



## Uscire dalla «condizione naturale dell'umanità» Hobbes, Kant, Hegel e la questione della pace mondiale

**Giorgio Grimaldi**

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

### 1. Storicità dello stato di natura e origine dello Stato

Il passaggio dallo stato di natura allo Stato è una delle forme possibili di passaggio dalla natura alla storia. Sulla base di ordinamenti statali che si riconoscono fra di loro come reciprocamente legittimi (la legittimità è qui una considerazione, un elemento di *parità*), il passaggio dalla natura alla storia assume la forma del superamento dello stato di natura interstatale, si presenta in una forma più ampia. È possibile pensare, e pensare nel senso preciso di una sua realizzazione concreta, al superamento dello stato di natura a livello internazionale, secondo una forma più o meno declinata in senso cosmopolitico? È – se questa prospettiva apparisse desiderabile – compito di uno Stato che ha particolare influenza egemonica (una superpotenza) oppure di uno sforzo congiunto di diverse polarità geopolitiche? È possibile scegliere fra le due opzioni? Possono esserne pensate altre?

Per provare a rispondere a queste domande, o meglio, per porsi lungo la direzione di una risposta o di una formulazione man mano più puntuale di questi interrogativi, occorre, come primo movimento, chiedersi perché dovrebbe essere desiderabile il passaggio dallo stato di natura<sup>1</sup> allo Stato, e, al fondo di questa domanda, chiedersi perché sia desiderabile il superamento dello stato di natura, il passaggio dalla natura alla storia. Seguiremo perciò tre autori (Hobbes, Kant, Hegel) che, secondo sensibilità e impianti concettuali differenti, hanno però ribadito con forza la necessità dell'uscita dallo stato di natura, profilandone esplicitamente, nel caso di Kant e Hegel (seppure con differenze determinanti), una proiezione a livello mondiale.

Muovendoci su paradigmi moderni, prendiamo le mosse da Carl Schmitt, che descrive il risultato del riconoscimento fra gli ordinamenti politici caratterizzati dalla monarchia assoluta: si tratta di osservare e analizzare come si relazionano fra loro

tali persone – ossia la coesistenza concreta, adeguata all'epoca, di più ordinamenti territoriali sovrani – ora come una società, una *societas*, ora come un'associazione, una *communitas*, ora come una *famiglia* di persone sovrane tra loro equiparate, tentando di trarre da ciò conclusioni pratiche. Le persone sovrane sono in ogni caso, in quanto tali, creatrici e portatrici dello *jus publicum Europaeum* e si comportano l'una con l'altra come individui umani anche se non come i “piccoli uomini”, ovvero gli individui privati governati statualmente, ma come “grandi uomini” e *personae publicae*.<sup>2</sup>

Siamo rimandati immediatamente al celebre frontespizio della prima edizione del *Leviatano* di Hobbes, dove, da dietro una montagna, si affaccia sulla città un *grande uomo* il cui corpo è composto da individui singoli, tranne per la testa e per le mani, che reggono una spada e un pastorale<sup>3</sup> (il che, forse,

<sup>1</sup> Dalla «“condizione naturale dell'umanità” [*natural condition of mankind*]» (Hobbes 2006, 99; = Hobbes 1998, 82).

<sup>2</sup> Schmitt 1991, 171-72.

<sup>3</sup> Sulla figura del Leviatano, così come appare nel frontespizio dell'opera di Hobbes, di sicuro interesse sono le osservazioni che Schmitt compie nel suo *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (nonché in altri suoi scritti su Hobbes, tutti raccolti in Schmitt 2011 e in *Terra e mare* – Schmitt 2009). È un testo che



non è solo una soluzione estetica, ma ha anche un significato politico concreto: infatti si tratta delle parti della decisione e dell'opera, che impongono un atto). È l'immagine del risultato del superamento dello stato di natura grazie al quale sorge lo Stato. Leggiamo direttamente Hobbes:

L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difenderli [gli uomini] dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci [cioè dalla condizione in cui si versa nello stato di natura] ... è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le loro volontà a un'unica volontà) [*that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will*]. Il che è quanto dire che si incarica un solo uomo o una sola assemblea di uomini di dar corpo alla loro persona. ... Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona [*united in one person*] si chiama STATO, in latino CIVITAS. È questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa.<sup>4</sup>

Saremmo condotti eccessivamente lontano (e svieremmo totalmente dalla questione che qui ci interessa) se impostassimo in questa sede una discussione sul carattere *assoluto* del Leviatano hobbesiano, e tuttavia possiamo affermare che, per quanto riguarda la nostra indagine specifica, si tratterebbe con ogni probabilità di un falso problema: quello appena descritto è, in larghissima misura, processo di «generazione»<sup>5</sup> di *ogni* Stato, assoluto o meno che sia.<sup>6</sup> Si tratta di costruire un dispositivo che permetta un ordinamento stabile, e cioè stabilmente *fuori* dallo stato di natura, che è totale instabilità, e un ordinamento che, una volta si sia stabilizzato, sia capace di decidere del *polemos* (esterno) e di impedire la *stasis* (interna). Ma mentre nell'ultimo caso si tratta di impedire che si ricada nello stato di natura *tout court*, il primo è una particolare gestione dei conflitti che si generano all'interno dello stato di natura internazionale, che, nonostante la proclamazione di globalizzazioni compiute o di una cosmopoli globale a carattere imperiale o meno, è l'attuale stato in cui si sviluppano i rapporti interstatali. In altre parole (ed è per questo che abbiamo utilizzato i termini classici greci, al fine di una differenziazione), lo Stato deve impedire la ricaduta nello stato di natura interno (guerra civile – *stasis*) e gestire lo stato di natura esterno (guerra – *polemos*). L'identificare lo stato di natura con lo stato di guerra (interno ed esterno) è un'operazione possibile proprio a partire da una delle indicazioni fondamentali della riflessione hobbesiana: la sua definizione di stato di natura.

È questo uno dei casi in cui la lezione di Hobbes è particolarmente istruttiva: nel riconoscere e descrivere con assoluta precisione lo stato di natura e le sue caratteristiche. Non è la questione dell'ipotesicità o meno dello stato di natura (questione che Hobbes risolve brillantemente nel cap. XIII del *Leviatano*) ma è il carattere di guerra non necessariamente in atto bensì *potenziale* a costituire il punto

---

andrebbe decrittato per la complessità dei suoi contenuti e dei suoi spunti e la cui struttura, dovuta all'adesione convinta (siamo nel 1938) al nazionalsocialismo, contiene ambiguità e chiarezze (quali l'antisemitismo esplicito e la conseguente teoria del complotto internazionale ebraico). Sull'importanza del pastorale nella mano del Leviatano, e quindi della terza e quarta parte dell'opera hobbesiana, cfr. Alfieri 2012, 71-95.

<sup>4</sup> Hobbes 2006, 142-43; = Hobbes 1998, 114.

<sup>5</sup> Hobbes 2006, 142.

<sup>6</sup> Non lo è completamente a causa di quel «trasferire tutto il... potere e tutta la... forza» allo Stato, che potrebbe far pensare (tra l'altro, va ricordato, a occhi contemporanei) a un annullamento totale della società civile. Il problema della libertà individuale e collettiva nel *Leviatano* è un problema che certamente sussiste e che va affrontato, e tuttavia non nei termini che, a prima vista, potrebbero sembrare centrali (ad esempio vi è libertà di commercio; cfr. Grimaldi 2009, 98-114).



nevralgico dell'analisi hobbesiana, che non intende risolvere lo stato di natura internazionale, ma che ci è da guida imprescindibile per comprenderne le caratteristiche e per cercarne un suo superamento.

