edito dalle Editions Delga di Parigi nel 2012 ed ora pubblicato da La Scuola di Pitagora in edizione italiana riveduta, ampliata ed aggiornata dalle corpose integrazioni di Emiliano Alessandrini, costituisce una privilegiata chiave d'accesso all'itinerario di pensiero di Domenico Losurdo.

I tre capitoli di cui si compone il libro riguardano il confronto storico e filosofico di Losurdo con la storia del liberalismo, con la filosofia classica tedesca e con il materialismo storico.

Secondo le narrazioni oggi in Occidente più gettonate, il liberalismo, nato tra Sei e Settecento presso le più illuminate intellettualità europee, lottò e vinse contro l'assolutismo monarchico facendo acquisire centralità al valore dell'individuo e realizzando lo stato di diritto. Dopodiché, una volta conferita una più o meno solida struttura alla sua propensione democratica, si trovò ad affrontare nemici ancora più temibili. Un parto gemellare di natura totalitaria diede infatti vita a nazismo e comunismo che, affratellati dalla comune natura dispotica, hanno tentato entrambi di contendere al mondo liberale la guida del Novecento. Fortunatamente, tuttavia, il liberalismo vinse anche quest'ultima battaglia e a tutt'oggi si candida a prosperare sull'intero globo, esportando il proprio modello sociale e politico, garanzia di serenità e di pace.

Domenico Losurdo ha mostrato l'inconsistenza di una simile narrazione, opponendo a questa storia sacra (la cui credibilità è stata favorita dalla sconfitta dei tentativi di costruzione del socialismo in Europa orientale) una storia profana, finora abilmente schivata dalla luce dei riflettori. La narrazione corrente sembra infatti ignorare come il liberalismo abbia costituito non già un impulso ma un ostacolo alla realizzazione della democrazia moderna, essendo stato soltanto il sopraggiunto confronto con la tradizione rivoluzionaria ad aver condotto al superamento delle tre grandi discriminazioni che contraddistinguevano le società occidentali ancora all'inizio del Novecento: la discriminazione di censo, quella di razza e quella di genere. Non si trattava tuttavia, secondo Losurdo, di opporre al "Libro nero del comunismo" di Courtois e colleghi, un "libro nero" del liberalismo, bensì di contestare al liberalismo stesso la «sua autoidentificazione con la centralità dell'individuo e con la storia della libertà moderna».

Il liberalismo, che pure aveva formulato questi concetti, appariva contraddistinto da notevoli clausole di esclusione che ne boicottavano la portata universale: la tradizione che aveva innalzato la bandiera della libertà della società civile e su questa base aveva condotto la battaglia contro il dispotismo delle monarchie assolute, venne ad imporre a sua volta, con la propria ascesa, un potere assoluto nei confronti delle classi subalterne e dei popoli coloniali. Si trattava di un processo di de-umanizzazione su scala globale: solo per la razza dei signori, sulla

base delle severe discriminazioni di razza, di genere e di censo, veniva a costituirsi una comunità di liberi e uguali.

Losurdo ha evidenziato come il superamento di questi limiti sia stato possibile soltanto attraverso l'incontro/scontro con il movimento operaio e si sia verificato *nonostante* la struttura portante del discorso liberale. Questo conflitto da un lato ha mostrato la "duttività" e la "modernità" del liberalismo, la sua capacità di adattamento e il suo realismo; dall'altro ha generato una spaccatura nell'ambito del liberalismo stesso, tra una componente che è andata saldandosi con le tendenze apertamente reazionarie e un'altra che, ripensandosi interamente a partire dal compromesso antifascista, è divenuta parte del processo di costruzione della democrazia moderna.

1. La critica al concetto universale di uomo tra liberalismo e reazione

La critica alla Rivoluzione Francese segna il punto di partenza della convergenza tra liberalismo e conservatorismo: da qui prende infatti le mosse la contestazione di ogni universalismo e la messa in discussione della modernità in quanto tale. Si pensi, a questo proposito, alla concezione nominalista con cui Edmund Burke contestava i diritti dell'uomo in quanto diritti "astratti", ascritti ad una natura umana indefinita e mai riscontrabile nell'esperienza. Questa convergenza tra liberalismo e conservatorismo può essere osservata anche in due autorevoli critici della modernità quali Nietzsche ed Heidegger; autori centrali, ad avviso di Losurdo, per comprendere le risposte che il pensiero conservatore oppose al movimento democratico e socialista.

