

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Scuola di Roma

Ciclo 2015

LE ILLUSIONI DELLA MENTE COLLETTIVA

Sezione febbraio 2015

Del mito politico

Protocollo di Chiara Musolino*

PRIMA GIORNATA: mercoledì 25 febbraio, **Carla De Pascale, *Il mito dei miti: la giustizia***

Che cos'è la giustizia? È un concetto politico o soltanto un'idea? È una categoria della filosofia o, più radicalmente, è qualcosa che appartiene alla sfera del mito? Queste domande hanno aperto il seminario di Carla De Pascale, dedicato al mito dei miti: la giustizia¹, segnandone fin dall'esordio il carattere volutamente problematico della sua trattazione.

Il termine «giustizia» ha diversi significati. Alcune espressioni, tratte dalla nostra quotidianità, possono agevolmente dimostrarlo: ogni giorno ci troviamo di fronte a problemi di “amministrazione della *giustizia*”, a chi esclama che “finalmente *giustizia* è fatta”, a coloro che lamentano, invece, che “sono passati decenni e ancora si attende *giustizia*”, a dilemmi etici del tipo se “sia *giusto* compensare i buoni e punire i malvagi”, infine, ad assicurazioni religiose che dichiarano «beati

* chiara.musolino@yahoo.com

¹ Alla storia della nozione di giustizia Carla De Pascale ha dedicato il volume: *Giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2010.

quelli che hanno fame e sete della *giustizia*, perché saranno saziati»².

Questi esempi sono stati impiegati da Carla De Pascale per sottolineare come la polisemia del termine «giustizia» sia accompagnata da una molteplicità dei suoi ambiti di applicazione: filosofico, politico, etico, giuridico, religioso. La questione sulla natura della giustizia si potrà declinare in molti modi a seconda del campo di indagine scelto. Per questo motivo, gli studi sul tema della giustizia devono sempre fare i conti con il sospetto che mai riusciranno a superare l'orizzonte del relativismo.

Il problema del relativismo è, tuttavia, solo una delle tante difficoltà presenti nello svolgimento di una indagine sulla giustizia. Da un punto di vista della ricerca filosofica, la principale questione a cui far fronte è di natura metodologica: in che modo procedere? Seguire un ordine cronologico o preferire una trattazione per modelli? La scelta di Carla De Pascale, nel suo seminario, come nelle sue passate indagini sul tema, è stata chiara: la ricerca deve avere un andamento cronologico. Solo in questo modo, secondo De Pascale, è possibile ottenere una adeguata comprensione del problema, che tuttavia non è esente da rischi.

Nel seguire un ordine cronologico, il principale rischio è rappresentato dalla possibilità di fornire una ricostruzione storica parziale, attraversata da scelte arbitrarie, che presenti gli studi sulla giustizia in modo univoco e non problematico. Al riguardo, Carla De Pascale ha suggerito di esaminare la ricostruzione storica fatta da Norberto Bobbio nella sua *Prefazione* alla traduzione italiana del volume di Chaïm Perelman, *De la justice* (1945)³. Secondo Bobbio, la discussione sulla giustizia ha avuto per secoli il suo centro nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, la cui influenza è arrivata fino al giusnaturalismo moderno; in seguito, ha avuto uno sviluppo con i lavori di Leibniz e Hume; e, in conclusione, ha trovato un nuovo impulso con lo studio di Perelman.

Secondo Carla De Pascale, questa ricostruzione è difficilmente accettabile, perché troppo riduttiva. Infatti, se si vuole dar conto dei discorsi sulla giustizia, come non ricordare, per esempio, alcuni personaggi fondamentali, quali Tommaso Moro, William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon? Come non considerare le riflessioni sulla giustizia nate nel filone egualitario o quelle legate al tema dell'uguaglianza? Come trascurare che, nell'ambito della filosofia politica, la categoria della giustizia ha spesso condiviso la sorte dei concetti di uguaglianza e libertà?

Seguendo quest'ultimo interrogativo, Carla De Pascale ha citato criticamente la tesi espressa da Hasso Hofmann nel suo libro *Bilder des Friedens, oder Die vergessene Gerechtigkeit*⁴. Secondo

² Mt 5,6.

³ Norberto Bobbio, *Prefazione* a Chaïm Perelman, *De la justice* (1945), tr. it. *La giustizia*, Torino, Giappichelli, 1959, pp. 5-11.

