

INDIVIDUO, POPOLO, SOVRANITÀ. HEGEL E I FONDAMENTI DEL MONDO MODERNO

di Emiliano Alessandrini

Abstract

In his *Doctrine of Being*, Hegel states: “If a determinate content, some determinate being, is presupposed, this being, since it is determinate, stands in manifold reference to another content. It is not a matter of indifference to it whether a certain other content to which it refers is or is not, for only through such a referring is it essentially what it is”. This dialectical perspective perfectly fits both Hegel’s views on aesthetics and in his political philosophy. On the one hand, the universal in art comes to manifest its essence only when it is able to descend and to materialize itself in particular individualities. Conversely, it can be argued that in his political philosophy the individual acquires ethicality only after recognizing the value of the State, whose elevation to an ethical level, in turn, cannot take place without recognizing the value of the individual. Similarly, international law can only arise on the basis of recognition of national sovereignties, and the latter acquire their value only after mutual and prior recognition of international law. In Hegel’s view, this dialectic approach runs throughout the Elements of the Philosophy of Law, and characterizes not only his account of the individual-state relationship, and of the national-supranational nexus, but also the formulation of concepts such as “people”, “morals”, “property”. The way in which the German philosopher problematizes these notions allows them to escape their tendential subordination to the logic of the abstract intellect (i.e., their easy sliding into ideology), and can therefore constitute an effective antidote against the instrumental uses of such notions through which – then as now – the most important (and more genuinely universal) achievements of the modern world are being questioned.

Keywords: Individual, State, Sovereignty, Cosmopolitanism, People

1. *Il valore dell'individuo nella sua universalità*

Contrariamente a quanto una certa corrente ermeneutica ha con convinzione sostenuto¹, la questione dell'individuo

¹ Cfr., ad es., soltanto tra i nomi più illustri: S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, 1843 [tr. it. *Aut–Aut*, a cura di A. Cortese, 5 voll., Adelphi, Milano 1976-

non soltanto non viene da Hegel affatto trascurata, ma occupa nei suoi scritti un posto centrale, tanto più quanto si procede all'illustrazione dei valori che caratterizzano l'ascesa del mondo moderno. Si tratta, a ben vedere, di un motivo così ricorrente nella sua filosofia da lasciare un segno anche nei giudizi estetici. Se un'opera, quando artisticamente pregevole, riesce ad esprimere l'universale attraverso le determinazioni particolari cui viene fornita rappresentazione, occorre nondimeno tenere in considerazione che «l'universale solo attraverso il singolo acquista concreta realtà»². Infatti, le «potenze *universali*, sostanziali dell'agire [...] hanno bisogno, per effettuarsi e realizzarsi, dell'*individualità* umana, in cui appaiono come *pathos* che muove», ovvero «l'universale di quelle potenze» non deve stare presso se stesso, sospeso in una mera astrazione concettuale o intuitiva, ma trovare forma sensibile e raccogliersi «negli individui particolari», i quali custodiscono e veicolano a un tempo «*totalità e singolarità*»³.

L'arte che tende a smarrirsi in forme evanescenti, incapaci di calare l'universale all'interno dell'individuo concreto, viene sottoposta da Hegel a un giudizio molto severo: se non ogni evento e ogni atto meritano una rappresentazione estetica, ma soltanto quelli a cui «le potenze in se stesse affermative e sostanziali» hanno offerto «il vero contenuto», nondimeno «queste potenze motrici, quando vengono a rappresentazione, non devono presentarsi nella loro universalità come tale [...] ma bisogna che siano configurate come *individui autonomi*», giacché nel caso contrario «rimangono pensieri universali o rappresentazioni astratte». Esse devono quindi «giungere a determinatezza e conclusione, ed apparire come in se stesse individualizzate»⁴.

1989; J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, 1943 [tr. it. *L'essere e il nulla*, a cura di G. del Bo, Il Saggiatore, Milano 1964]; K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies* e *The Poverty of Historicism*, 1945 [tr. it. *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiseri, 2 voll., Armando, Roma 2004]; N. BOBBIO, *Studi hegeliani e Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1982.

² G. W. F. HEGEL, *Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Berlino 1955, p. 204 [tr. it., *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1997, p. 205].

³ Ivi, p. 251 [tr. it., p. 265].

⁴ Ivi, p. 240 [tr. it., p. 251].

Per Hegel non v'è alcun dubbio: l'arte deve costituire la dimora non già dei sentimenti caotici e informi, ma degli «individui viventi», i quali consentono all'«ideale» di presentarsi «come *figura determinata*», così che esso «non rimanga solo nella sua universalità, ma esteriorizzi in modo particolare l'universale e gli dia proprio con ciò esistenza ed apparenza». Da ciò deriva un'importante conclusione di carattere teorico: «l'arte [...] non deve soltanto descrivere una condizione *universale* del mondo, ma da questa rappresentazione indeterminata deve giungere alle immagini delle azioni e dei caratteri *determinati*»⁵. Si comprende allora l'avversità espressa dal filosofo tedesco verso le «allegorie fredde, senza calore» che ereditano i difetti dell'universale astratto e, sopprimendo i crismi reali «dell'odio, dell'invidia, della gelosia, delle virtù e dei vizi, della fede, della speranza, dell'amore, della fedeltà, ecc.», vanificano nel grigiore dell'astrazione tutte le sfumature della «soggettività concreta»⁶.

Questa attenzione per la singolarità, tuttavia, non costituisce soltanto una prerogativa dei giudizi estetici. Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, Hegel riporta l'esperienza di Padre Antonio Cavazzi che, nel XVII secolo, dopo avere soggiornato a lungo in Congo, racconta «di molti maghi del luogo, chiamati singhili, che godono di grande considerazione presso tutto il popolo». Questi, ritenuti capaci di ospitare nei propri corpi lo spirito dei defunti, di tanto in tanto chiamavano il popolo a raccolta. Ecco allora che, avvenuta la supposta trasposizione, «il singhili si comporta[va] come un ossesso, straccia[va] le sue vesti, ruota[va] gli occhi, si morde[va] e lacerava[va] le carni». Una volta «preso un coltello lo affondò nel petto di un uomo e ad un altro tagliò la testa; ad altri ancora aprì il ventre e bevve il sangue che da questo fluiva». E benché tutti fossero a conoscenza dei pericoli di morte che la ritualità comportava, ognuno accorreva «con il più grande giubilo». A conclusione del racconto e dopo aver descritto minuziosamente ulteriori episodi e abitudini, Hegel commenta polemicamente: «Negli esempi forniti è da notare, in pari tempo, quanto poco valore abbia, da questo punto di vista, l'uomo come individuo»⁷.

⁵ Ivi, p. 218 [tr. it., p. 223].

⁶ Ivi, p. 241 [tr. it., p. 252].