Nel contrastare la lettura che insisteva sulla "inattualità" di Nietzsche attraverso la depurazione del suo pensiero dagli elementi per così dire extrafilosofici, Losurdo ricollocò tale pensiero all'interno del contesto in cui era sorto. Non proiettandola dunque *6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo*, ma confrontandola sia con i problemi «posti dal sorgere della società di massa e dall'avanzata delle classi subalterne organizzate», sia con le contraddizioni legate «alla gestione del mondo colonizzato in via di sollevazione», era possibile per Losurdo comprendere la filosofia nietzscheana. Ciò non implica affatto una sua relativizzazione storica, conservando questa filosofia un'eccedenza rispetto alla sua genesi ed un qualche contenuto di verità, seppur deformato. Nietzsche, attaccando il nucleo della modernità, ne colse infatti le tendenze di fondo e, nella sua storia della decadenza della civiltà europea, riuscì a scorgere gli elementi comuni del razionalismo socratico, del cristianesimo, dell'illuminismo, della democrazia e del socialismo sul terreno fondativo della comune umanità, che, sia pur attraverso strappi e fratture, si accingeva ad essere pensata in maniera sempre più concretamente universale. È da qui che prendeva le mosse l'esplicita chiamata nietzscheana ad un «contromovimento» che dichiarasse guerra aperta alle "razze decadenti" e a milioni di "malriusciti"¹. Si trattava non già di una teoresi fuori dal tempo, ma di una ingegnosa traduzione in termini filosofici della coscienza sviluppata dalla reazione più retriva. Si potevano ben contestare le ipocrisie moralistiche della borghesia in ascesa che ammantava con la retorica del progresso e della

¹ «Conquistare quell'immane *energia della grandezza* per plasmare l'uomo futuro con la disciplina selettiva e, d'altra parte, annientando milioni di malriusciti, e *non perire* per la sofferenza che si arreca e che non ha mai avuto l'eguale!». (F. Nietzsche, *Opere*, VII, 2. *Frammenti postumi 1884*, Adelphi, Milano 1976 p. 86). «La maggior parte degli uomini sono senza diritto all'esistenza, anzi una disgrazia per gli uomini superiori: ai *malriusciti* io non riconosco ancora un tale diritto. Vi sono anche popoli malriusciti.» (Ivi, p. 89) Cfr. D. Losurdo, *Nietzsche. Il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2004 pp. 641-645.

civiltà il perseguimento dei suoi più materiali interessi, ma la critica non era finalizzata alla ricerca di un universalismo più concreto, bensì alla «trasfigurazione filosofica della più brutale parzialità insita nella legge del più forte».

Anche ad Heidegger è dedicato un contributo nel quale si mostra come Losurdo, ben prima della discussione sui *Quaderni Neri*, indicasse, già in *Essere e Tempo*, la centralità delle idee di «*Gemeinschaft*, di morte e di destino»; «cuore di una filosofia dell'esistenza che reagiva (...) ai processi di emancipazione della società moderna e all'emergere di una dimensione sociale di massa. Era un aperto rifiuto della modernità, dunque, che passava attraverso la distruzione consapevole di ogni universalismo al fine di affermare la storicità e la differenza peculiare del popolo tedesco».

La categoria di *storicità*, desunta da una lunga tradizione che riformulava in Germania la critica di Edmund Burke alla Rivoluzione Francese e che era stata posta alla sommità dell'analitica del *Da-sein*, costituiva così lo strumento concettuale per demolire il concetto universale di uomo.

2. La Rivoluzione Francese e la filosofia classica tedesca

A questo complesso rapporto tra storia e categorie teoriche è dedicato anche il secondo capitolo, che ha per oggetto il confronto di Losurdo con la filosofia classica tedesca. Abbiamo già osservato come la Rivoluzione Francese abbia costituito l'evento attorno al quale si sono decise le sorti del liberalismo e del suo superamento; la Rivoluzione Francese costituì infatti lo spartiacque storico che impose alla filosofia classica tedesca di ripensare le categorie concettuali della modernità e il ruolo della filosofia stessa.