⁴ Hasso Hofmann, *Bilder des Friedens, oder Die vergessene Gerechtigkeit: Drei anschauliche Kapitel der*

Hofmann, il concetto di giustizia è un elemento distintivo dell'età antica, che scompare in età moderna, sostituito dal concetto di libertà individuale. Anche questa tesi, per De Pascale, è difficilmente sostenibile da un punto di vista della ricerca filosofica. Libertà e modernità formano senza alcun dubbio un binomio convincente, ma non si può trascurare il ruolo giocato dalla nozione di giustizia nel pensiero moderno.

Se si vuole fare una ricerca sulle riflessioni intorno alla giustizia, insomma, è necessario porsi in un'ottica plurale, nella quale provare a ricostruire non la storia ma le storie che questo multiforme concetto ha dato luogo nel corso dei secoli. In risposta alle posizioni di Bobbio e Hofmann, nel seguito del seminario, Carla De Pascale ha presentato un breve excursus della storia della giustizia, concentrando l'attenzione sull'età moderna.

Ripercorriamo sinteticamente la sua ricostruzione. Nell'Inghilterra del Cinquecento, Tommaso Moro con la sua costruzione utopica presenta la giustizia come un "dover essere" del mondo, legandola all'uguaglianza e alla gestione ottimale delle istituzioni statali. Critico verso qualsiasi proposta utopica, Jean Bodin, nella sua dottrina della sovranità, elegge la monarchia regia a forma più stabile di governo, in quanto capace di praticare una «giustizia armonica», in grado, cioè, di riconoscere a ciascun individuo ciò che gli spetta secondo il suo ruolo sociale e i suoi meriti.

Nel contrattualismo la giustizia trova fondamento nel rispetto del patto sociale. In particolare, Hobbes fa coincidere la giustizia con la legge codificata e la associa all'equità. In chiave esplicitamente anti-hobbesiana, Leibniz propone un ritorno al giusnaturalismo cristiano, parlando di un legame tra giustizia umana e giustizia divina. La giustizia è da lui definita la «carità del saggio», solo seguendo la saggezza è possibile entrarne in possesso.

È molto difficile proporre dei modelli. Non è possibile, per esempio, costruire un modello di giustizia per l'empirismo: le sole posizioni di Locke e di Hume sono molto diverse. Secondo Locke, l'istanza di giustizia si fonda sul primigenio diritto dell'uomo di giudicare, da cui deriva il cosiddetto «appello al cielo», il diritto di resistenza. Al contrario, Hume si oppone a questo diritto di resistenza, poiché esso inserisce un fattore di inevitabile instabilità nel delicato rapporto tra interesse pubblico e interesse privato. Nel pensiero di Hume, la giustizia ha una costituzione complessa e nasce dalle norme che regolano la vita in società, per questo rientra tra le «virtù artificiali».

In Rousseau, la giustizia si realizza con il raggiungimento dell'uguaglianza morale e politica di tutti i cittadini. Le sue riflessioni sulla proprietà privata del secondo *Discorso*⁵ si diffonderanno

Staatsphilosophie, München, C.F. von Siemens Stiftung, 1997.

⁵ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

velocemente per tutta l'Europa e daranno origine alle teorie della giustizia sociale (Babeuf, Vincenzo Russo, Filippo Buonarroti). Mentre, nella concezione utilitaristica (Bentham, J.S. Mill, Henry Sidgwick) vi è una società giusta unicamente laddove si attua la «massimizzazione dell'utilità generale», cioè dove si realizza la maggiore felicità possibile per il maggior numero di cittadini.

Passando alla filosofia tedesca, Carla De Pascale si è soffermata sul problema della giustizia in Kant. A suo giudizio, nella filosofia kantiana non si trova una vera e propria teoria della giustizia. Nonostante la giustizia abbia un ruolo importante nella costruzione della pace perpetua, i molti pensatori del Novecento che si sono rifatti alla filosofia di Kant, per costruire le loro teorie della giustizia (Carlo Antoni, Guido Calogero, Aldo Capitini, Hans Kelsen, John Rawls), sono stati influenzati, più che dalla sua teoria sullo stato giusto (lo stato di diritto), dalla sua concezione delle nozioni di umanità, responsabilità e dignità umana.