Infatti il dibattito sulla realtà storica dello stato di natura non è affatto dirimente e conduce, in fondo, a vicoli ciechi: lo stesso Hobbes ne sostiene l'inutilità quando afferma che «si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale»,<sup>7</sup> e «tuttavia in tutti i tempi, i re e le persone dotate di autorità sovrana sono, a causa della loro indipendenza, in una situazione di continua rivalità».<sup>8</sup> Si potrebbe pensare che, non essendoci la prova *storica* di uno stato di natura originario (pacifico o meno), vi sia invece la prova *storica* di una conflittualità generata dagli Stati, dai loro vertici: basterebbe allora eliminarli per poter finalmente accedere alla pace fra gli uomini, il cui ostacolo sarebbe la cupidigia degli uomini di potere. Peccato però (Hobbes è, naturalmente, lungi dal proporre una soluzione del genere) che tale soluzione non abbia alcun fondamento che possa sostenerla.

Sì, non sappiamo di un'epoca in cui gli uomini, non ancora organizzati in Stati, non fossero in guerra fra loro e la si può certo immaginare *per ipotesi*, ma *in concreto* ogni volta che si incontra una situazione simile si è ben lontani da un qualsivoglia stato di pace, sia individuale che sociale. Hobbes fa l'esempio degli indiani d'America che, essendo un popolo non strutturato in uno Stato o in più Stati, vivono nella precarietà e nell'instabilità dello stato di natura.<sup>9</sup> Certo, possiamo considerare, e non lo faremmo a torto, come eurocentrico questo punto di vista: gli indiani, si potrebbe giustamente osservare, non sono organizzati in Stati se ragioniamo avendo a riferimento esclusivo la struttura dello Stato come si è sviluppata in Occidente e come appare in un determinato periodo storico. E tuttavia, argomentando in questo modo, ci imatteremo in un particolare inconveniente: per non essere eurocentrici, continueremo a nostra volta a esserlo. Pensiamo a ordinamenti politici millenari quali quelli che hanno caratterizzato la storia cinese: nulla di più lontano dai modelli occidentali, dei quali, per un tempo lunghissimo, non è giunta in Estremo Oriente alcuna notizia. Ciononostante non mancano analogie in quanto a strutture e istituzioni capaci di mantenere un ordine saldo e stabile, un ordine che solo lo Stato (che non ha solo *una* forma) può garantire.

Il problema è allora un altro, e cioè esattamente quello di elaborare degli ordinamenti politici capaci di far fuoriuscire dallo stato di natura interi gruppi di individui. Non si tratta di una situazione *ipotetica*, spostata in un tempo che sconfinava nel mito per fungere da modello nel dibattito attuale: lo stato di natura è una realtà *concreta*, *storicamente determinata*, e cioè mutevole, che appare in forme diverse a seconda del contesto storico diverso. Perciò è inutile rigettarne la realtà affermando che si tratta di un'ipotesi atta a giustificare la nascita dello Stato e le ingiustizie compiute dai governanti. Pensare a uno stato di natura storico e originario non ha senso: occorre invece riconoscere quello, storicamente determinato, che abbiamo sotto gli occhi. Per un motivo essenziale: non può esistere nessuno stato di natura originario in quanto non può esistere nessuna fase che sia *storicamente indeterminata*. Se anche si intenda voler affrontare il problema dell'*inizio*<sup>10</sup> in una prospettiva che cerchi di pensarlo *prima* e *oltre* la sua dimensione storica, e cioè metafisicamente, resta il fatto che, dal punto di vista politico-concreto, non si ha a che fare con modelli ipotetici di stati di natura pre-statali, ma con situazioni storico-concrete in cui

<sup>7</sup> Hobbes 2006, 102.

<sup>8</sup> Hobbes 2006, 103.

<sup>9</sup> Cfr. Hobbes 2006, 102-03.

<sup>10</sup> E lo fa, in una particolare prospettiva, Cacciari 2008.



l'assenza di una struttura statale, peraltro solida, può condurre a esiti tragici, come quello a cui è andato incontro il popolo degli indiani d'America.

L'approccio di Hobbes, perciò, che non si concentra su improbabili e immaginari stati di natura (bellicosi o meno) ma su quelli concreti che si manifestano nell'assenza o nella debolezza di uno Stato e negli instabili rapporti interstatali, è approccio imprescindibile per guardare a situazioni storico-concrete e per cercare di elaborare soluzioni reali: un'ottica ben diversa da quella che polemizza contro qualsiasi ordine costituito (proprio perché *ordine*), come se questo fosse sempre e necessariamente sinonimo di *dominio*.<sup>11</sup> Fuori dallo Stato non ci sono – può essere anche un'amara verità da ammettere – pace e libertà, ma conflitto potenzialmente indiscriminato ed esposizione alla legge del più forte, al suo arbitrio, alla cieca violenza.

Certo, *questa* situazione non è una configurazione storica, eterna: è storicamente determinata e quindi può cambiare, *la natura stessa è storica*,<sup>12</sup> come l'uomo dimostra. Tuttavia, l'attuale contesto concreto è quello conflittuale dello stato di natura, ed è con questo che occorre fare i conti.

## 2. Necessità dello Stato

Che non sia dirimente lo stato di natura quale modello non significa che nessun modello debba intervenire nella ricerca della risoluzione di un problema: significa solo che la discussione sulle caratteristiche del modello non può sostituire l'attenzione alla situazione concreta da cui scaturisce quello stesso dibattito. L'elaborazione di un modello, quando è orientata poi di nuovo verso il concreto, è invece progettualità necessaria per pensare il superamento dell'esistente e per non ritenere l'orizzonte attuale quale l'unico possibile. In altre parole, per pensare storicamente e non a partire da una natura in quanto mito, e cioè *sempre-uguale-a-sé-stessa*.

Di fronte, allora, non a uno stato di natura quale modello ipotetico ideale spostato in un tempo originario (e mitico) ma nel suo assetto storico di volta in volta determinato, occorre elaborare modelli che servano a chiarire il presente e a progettare il futuro. Ciò significa che anche la concezione dello Stato è a sua volta storicamente determinata, sebbene il suo concetto persista e, anzi, come la storia dimostra, si presenti come universale (determinato) e necessario.<sup>13</sup>

Dato che, perciò – è questa una delle indicazioni fondamentali di Hobbes –, lo Stato è l'unico dispositivo capace di superare stabilmente lo stato di natura, lo studio dei suoi modelli è essenziale per gli assetti attuali della politica internazionale nonché degli scenari futuri. Non si può escludere che si giunga a una fase storica in cui sarà possibile sviluppare concretamente ordinamenti nuovi e più avanzati,<sup>14</sup> ma questo auspicio e questa tensione (che può assumere anche carattere compiutamente teorico, proprio per spostare l'orizzonte del possibile, del meramente presente) non possono distrarre e allontanare dall'osservazione e dall'analisi della situazione di volta in volta concretamente esistente. Una riflessione sullo Stato e sui rapporti fra Stati, allora, è quanto di più lontano si possa pensare dall'essere anacronistica, se, come effettivamente è, non si intravede a breve termine l'epoca di un superamento dell'attuale tipologia di Stato in quanto ordinamento politico e, di conseguenza, meno che meno quella di una dissoluzione degli Stati particolari in un ordinamento di natura cosmopolitica non-statale.

<sup>11</sup> È invece fondamentale distinguere potere e dominio, cfr. Grimaldi 2019.

<sup>12</sup> Anche la natura immediata non è qualcosa di fisso, bensì è di volta in volta *naturalmente* determinata.

<sup>13</sup> Il rapporto, di importanza assoluta, fra «la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente» (Hegel 2004, 14) possiamo qui solo sfiorarlo.

<sup>14</sup> Nuovi tipi di Stato, suoi sviluppi in quanto ordinamenti politici, non oltrepasamenti – liquidatori – di esso.