⁷ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in ID., *Sämtliche Werke*, a cura di G. Lasson, Lipsia 1905, vol. XII-XIII [tr. it., *Lezioni sulla filo-*

Se, tuttavia, il singolo, può dirsi, secondo il filosofo tedesco, «libero e presente» in un «fine» soltanto quando «è l'individuo spirituale e pensante» e ciò che viene perseguito non costituisce un obiettivo ad egli totalmente esterno, allora non meno asservito e sacrificato risulta l'individuo nel mondo romano, nell'alveo di questa «monarchia universale» dove «il fine che vi è, è un fine esteriore all'individuo e lo diventa sempre più», dove «l'individuo è solo sottoposto a questo fine e lo serve»⁸. Il fine in questione si erge allora come «la potenza astratta, che, opponendosi all'individuo, pesa su di lui, lo consuma e lo sacrifica»⁹. Certo, la giurisdizione romana aveva cominciato a prevedere, in termini di leggi, uno spazio per l'individualità; ma a comprimere questo spazio nel mondo reale provvedeva la figura dell'«imperatore» che, disponendo di «un potere arbitrario sulla vita, la felicità degli individui, delle città», assumeva i tratti di una forza travolgente suscettibile di annientare il «diritto dell'individuo»: nel nome del sovrano, infatti, «si giurava», si innalzava «l'incenso» e «si sacrificavano le donne come a un dio»¹⁰.

Non più favorevoli sono le condizioni della singolarità in altri contesti geografici: se «solo nell'Asia abbiamo [...] per la prima volta uno Stato, cioè la convivenza sotto un principio universale»¹¹ – e «la storia deve cominciare, pertanto, con l'impero cinese»¹² che ha dato vita ad «un'alta civiltà»¹³ –, nondimeno lì «non ha potuto aver luogo la libertà soggettiva»: in questo «impero dell'assoluta uguaglianza», per molti aspetti «assai brillante», manca invero «la dignità dell'individuo». Non viene quindi «riconosciuto il fatto che l'uomo possiede una sfera di libertà entro se medesimo ed anche nella realtà»¹⁴.

sofia della religione, a cura di G. Borruso, E. Oberti, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1983, vol. 2, pp. 88-89].

⁸ Ivi, p. 378.

⁹ Ivi, p. 396.

¹⁰ Ivi, 406.

¹¹ ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner 1919-20, p. 267 [tr. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero, C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 4].

¹² Ivi, p. 275 [tr. it., p. 13].

¹³ Ivi, p. 276 [tr. it. 14].

¹⁴ Ivi, pp. 298-299 [tr. it., pp. 42-43].

Ci sono voluti molti secoli, allora, prima che nel mondo si potessero incontrare Stati in cui venisse fornito un riconoscimento giuridico al diritto dell'individuo in quanto tale. A ben vedere, scrive Hegel nei *Lineamenti*, «il diritto della *particolarità* del soggetto a trovare il proprio appagamento – vale a dire: il diritto della *Libertà soggettiva* – costituisce la chiave di volta e il punto centrale nella differenza tra l'*antichità* e l'epoca *moderna*»¹⁵.

Si tratta di un principio introdotto culturalmente dal cristianesimo ma a cui soltanto la modernità ha cominciato a fornire realtà effettiva, dunque giuridica e istituzionale. Una conquista che sostiene, a un tempo, un avanzamento della «Libertà concreta». Quest'ultima, infatti, consiste da un lato in ciò che «la singolarità e i suoi interessi particolari [...] *passano* da se stessi nell'interesse dell'universale» e, «con il loro sapere e volere, riconoscono l'universale stesso», dall'altro lato nel fatto che «l'universale non vale e non viene compiuto senza l'interesse, il sapere e il volere particolari», ovvero senza rispettare «il principio della soggettività»¹⁶. Un punto, nel complesso, occorre per Hegel tenere ben fermo: «nella sostanzialità etica è contenuto anche il diritto degli individui alla loro *particolarità*» essendo d'altro canto quest'ultima «da modalità fenomenica esteriore in cui l'Etico esiste»¹⁷.

Il diritto, tuttavia, non deve restare unicamente circoscritto alla dimensione etico-spirituale dell'individuo, ma riguardare in primo luogo quella materiale: «nella misura in cui io vivo, la mia anima (il Concetto e, in modo più elevato, la Libertà) non è separata dal corpo: il corpo è l'esistenza della Libertà e io sento in esso». Ecco allora che il diritto dell'individuo significa anche diritto del corpo, significa dunque che «di questa esistenza vivente non si può abusare come di una bestia da soma». Si tratta di una critica tagliente ad ogni posizione ascetica e a tutte le correnti che ipostatizzano lo Spirito a danno della Materia, ovvero della dimensione fisica e sen-

¹⁵ ID., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124, in *Werke in zwanzig Bänden* (d'ora in avanti *W* seguito dal numero del volume e di pagina), a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt a.M., 1969-79, W, VII, 232 [tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 243].

¹⁶ Ivi, § 260, W, VII, 406 [tr. it., p. 429].

¹⁷ Ivi, § 154, W, VII, 303 [tr. it., p. 303].

sibile dell'esistenza: «solo un intelletto privo di idee», incalza Hegel, «può fare la distinzione secondo cui, qualora il *corpo* venga maltrattato e l'*esistenza* della persona assoggettata al potere di un altro, comunque la *cosa-in-se* – l'anima – non verrebbe toccata o intaccata»¹⁸. Ecco allora che «la vita deve rivendicare un *diritto di necessità*» il quale, risultando di gran lunga superiore al diritto di proprietà, deve essere tutelato per primo laddove le due istanze giungono a scontrarsi¹⁹.

Si tenga presente che per Hegel, anche quando venga giuridicamente contemplato, il diritto dell'individuo subisce restrizioni fattuali che gli impediscono il raggiungimento dell'universalità. Nel mondo romano, ad esempio, «un uomo è una persona solo se considerato in possesso di un certo *status*». Non essendo dunque propriamente un uomo chi non possiede quel determinato *status*, il diritto dell'individuo diventa allora «il diritto sugli schiavi (nel quale rientrano più o meno anche i figli)» e la «privazione dei diritti civili». Questo significa che il diritto individuale non viene inteso nella sua universalità, ma nella sua particolarità: «il diritto personale romano [...] non è il diritto della persona in quanto tale, ma, al massimo, è il diritto della persona *particolare*». Occorre invece ribadire, contro questa concezione unilaterale del diritto dell'individuo, che la «personalità» *qua talis*, e non lo *status* «conferisce un diritto a *cosa*», tra cui «appartiene anche il mio corpo, la mia vita»²⁰.

A questo punto, tuttavia, viene ad aprirsi un problema in relazione all'età moderna: la barriera che nel mondo romano lo *status* poneva rispetto all'universalità del diritto individuale, quando non anche *de jure*, la riscontriamo quantomeno *de facto* nello stesso sistema capitalistico in ascesa. La polarizzazione di ricchezza e povertà che si viene infatti a generare con l'acutizzarsi della contraddizione fra capitale e lavoro, determina la privazione dei diritti di tutti gli individui che sprofondano nell'abisso dell'indigenza. Sì, «la povertà è una situazione» che rende gli individui «più o meno privi di tutti i vantaggi della società, privi della capacità di acquistare abilità e cultura in generale, e li priva anche dell'amministrazione della

¹⁸ Ivi, § 48, W, VII, 110-111 [tr. it., p. 143].

¹⁹ Cfr. ivi, § 127, W, VII, 238-239 [tr. it., pp. 247-249].