L'uomo occupa il posto centrale nel discorso sulla giustizia di Fichte. Secondo lui, esiste un autonomo diritto di giudicare da parte dell'uomo, che deve essere tradotto nell'ambito politico nel perseguire la realizzazione della giustizia, garantita da una costituzione scritta. Gli studi di Fichte hanno riguardato anche la giustizia materiale, connessa ai problemi di uguaglianza ed equità, che si occupa di come garantire un equo assetto economico nella società. Il tema della giustizia sociale, che troviamo in Fichte congiunto alla riflessione sulla giustizia formale, avrà una successiva evoluzione autonoma nelle varie correnti socialiste e comuniste.

Certamente la disamina delle teorie sulla giustizia avrebbe potuto continuare, ma Carla De Pascale, alla fine del suo intervento, ha deciso di portare alla nostra attenzione un problema di natura pratica, che davanti a tutte queste teorizzazioni della giustizia non trova risoluzione. In che modo giustificare quell'istinto che davanti a uno stato di cose ci fa pronunciare: "questo è giusto"? È possibile parlare di un moto dell'animo comune all'intero genere umano?

La storia della giustizia proposta da Carla De Pascale è dunque una storia aperta a nuovi autori, teorie e prospettive. È un resoconto suscettibile di essere accresciuto e rivisitato. È un racconto su un qualcosa di mitico, che non è possibile completamente definire, perché, come lei stessa ha concluso, mentre si possono avanzare delle tesi convincenti per dare conto di una situazione *ingiusta*⁶, è molto più difficile stabilire perché uno stato di cose sia *giusto*.

⁶ Cfr. Eugenio Garin, *La Giustizia*, Napoli, Guida, 1968.

SECONDA GIORNATA: giovedì 26 febbraio, **Alessandro Ferrara**, *Cuius religio eius res publica: dalle modernità multiple alle democrazie multiple*

Negli ultimi decenni stiamo assistendo a un passaggio storico di portata epocale: la democrazia, che per secoli è stata una fra le diverse forme di governo, è diventata *la* forma di governo per eccellenza. Nel corso del suo seminario intitolato *Cuius religio eius res publica: dalle modernità multiple alle democrazie multiple*, Alessandro Ferrara ha preso in esame la dimensione politica contemporanea, nella quale è possibile parlare della “democrazia come orizzonte”⁷. In questo scenario, la democrazia diviene il parametro per giudicare tutte le altre forme di governo, che finiscono così per rappresentare delle deviazioni, più o meno gravi, dall’unica forma di governo legittima.

In un primo momento, il successo mondiale della democrazia può apparirci un avvenimento totalmente positivo. Tuttavia, ha argomentato Ferrara, è necessario notare che, parallelamente all’affermazione della democrazia come unica forma di governo difendibile, si assiste a un annacquamento dello stesso concetto di democrazia.

Per questo motivo, è diventato difficile distinguere ciò che è democrazia da ciò che non lo è. L’attuale situazione egemonica della democrazia comporta una presenza di ambiguità, cosicché vengono messi in dubbio anche quei suoi caratteri ritenuti in precedenza fondamentali. Per spiegare questa situazione, Alessandro Ferrara ha citato l’esempio delle elezioni: al giorno d’oggi, il nesso tra democrazia e elezioni è stato messo profondamente in discussione dalla prova dei fatti, visto che è ormai chiaro che ci possono essere elezioni anche senza democrazia⁸.

Che cosa distingue un regime democratico da un regime che finge di esserlo ma non lo è? Quali sono, dunque, gli elementi che caratterizzano la vera democrazia? Questi interrogativi portano ad un bivio, perché, come ha spiegato Ferrara, gli studiosi hanno risposto seguendo due diversi percorsi.

La prima modalità di risoluzione della questione, seguita dalla maggior parte dei filosofi politici, è adottare una versione proceduralista. Un sistema politico è una democrazia, solo se è in grado di soddisfare i criteri formali stabiliti, quali il suffragio universale, il pluralismo dei partiti, la segretezza del voto, ecc. Secondo Ferrara, la strada procedurale presenta molte debolezze. Infatti, l’esperienza di tutti i giorni mostra che spesso si possono osservare formalmente dei criteri e nella

⁷ Alessandro Ferrara, *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, New York, Cambridge University Press, 2014.

⁸ Cfr. Larbi Sadiki, *Rethinking Arab Democratization: Elections without Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

pratica svuotarli di contenuto.

Il consenso di Ferrara va dunque alla seconda prospettiva, che individua nell'*ethos* democratico, cioè nello spirito con cui i cittadini vivono le dimensioni democratiche, il punto centrale per poter comprendere le trasformazioni della democrazia. Riprendendo John Dewey, Ferrara ha parlato della democrazia come un «modo di sentire». Se si tiene conto di questo aspetto, al contrario delle procedure, gli assetti democratici diventano estremamente difficili da esportare.