Fuori dallo Stato c'è la violenza dello stato di natura, «quella condizione chiamata guerra [*war*]: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo».<sup>15</sup> Ma lo Stato non è una sorta di “male necessario” la cui alternativa sarebbe la «guerra» di cui parla Hobbes. Come mostra Hegel attraverso tutti i passaggi in cui si snodano i suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*, lo Stato realizza la libertà: non è solo, *in negativo*, salvezza dalla precarietà dell'esistenza dello stato non-statale, ma è, *in positivo*, la condizione perché la libertà, e la libertà individuale, sia possibile, possa emergere, manifestarsi, essere concreta (e, non da ultimo, essere pensata come tale).

Non si tratta, qui, di abbracciare il modello statale hegeliano in tutte le sue determinazioni *particolari*, ma di riconoscerne il contenuto universale, il concetto schiuso: lo Stato è quella struttura che, negativamente, sottrae e salva dal caos (che diviene così *esterno*) e che, positivamente, *pone* e realizza la libertà che, fuori di esso, non esiste, non si dà.

Ciò non significa che lo Stato realizzi *immediatamente* la libertà: essa si realizza storicamente secondo momenti determinati. Tuttavia, fuori di esso la libertà si dissolve, *prima* di esso non esiste: è la libertà come volontà che vuole e sa sé stessa come libera, come compiuta autocoscienza, non la libertà quale arbitrio individuale.

Si dirà che la libertà in quanto compiuta autocoscienza non è già risultato, e si ha ragione a dirlo: infatti si tratta di un processo, ma di un processo che fuori dallo Stato non ha luogo. A meno che il luogo della libertà sia divenuto l'individuo particolare, che l'universale determinato risieda adesso solo in lui, e ciò avviene nel caso in cui nello Stato vige l'illibertà, quando esso è in realtà uno stato di natura mascherato, una «guerra... di ogni uomo contro ogni altro uomo» decisa con la violenza presentata come legge.<sup>16</sup> Lo Stato che davvero supera stabilmente i rapporti violenti e brutali che caratterizzano lo stato di natura è allora lo Stato di diritto, i cui elementi sono presenti in Hobbes (ben oltre che solo in potenza, come nota Schmitt, che per questo motivo lo critica),<sup>17</sup> in Kant e in Hegel. Certo, non si tratta degli unici tre autori che hanno contribuito alla elaborazione dello Stato moderno, e tuttavia, da un lato non sono sicuramente i meno rilevanti, dall'altro il loro pensiero è, nel suo insieme, inaggrabile per comprendere quelli che sono i concreti meccanismi storico-politici tutt'oggi in atto.

Perciò lo Stato, e lo Stato di diritto (che ha una sua lunga provenienza), è di fatto l'unico dispositivo capace di arginare la violenza e l'arbitrio dello stato di natura, e di farlo costituendo una struttura capace di garantire ordine, pace (che è ciò che interessava principalmente a Hobbes e, intesa in un senso diverso da questi, anche a Kant) e libertà (che è quanto Kant e Hegel, secondo punti di vista meno differenti di quanto potrebbe apparire superficialmente, mettono particolarmente in evidenza).

Fuori dall'ordinamento statale non c'è pace e non c'è libertà, bensì solo, come Hobbes puntualizza perfettamente, «la GUERRA», che

<sup>15</sup> Hobbes 2006, 101; = Hobbes 1998, 84.

<sup>16</sup> Infatti il dissidente, a meno che non sia anarchico e ritenga perciò non che ci si debba liberare di uno Stato dispotico, ma di ogni Stato (che sarebbe dispotico in quanto tale), desidererà istituire uno Stato ispirato a giustizia (uno Stato di diritto, qualsiasi sia la sua forma storicamente determinata) o ripristinare lo Stato (di diritto) legittimo precedente. Sia detto solo per inciso, nel caso dell'anarchico si determina il problema dell'impossibilità di un qualsiasi “stato” che sia stabile (che quindi non ricada nello stato di natura) e che al contempo non sia Stato. L'esempio dell'esperienza anarco-libertaria della guerra civile spagnola ne è una prova evidente: quell'assetto era così debole da non aver potuto resistere all'urto di franchisti e stalinisti, qualsiasi sia il giudizio di valore che si voglia attribuire a quello slancio.

<sup>17</sup> Cfr. Schmitt 2011, 103-17.



infatti, non consiste solo nella battaglia o nell'atto di combattere, ma in uno spazio di tempo in cui la volontà di affrontarsi in battaglia è sufficientemente dichiarata: la nozione di *tempo* va dunque considerata nella natura della guerra, come lo è nella natura delle condizioni atmosferiche... Ogni altro tempo è PACE.<sup>18</sup>

Questo è il punto davvero decisivo: la latenza della guerra, persino nella pace apparente (che appunto non è vera pace, ma quiete temporanea, forse solo pausa, senza alcuna garanzia), è il carattere essenziale dello stato di natura. Da questo, dalla sua illibertà, dal disordine e dalla brutalità della violenza senza appello che è connaturata in esso, Hobbes, Kant e Hegel invitano prepotentemente a uscire, su scala nazionale (Kant, come sappiamo, propone anche oltre). Occorre innalzare questa stessa istanza su scala mondiale.

### 3. Hobbes, Kant, Hegel

Sebbene vi siano divergenze anche consistenti fra i diversi approcci e le diverse proposte politiche di Hobbes, Kant e Hegel,<sup>19</sup> questi ultimi sviluppano la propria teoria dello Stato sulla stessa base del punto decisivo compreso ed esposto dal primo: quella «GUERRA» che, manifesta o latente che sia, caratterizza costitutivamente lo stato di natura, e che bisogna *risolvere* in un ordinamento politico. Questo asserto è un dato di fatto che definiamo decisivo per due motivi: il primo è che chiarisce le ragioni della necessità dello Stato, il secondo è che mostra la necessità del superamento dello stato di natura internazionale. Se la prima soluzione è stata la costruzione dello Stato nelle sue varie forme, fino a quella attuale, la seconda deve essere la costruzione di un ordinamento politico adeguato al piano in cui deve agire.

Rivolgiamo per ora l'attenzione al dato di fatto enunciato da Hobbes e condiviso da Kant e Hegel per argomentare circa la necessità ineludibile di un ordinamento statale che superi (e liberi da) lo stato di natura.

Nella *Metafisica dei costumi*, che costituisce la *summa* politica di Kant, l'appello a superare lo stato di natura è perentorio:

si deve uscire dallo stato di natura [*man müsse aus dem Naturzustande ... herausgehen*], nel quale ognuno fa di testa sua, e ci si deve unire con tutti gli altri (con i quali l'uomo non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) al fine di sottomettersi a una costrizione esterna pubblicamente legale [*sich einen öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen*]; bisogna quindi entrare in uno stato, in cui a ognuno è *legalmente* determinato ciò che deve essere riconosciuto come suo e che gli è assegnato da una *potenza* sufficiente (che non è quella dell'individuo, ma una potenza esterna): vale a dire ognuno deve, prima di ogni altra cosa, entrare in uno stato civile [*d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten*].<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Hobbes 2006, 101. Come si vede, qui natura e storia tendono a sovrapporsi, sebbene Hobbes, come abbiamo visto circa la teoria dello stato di natura, dimostri un robusto senso storico. Quella disgiunzione sarà nettamente più chiara nella filosofia classica tedesca.

<sup>19</sup> Kant addirittura scrive la seconda parte di *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* intitolandola «Contro Hobbes», perché in disaccordo profondo circa la modalità attraverso cui si giunge al contratto che genera lo Stato e il potere accordato al sovrano (cfr. Kant 2009a, 137 e 150). Le differenze fra il pensiero di Kant e Hegel sono assai note, ma vi è comunque una decisa continuità di impostazione dei problemi dovuta anche, evidentemente, alle preoccupazioni riguardo a un contesto storico-politico comune. Sul loro contributo al dibattito politico del proprio tempo (e non solo) e sul filo rosso che ne lega il pensiero, cfr. Losurdo 2007, Losurdo 2011, Ferrini 2017.