²⁰ Ivi, § 40, W, VII, 98 [tr. it., pp. 131-133].

giustizia, della cura della salute» fino al punto da renderli incapaci «di sentire e di godere le ulteriori libertà e, soprattutto, i vantaggi spirituali della società civile». È evidente: quando «una grande massa di individui» scende «sotto la misura di una certa modalità di sussistenza», comincia «il degrado di costoro fino alla perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere grazie alla propria attività e al proprio lavoro»²¹. Siamo al cospetto di un enorme ostacolo che si frappone tra il diritto e l'universalità. La sua rimozione potrà avvenire soltanto previo riconoscimento morale e giuridico di alcuni «beni» o «determinazioni sostanziali – che costituiscono la mia persona più propria e l'essenza universale della mia autocoscienza» – come «inalienabili»²², per cui nel caso in cui «un debitore» venisse privato dei suoi possedimenti, ad esso dovrebbe essere in ogni caso «lasciato quanto si considera [almeno] necessario alla possibilità del suo sostentamento»²³.

Il concetto di individuo che stiamo prendendo in esame costituisce evidentemente un campo minato sotto attacco costante. Le differenze economiche sopra osservate, d'altro canto, non costituiscono l'unico ostacolo che si interpone fra il diritto e l'universalità. Esistono, accanto a questi scogli oggettivi, ostacoli soggettivi (ma suscettibili di oggettivarsi) che riguardano il modo con cui una certa cultura giunge a pensare le differenze etniche e nazionali. Queste anziché essere ricevute come molteplicità che valorizzano l'unità (del genere umano) entro cui si collocano, vengono recepite nella forma di una relazione esclusiva. L'intelletto astratto dà allora forma a gerarchie e disuguaglianze che assieme al valore della differenza smarriscono l'intero entro cui questa deve essere pensata. Contro tale concezione bisogna secondo Hegel ribadire con fermezza che «io sono persona *universale* e nella persona universale *Tutti* sono identici»; che quindi «*l'uomo ha valore perché uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano, ecc.»²⁴.

Nella diversità non si deve smarrire l'uguaglianza che in essa sopravvive e «il fatto che si dia questa Uguaglianza» significa «che *l'uomo* – non solo *alcuni* uomini, come in Grecia, in Roma, ecc. – sia

²¹ Ivi, § 243-244, W, VII, 388 [tr. it., pp. 401-403].

²² Ivi, § 66, W, VII, 140 [tr. it., p. 165].

²³ Ivi, §127, W, VII, 238-239 [tr. it., p. 249].

²⁴ Ivi, 209, W, VII, 360 [tr. it., p. 365].

riconosciuto e valga legalmente come persona»²⁵. È un principio sul quale insistono più volte anche le *Lezioni sulla filosofia della storia*: «Affinché non vi sia schiavitù», afferma qui Hegel, «è anzitutto necessaria [...] la nozione secondo cui l'uomo in quanto tale è libero. Ma per raggiungere una simile nozione occorre che l'uomo possa essere pensato come universale, e che si prescindano dalla particolarità per cui esso è cittadino di questo o quello Stato»²⁶.

2. Il concetto di popolo e le ombre culturali della Restaurazione

L'idea di unità che abbraccia le differenze, il concetto di un genere umano che si nutre delle sue specificità spaziali e temporali, ma risulta simultaneamente in grado di trascenderle, costituisce una sorta di stella polare per la filosofia di Hegel, suscettibile di orientare non soltanto la lettura del mondo, ma, ancora una volta, gli stessi criteri di giudizio in campo letterario. Così leggiamo nell'*Estetica*:

se un epos nazionale deve acquistare un interesse permanente anche per *altri* popoli ed epoche, è necessario che il mondo descritto dall'epos non solo abbia una *particolare* nazionalità, ma anche che sia *tale* che in questo popolo specifico e nei suoi eroi e gesta sia del pari impresso profondamente quel che è *universalmente umano* [*das Allgemeinen-schliche*]²⁷.

Possiamo tuttavia constatare, già da quanto riportato, come il diritto dell'individuo, lungi dall'escluderlo, *presupponga* l'«universalmente umano» così come l'uno e l'altro presuppongono e non escludono il concetto di «popolo». D'altro canto, l'individuo senza il popolo non è pensabile: quest'ultimo costituisce invero il «terreno fecondo da cui gli individui, quali fiori e piante tese in alto, nascono dal loro proprio suolo e dall'esistenza di esso sono condizio-

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 539 in W, VIII, 331, [tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 845].

²⁶ ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig 1919-20, p. 611.

²⁷ ID., *Ästhetik*, cit., p. 952 [tr. it., p. 1183].

nati»²⁸. Tale terreno per quanto possa essere indubbiamente individuato e delimitato non conserva, tuttavia, né i caratteri dell'uniformità, né quelli dell'immutabilità: «Gli uomini non rimangono soltanto quello che sono, ma diventano altri: così pure le loro costituzioni»²⁹, dunque il loro Spirito. Com'è stato giustamente notato, Hegel contrasta nelle sue pagine una certa idea di popolo, che stava pericolosamente affermandosi, per promuoverne al contempo un'altra: «Il *Volkstum* e la *Volkstbümlichkeit* possono vedere riconosciuto il loro valore, solo a condizione di essere spogliati di quei caratteri di metastoricità e di assolutezza che i teutomanî intendevano conferirgli»³⁰.

La questione, tuttavia, non si esaurisce qui. Oltre all'idea di popolo come entità uniforme e immutabile, Hegel contrasta ogni idea di popolo come un alcunché di estraneo alle istituzioni politiche: «il popolo», scrive nei *Lineamenti*, «senza l'articolazione [*Gliederung*] del Tutto [...] è la massa amorfa che non costituisce più nessuno Stato, e alla quale non spetta più *nessuna* delle determinazioni che si danno soltanto nel Tutto *entro sé formato* – cioè le determinazioni quali sovranità, governo, tribunali, autorità, ceti sociali e così via»³¹. La questione dei corpi intermedi (di quelle *articolazioni* che Hegel si premura di evidenziare in corsivo) risulta estremamente rilevante: come è stato fatto notare, per l'autore dei *Lineamenti*, «l'assenza di mediazione è dispotismo». Infatti «mediazione e rappresentanza rivestono un'importanza cruciale per cercare di integrare i particolarismi in conflitto in un *intero politico*»³². D'altro canto, per Hegel, «lo Stato concreto è il Tutto articolato nelle sue cerchie particolari»³³. Quando allora «si sente ancora parlare di popolo» come una «complessità disorganica» avulsa dalle articolazioni sociali «è allora possibile sapere anticipatamente che bisogna attendersi soltanto gene-

²⁸ Ivi, 1083 [tr. it., p. 1353].

²⁹ ID., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in W, XIX, 112.

³⁰ D. LOSURDO, *Hegel. Questione nazionale. Restaurazione*, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1983, p. 264.

³¹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 279, W, 446 [tr. it., pp. 479-81].

³² S. AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. 163.

³³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 308, W, 476 [tr. it., p. 521].

ricità e declamazioni ambigue»³⁴. Sono queste mediazioni il bersaglio che si intende colpire dietro la tanto ostentata celebrazione della genuinità popolare. E dai cumuli di queste ceneri, a germinare può essere soltanto il dispotismo: «Negli “Stati dispotici”, dove mancano le mediazioni, vi sono soltanto “sovrano” e “popolo”»³⁵.