Da dove derivare l'idea di un *ethos* democratico? Che cosa vuol dire “spirito della democrazia”? Ferrara ha ricordato come nel pensiero occidentale ci sia stata una lunga riflessione su questo tema, a partire da Machiavelli e Montesquieu (anche se parlavano di “repubblica” e non di “democrazia”). A suo parere, si possono individuare quattro aspetti essenziali dell'*ethos* democratico: l'orientamento al bene comune, il valore dell'eguaglianza, il valore dell'individualità e l'apertura al cambiamento.

In primo luogo, l'orientamento al bene comune è un tratto imprescindibile della vita democratica. I singoli, i gruppi, i partiti e tutti gli altri attori della scena politica devono dare precedenza al bene comune, piuttosto che al proprio interesse particolare.

Passiamo al valore dell'eguaglianza. Su questo aspetto, Ferrara ha ricordato le pagine di Tocqueville, dove si dichiarava che quello che distingue primariamente una democrazia è l'amore per l'eguaglianza da parte dei suoi cittadini, disposti a fare a meno della propria libertà pur di preservarla. Mentre nella riflessione contemporanea, questo tema ha preso la forma di un discorso sull'“eguale riconoscimento” (Axel Honneth, Charles Taylor, Avishai Margalit).

In terzo luogo, Ferrara ha parlato del valore dell'individualità, tema molto presente nella riflessione americana dell'individualismo democratico (Henry Thoreau, Walt Whitman, Ralph Waldo Emerson). La democrazia viene vista come la forma di governo che consente la più alta promozione dell'individualità personale.

Infine, il quarto aspetto è la disponibilità del sistema democratico all'apertura verso il nuovo. Il cambiamento viene visto non come forza destabilizzante, ma come fonte di arricchimento. Un esempio è la capacità di apertura del sistema nei confronti dei nuovi diritti.

Un *ethos* democratico così codificato rischia però di risultare troppo legato a delle categorie “occidentocentriche”. Lungi dal voler proporre un *ethos* democratico come un «precipitato del protestantesimo radicale», Alessandro Ferrara ha chiarito i termini della sua sfida. Il suo intento è di ricercare nelle realtà non occidentali le caratteristiche dell'*ethos* democratico, in modo da poter poi

presentare una pluralità di versioni della democrazia.

Il lavoro di Ferrara ha preso ispirazione dallo studio sulle religioni storiche, presente nel programma di ricerca sulle modernità multiple, utilizzandolo per parlare delle «democrazie multiple». Nelle sfere religiose delle diverse realtà culturali, Ferrara è riuscito a raccogliere dei punti di convergenza e dei punti di divergenza tra le diverse prospettive, per poi costruire degli ideal-tipi di ethos democratico.

I punti di convergenza sono i seguenti. In primo luogo, l'orientamento al bene comune. Infatti, l'antecedenza del bene collettivo rispetto al bene della parte è facilmente rinvenibile in tutte le religioni del pianeta. In secondo luogo, l'eguaglianza dei cittadini, rintracciabile, sia pur in modi differenti, anche nell'Islam, nell'Induismo e nel Confucianesimo. Infine l'individualità, più difficile da trovare, è presente, per esempio, nel Confucianesimo come capacità di autoperfezionamento morale.

I punti di attrito si possono raccogliere, secondo Ferrara, nelle due questioni seguenti. In primo luogo, la priorità dei diritti individuali sui doveri della collettività, idea propria del pensiero occidentale che rimane estranea alle altre culture. Tuttavia, Ferrara ha osservato che la tensione tra diritti e doveri non segna unicamente una divergenza tra Oriente e Occidente, ma attraversa quest'ultimo in modo profondo (Burke, Hegel, l'utilitarismo, l'etica sulla cura, Charles Taylor, Durkheim, Böckenförde).

Il secondo punto di attrito è il valore del conflitto nel contesto politico. Se nell'ethos democratico occidentale si pensa che l'agonismo aiuti la democrazia, nell'ottica orientale esso è visto come una causa di disordine e distruzione. Ma anche in questo caso la generalizzazione non vale per tutto l'Occidente: anche in molti contesti europei, ha notato Ferrara, la democrazia si nutre della cultura della mediazione.