<sup>20</sup> Kant 1989, 140-01; = Kant 1914, 312.



Come si vede, la struttura del dispositivo (lo Stato) è poi diversa in Kant rispetto a Hobbes, ma l'assunto di base e il riconoscimento di una stessa necessità e di una stessa dinamica politica sono quasi identici. Non solo, vi è una forte affinità anche riguardo alla situazione oggettiva dello stato di natura, costitutivamente instabile:

Veramente non è detto che lo stato di natura fosse, solo in quanto tale, uno stato *d'ingiustizia (iniustus)*, in cui ognuno si scontrasse con l'altro sulla sola base della violenza; ma era comunque uno stato *privo di diritti (status iustitia vacuus)*, in cui, quando riguardo al diritto nasceva *controversia (ius controversum)*, non si trovava nessun giudice competente che potesse con forza di legge pronunciare una sentenza in virtù della quale ognuno potesse con la forza spingere l'altro a uscire da tale stato per entrare in uno stato giuridico.<sup>21</sup>

Sono note ed evidenti, ed è necessario averle sempre presenti, le differenze fra i due autori, e tuttavia non si può non riconoscere che alla base vi sia un impianto che ha diversi punti in comune. Le differenze derivano da un'impostazione filosofica di fondo del tutto diversa (e, per certi versi, potremmo dire opposta): se Hobbes è materialista, meccanicista e nominalista, Kant è il teorico dell'idealismo trascendentale (questa è certamente una schematizzazione che semplifica una serie di questioni più complesse, che non possono essere risolte tramite la riduzione del pensiero a "etichette"; tuttavia, queste servono per orientarsi nel pensiero). Eppure, a partire da un'impostazione di fondo radicalmente diversa, Hobbes e Kant convergono sul dato di fatto della necessità del superamento dello stato di natura.

Lo stesso, sebbene la struttura fondamentale del pensiero presenti maggiori affinità con Kant, avviene per Hegel, che, nell'argomentare a favore dell'istituzione dello Stato, fa proprio l'appello di Hobbes e Kant, pur se in polemica con l'utilizzo dell'«espressione *diritto naturale*», che effettivamente «contiene l'ambiguità per cui può riferirsi al diritto inteso come dato nella *modalità naturale immediata*, oppure al diritto quale si determina mediante la natura della Cosa, cioè mediante il *Concetto*».<sup>22</sup>

Il diritto di natura... è l'esistenza della forza e il farsi-valere della violenza, e uno stato di natura è lo stato dell'attività violenta e dell'ingiustizia [*ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts*]: l'unica cosa vera che può dirsi al riguardo è *che è necessario uscire [als daß aus ihm herauszugehen ist]*. La società, invece, è piuttosto l'unico stato, l'unica condizione in cui il Diritto ha la sua realtà. Ciò che va limitato e sacrificato è appunto l'arbitrio e la violenza dello stato di natura.<sup>23</sup>

Non c'è dubbio: una differenza assolutamente essenziale fra Hobbes da un lato e Kant e Hegel dall'altro è che per questi ultimi lo stato di natura è caratterizzato – in maniera più o meno determinata – dall'ingiustizia, mentre per il primo questa è invece assolutamente indeterminabile perché è il sovrano che stabilisce il giusto e l'ingiusto, i quali non esistono di per sé. Si tratta di una delle conseguenze più rilevanti dell'impostazione nominalista di Hobbes, che non riconosce realtà effettiva a idee, ai suoi occhi astratte, quali la giustizia e l'ingiustizia, così come a qualunque idea o concetto pensati come in sé. Differente è invece l'impostazione di fondo presente in Kant e Hegel, sebbene i due autori si dividano a

<sup>21</sup> Kant 1989, 141.

<sup>22</sup> Hegel 2000, § 502. Non possiamo addentrarci sul significato e la funzione che "leggi di natura" e "diritto naturale" assumono riguardo al pensiero degli autori chiamati in causa. Possiamo però rilevare che la specificazione hegeliana fa chiarezza su un punto controverso e che può dare anche adito a interessanti, nonché problematiche, letture e interpretazioni che indagano sottotraccia.

<sup>23</sup> Hegel 2000, § 502.



partire dalla possibilità di pensare *la cosa in sé* (possibilità negata da Kant e ammessa da Hegel). Ma, come abbiamo più volte specificato sin dall'inizio, se non si possono sottacere le divergenze decisive che differenziano e caratterizzano Hobbes, Kant e Hegel, è al contempo opportuno rilevare il terreno comune su cui lavorano: il riconoscimento della necessità dell'uscita dallo stato di natura, che viene presentato non in quanto modello astratto, ma come realtà concreta. L'affinità in questo senso con Hobbes, se è implicita in Kant (e fino a quando questa affinità resiste), è esplicita in Hegel:

secondo Hobbes, nello stato di natura, tutti hanno intenzione d'offendersi l'un l'altro. In questo ha ragione. Egli prende lo stato naturale nel suo autentico significato; non è la vuota frase d'uno stato naturale buono; è piuttosto la condizione animale, la condizione della cupidigia, d'una caparbieta non piegata... Hobbes determina meglio lo stato di natura come un *bellum omnium contra omnes*, una guerra di tutti contro tutti. Questo è il punto di vista del tutto esatto proprio dello stato di natura.<sup>24</sup>

Sulla questione, con preziose indicazioni dalle quali possiamo pensare in direzione del carattere storicamente concreto e determinato dello stato di natura, si insiste nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*: dopo aver specificato che lo «stato di natura» è una «congettura...», una creazione nebulosa, come la teoria sa produrne, una rappresentazione necessaria derivante dalla teoria, alla quale si attribuisce poi anche un'esistenza, senza che nessuno sappia come giustificarsi a tal riguardo sul piano storico»,<sup>25</sup> Hegel rivolge l'attenzione all'Africa, con uno sguardo che rispecchia la mentalità dell'epoca, e sottolinea la «maggiore umanità fra i negri» nell'istituto della schiavitù, perché i loro «re» preferiscono «vendere i loro nemici prigionieri, o anche i propri sudditi, anziché ucciderli».<sup>26</sup> L'osservazione è funzionale a un'affermazione che ci riguarda: «L'insegnamento ricavabile per noi dalla condizione di schiavitù fra i negri, il solo a costituire un lato interessante ai nostri occhi, è quello che conosciamo dall'idea che lo stato di natura come tale è lo stato di un'assoluta e universale ingiustizia».<sup>27</sup>

La veridicità dell'ipotesi «stato di natura» è perciò un falso problema: lo abbiamo di fronte in forme reali storicamente determinate ed esse mostrano, ogni volta, che in esso non vige affatto la libertà bensì l'arbitrio e la violenza indiscriminata. Lo Stato è, a oggi, l'unico dispositivo capace di superarlo, capace di effettuare politicamente il passaggio dalla natura alla storia.

È in quest'ottica che va letta la dura affermazione hegeliana secondo la quale «nella storia mondiale è solo possibile parlare di popoli che formino uno Stato»:<sup>28</sup> se infatti «la storia mondiale è il progresso nella coscienza della libertà»<sup>29</sup> e lo «Stato è la realizzazione della libertà»,<sup>30</sup> in quanto essa diviene, così, reale e concreta perché accorda l'universale con il particolare, allora i popoli senza Stato sono fuori dalla storia. E infatti

l'Africa... non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo; quanto vi è accaduto, vale a dire quanto è accaduto nella sua estremità settentrionale, appartiene al mondo asiatico ed

<sup>24</sup> Hegel 2009, 500.

<sup>25</sup> Hegel 2008, 37; dove si coglie una polemica anti-contrattualistica, e quindi rivolta anche contro Kant. Tutti questi aspetti, lo ribadiamo, devono certo essere tenuti presenti, ma non possono offuscare delle affinità significative.

<sup>26</sup> Hegel 2008, 86.