Mentre Hegel scrive queste pagine dei *Lineamenti* «il legittimismo ultrareazionario continuava a trovare consensi in settori non trascurabili dell’opinione pubblica», come accadeva con «lo scatenarsi delle bande sanfediste in Spagna in seguito alla rivoluzione del 1820». Ben comprendiamo, allora, come agli occhi del filosofo tedesco «l’opinione pubblica [possa] anche essere il dominio dell’irrazionale»³⁶.

Fra i più illustri esponenti culturali della Restaurazione la celebrazione del popolo costituiva un motivo ricorrente. Ciò che tuttavia era «oggetto di esaltazione» non erano le «grandi masse» impegnate «nella Rivoluzione francese» o gli «altri movimenti rivoluzionari e di lotta contro i ceti feudali», bensì «la comunità organica della nazione tedesca». Il *popolo*, per autori come Karl Ludwig von Haller, «è una categoria che rinvia meno alla contrapposizione sociale e di classe che alla contrapposizione nazionale (se non nazionalistica)»³⁷. Esso si fonda, in sostanza, su una duplice contrapposizione: il disprezzo per l’alta cultura (liquidata come un mondo di *elite* intellettuali lontane dal popolo) e per le contaminazioni straniere. In quest’ultima declinazione il richiamo al popolo significa «celebrazione di un’identità nazionale, che, nella sua essenza più vera e profonda, rimane incontaminata dalla storia e dalle sue complesse vicende». Si tratta di un «attaccamento alle tradizioni patrie carico di motivi xenofobi». Ecco allora che disprezzo per gli intellettuali e disprezzo per lo straniero si incontrano nel rifiuto della cultura francese, della carica universalistica sprigionata dalla Rivoluzione e dei fondamenti metafisici, nonché politici, della modernità: il «culto del popolo», oltre ad assumere facilmente «toni in qualche modo razzisti», viene «costantemente contrapposto agli intellettuali di tra-

³⁴ Ivi, § 303, W, VII, 472-473 [tr. it. p. 515].

³⁵ P. SALVUCCI, *Hegel, corporazioni ed assemblee legislative*, in ID., *Il filosofo e la storia*, Quattroventi, Urbino 1994, p. 700.

³⁶ D. LOSURDO, *Hegel*, cit., p. 263.

³⁷ Ivi, p. 258.

dizioni illuministiche e rivoluzionarie», il cui universalismo li fa apparire, ai teorici conservatori, come «sradicati» rispetto alle «tradizioni patrie»³⁸.

È contro questa narrazione che nei *Grundlinien* si scatena la *verve* polemica di Hegel: «Nel giro delle opinioni correnti è in generale penetrata una serie di rappresentazioni e modi di dire così indicibilmente distorti e falsi sul popolo, sulle costituzioni e sui ceti, che sarebbe una fatica vana volerli citare, discutere e correggere tutti quanti». È errata l'idea secondo cui «il popolo [...] non può non comprendere nel miglior modo possibile che cosa serve al proprio Meglio» o che «il popolo ha senz'altro la migliore volontà per realizzare questo Meglio». La concezione che tende a contrapporre una volontà buona del popolo a «una volontà cattiva o meno buona nel governo»³⁹ deve essere respinta. Questo naturalmente non significa, come abbiamo precedente sottolineato, un'avversione di Hegel per le masse popolari e per la mobilità sociale. La *Vorrede* alla *Fenomenologia dello Spirito* deplora un tipo di «scienza» che sia «priva dell'intellegibilità universale, e assume la parvenza di un possesso esoterico di alcuni singoli», valorizzando al contempo un tipo di sapere che, nella misura in cui «è compiutamente determinato, è nello stesso tempo essoterico, accessibile alla comprensione, suscettibile di essere appreso da tutti e di divenire patrimonio comune»⁴⁰. Tutta la filosofia di Hegel appare dunque rivolta a superare la distanza culturale tra i ceti e tra gli individui, ad oltrepassare, vale a dire, la stratificazione della Coscienza. Ma al tempo stesso Hegel è «ben lungi dal ritenere che l'opinione pubblica sia di per sé espressione della razionalità e delle idee più avanzate del tempo» avendo ben presente la «dialettica di classe che è fondamento del processo di formazione dell'opinione pubblica»⁴¹.

Questa apoteosi del popolo in quanto popolo costituisce pertanto, secondo il filosofo tedesco, una rimozione dell'universo politico, della sua dinamica e dei suoi equilibri o squilibri di forze: si

³⁸ Ivi, pp. 259-60-61.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 301, W, VII, 469 [tr. it., pp. 509-511].

⁴⁰ ID., *Phänomenologie des Geistes*, W, III, 19, [tr. it., *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 63].

⁴¹ D. LOSURDO, *Hegel*, cit., p. 263.

tratta di una «rappresentazione» che «mantiene separate l'una dall'altra la vita civile e la vita politica» fino a collocare quest'ultima «nell'aria»⁴².

Contro coloro che magnificavano il popolo con la finalità di recidere le articolazioni dello Stato moderno, Hegel sottolinea che se da un lato «l'opinione pubblica contiene anche i bisogni autentici e le tendenze corrette della realtà», dall'altra questi bisogni e queste tendenze possono assumere una fisionomia tutt'altro che universalistica e razionale. Infatti, quando acquisiscono la forma del concetto, ovvero accedono «alla coscienza» e vengono rappresentati «in proposizioni generali», nondimeno alla coscienza «a un tempo vi accede anche l'intera accidentalità dell'opinione, la sua ignoranza e inversione delle cose, la sua falsa cognizione e valutazione».

Ne consegue che l'autenticità dei bisogni non può costituire un criterio di giudizio sufficiente per valutare una data inclinazione popolare: «Il criterio per stabilire quale sia la cosa con cui si ha effettivamente a che fare, non può consistere nel chiedersi quale sia la passione contenuta nell'opinione, né con quale grado di serietà tale opinione venga affermata». La direzione politica – la spinta al particolare o all'universale che l'azione e l'opinione del popolo promuovono – costituisce per Hegel il principale oggetto di osservazione a partire del quale andrebbe maturato il giudizio.

3. Il rapporto tra politica ed economia. Stato, diritto di proprietà, corporazioni

La valorizzazione compiuta da Hegel dei diritti dell'individuo in quanto tale, ovvero inteso nella sua universalità, deve essere ben distinta da una celebrazione dell'individuo inteso nel suo isolamento. La seconda, a ben vedere, rischia di entrare in rotta di collisione con la prima. Su questa collisione si fonda il carattere ambivalente del cristianesimo. Se da un lato Hegel attribuisce a quest'ultimo il merito di avere posto per la prima volta, tra le diverse correnti culturali, la questione dell'individuo, dall'altro egli, fin dagli scritti giovanili, pone «l'individualismo cristiano [...] in stretto rapporto con

⁴² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 303, W, VII, 473 [tr. it., p. 515].

la passività politica»⁴³. Il passaggio dal paganesimo al cristianesimo segna un allontanamento della divinità dalla vita terrena e simultaneamente dello Stato dall'individuo. Quanto maggiore diviene dunque la distanza tra l'io e lo Stato, tanto più aumenta lo spazio tra la divinità e il mondo. Entrambe queste forme di allontanamento si trovano in stretta relazione con la tendenza dell'individuo a trincerarsi nella propria intimità e ad innalzare quest'ultima a dimora sacrale: «Gli uomini che vivono nella lacerazione e nella scissione non possono ricercarla che come unità, non come unificazione. Essi possono trovarla o nella loro soggettività o nell'Oggetto estraneo, lontano, inaccessibile». Hegel afferma che le due direzioni non soltanto non si escludono l'un l'altra, ma che anzi si condizionano reciprocamente nel loro comune esser condizionate dalla separazione⁴⁴.