Se essa era stata presentata dai teorici della Restaurazione come il frutto immediato delle idee dei filosofi che s'erano inerpicati in idee astratte e sovversive, Hegel, ancora nelle *Lezioni* berlinesi, la salutava come una «splendida aurora» e rispondeva ai suoi detrattori sforzandosi di pensare i principi universali che l'avevano animata in tutta la loro concretezza. Come rimarcato nel testo da Azzarà, «Hegel vedeva...nella filosofia – la cui furia razionalistica e legislatrice veniva attaccata in quegli anni in particolare dalla “scuola storica” in nome del “diritto consuetudinario vivente” e della peculiarità delle tradizioni feudali tedesche – l'autocoscienza del proprio tempo e cioè la comprensione concettuale dello spirito del mondo al livello al quale questo era giunto».

È questo il terreno *mondano* sul quale sorge la dialettica hegeliana ed è questo il luogo strategico per pensare il complesso rapporto tra conflitti storici e categorie logiche tematizzato da Domenico Losurdo. Come per Hegel, anche per Losurdo «la conoscenza scientifica però esige piuttosto che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto, o, in altri termini, che se ne abbia presente e se ne enunci la necessità interiore»²: ciò implica una visione della storia che distingue nettamente la posizione hegeliana, non solo dalle interpretazioni demonologiche del ciclo rivoluzionario, bensì anche dalle metafisiche del soggetto (si pensi alla posizione di Fichte) che tendono a ricondurlo ad un atto di volontà dell'Io. Contro una lunga tradizione che ha banalizzato la filosofia di Hegel, riducendo il suo idealismo a una forma di coscienzialismo, Losurdo si è richiamato proprio alla lezione hegeliana per sottolineare come «il movimento della realtà non [sia] dato semplicemente dall'urto del soggetto e del suo mondo ideale contro

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008 p. 40.

un'oggettività inerte che oppone resistenza ma [sia] anzitutto un movimento interno alle cose, un movimento che lacera l'oggetto – il mondo, la realtà storico-sociale e politica – nella sua intimità».

La dialettica, intesa come concettualizzazione del movimento interno alle cose, costituisce la premessa per una presa sulla realtà che non si limiti a giustificarla, ma sviluppi i nessi che conducono alla sua trasformazione. Si può osservare a questo proposito come da Hegel prenda le mosse un confronto critico con la tradizione liberale proiettato al di là (e non al di qua) del liberalismo stesso³. Un confronto critico di cui la storia del movimento operaio e socialista è stata carne e membra e che Hegel per primo ha sviluppato nella sua forma logica. Forma che, per l'appunto, non va collocata in un fantomatico regno dei cieli, bensì nell'inestricabile rapporto con i suoi referenti reali: «il concetto è lo sforzo di elaborare una comprensione della realtà tramite categorie universali che superino sempre di nuovo la particolarità del dato». Una comprensione della realtà storica, quindi, e dei conflitti che l'attraversano, il cui sviluppo tendenziale coincide con la costruzione del concetto universale di uomo:

le contraddizioni reali tra i diversi gruppi umani sono rielaborate nel loro collidere storico attraverso la forma logica del concetto universale di uomo (...). Il concetto universale è realmente tale però, avvertiva Losurdo, soltanto se è universale e concreto al tempo stesso. Soltanto, cioè, se pur dovendo scontare questo processo di determinazione-oggettivazione, essenziale per non rimanere astratto, mantiene in sé l'infinità e non si erige come una nuova parzialità di fronte ad altre particolarità. (...) L'universalità incapace di sussumere le particolarità si rovescia nel proprio contrario, in un universalismo falso, nell'"empirismo volgare" dell'autocoscienza che "nella sua smania di purezza... non riesce a sfuggire al contenuto empirico, che essa infine sussume nella sua immediatezza e trasfigura acriticamente"⁴.

Nella lettura di Losurdo presentata da Azzarà, l'ontologia hegeliana, lungi dal collocarsi nel regno del puro pensiero, costituisce la traduzione in termini speculativi del bilancio dell'illuminismo e della Rivoluzione francese.