<sup>27</sup> Hegel 2008, 86.

<sup>28</sup> Hegel 2008, 35.

<sup>29</sup> Hegel 2008, 18.

<sup>30</sup> Hegel 2008, 35.



europeo... Per Africa in senso vero e proprio intendiamo quel mondo privo di storia, chiuso, che è ancora del tutto prigioniero nello spirito naturale, e qui dovevamo solo presentarlo sulla soglia della storia mondiale.<sup>31</sup>

È un giudizio sul quale si può (e si deve) discutere: l'esclusione dalla storia dei popoli non organizzati in Stati secondo un modulo determinato (e però ricordiamo quanto detto riguardo alla Cina; non è un caso che Hegel inizi la storia proprio con essa: «La storia ha da incominciare con il regno della Cina»)<sup>32</sup> è un criterio, data la coscienza storica attuale, eccessivamente netto. E tuttavia permette di individuare, seppure in maniera aspra, una debolezza di cui è necessario tenere conto: un popolo senza Stato è costantemente esposto al pericolo di annientamento o di soggiogamento da parte di altri popoli, che questi siano organizzati statualmente o meno, mentre i popoli organizzati statualmente riescono, limitando lo stato di natura al loro esterno, a ridurre in maniera sensibile il rischio di annientamento o di perdita della libertà; il caso dei pellerossa e della schiavitù dei neri da parte dell'Occidente ne sono esempi molto chiari.

Lo stato di natura è perciò una situazione reale, storicamente determinata, in cui vige la «GUERRA», nel senso specificato da Hobbes, condiviso da Kant e da Hegel. Solo lo Stato, e aggiungiamo noi, lo Stato di diritto (che ne è la forma attuale più avanzata), è il dispositivo politico capace di far uscire i popoli dallo stato di natura, mantenerli stabilmente fuori da esso e assicurarne la libertà costituendone la condizione di possibilità. Ma lo stato di natura non è liquidato, non è del tutto dissolto alle nostre spalle. A parte la sua insorgenza nella sfera della società civile (che, appunto, lo Stato deve gestire e superare in sé stesso), esso si manifesta apertamente nei rapporti internazionali, che vigono ancora al livello dello stato di natura, in varie forme. E a questo stato, ancora insuperato, ma necessariamente, per le stesse ragioni che hanno portato alla formazione dello Stato, da superare, che dobbiamo adesso volgere lo sguardo.

#### **4. Sul superamento dello stato di natura internazionale**

La risoluzione hobbesiana dello stato di natura («GUERRA», cioè conflitto latente o manifesto) nello Stato conduce di per sé alla problematizzazione dello stato di natura internazionale, che per gli stessi argomenti che dicono della necessità dello Stato, si mostra come necessariamente<sup>33</sup> da superare a sua

---

<sup>31</sup> Hegel 2008, 87. Beninteso, quando Hegel parla di popoli al di qua della storia non sta favoleggiando di umanità che vivono un mitico tempo non-storico: la storia di cui qui parla, la «storia mondiale», è la storia dello spirito che comprende sé stesso, in quanto *logos*, emancipandosi dalla, *propria, natura* immediata, non la storia come cronologia, scorrere determinato del tempo.

<sup>32</sup> Hegel 2008, 100.

<sup>33</sup> Non intendiamo qui una necessità della ragione soggettiva, un desiderio dei singoli individui che dipenda esclusivamente dalla volontà di ognuno: se ne terminasse lo slancio si dissolverebbe ogni fase di avvicinamento al risultato. Pensiamo invece a una necessità che di certo deve avere da un lato il momento soggettivo, ma che dall'altro è in combinazione con un'oggettività (razionale) propria della struttura stessa del reale e del movimento storico. I due lati si coappartengono: la soggettività non resta tesa nel vuoto del desiderio, ma trova nella solidità dell'oggettività quella corrispondenza che diventa il suo proprio fondamento, la possibilità concreta della realizzazione, possibile grazie a quella corrispondenza (fra realtà e pensiero). Questa oggettività della necessità non è di per sé garanzia del risultato (come pensato soggettivamente) ma dice della tensione continua verso di esso, che può intensificarsi o allentarsi, ma che, avendo una controparte oggettiva, procede e lavora oltre le singole volontà individuali. In altre parole, una volta che la tensione cosmopolitica è in atto, non si ha di per sé il risultato (immediatamente, solo perché vi è la possibilità di pensarne la realtà concreta e ve ne sono anche alcuni importanti segni e fatti tangibili). E però il processo è in atto, e anche se le singole volontà individuali intendono frenarlo non possono più pensare e agire se non in un contesto che è già continuamente in tensione verso la cosmopoli. Detto altrimenti, in un



volta. Per Bobbio è un'«analogia... evidente»,<sup>34</sup> la cui realizzazione è problematica:<sup>35</sup> il superamento dello stato di natura può avvenire «o mediante conquista, e quindi per imposizione del più forte, oppure mediante un patto».<sup>36</sup> Ne deriva che «anche la pace internazionale non può essere raggiunta se non mediante la forza superiore di una potenza su tutte le altre, oppure con un accordo di stati fra loro allo scopo di dar vita a un potere comune. Per usare termini classici: o l'Impero o la Lega».<sup>37</sup>

Pensiamo adesso in termini diversi e più attuali: uno Stato mondiale o una federazione mondiale di Stati. Entrambi i modelli sono presenti in Kant, che più cautamente propone una confederazione, ma evoca uno Stato mondiale, da cui si ritrae (per il momento) perché a ragione ne teme il probabile carattere imperiale e dispotico.<sup>38</sup>

Dobbiamo però sgombrare il campo da un'opinione diffusa ma per certi versi ingenua (ed è il motivo per cui, se letto con attenzione, Kant caldeggia sì il modello federativo, ma non nega mai la possibilità di uno Stato mondiale):<sup>39</sup> non è assolutamente detto che uno Stato mondiale sia necessariamente a carattere imperiale e non nasca invece da un patto e che, al contrario, una federazione sia di per sé garanzia di libertà (nel senso specifico di autonomia e indipendenza effettiva) e non invece il risultato della combinazione di un centro di comando (che questo si consideri imperiale o meno non costituisce il punto decisivo) e di associati dal carattere gregario. Si pensi all'Urss e ai suoi paesi satellite: progetto nato all'insegna del più genuino internazionalismo, che doveva allargarsi man mano su tutto il globo (senza più un centro), per una serie di motivi certamente non riconducibili alla mera volontà soggettiva della classe dirigente sovietica (che agiva in un contesto determinato oggettivamente), è divenuto non campo di liberi soviet confederati ma spazio egemonico russo. Non è solo un problema interno alla teoria dell'internazionalismo comunista. È invece il problema, centrale per noi, del rapporto particolare/universale, consci del fatto che un universale immediato non si dà mai, ma è sempre concreto, determinato: è sempre, cioè, un particolare che sa essere espressione dell'universale, e quindi capace di trascendere sé stesso, in quanto meramente particolare, nell'universale (di cui è momento determinato), pur rimanendo al contempo particolare (da un lato), pena il volatilizzarsi nell'astratto in quanto indeterminato, e quindi non reale e concreto. Vi devono essere naturalmente le condizioni (oggettive) perché ciò accada, e però si tratta di una dinamica che non avviene, di nuovo, mai immediatamente, ma mediamente nel corso del movimento storico (si pensi al carattere universalistico della rivoluzione francese).

Questa stessa dinamica del particolare e dell'universale (problematica nell'internazionalismo dell'Urss, ma a ben vedere anche all'interno degli Usa, sebbene qui vi sia una situazione geopolitica nettamente più favorevole) è quella che anima il lavoro dell'Onu, che già nel 1989 Bobbio avvertiva nella sua debolezza: «L'Organizzazione delle Nazioni Unite ha cercato di fare un passo avanti verso il

---

contesto così determinato storicamente, si può *soggettivamente* agire pro o contro di esso, ma non, *oggettivamente*, fuori di esso.