Infine, incrociando i diversi criteri trovati, Ferrara ha presentato quattro tipologie di ethos democratico:

1. il modello della democrazia liberale, democrazia deliberativa (es. USA, UK), che presenta un ethos agonistico unito con la priorità dei diritti sui doveri;
2. il modello della tradizione repubblicana («strong republicanism») che valorizza il conflitto ma sposta la priorità sui doveri dei cittadini (l'antica Atene, la Roma repubblicana, la Repubblica di Venezia, la Repubblica puritana di Cromwell, la Comune di Parigi, la Repubblica Spagnola);
3. il modello della tradizione consociativa (l'Italia della prima Repubblica, Belgio, Svizzera), che

abolisce il conflitto in favore della mediazione associata alla priorità dei diritti;

4. il modello della tradizione consociativa orientale (la democrazia della Malesia, la democrazia buddista della Thailandia), dove la mediazione sta insieme con la priorità dei doveri.

Se la prima tipologia costituisce l'idea "classica" di democrazia, gli altri modelli offrono del materiale per ripensare la presenza o la possibilità di altre forme legittime di culture democratiche. L'indagine sull'ethos democratico di Alessandro Ferrara contiene delle linee di riflessione per comprendere e promuovere il nuovo orizzonte delle democrazie multiple, forme di governo capaci di stabilire modalità di convivenza democratica nel rispetto dei valori e dei principi delle diverse comunità. Con questo spirito, a conclusione del suo intervento, Ferrara ha proposto di ribaltare il vecchio detto *cuius regio eius religio* e attualizzarlo nella prospettiva dell'ethos democratico: *cuius religio eius res publica*.

TERZA GIORNATA: venerdì 27 febbraio, **Domenico Losurdo, *Ideologie della guerra e stereotipi nazionali***

Il seminario di Domenico Losurdo, intitolato *Ideologie della guerra e degli stereotipi nazionali*, ci ha condotto davanti alla rete degli stereotipi, che durante i periodi di conflitto fanno capolino sulla scena pubblica, ma che rimangono saldamente attaccati al nostro vivere quotidiano in tempo di pace. Alla loro influenza, Losurdo ha proposto un antidoto: la prospettiva della «circolazione delle idee».

All'alba del primo conflitto mondiale, i filosofi europei si trovarono ingaggiati in una guerra che scosse nel profondo il panorama intellettuale europeo. Domenico Losurdo ha ricordato come, in Francia, Henri Bergson non esitò a pronunciare un "discorso di guerra", mobilitando la sua stessa filosofia, per spiegare l'inferiorità dello stato tedesco e la superiorità di quello francese. Il conflitto contro la Germania venne definito come una guerra tra il "monismo tedesco" e il "pluralismo latino".

Contro questa affermazione si levò forte la voce di Giovanni Gentile. La sua replica sviluppava molti dubbi riguardo la sostenibilità di una tesi che giudicava monista tutta la filosofia tedesca (cosa dire riguardo a Leibniz e Herder?) e pluralista tutta la "filosofia latina" (come spiegare il monismo di Goethe derivato da Spinoza e Giordano Bruno?). Secondo Gentile, gli intellettuali non avrebbero dovuto adottare queste facili schematizzazioni, perché così il panorama europeo diventava

inevitabilmente un luogo di naturale scontro tra culture; occorre, piuttosto, assumere la prospettiva della «circolazione del pensiero».

La tesi secondo la quale tra i diversi popoli c'è una circolazione del pensiero, Gentile l'aveva ripresa da Bertrando Spaventa, il quale a sua volta aveva tratto questo motivo dalla filosofia di Hegel, anche se quest'ultimo non adoperò mai l'espressione. Nella riflessione di Spaventa, la teoria della «circolazione» del pensiero europeo si opponeva alle posizioni che presentavano le comunità nazionali come insiemi chiusi e impermeabili fra loro. Per Losurdo, questa tesi della «circolazione» svuota gli stereotipi del loro contenuto, perché ne mostra l'infondatezza storica. Ecco perché, a suo parere, bisogna adottare questa prospettiva per contrastare gli stereotipi nazionali.

Dunque, ha continuato Losurdo, nella prima fase del conflitto, quando l'Italia non era ancora entrata in guerra, è stata scritta una «pagina alta» della filosofia italiana grazie alle prese di posizione contrarie allo scontro tra gli intellettuali europei non solo di Giovanni Gentile, ma anche di Benedetto Croce. Infatti, Croce sottolineò come le guerre tra i popoli possono avvenire per interessi politici ed economici, ma non possono essere degli scontri intellettuali.