L'individualismo cristiano nel quale Hegel scorge i segni premonitori dell'individualismo moderno entra allora, come dicevamo, facilmente in collisione con i diritti dell'individuo. Se la distanza dello Stato e del mondo politico dall'individuo ne incoraggia l'isolamento intimistico, non meno tuttavia di quanto quest'ultimo ostacoli a sua volta la riduzione della distanza, tale isolamento rende allora anche più affannoso lo stesso diritto dell'individuo, daché «le istituzioni» politiche e sociali, dalle quali l'intimismo si tiene lontano, oltre a costituire «i pilastri della Libertà pubblica» sono a un tempo gli organismi nei quali soltanto «la Libertà particolare è realizzata ed è razionale»⁴⁵, l'unico luogo, vale a dire, al cui interno il diritto individuale può realmente prender forma.

D'altro canto, occorre tenere conto che «l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità solo in quanto è un membro dello Stato»⁴⁶. Ciò non deve essere percepito in contraddizione rispetto all'idea secondo cui l'individuo debba essere pensato come libero e titolare di diritti indipendentemente dalla sua appartenenza a questo o a quello Stato. Se il primo di tali enunciati viene infatti rivolto alle istituzioni il secondo viene rivolto agli individui. Per cui se da

⁴³ A. MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, in ID., *La storia della filosofia come problema*, a cura di L. Sichirolo, Vallecchi, Firenze 1973, p. 61.

⁴⁴ Ivi, pp. 97-98.

⁴⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., §265, W, VII, 410 [tr. it., p. 435].

⁴⁶ Ivi, § 258, W, VII, 411 [tr. it., p. 419].

un lato lo Stato etico è quello suscettibile di riconoscere i diritti dell'individuo nella sua universalità, dall'altro lato l'individuo etico è colui che riconosce se stesso nella vita statale e istituzionale, che non le volta le spalle, che si avverte parte di essa tanto quanto si avverte parte del proprio tempo.

L'individuo fuori dallo Stato, se mai esistesse, non potrebbe essere dunque un individuo etico e non potrà mai essere un individuo libero. La questione viene presto chiarita dalle *Lezioni sulla filosofia della storia*: «che l'uomo sia libero per natura è un'idea affatto giusta» giacché l'uomo è libero in quanto uomo, ovvero «l'uomo è libero secondo il suo concetto». Tuttavia, sarebbe errato ritenere con ciò «che esista uno stato di natura, in generale, nel quale l'uomo viene presentato nel possesso dei suoi diritti naturali, nell'esercizio illimitato e nel godimento della sua libertà», la quale si sarebbe poi vista limitata «nella società e nello Stato, nei quali è forzato a entrare»⁴⁷. Piuttosto, «lo stato di natura è semmai lo stato dell'ingiustizia, della violenza, dell'impulso naturale scatenato, di azioni e sensazioni disumane»⁴⁸. Soltanto all'interno di una organizzazione statale può allora inverarsi il diritto dell'individuo. Ecco il motivo per cui «uno Stato è la realizzazione della libertà»: perché «tutto il valore dell'uomo, tutta la realtà spirituale», ivi compreso il diritto, «gli viene solo dallo Stato»⁴⁹.

A contrastare questo pieno rispetto dei diritti dell'individuo in quanto tale, tuttavia, non è per Hegel soltanto l'isolamento intimistico, il ripiegamento dell'individuo sulla propria interiorità, ma anche alcune tendenze della sua estroflessione che non convergono con la realizzazione dell'universale. Fra esse rientra il caso in cui una o poche singolarità acquisiscono uno sproporzionato potere politico (così ad esempio del mondo premoderno e dei dispotismi orientali ove soltanto uno o soltanto alcuni sono liberi) e il caso in cui pochi individui accumulano nelle proprie mani uno sproporzionato potere economico (così nel mondo moderno). In quest'ultimo mondo la realizzazione della libertà ha conosciuto sol-

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in W, XII, 58 [tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina, L. Sichirrollo, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 36-37].

⁴⁸ Ivi, W, XII, 58 [tr. it., p. 37].

⁴⁹ Ivi, W, XII, 56 [tr. it., p. 35].

tanto una forma incompleta. L'Universale può invero realizzarsi pienamente soltanto negli Stati costituzionali, intendendo con «“costituzione”» la «determinazione dei diritti, cioè delle *libertà* in generale, e l'organizzazione della realizzazione di queste libertà – delle quali, in ogni caso, la libertà politica può costituire solo una parte»⁵⁰. Senza mediazione e limitazione dei poteri non può darsi per Hegel alcuna libertà: «L'attività di limitare fa parte della mediazione, senza la quale non si producono la coscienza e il volere della libertà, così com'essa è veramente, ossia razionale e conforme al suo concetto». Ecco allora che una tale «limitazione non è altro che la condizione affinché la liberazione si produca»⁵¹. È necessario quindi, perché la libertà non resti parziale, che la limitazione non impronti soltanto il potere politico, ma investa anche il potere economico, così come è necessario che in entrambe le sfere faccia irruzione e venga ad affermarsi il diritto dell'individuo.

Infatti, «nello Stato giuridico», che come abbiamo osservato va inteso per Hegel come quello Stato nel quale la libertà abbia oltrepassato i confini della sola dimensione politica, «il Sé» è «riconosciuto». Viceversa, nello Stato in cui la libertà è stata confinata nella sfera politica e ha lasciato alla pura forza il dominio dei rapporti economici, «l'Io puro» si scopre «fuori di sé e disgregato»; e in tale disgregazione, nella quale «ogni uguaglianza si è dissolta» dando luogo alla «*disuguaglianza più pura*», viene altresì «scomposto e inabissato tutto quanto ha continuità e universalità, tutto quanto si dice legge, buono e giusto». Nasce allora da un lato della disgregazione «il sentimento della più profonda rivolta»⁵². Dal lato della ricchezza che si oppone alla rivolta, invece, «subentra l'arroganza». Ma «in questa sua arroganza, che con un tozzo di pane crede di tenere in pugno l'Io-stesso di un altro e di averne perciò assoggettato l'intima essenza, la ricchezza trascura la ribellione interiore di questo altro, trascura la totale avversione per ogni catena»⁵³.

A questo punto, se dalla parte dell'accumulazione di capitali abbiamo la «coscienza nobile» e da quella del lavoro soggiogato «da

⁵⁰ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopedie*, § 539 in W, VIII, 333 [tr. it., p. 851].

⁵¹ ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., W, XII, 58 [tr. it., p. 37].

⁵² ID., *Phänomenologie*, W, III, 381 [tr. it., pp. 693-695].