<sup>34</sup> Bobbio 2004, XII.

<sup>35</sup> «Che questo passaggio dal piano interno al piano internazionale sia attuabile, non è detto» (Bobbio 2004, XII). Per noi, diversamente, vale quanto abbiamo specificato nella nota 33.

<sup>36</sup> Bobbio 2004, 193.

<sup>37</sup> Bobbio 2004, 194.

<sup>38</sup> Cfr. Kant 2009b, 176 e 185-86.

<sup>39</sup> La «confederazione» è infatti «solo» un «surrogato *negativo*» di «uno Stato di popoli (*civitas gentium*)» dovuto al rifiuto degli Stati (almeno, Kant dice implicitamente, nella loro configurazione attuale) che – è questo un punto essenziale che non deve sfuggire nella lettura kantiana – «rigettano *in hypotesi* ciò che è giusto *in thesi*» (Kant 2009b, 176).



potere comune con la istituzione di una forza armata internazionale. Ma il passo in avanti non è andato al di là delle buone intenzioni». <sup>40</sup> Il realismo politico impone di pensare che sia sempre un particolare ad avere la forza di fondare uno Stato oppure una federazione: quale particolare (o quale insieme di particolari) avrà la forza di farlo a livello internazionale? Il fallimento di questo progetto significa non solo il mantenimento dello stato di natura a livello internazionale ma anche la possibilità della regressione a esso dei singoli stati.

### 5. *Novitas*

Infatti il riconoscimento dello stato di natura internazionale in Hobbes («gli Stati... vivono in una condizione di perpetua guerra, sull'orlo del conflitto [*in the condition of a perpetual war, and upon the confines of battle*], con le frontiere fortificate e i cannoni piazzati tutt'intorno con i vicini»), <sup>41</sup> di cui non pensa a una soluzione e di cui Hegel, in polemica con un cosmopolitismo astratto (che potrebbe nascondere una mera imposizione a livello globale di un particolare come tale), <sup>42</sup> prospetta uno svolgersi secondo la logica dello «spirito universale», <sup>43</sup> pone in prima battuta il problema della sua gestione, che è su scala ormai planetaria, ma anche la possibilità della disgregazione degli ordinamenti statuali, sottoposti alla continua pressione del disordine internazionale, e quindi lo scivolamento verso uno stato di natura non più solo internazionale ma potenzialmente sempre più generalizzato. <sup>44</sup> Infatti lo stato di natura è di per sé instabile e quindi è «GUERRA» in senso hobbesiano, cioè *permanente stato d'emergenza*. Ma andiamo con ordine.

Anche in questo caso, nell'approccio a questa problematica nella sua interezza, Kant dimostra un realismo e uno sguardo attento alla situazione concreta che non di rado non gli vengono riconosciuti. L'assunto è ancora una volta hobbesiano (con le differenze che già conosciamo): uno degli «elementi del diritto delle genti» è che lo «stato» in cui si rapportano gli Stati fra di loro «è uno *stato di guerra* (il diritto del più forte), anche quando non v'è realmente la guerra né una reale ostilità permanente». <sup>45</sup> Si tratta di quello che abbiamo appena definito come *permanente stato d'emergenza*, <sup>46</sup> da cui, è evidente, è necessario uscire.

<sup>40</sup> Bobbio 2004, 196.

<sup>41</sup> Hobbes 2006, 179; = Hobbes 1998, 142-43.

<sup>42</sup> Cfr. Hegel 2004, § 209.

<sup>43</sup> Hegel 2004, § 339A (A=aggiunte redatte da Eduard Gans).

<sup>44</sup> Nel frattempo, inoltre, esso si manifesta anche in ambiti prima inesistenti, come nota Kissinger rispetto al cyberspazio: «La pervasività delle comunicazioni in rete... Procedendo così speditamente da lasciarsi indietro la maggior parte di regole e regolamenti (e sicuramente non permettendo la comprensione tecnica da parte di molte autorità di controllo), ha creato, per certi aspetti, lo stato di natura su cui i filosofi hanno speculato, l'uscita dal quale, secondo Hobbes, generò la motivazione per creare un ordine politico» (Kissinger 2014, 344; tr. it. mia). Che lo stato di «natura» abbia una sua declinazione anche in un ambito così artificiale come la tecnica non significa che Kissinger, e noi con lui, stia utilizzando una metafora, ma dice del rapporto natura/storia.

<sup>45</sup> Kant 1989, 180.

<sup>46</sup> Si può obiettare che lo stato di natura non sia, in sé, uno stato d'emergenza, perché questo può essere pensato solo a partire da uno Stato. L'obiezione coglie solo apparentemente nel segno, dato che, certo, considerato *in sé*, lo stato di natura non può essere ritenuto d'emergenza, ma semplicemente di instabilità continua. Deve però sorgere l'esigenza di una stabilità perché la consapevolezza di vivere secondo moduli instabili possa giungere alla coscienza: quindi anche l'«instabilità» è storicamente determinata. Procedendo sempre più a ritroso non si perviene a uno stato storico, ma nel nulla indeterminato (nulla perché indeterminato). La questione di fondo, come abbiamo già specificato, è che questo ragionamento sarebbe valido se lo stato di natura fosse considerato come in sé, il che, anche se fosse possibile, non avrebbe grande influenza su quanto ci stiamo



Siamo di nuovo ricondotti all'alternativa Stato/federazione e, visto che Hobbes non si pone il problema, a una seconda alternativa (che non ricalca la prima): Kant/Hegel. Quest'ultimo sospetta che dietro il cosmopolitismo si possa nascondere un'astrottezza dissolutrice del concreto, ma che agisce per conto di un particolare che si spaccia per universale, ma anche Kant, da parte sua, manifesta una preoccupazione analoga:

Così come la natura divide saggiamente i popoli che la volontà di ogni Stato volentieri unificherebbe con l'astuzia o con la forza, magari anche appellandosi a principî del diritto delle genti [*nach Gründen des Völkerrechts*], così altrettanto essa, per un altro verso, unifica per mezzo della reciproca utilità quei popoli che il concetto del diritto cosmopolitico [*die der Begriff des Weltbürgerrechts*] non avrebbe resi sicuri dalle aggressioni e dalla guerra.<sup>47</sup>

La soluzione della continua tendenza al conflitto viene individuata nello «*spirito commerciale*»,<sup>48</sup> una delle declinazioni principali della convinzione che il passaggio del potere dall'aristocrazia feudale e assolutista alla borghesia liberale e capitalista avrebbe comportato, di per sé, un dissolvimento dell'aggressività bellica, dato che il commercio, per prosperare, necessita di stabilità, e quindi di pace. Non è andata così, nemmeno quando, secondo una logica analoga, si è contrapposto il socialismo al capitalismo: la guerra ha continuato a manifestarsi, segno che la dinamica che conduce ai conflitti armati non è esclusiva di questo o quel sistema economico-sociale determinato.

Tuttavia, è indubbio che nella coscienza generale la guerra oggi venga considerata più odiosa che nei tempi passati (tanto che deve cambiare nome, e diviene "operazione di pace"), ma al contempo ha assunto un carattere assolutamente distruttivo perché potenzialmente nientificante in senso assoluto. Occorre allora continuare a pensare in direzione di un suo superamento, e questa riflessione passa per la problematica della pace mondiale e della spinta cosmopolitica.

In Kant la denuncia dell'intervento di uno Stato particolare che per fini tutt'altro che universalistici annette (con la diplomazia o con la guerra) altri territori (statali e non) «appellandosi a principî del diritto delle genti» è la denuncia di un universalismo aggressivo a carattere imperialistico. Non gli manca, quindi, questa consapevolezza, ed è per questo che rispetto a uno Stato mondiale caldeggia un modello federativo di repubbliche, di Stati, cioè, *pari* (in questa sede possiamo spingerci fin qui rispetto a questo problema).