Secondo Croce, la lettura della guerra in chiave di opposizione tra «germanesimo» e «latinità» aveva un carattere razzista che era facilmente ribaltabile nei confronti di altre popolazioni, cambiandone i termini e rovesciando il giudizio di valore. Tuttavia, a quel tempo, in Francia e in Germania il mondo della cultura viveva la situazione in modo contrario: la guerra era diventata un vero e proprio scontro tra intellettuali. In seguito, alla fine del conflitto, Croce si domandò se avessero fatto più danni i cannoni o gli sproloqui dei filosofi.

Per tutto un lungo periodo della storia lo scontro tra nazioni non è mai stato uno scontro tra ideologie. Il cambiamento di passo avvenne con la guerra franco-prussiana (1870-1871). A questo proposito, Losurdo ha citato il commento dello storico Fustel de Coulanges, secondo il quale la guerra dei soldati era stata preceduta e confermata dalla guerra degli eruditi. Questo fenomeno ha avuto una evoluzione con la Prima guerra mondiale, per poi diventare una caratteristica del Novecento. E così, molti di quegli stereotipi, che si erano affermati nel pieno svolgimento di rovinosi conflitti, continuano a essere attuali ai nostri giorni, per esempio, l'immagine della nazione gregaria o del popolo in guerra per amor di patria.

Nel prosieguo del discorso, Losurdo si è domandato se la tesi della circolazione del pensiero valga solo a livello europeo. A questo proposito, ha citato criticamente il libro dello storico Niall Ferguson dal titolo: *Civilisation: the West and the Rest*⁹. In questo testo, Ferguson è inflessibile nella denuncia del relativismo culturale ma, ha notato Losurdo, pur parlando diffusamente dell'«entità» Occidente, non la definisce mai.

⁹ Niall Ferguson, *Civilization: The West and the Rest*, London, Allen Lane, 2011.

Secondo Ferguson, una delle caratteristiche che differenziano l'Occidente dal "resto" del mondo è il rispetto della proprietà. Contro questa posizione, Losurdo ha citato il commento di Marx sui comportamenti dell'Inghilterra nelle Indie. Se si vuole guardare la «barbarie della civiltà borghese senza veli», avverte Marx, non bisogna farlo nelle grandi metropoli, ma è necessario «volgere gli occhi alle colonie», dove non è garantito alcun diritto personale, né riconosciuta stabilmente alcuna proprietà¹⁰.

La seconda associazione fatta da Ferguson è il nesso tra Occidente e individualismo. Anche su questo punto Losurdo ha manifestato molti dubbi. È proprio vero che la civiltà occidentale è sempre stata più individualista rispetto alle altre civiltà? Se così fosse, come giustificare l'estremo individualismo della società cinese? Secondo Losurdo è difficile definire la civiltà occidentale più individualista della Cina. Già nel Settecento, infatti, l'individualismo della società cinese era stato notato con interesse anche da molti illuministi europei.

Secondo Losurdo, dunque, è possibile far valere la teoria della circolazione delle idee su scala "planetaria". Infatti, non è possibile legare delle particolari idee a determinati popoli, perché storicamente si è sempre avuta una commistione tra le diverse comunità. Naturalmente, ha riconosciuto Losurdo, le diverse nazioni presentano delle peculiarità, una delle più rilevanti è costituita dalla diversità delle lingue. Ma la tesi della circolazione delle idee non si propone di negare la diversità delle culture, vuole solamente avversare e confutare le derive naturalistiche ed essenzialistiche.

Come riuscire a pensare la diversità delle culture tenendo conto della circolazione delle idee? In che modo scansare le opinioni stereotipate che possiamo sempre incontrare nel confronto con le altre culture? Insomma, si è domandato Losurdo, chi ci può aiutare? La sua risposta è stata di chiedere un aiuto alla filosofia di Hegel e al suo uso della storia. Solamente la spiegazione storica può aiutarci a guardare gli altri popoli e le altre culture al riparo dai rischi di cadere negli stereotipi o nelle vane ideologie. Dunque, Losurdo ci ha proposto di partire da Hegel e, tenendo conto della circolazione del pensiero, continuare il lavoro di studio sul nostro presente.

Chiara Musolino

¹⁰ Cfr. Karl Marx, *Il capitale*, libro I, cap. XXIV, par. 6.