Dalla critica ai limiti che questo processo di sviluppo storico e culturale manifestava si apre uno spazio, in Hegel, per la pensabilità di un universalismo concreto che, rispetto al liberalismo, si pone su un livello ben più progressivo e avanzato: non solo è infatti presente il rifiuto della schiavitù, ma lo stesso diritto di proprietà che il filosofo tedesco difende non appare fondativo e risulta subordinato al *Notrecht*, al diritto del bisogno estremo, sottomettendo così una sfera singola della libertà (la proprietà) alla vita in quanto tale come totalità dei fini. È un progresso scientifico senza precedenti: si tratta di vagliare le condizioni materiali in cui lo sviluppo della libertà risulta possibile e di esaminare i conflitti tra le libertà che via via si manifestano. Con la filosofia di Hegel ci troviamo, in sostanza, al cospetto non già di una

³ Si ricorderà, a questo proposito, anche la critica che Losurdo muoveva ne *Il marxismo occidentale* a Galvano della Volpe: se Della Volpe celebrava la *libertas maior* (lo sviluppo dell'individualità integrale nel socialismo) nella forma dell'opposizione, ovvero della giustapposizione, alla *libertas minor* (la libertà formale dei liberali) a un tempo lasciava che il liberalismo si presentasse come campione dei diritti civili, della libertà formale, facendo così astrazione dalle discriminazioni di genere, razza, censo, e d'altra parte non coglieva il significato della transizione come *Aufhebung*, come dialettica di riconoscimento e superamento critico, rinchiuso com'era nella sua impostazione empiristica e anti-dialettica, che leggeva in Hegel un filosofo mistico, espressione del romanticismo. Cfr. D. Losurdo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma-Bari 2017 pp. 56-57.

⁴ Ivi, pp. 157-159.

fumosa elucubrazione su uno spirito astratto o di una semplice logica del pensiero, ma, a tutti gli effetti, di una teoria generale del conflitto sociale.

3. *Il rigore dell'oggettività e l'universale concreto: da Hegel al marxismo*

Azzarà e Alessandrini, iscrivendosi nel solco della tradizione hegel-marxiana, tendono a valorizzare soprattutto gli elementi di continuità tra Hegel e il marxismo, sottolineando, tra le altre cose, come Hegel fungesse per Losurdo da «antidoto contro quei cedimenti “speculativi” che hanno contraddistinto una larga parte del marxismo occidentale (...) nei suoi momenti più critici». D'altronde era il rigore dell'oggettività (ma non l'empirismo) a caratterizzare l'atteggiamento teorico di Hegel nei confronti della realtà, alieno com'era a tutte le fughe intimistiche, da egli stesso stigmatizzate nella figura dell'*anima bella*.

Ebbene, nei passaggi più critici della storia del Novecento (la complicata costruzione delle società post-rivoluzionarie, l'ascesa dei fascismi, la crisi e la sconfitta dei tentativi di transizione al socialismo in Europa orientale), l'orrore per la contaminazione con la realtà politica caratterizzò una parte non indifferente di certo marxismo che godeva «della lontananza dal potere come di una condizione della propria purezza»⁵.

Nel terzo capitolo de *La comune umanità*, Azzarà e Alessandrini ricostruiscono il materialismo storico di Losurdo riconducendolo a questo rigore dell'oggettività proprio della lezione hegeliana e allontanandolo da quell'idealismo della prassi e da quelle metafisiche del *dover-essere* che, muovendo più da Fichte che da Hegel, tendono a fondare la possibilità di una pratica rivoluzionaria non già sui conflitti reali che lacerano la sostanza, bensì sulla «capacità prometeica del soggetto – spesso una capacità soltanto utopicamente sognata – di imporsi su un'oggettività pensata a sua volta come inerte». Fu d'altro canto sulla scia di Hegel, che Marx ed Engels rivolsero uno sguardo *storico* alla realtà, considerandola nel dinamismo delle sue contraddizioni, e muovendo più dalla sua comprensione razionale che dall'indignazione morale. Qui risiede, secondo Losurdo, il significato della scientificità del marxismo – scientificità, naturalmente, non nel senso della scienza naturale positivista, bensì della scienza filosofica, della *Wissenschaft* hegeliana.

Come abbiamo già osservato a proposito del conflitto delle libertà in Hegel, la complessità del reale impone uno sguardo capace di abbracciare le condizioni oggettive, i rapporti di potere, le rappresentazioni ideologiche. Nella storia del marxismo, tuttavia, non sono state poche le tendenze riduzionistiche che, riconducendo le rappresentazioni ideologiche e le collisioni politiche alla struttura dei rapporti sociali, le hanno abbassate a mera parvenza e presentate come di per sé incapaci di produrre effetti reali.