Hegel, diversamente da Kant (in cui la preoccupazione che abbiamo appena rilevato non comporta l'abbandono di una prospettiva cosmopolitica), critica l'idea cosmopolitica e affida allo «*spirito del mondo*»<sup>49</sup> il compito di gestire la configurazione internazionale della politica mondiale. Quella che era «la natura» in Kant diviene in Hegel lo spirito,<sup>50</sup> che presiede il «*tribunale del mondo*»:<sup>51</sup> «il rapporto fra

---

domandando. Lo stato di natura non è un modello storico, ma è una situazione concreta di volta in volta storicamente determinata, e perciò, *oggi*, si configura come *permanente stato d'emergenza*.

<sup>47</sup> Kant 2009b, 186 [tr. it. modificata]; = Kant 1923, 368. Qui è già il «diritto delle genti» a poter essere strumentalizzato da un particolare a fini egemonici; non per questo Kant rinuncia a una prospettiva cosmopolitica, nei termini che stiamo per chiarire.

<sup>48</sup> Kant 2009b, 186.

<sup>49</sup> Hegel 2004, § 340.

<sup>50</sup> Ed è un passaggio, come risulta evidente, decisivo.

<sup>51</sup> Hegel 2004, § 340.



gli stati è oscillante: non sussiste alcun pretore che lo appiani: più alto pretore è unicamente lo spirito universale essente in sé e per sé, lo spirito del mondo».<sup>52</sup>

Senza dubbio si tratta di una prospettiva meno rassicurante di quella della pace perpetua kantiana (alla quale si contrappone), e tuttavia, così come Kant è assai più attento alle concrete dinamiche storiche di quanto viene a volte comunemente ritenuto, allo stesso modo Hegel è lungi dall'essere il filosofo che si arrende al diritto del più forte in campo internazionale o che addirittura lo esalta.

Non bisogna cercare di arguire in qualche modo quanto appena affermato, tirando Hegel di qua e di là, basta leggere quanto egli scrive di suo pugno e pubblica nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, al § 342:

La storia del mondo inoltre non è il mero giudizio della *potenza* [*Macht*] dello spirito, cioè la necessità astratta e priva di ragione [*vernunftlose*] di un cieco destino; bensì, poiché lo spirito è *ragione* [*Vernunft*] in sé e per sé, e il di lei esser-per-sé nello spirito è sapere [*Wissen*], essa è lo sviluppo, necessario sulla base del *concetto* soltanto della libertà dello spirito, dei *momenti* della ragione e quindi della di lui autocoscienza e della di lui libertà, – l'interpretazione e *realizzazione dello spirito universale*.<sup>53</sup>

La storia, allora, non è retta dalla forza, dalla violenza (solo «*potenza* dello spirito»), bensì dalla «*ragione*». La «*potenza*» non è forza autonoma, che sarebbe così mera violenza, ma è retta dallo «spirito», che «è *ragione* in sé e per sé»: la «*potenza* dello spirito» è retta dalla «*ragione*», non in sé stessa. E Hegel relaziona strettamente, anzi essenzialmente, la «*ragione*» al «sapere» (che viene, nel senso che stiamo specificando, contrapposto alla mera «*potenza*», per cui questa è al servizio del «sapere» e non il contrario). In cosa consista e come si configuri tale sapere è oggetto del paragrafo successivo:

La storia dello spirito è il di lui *fatto*, poiché esso è soltanto ciò ch'esso fa, e il suo fatto è rendersi, e proprio qui come spirito, oggetto della sua coscienza, interpretando apprendere sé per sé stesso. Questo apprendere è il suo essere e principio [*Dies Erfassen ist sein Sein und Prinzip*], e il *compimento* di un apprendere è in pari tempo la sua alienazione e la sua transizione. Espresso formalmente, lo spirito di *nuovo* apprendente questo apprendere e, ciò che è lo stesso, dall'alienazione giungente entro di sé, è lo spirito del grado superiore di fronte a sé, di fronte a sé com'esso stava in quel precedente apprendere.<sup>54</sup>

Tanto poco la posizione hegeliana è quella di un arrendersi alla cieca violenza del mondo (e, di conseguenza, dei rapporti internazionali), che chiosa: «La questione della *perfettibilità* e *educazione del genere umano* rientrano qui... per coloro che rigettano questo pensiero, lo spirito è rimasto una vuota parola».<sup>55</sup> La storia, allora, lungi dall'essere lo scontro di forze insondabili che si affrontano sotto il segno «di un cieco destino», è il luogo della realizzazione delle istanze della «*ragione*», che, in quanto «spirito», apprende sé stessa. La storia è quindi un gigantesco processo di apprendimento (anche su questo, Hegel

<sup>52</sup> Hegel 2004, § 339A.

<sup>53</sup> Hegel 2004, § 342; = Hegel 1986, § 342.

<sup>54</sup> Hegel 2004, § 343; = Hegel 1986, § 343.

<sup>55</sup> Hegel 2004, § 343. Il curatore dell'edizione italiana, Giuliano Marini, segnala giustamente la presenza di un'«allusione» (in Hegel 2004, 266) al Lessing de *L'educazione del genere umano*. Vi è, possiamo aggiungere, anche il dialogo con Kant, specialmente con quello dell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (Kant 2009c) e de *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (Kant 2009d).



è più affine a Kant di quanto a volte si creda). Certo, lo spirito apprende sé stesso, conosce sé stesso,<sup>56</sup> ma, proprio perché apprende, conosce allora qualcosa che non sapeva in precedenza, e cioè qualcosa di nuovo. Non *assolutamente* nuovo, *ex nihilo*, ma qualcosa che perviene alla coscienza dello spirito e si realizza (è anche questo il senso dell'identità hegeliana di ragione e realtà) tramite i momenti mediati della dialettica: è un processo in cui il *novum* non giunge irrompendo da una dimensione trascendente, ma emerge da un processo insito, immanente alla realtà. Potremmo dire che è la realtà a trascendere continuamente sé stessa, in sé stessa.

A questo punto, al di là della lettera hegeliana e kantiana, e seguendo le loro indicazioni, occorre pensare in direzione di un ordinamento che, all'altezza dell'attuale tensione cosmopolitica, non rischi da un lato di essere astratto (e di nascondere in realtà un particolare che si spaccia per universale, come temevano a loro modo sia Kant che Hegel) e dall'altro, pur nell'attenzione all'immediatamente concreto, di perdere di vista la prospettiva cosmopolitica, il cui movimento è in atto.

Possiamo allora procedere verso due ordini di considerazioni, certamente interconnessi: il primo implica quanto già accennato, e cioè quel particolare che abbia la forza di assumere un ruolo e una configurazione universali; il secondo pensa in direzione di uno sviluppo storico in cui intervenga, come momento dialettico, il *novum*. In entrambi non possiamo qui pensare (anche se è importante – probabilmente necessario –, in una prospettiva particolare, farlo) a un momento non-dialettico che irrompa nel movimento dialettico, nel processo storico, quasi perché non si “incanti”:<sup>57</sup> l'interruzione del circolo della violenza. Ma quale *potenza* ha tale *potenza*?

Nella struttura dell'esistente attuale, ed è questa quella a cui dobbiamo necessariamente e ineludibilmente commisurarci, quel particolare che avrà la forza di fondare uno Stato o una federazione sul piano cosmopolitico dovrà avere la *potenza* non di rinunciare alla *potenza* (sembra l'atto più grande della potenza, ma in realtà la dissolve e dissolve l'ordine, che è ciò per cui si esce dallo stato di natura), ma di sapere *limitare* la propria *potenza*: questo è l'atto supremo della *potenza*, che attraverso il *limite* sa e può rinunciare al *dominio*, che è cosa diversa dal potere e dalla potenza. Questo particolare, allora, dovrà sempre continuare a considerarsi come tale, e non espressione immediata dell'universale, di cui è sì in primo luogo espressione (senza universale il particolare non è nemmeno pensabile, coglibile come tale) ma espressione determinata, mediata, non assoluta. Solo l'intero, come figura di particolari mediati fra loro, è l'assoluto: «Unità di determinazioni differenti».<sup>58</sup> Avere coscienza di questa unità e pensarsi come espressione assoluta e immediata di essa sono due cose non solo assai differenti ma addirittura opposte.