⁵³ Ivi, W, III, 381-382 [tr. it., pp. 695-697].

coscienza vile», nello scontro che tra di esse si determina sarà la «rivolta» di quest'ultima, suscettibile di sfidare l'«arroganza» della prima, a veicolare l'autentico universale, vale a dire l'universale concreto. Assistiamo pertanto, sul piano dell'Eticità, a un rovesciamento delle parti rispetto al piano economico-sociale: «la coscienza nobile» ora si rivela «tanto vile e abietta quanto, per converso, l'abiezione si trasforma nella nobiltà della più colta libertà dell'autocoscienza»⁵⁴.

Possiamo ben comprendere, da quanto osservato, come il campo economico non debba costituire per Hegel lo spazio dell'anomia, ma essere al contrario sottoposto anch'esso alla forza vivificatrice del *nomos*, da cui soltanto può scaturire una libertà oggettiva. Il potere economico deve dunque sottostare alle regolamentazioni del potere politico (già di per sé al proprio interno limitato e articolato). Il controllo privato dei mezzi di produzione non viene certamente avversato da Hegel, ma ne viene comunque osteggiata l'illimitatezza, nonché la possibilità, da essa derivante, che l'interesse particolare sottometta il bene pubblico.

In primo luogo, chiariscono i *Lineamenti*, «l'utilizzo di oggetti *elementari*», ovvero dei quattro elementi della cosmologia greca (terra, aria, acqua, fuoco), «non è idoneo, per la loro natura, ad essere particolarizzato in possesso privato»; in secondo luogo le stesse «determinazioni che concernono la proprietà privata [...] possono dover essere subordinate a sfere superiori del Diritto, cioè a una comunità, allo Stato»⁵⁵. Vediamo allora Hegel inveire con forza contro gli ideologi della Restaurazione come Karl Ludwig von Haller, colpevole di essersi «immerso in un acerrimo odio contro tutte le leggi, contro la *legislazione* e contro ogni diritto *formalmente e legalmente determinato*», e di promuovere una sorta di darwinismo sociale che celebra «non la forza di ciò che è giusto ed etico, bensì la violenza accidentale della Natura»⁵⁶.

Accanto a questa invettiva contro i teorici della Restaurazione, tuttavia, non meno decisa è la polemica di Hegel contro i fondamenti culturali del liberismo e la teoria della *mano invisibile*, che por-

⁵⁴ Ivi, W, III, 385 [tr. it., pp. 699-701].

⁵⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 46, W, VII, 107 [tr. it., p. 141].

⁵⁶ Ivi, § 258, W, VII, 400 [tr. it., p. 423].

terebbe, senza alcuna regolamentazione politica, gli interessi privati dell'economia a trasformarsi automaticamente in pubbliche virtù. In realtà, si afferma nei *Lineamenti*, «l'equilibrio ha bisogno di una regolazione consapevolmente avviata che stia al di sopra delle parti».

Il conseguimento di tale risultato, però, non è impresa facile. Accade sovente, infatti, che contro una simile «regolazione superiore da parte della potenza pubblica [...] l'interesse particolare invoca [...] la libertà dell'industria e del commercio». Nondimeno quest'ultimo «quanto più ciecamente è sprofondato nel fine egoistico, tanto più ha bisogno di tale regolazione per essere ricondotto all'universale». L'assenza di tale regolazione mette a rischio certo non «un individuo in quanto tale», ma l'«individuo in quanto entità universale». Infatti, soltanto una «potenza pubblica» che mantenga un certo controllo sull'economia e il commercio può garantire «il diritto di questo individuo»⁵⁷.

La mancanza di una simile potenza, ovvero di una regolamentazione politica del piano economico, in direzione del bene pubblico, costituisce, dal canto suo, il preludio per il «generarsi della *plebe*», ovvero per la nascita di «una grande massa di individui» che scende «sotto la misura d'una certa modalità di sussistenza» e, così facendo, giunge a un tale stato di «degrado» da smarrire lo stesso «sentimento del diritto». Un fenomeno che «reca a un tempo con sé, come controparte, una maggiore facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate»⁵⁸.

La questione, tuttavia, non appare ancora risolta. La regolamentazione statale, proveniente dunque dalla società politica, non sembra sufficiente ad arginare la polarizzazione di ricchezza e povertà, ovvero il «degrado» generato dagli appetiti del potere economico. È necessario allora che anche dalla società civile provenga un freno. Questo viene individuato da Hegel nelle corporazioni, «una realtà intermedia fra le vecchie gilde e arti e i moderni sindacati»⁵⁹. Occorre tener presente che secondo il filosofo tedesco «senza il *diritto*, il benessere non è un Bene». Ma è vero anche il caso contrario:

⁵⁷ Ivi, § 236, W, VII, 383 [tr. it., pp. 395-397].

⁵⁸ Ivi, § 244, W, VII, 388 [tr. it., p. 403].

⁵⁹ I. FETSCHER, *Grandezza e limiti di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1973, p. 21.

«senza il benessere, il diritto non è il Bene». Quest'ultimo, invero, nella misura in cui è «la necessità di essere reale mediante la volontà particolare, e, a un tempo, in quanto è la sostanza di questa volontà, ha il *diritto assoluto*» anche «rispetto al diritto astratto della proprietà»⁶⁰.

Le corporazioni costituiscono allora, in un mondo in cui il commercio tende a polarizzare la società civile tra «ricchezze sproporzionate» e «plebe», un organismo imprescindibile per l'affermazione di un tale «diritto assoluto» rispetto all'interesse particolare, ovvero rispetto al «diritto astratto della proprietà». È in esse che «l'aiuto ricevuto dalla povertà perde sia il suo carattere accidentale, sia il suo carattere ingiustamente umiliante» e «la ricchezza, perde l'orgoglio e l'invidia che può suscitare – perde, cioè, l'orgoglio nel suo possessore, l'invidia negli altri –, e la rettitudine ottiene il suo autentico riconoscimento e onore»⁶¹.

La funzione delle corporazioni, nondimeno, non si esaurisce in una cerchia meramente economica, in una limitazione del diritto di proprietà: da essa dipende infatti anche lo sviluppo della coscienza di classe, nonché il processo di politicizzazione dell'individuo: «l'azione delle corporazioni trascende il terreno semplicemente economico [...]. Tutto nelle corporazioni contribuisce alla *preparazione della vita politica*»⁶². Infatti «il membro della corporazione ha così il *suo onore*, nel *suo cetos*. Ad essa spetta il compito di sviluppare nel «singolo» l'«onore cetuale»⁶³.

Per riassumere quanto finora affermato, nella «*corporazione*» il «cittadino particolare», da un lato «trova l'assicurazione del proprio patrimonio» e dall'altro «esce fuori del suo singolo interesse privato e ha un'attività consapevole in vista di uno scopo relativamente generale – così come egli ha la propria eticità nei doveri giuridici e in quelli verso il suo stato sociale»⁶⁴.

Possiamo ben comprendere a questo punto perché Hegel giunga a definire «la corporazione», come un organismo che costituisce

⁶⁰ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 130, W, VII, 243 [tr. it., p. 251].

⁶¹ Ivi, § 253, W, VII, 394 [tr. it., p. 413].

⁶² P. SALVUCCI, *Hegel: corporazioni ed assemblee legislative*, cit., p. 695.