Come è noto, già Marx ed Engels erano stati alieni da una visione di carattere *riduzionistico*, mostrando come, una volta rintracciata la genesi ad es. di una rappresentazione ideologica nella struttura dei rapporti sociali (dal cielo del pensiero alla terra della società), la comprensione di tale rappresentazione dovesse avvenire risalendo dalla terra al cielo, cioè mostrando concretamente tutti i passaggi intermedi, i quali, riguardando gli uomini che fanno la storia, sono tutt'altro che privi di effetto.

⁵ D. Losurdo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 167.

Anche Lenin aveva mostrato come una lettura economicistica della concezione materialistica della storia, riducendo i fenomeni politici e ideologici a mero epifenomeno del fattore economico (o talvolta, nelle più astruse deformazioni positivistiche, al fattore tecnico) non poteva che tradursi nel trade-unionismo e nella conseguente impotenza dell'azione politica e ideologica.

Questa concezione complessa della lotta di classe permetteva a Lenin di collocarsi oltre il marxismo della Seconda Internazionale, che, pur nelle sue diverse espressioni, aveva conservato una prospettiva economicistica non soltanto nel modo di pensare il ruolo rivoluzionario del proletariato, ma anche nel modo di concepire le dinamiche del capitalismo nella sua fase imperialistica, ciò che la ingabbiò all'interno di una prospettiva eurocentrica.

Dalla lezione di Marx si traeva la necessità che

i lavoratori si riconoscessero come classe e si costituissero in soggettività politica, dotandosi di una consapevolezza teorica della totalità dei nessi sociali e delle tendenze di fondo del corso storico che superasse l'ambito meramente economico-sindacale. Di una comprensione critica delle contraddizioni della società e di una organizzazione politica generale, dunque, che li unisse, al di là delle differenze di etnia o di genere, in quanto portatori di istanze comuni che rappresentavano gli interessi della maggioranza della società.

Con Lenin questo universalismo si faceva carne e membra di una storia che accoglieva sul suo palcoscenico i popoli oppressi e conduceva alla totale generalizzazione del concetto universale di uomo.

Sulla scia di questa interpretazione del materialismo storico e in polemica con le sue declinazioni meccanicistiche, Gramsci evidenziava il «carattere sempre peculiarmente determinato della situazione e del processo rivoluzionario»⁶, nonché il «peso e [l']importanza della questione nazionale». È da sottolineare, d'altra parte, la distanza della lettura losurdiana di Gramsci da alcune diffuse interpretazioni che riconducono la sua *filosofia della praxis* all'attualismo di Giovanni Gentile. Se, infatti, nella filosofia gentiliana, «rimossa la necessità e la razionalità storica, rimosse le leggi della realtà e la contraddizione oggettiva, il soggetto si configurava (...) come l'autentico demiurgo del reale, come l'agente in grado di plasmare la sostanza esterna a proprio piacimento», Losurdo sottolineava come l'intellettuale sardo equiparasse tutte le metafisiche del soggetto che, da Bauer in avanti, avevano tentato di «riformare» la dialettica hegeliana nello spirito di Fichte, alla «riduzione positivista del marxismo» poiché «in un caso e nell'altro la concretezza della storia e dei rapporti e delle lotte politico-sociali cede il posto ad un soggetto mitico e metafisico che nel primo caso è l'«autocoscienza», nel secondo «lo strumento del lavoro»»⁷. Nella sua riflessione carceraria Gramsci si richiamerà dunque alla dialettica hegeliana come «punto di riferimento della filosofia della prassi in quanto...teoria della contraddizione»⁸, ovvero teoria di contraddizioni oggettive, di «contraddizioni reali della vita storica»⁹.

⁶ D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma 1997 p. 143.

⁷ Ivi p. 104

⁸ Ivi, p. 106

⁹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, II, Einaudi, Torino 2007 p. 1488

4. *Il bilancio storico del Novecento e la transizione del socialismo dall'utopia alla scienza*

L'insistenza su questi momenti della storia del marxismo, sulla continuità Hegel-Marx e sul carattere determinato del processo rivoluzionario in chiave anti-economicistica ha contraddistinto la specificità del marxismo di Losurdo e la sua applicazione al bilancio storico del Novecento.

Se la sconfitta dei tentativi di costruzione del socialismo in Europa orientale venne addirittura salutata da una parte del "pensiero critico" dell'Occidente come una liberazione, Losurdo si adoperò per tracciare un bilancio critico ma non liquidatorio di quel movimento che, prendendo le mosse da Marx ed Engels, aveva tentato la costruzione di una società socialista.