Solo chi può limitare la propria potenza è capace di vera e somma potenza, perché la tiene *in sé* (la *con-tiene*, essa non lo sovrasta) ed è quindi davvero *sua*. Sa quindi rinunciare a essa (non in senso assoluto, come abbiamo specificato). Era questa la dinamica attraverso cui realizzare il disarmo di cui si parlava durante la guerra fredda, ma oggi questo senso del limite sembra meno diffuso.

Occorre allora guardare se ci sia qualche ordinamento politico capace di sapersi come particolare e al contempo, nel controllo di sé, che è espressione di vera potenza, nel gestire il proprio limite, sappia lavorare per l'universale, nella coscienza di esso. Tale sarà l'ordinamento capace di disporre un ordine

<sup>56</sup> Cfr. Hegel 2004, § 343.

<sup>57</sup> Ma anche questo momento non-dialettico è in realtà dialettico, perché pensabile solo a partire dalla dialettica, e non fuori di essa. La potenza del *logos* accoglie dentro di sé il non-identico e lo *comprende* (nel duplice senso di accogliere e avere intellesione) in sé come pensiero.

<sup>58</sup> Hegel 2000, § 82.



*cosmopolitico concreto*, in cui, cioè, si integrano le lezioni di Hegel e Kant, che ci allertano sui rischi di astrattezza o di rinuncia a un livello cosmopolitico. Naturalmente, dato che la tensione cosmopolitica è in atto ma, lo abbiamo riconosciuto sin dall'inizio, la sua conclusione non è affatto a breve termine, possono non mancare, sul lungo periodo, tentativi o anche parziali successi da parte di potenze egemoniche. Tuttavia, il loro mero particolare non reggerà all'impianto dell'intero, che è universale, e allora solo ciò che esse, anche magari inconsapevolmente, avranno espresso come universale andrà oltre l'urto del tempo e della storia. Ma questa, è evidente, è una prospettiva rischiosa, dato che il livello di distruzione è giunto alla possibilità della distruzione assoluta. È necessario allora esprimere la propria *potenza* nella gestione del proprio *limite*, il *limite* come *espressione della potenza*. Il particolare che saprà essere espressione dell'universale (perché *si saprà* in quanto universale concreto) sarà anche quello più all'avanguardia nella lotta per il riconoscimento dell'umanità di sé stessa, per l'apprensione del concetto universale di uomo e la sua pratica concreta. Sarà quindi quella *potenza* che lavorerà per superare il *polemos* discriminatorio e per rendere la *stasis* non più violenza ma applicazione del diritto fra *pari*. Ne deriva che dovrà essere superata completamente qualsiasi forma di *doppio standard* (metropoli/colonie, civili/barbari etc.) persino, se non proprio, nella lotta contro la barbarie, intesa non come antropologica ma in quanto abbruttimento della condizione umana, regressione verso lo stato di natura. In che modi sarà possibile questo processo non è determinabile tramite la mera immaginazione di scenari futuri, ma dal concreto movimento storico nelle sue fasi determinate, dalle condizioni materiali esistenti, da cui scaturiscono le idee (a breve e a lungo termine), che a loro volta contribuiscono a determinare le condizioni materiali a venire.

Giungiamo, così, all'ultimo ordine di considerazioni, all'ultimo passaggio, non del tutto autonomo dal precedente. Se, come in maniera differente ma su una base comune indicano Kant e Hegel, la storia è un processo di apprendimento (e il suo fine è la libertà), allora non possiamo e non dobbiamo pensare che quella attuale sia l'unica configurazione possibile del reale. Non perché sia possibile un rivolgimento assoluto, ma perché non tutto il possibile si è manifestato, semplicemente a causa della mancanza delle condizioni necessarie. Se pensiamo al rapporto che intercorre fra struttura tribale e moderno Stato di diritto, potremmo, *ex post*, rintracciare delle continuità (che oggettivamente ci sono, data la struttura dialettica del reale), ma non possiamo affermare che, a partire dal proprio punto di vista, l'uomo primitivo avrebbe potuto immaginare lo sviluppo dei millenni successivi. Eppure è stato uno sviluppo reale, nello stesso mondo, che conserva la medesima struttura fondamentale. Se quindi lo sviluppo dello Stato è il processo attraverso il quale si è saputo *risolvere* lo stato di natura nelle zone particolari del pianeta, non è detto che saranno la sua struttura o addirittura la sua *forma* attuali (come se bastasse semplicemente applicarle secondo dimensioni più ampie) a risolvere lo stato di natura internazionale. Tale *novitas* non sorgerà dal desiderio individuale o collettivo, ma dalle condizioni concrete e determinate, materiali, del processo storico, che a loro volta non saranno l'effetto della mera volontà, dei *desiderata*, ma del *lavoro* – teorico e pratico – del *logos*.

#### Riferimenti bibliografici:

- Alfieri L. 2012, *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra* (2008), Morlacchi, Perugia.  
Bobbio N. 2004, *Thomas Hobbes* (1989), Einaudi, Torino.  
Cacciari M. 2008, *Dell'Inizio* (1990), Adelphi, Milano.



- Ferrini C. 2017, “Coscienza della libertà e dimensione pubblica tra Kant e Hegel”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n. 221: pp. 57-78.
- Grimaldi G. 2009, *Leviatano o Behemoth. Totalitarismo e franchismo*, Morlacchi, Perugia.  
Id. 2019, “The Solitude of Power. A Reflection on the Political”, *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, vol 9, no 17, Political Solitude: pp. 41-49.
- Hegel G.W.F. 1986, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse* (1821), Frankfurt am Main, Suhrkamp.  
Id. 2000, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), Bompiani, Milano.  
Id. 2004, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* (1821), Laterza, Roma-Bari.  
Id. 2008, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), Laterza, Roma-Bari.  
Id. 2009, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1986-1996), Laterza, Roma-Bari.
- Hobbes Th. 1998, *Leviathan* (1651), Oxford University Press, New York.  
Id. 2006, *Leviatano* (1651), Laterza, Roma-Bari.
- Kant I. 1914, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in Id., *Kants Werke. 6, Die Religion hinnerhalb der Grenzen der blossen Vernunft; Die Metaphysik der Sitten*, Reimer, Berlin.  
Id. 1923, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant* (1795), in Id., *Kants Werke. 8, Abhandlungen nach 1781*, W. de Gruyter, Berlin.  
Id. 1989, *La metafisica dei costumi* (1797), Laterza, Roma-Bari.  
Id. 2009a, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto* (1995), Laterza, Roma-Bari, 123-161.  
Id. 2009b, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant* (1795), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto* (1995), Laterza, Roma-Bari, 163-207.  
Id. 2009c, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto* (1995), Laterza, Roma-Bari, 29-44.  
Id. 2009d, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto* (1995), Laterza, Roma-Bari, 223-239.
- Kissinger H. 2014, *World Order. Reflections on the Character of Nations and the Course of History*, Allen Lane, London.
- Losurdo D. 2007, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant* (1983), Bibliopolis, Napoli.  
Id. 2011, *Hegel e la libertà dei moderni* (1992), 2 voll., La Scuola di Pitagora, Napoli.
- Schmitt C. 1991, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europaeum»* (1950), Adelphi, Milano.  
Id. 2009, *Terra e mare* (1942), Adelphi, Milano.  
Id. 2011, *Sul Leviatano* (1938, 1965), il Mulino, Bologna.