⁶³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, § 253, W, VII, 394 [tr. it., p. 411].

⁶⁴ ID., *Enzyklopedie*, § 534, W, VIII, 328 [tr. it., p. 841].

per ciascuno dei «suoi membri» una sorta di «*seconda famiglia*»⁶⁵, ovvero come «la seconda radice etica dello Stato, radice che è fondata nella società civile»⁶⁶.

4. *Morale privata e cosmopolitismo astratto*

Se il diritto dell'individuo in quanto tale, inteso nella sua universalità, non può essere riconosciuto e garantito al di fuori di uno Stato, delle sue articolazioni e dei suoi corpi intermedi, possiamo ben comprendere come non già in sua difesa ma contro di esso si ponga quel tipo di universalismo che le varietà statali assieme ai loro corpi intermedi e alle loro articolazioni vorrebbe cancellare. Fin dall'*Introduzione alla Scienza della Logica*, dopo avere illustrato per brevi accenni l'importanza e i limiti della dialettica kantiana, Hegel descrive l'espansione della Coscienza come un processo in cui «l'elemento logico si eleva per lo spirito soggettivo fino a valere non già semplicemente come un universale astratto, ma come l'universale che abbraccia in sé la ricchezza del particolare»⁶⁷. Così i valori morali divengono un universale astratto se non si coagulano in una Eticità, dunque in istituzioni politiche e norme giuridiche da cui soltanto possono ricevere la forma dell'esistenza concreta. Fortunatamente «la storia mondiale si muove su di un terreno più elevato rispetto a quello dove la moralità ha la sua sede», ovvero nella «mentalità da privati»⁶⁸.

Se, tuttavia, alcuni «ideali, che vanno a fondo nella traversata della vita facendo naufragio sullo scoglio della dura realtà, possono essere dapprima soltanto soggettivi e appartenere all'individualità del singolo, la quale può attribuirsi il massimo di nobiltà e intelligenza», occorre nondimeno tenere conto che «parlando di ideali, intendiamo di solito anche l'ideale della ragione, del bene, del vero». A tal proposito, «poeti come Schiller hanno presentato ideali siffatti in maniera molto commovente e colma di *pathos*, nel senti-

⁶⁵ ID., *Grundlinien*, § 252, W, VII, 393 [tr. it., p. 409].

⁶⁶ Ivi, § 255, W, VII, 395 [tr. it., p. 413].

⁶⁷ ID., *Wissenschaft der Logik*, in W, V, 53 [tr. it., *Scienza della Logica*, a cura di A. Moni, C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974, vol. 1, p. 53].

⁶⁸ ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., W, XII, 90-91 [tr. it., pp. 59-60].

mento di una profonda tristezza per il fatto che tali ideali non possano trovare la loro realizzazione»⁶⁹. È un punto specifico su cui si erano già soffermati i *Lineamenti*, critici della «intenzione morale» che vorrebbe trascendere il diritto e sottometterlo all'arbitrarietà del «buon cuore», principio guida di alcune «note rappresentazioni drammaturgiche piene di passionalità e tensione»⁷⁰ (il riferimento è qui a *Die Räuber*, di Friedrich Schiller).

L'Universale astratto può costituire allora un nemico dell'Universale concreto, ovvero l'esplosione di moralità può assumere forme che impediscono l'affermarsi dell'Eticità. Questo accade, ad esempio, in «Kant» che «si serve preferibilmente dell'espressione moralità»; in effetti «i principi pratici della filosofia kantiana [...] si limitano interamente a questo concetto» e così facendo «rendono persino impossibile il punto di vista dell'eticità, anzi, addirittura lo annientano e sdegnano esplicitamente»⁷¹.

Per Hegel, abbiamo precedentemente osservato, «l'uomo ha valore perché uomo, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc.» e «questa coscienza» risulta «d'importanza infinita». Nondimeno anch'essa può smarrire la sua universalità concreta e divenire, se non errata, quantomeno unilaterale, ovvero «lacunosa», ciò che accade «quando – come, per esempio, nel cosmopolitismo – si fissa e si irrigidisce contrapponendosi alla vita concreta dello Stato»⁷².

Se il diritto dell'individuo può inverarsi unicamente nella vita statale, ben comprendiamo come un cosmopolitismo che vorrebbe cancellare le differenze statali, nazionali, linguistiche, ecc., diventi inevitabilmente un nemico dell'Universale concreto, nonché dell'individuo inteso nella sua universalità. L'amore per l'uomo ideale si traduce allora in un disprezzo per l'uomo reale. È quanto è accaduto nel passaggio dalla Francia giacobina alla Francia napoleonica. L'Universale concreto per cui ci si batteva contro le aggressioni particolaristiche della Prima Coalizione ha finito per trasfigurarsi e involvere in un Universale astratto, feroce e universalmente repressivo: «Nella misura in cui in pericolo è lo Stato in

⁶⁹ Ivi, W, XII, 52 [tr. it., p. 32].

⁷⁰ ID., *Grundlinien*, cit., §126, W, VII, 236 [tr. it., p. 247].

⁷¹ Ivi, § 33, W, VII, 87 [tr. it., p. 125].

⁷² Ivi, § 210, W, VII, 360 [tr. it., p. 365].

quanto tale, la sua indipendenza, allora il dovere chiama tutti i suoi cittadini alla sua difesa. Se poi, in tal modo, il Tutto è divenuto potenza, ed è entro sé strappato alla sua vita interna verso l'esterno, allora con ciò la guerra di difesa trapassa in una guerra di conquista»⁷³. Entrambe le guerre, si tenga presente, tanto quella difensiva della Francia giacobina quanto quella offensiva della Francia napoleonica, venivano condotte in nome dei valori universali sprigionati dalla Rivoluzione francese; diametralmente opposti erano tuttavia l'esito e l'inclinazione rispetto all'Universalità concreta, il cui perseguimento passava per un sostegno alla guerra difensiva di Robespierre contro la Coalizione, ma per un contrasto alla tendenza espansiva delle truppe napoleoniche.

5. *La questione della sovranità nazionale*

Abbiamo precedentemente affermato come per Hegel soltanto all'interno di uno Stato l'individuo possa trovare libertà. Analogamente, soltanto all'interno di uno Stato può trovare libertà un popolo. Infatti «senza questa forma, il popolo, in quanto Sostanza etica che è tale solo *in sé*, manca dell'oggettività, la quale consiste nell'aver per sé e per gli altri popoli, un'esistenza universale e universalmente valida nelle leggi in quanto determinazioni pensate». È allora evidente che laddove «un popolo non viene riconosciuto come Stato» la sua stessa «autonomia» risulta meramente «formale, in quanto priva di legalità oggettiva e di razionalità»; essa allora «non è sovranità»⁷⁴. Senza questo involucro protettivo la stessa lotta per l'indipendenza perde d'efficacia. Numerosi sono infatti i «popoli» che «si sono impegnati per la loro indipendenza con tanto minore successo e onore quanto meno si è potuto produrre al loro interno un primo serio assetto del potere statale»⁷⁵. È quest'ultimo invero, articolato al proprio interno e riconosciuto al proprio esterno, a gettare le fondamenta per una «autonomia» sostanziale, la quale costituisce «la prima libertà e il supremo onore di un popolo»⁷⁶.