Così la sconfitta di quel mondo avrebbe sancito, per Losurdo, non già il trionfo della libertà, ma piuttosto una regressione del liberalismo alle sue origini, uno smantellamento della democrazia moderna e una ricolonizzazione del pianeta da parte della superpotenza americana.

Si trattava allora di «comprendere criticamente la storia della tradizione rivoluzionaria, riconoscendone il significato complessivamente positivo accanto ai limiti strutturali e a quelli storicamente contingenti, per individuarne le insufficienze e render conto delle ragioni della sua sconfitta».

Ciò poteva avvenire, non contrapponendo un *Marx ben interpretato* ad un *Marx mal interpretato* (le filosofie dei "ritorni" facevano sorridere, del resto, lo stesso Marx), né tracciando storie unilineari da Marx ai Gulag, come amavano fare gli storici liberali, ma proseguendo un processo di apprendimento non timoroso di confrontarsi, ancora una volta, con l'oggettività e l'asprezza delle contraddizioni reali.

Secondo Losurdo, il movimento socialista non aveva completato il percorso che conduce dall'utopia alla scienza. Le tendenze anarcoidi, nella storia del movimento operaio, non furono aspetti occasionali del socialismo ottocentesco, superati definitivamente: una visione palinogenetica del processo rivoluzionario, che d'*emblée* facesse dileguare i conflitti religiosi, culturali, nazionali, lo scambio, la moneta, lo Stato, non ha mai smesso di accompagnare la cultura socialista. Ma è proprio questa visione astratta e utopistica ad alimentare per Losurdo il prolungamento dello stato d'eccezione e ad ostacolare il passaggio dalla condizione emergenziale alla normalità.

5. *La comune umanità. Dialettica del riconoscimento e critica del Moderno*

La comune umanità, tuttavia, ci permette anche di sgombrare il campo da un pericoloso equivoco: da una certa vulgata Losurdo viene presentato oggi come un critico "esterno" del marxismo occidentale, che alle promesse palinogenetiche di tale tendenza opponeva un "marxismo orientale", inteso volgarmente come una sorta di socialismo da caserma. Si tratta evidentemente di una strumentale distorsione del suo pensiero. Il confronto di Losurdo con la tradizione liberale mostra infatti come il liberalismo e il fondamentalismo occidentalista, ben lungi dall'essere i campioni delle libertà dell'individuo, dell'universalismo e della limitazione del potere, costituiscano il terreno sul quale hanno preso forma la de-umanizzazione su base razziale, l'imperialismo e il dispotismo della società civile; ma, per dirla con Marx, attraverso questa operazione Losurdo «ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo

porti la catena spoglia e sconcertante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi»¹⁰. Richiamare Hegel e restituirlo alla tradizione rivoluzionaria significa non farne il teorico dello stato di potenza, ma della libertà dei moderni, capace di pensare le sue contraddizioni fino in fondo e oltre il liberalismo. Con Hegel e oltre Hegel, la tradizione che ha preso le mosse da Marx ed Engels costituisce, nella lettura losurdiana, il luogo dell'universalismo concreto, cioè di quell'universalità che diviene realmente tale soltanto quando risulta capace di valorizzare dentro di sé la ricchezza delle sue componenti particolari. Losurdo non avrebbe mai accettato nessuna declinazione "geopolitica" o "sovranista" del marxismo (come è invece capitato di leggere), avendo egli pensato, in ogni sua pagina, tutti i problemi sociali in termini di universalismo e di comune umanità.

Il volume in questione indica quindi la strada che, in Oriente e in Occidente, la tradizione politico-culturale scaturita dal pensiero di Marx ed Engels può percorrere per transitare dall'utopia alla scienza: si tratta in primo luogo di sforzarsi a collocare ogni progetto di emancipazione all'interno della realtà concreta, di comprendere la sua specificità storica e geografica, di afferrare la complessità del conflitto sociale e l'irriducibilità l'una all'altra delle sue molteplici espressioni. In sostanza, senza, dall'altro lato, cedere alle tentazioni agnostiche o nichiliste, si tratta di volta in volta di sopportare la fatica del concetto, comprendendo all'interno di ogni intreccio conflittuale quali siano gli aspetti determinanti rispetto ai quali prendere posizione.

¹⁰ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Id., *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1998 p. 50. A questo proposito cfr. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, cit., pp. 209-210.