⁷³ Ivi, § 326, W, VII, 493 [tr. it., p. 547].

⁷⁴ Ivi, § 349, W, VII, 506 [tr. it., p. 569].

⁷⁵ Ivi, § 324, W, VII, 492 [tr. it., p. 545].

⁷⁶ Ivi, § 322, W, VII, 490 [tr. it., p. 541].

Questa razionalità dello Stato non significa tuttavia per Hegel razionalità di ogni singolo Stato. Come la famiglia e le corporazioni costituiscono un universale, che tuttavia risulta consustanziale e subordinato a quell'universale superiore che è lo Stato, così quest'ultimo risulta a sua volta consustanziale e subordinato ad un universale ulteriormente superiore. Una famiglia nemica dello Stato in quanto tale, risulta in ultima analisi nemica della famiglia. Analogamente, uno Stato nemico del proprio universale superiore risulta a un tempo nemico dello Stato.

Fin dalla polemica con von Haller, Hegel sottolinea che «il pensiero che conosce lo Stato come un'entità per sé razionale, ha un altro contrario in quella concezione che prende l'*esteriorità* del fenomeno (dell'accidentalità del bisogno, del bisogno di protezione, della forza, della ricchezza, ecc.) non come momento dello sviluppo storico, bensì come la *sostanza* dello Stato»⁷⁷. Quanto detto per quest'ultimo, vale in Hegel anche per la sovranità. Anch'essa deve essere consustanziale e subordinata allo stesso universale superiore cui deve essere consustanziale e subordinato lo Stato. Nel continuare a colpire gli ideologi della Restaurazione i *Lineamenti* si impegnano ad esprimere la razionalità di un ordine sociale in cui «il potere sovrano non appaia come estremo isolato – e perciò non come mero potere di dominio e come arbitrario»⁷⁸. Questa tentazione arbitraria, ovvero questo potere di dominio, può assumere la forma di una esaltazione dello Stato e della sovranità che in loro nome muove non soltanto una guerra interna ai corpi intermedi, ma anche una guerra esterna agli altri Stati e agli organismi internazionali. Eppure, questa esaltazione oltremisura dell'universale quale Stato specifico, diventa a un tempo uno strangolamento di quell'Universale superiore che soltanto può fornire razionalità allo Stato specifico. D'altro canto, «quanto poco il singolo, senza relazione ad altre persone, è una persona reale, altrettanto poco lo Stato, senza rapporto con altri Stati, è un individuo reale». Come che sia, «la legittimità di uno Stato [...] è, da un lato, un rapporto rivolto totalmente *all'interno* (uno Stato non deve immischiarsi negli affari interni di un altro Stato); dall'altro lato, essa dev'essere anche es-

⁷⁷ Ivi, § 258, W, VII, 400 [tr. it., p. 421].

⁷⁸ Ivi, § 302, W, VII, 470 [tr. it., p. 513].

senzialmente *completata* dal riconoscimento da parte degli altri Stati». Di assoluta importanza risulta a tal proposito l'universalità del riconoscimento, vale a dire il suo carattere reciproco: «questo riconoscimento comporta la garanzia che lo Stato riconosca a sua volta gli altri Stati che devono riconoscerlo»⁷⁹.

Ecco allora che «il rapporto fra gli Stati» si configura come quell'universale superiore entro cui l'universale dello Stato può trovare legittimità e «il *diritto internazionale* è il diritto *universale* che deve valere in sé e per sé fra gli Stati». Senza il suo riconoscimento da parte delle particolarità giuridiche, invero, lo Stato non può essere razionale, giacché, come gli individui nel mondo prelegislativo, così «gli Stati» sarebbero «d'uno verso l'altro nello stato di natura»⁸⁰. Ecco allora che per Hegel lo Stato, pur fondamentale affinché l'universale supremo non si smarrisca in un universale astratto, non costituisce l'infinito assoluto, l'ultimo stadio dell'universalità, giacché «i principi degli *spiriti nazionali* [...] sono in generale dei principi limitati». È soltanto «a partire da questa dialettica» fra gli spiriti nazionali che «lo Spirito universale», ovvero «lo Spirito del mondo si produce come illimitato». E ciò accade solo nella misura in cui quest'ultimo «esercita sugli spiriti nazionali il proprio diritto», il quale «è il supremo fra tutti i diritti». Naturalmente l'ottica da assumere non è quella particolaristica di uno Stato specifico, o di una manciata di Stati, ma quella, per l'appunto universale, che sorge «nella storia del mondo come nel tribunale del mondo»⁸¹.

Un nuovo problema viene a questo punto ad aprirsi: il diritto internazionale non piove dal cielo. Esso è il risultato di un antagonismo terreno. Tuttavia, le parti di questo antagonismo non sono equipollenti o egual misura razionali, non esprimono entrambe l'universale concreto o entrambe il particolare astratto: «Nelle guerre e nelle controversie che scaturiscono» dai «rapporti» fra gli Stati, «il tratto che conferisce un significato per la storia del mondo» è «il momento per cui esse sono lotte per il riconoscimento in relazione a un determinato valore intrinseco»⁸². Le lotte per il riconoscimento costituiscono dunque il motore del diritto internazionale. È

⁷⁹ Ivi, § 331, W, VII, 497 [tr. it., p. 553].

⁸⁰ Ivi, § 333, W, VII, 498 [tr. it., p. 555].

⁸¹ Ivi, § 340, W, VII, 502 [tr. it., p. 561].

⁸² Ivi, § 351, W, VII, 507 [tr. it., p. 571].

quest'ultimo, nondimeno, a costituire l'obbiettivo verso cui si tende e si deve tendere, quell'universale supremo in grado di abbracciare nel proprio Intero le particolarità di cui si compone. Infatti «le Idee concrete, cioè gli spiriti nazionali, hanno la loro verità e determinazione nell'Idea concreta che è l'*universalità assoluta*, vale a dire: nello Spirito del mondo»⁸³.

Quando la sovranità di uno Stato non si fonda sull'universalità suprema del diritto internazionale, ma in contrapposizione ad essa, ecco che diventa sinonimo di dispotismo: infatti «poiché la sovranità è l'idealità di ogni legittimità particolare» risulta piuttosto «facile, e anche molto frequente» trattare quest'ultima come «mera potenza e vuoto arbitrio, e considera[re] la sovranità come sinonimo di dispotismo», che è «in generale la situazione dell'assenza di legge, situazione in cui ha valore di legge – o, piuttosto, al posto della legge – la volontà particolare in quanto tale, si tratti poi di un monarca o di un popolo (oclocrazia)»⁸⁴.

In conclusione, la sovranità non può essere intesa per Hegel come viene concepita dalle ideologie sovraniste oggi in ascesa, ma come ciò che conserva una propensione internazionalista e guarda incessantemente a quell'universale superiore da cui trae legittimità: il diritto internazionale, il circuito giuridico attraverso cui soltanto si concreta lo Spirito del mondo e assieme ad esso il diritto dell'individuo nella sua universalità.

⁸³ Ivi, § 352, W, VII, 507 [tr. it., p. 571].

⁸⁴ Ivi, § 278, W, VII, 442 [tr. it., p. 475].