

La qualità sociale della libertà come «tribunale» delle istituzioni.

Elementi di cosmopolitismo nella «Filosofia del diritto» di Hegel *

di Antonio Carnevale
Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa

Un insistente studio su Hegel insegna che nella sua filosofia – come nel caso di ogni grande filosofia – non si può trascegliere ciò che ad uno conviene e rigettare ciò che lo irrita. Questa cupa necessitazione, e non un ideale di completezza, ingenera la serietà e la sostanzialità della pretesa sistematica di Hegel. La sua verità si annida in ciò che è “scandalo”, e non nel plausibile. Recuperare Hegel – non un rinnovamento, ma il suo recupero è ciò che si addice nei suoi confronti – significa quindi collocarsi nel punto più dolente della sua filosofia e là dove la sua non-verità si fa più manifesta strapparle la verità.

Theodor W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, pp. 106-107.

I. Per molto tempo non solo una questione storiografica. È ancora così?

La distanza che nel corso del tempo si è frapposta tra il testo dei *Lineamenti della filosofia del diritto* di Hegel¹ e le generazioni di studiosi che susseguendosi lo hanno reinterpretrato, si è talmente diversificata, per orientamento e per cultura, che penso sia maturo il tempo per cominciare a confrontarsi sull'opportunità di una ricostruzione dei criteri storico-razionali che hanno disegnato, e designato, tappe e sviluppo del dibattito storico-critico fino ad oggi prodotti. In questa direzione

* Una prima ed elementare versione di questo saggio è stata presentata al Convegno internazionale *Derecho, Historya y Religión. Interpretaciones sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, organizzato dalla Sociedad Española de Estudios sobre Hegel – Salamanca (Spagna), 22-24 settembre 2010. Colgo qui l'occasione per ringraziare Claudio Alexandre Carvalho e Fernando Nascimento per le piacevoli conversazioni – arricchite da puntuali osservazioni – avute durante le giornate del convegno. Ringrazio Steven Hicks per il gentile invio di suoi articoli: alla lettura dei suoi lavori devo alcuni degli spunti che, in questo scritto, mi hanno consentito di individuare un possibile sbocco della filosofia politica di Hegel dentro la cornice di un cosmopolitismo alternativo. Vorrei inoltre esprimere riconoscenza nei confronti di Roberto Finelli per gli insegnamenti che mi ha trasmesso con la sua interpretazione del pensiero hegeliano, insegnamenti che hanno continuato a influenzare il mio studio su Hegel, anche lì dove le nostre conclusioni possono sembrare non concordare. Infine, per le preziose osservazioni e gli spunti raccolti nel corso delle nostre discussioni sui rapporti tra Kant e Hegel, ringrazio Anna Loretoni, Alberto Pirni e Barbara Henry.

¹ Per questo articolo mi servirò della seguente edizione dell'opera hegeliana: G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, nuova edizione con le *Aggiunte di Eduard Gans* a cura di B. Henry, Laterza, Roma-Bari 1999. D'ora in avanti l'opera sarà menzionata come *LFD*.

mi pare che si stia muovendo, ad esempio, il lavoro di Walter Jaeschke, che dirige i lavori della nuova edizione critica delle *Gesammelte Werke* di Hegel².

Non è mia intenzione cimentarmi in questa sede in una simile riflessione ricostruttiva. Sono comunque dell'avviso che se una siffatta operazione fosse condotta fino in fondo, probabilmente, l'esito – o almeno uno degli esiti possibili – a cui ci condurrebbe, sarebbe la scoperta che la distanza dal testo non è solo l'espressione di un normale rapporto ermeneutico tra un classico del pensiero e i suoi successivi lettori, ma che nei *LFD* esiste un "oltremodo" sostanziale e significativo che attende ancora di essere articolato. Ciò risulta evidente già a cominciare dalla stessa complessa articolazione del libro: la maniera in cui Hegel riesce a fornire, intrecciandole compiutamente in un unico lavoro di riflessione, risposte diverse a domande filosofiche diverse (per ricordarne solo tre: soddisfare con una suddivisione logico-filosofica l'intenzione di sistematicità alla base del libro; colmare di vissuto etico-morale gli spazi altrimenti vuoti contenuti nella suddivisione logica; dare un rilievo politico tangibile alle istituzioni storiche descritte) fa di questo libro davvero lo *scibbolet* di ogni tentativo di riattualizzare dell'hegelismo.

Certo, è assolutamente vero che molte delle risposte fornite nei *LFD* hanno gradualmente perso, con il mutare dello scenario storico-culturale, il loro *appeal* teoretico, e con ciò si è altresì indebolita la loro possibilità di legittimarsi come forme attraverso cui poter vivere e pensare lo spirito del nostro tempo. Si fa, infatti, fatica a immaginare come oggi possano risultare attraenti particolari concezioni che Hegel aveva elaborato nei *LFD* – penso, per fare degli esempi, alla divisione sociale del lavoro tra uomini e donne (§§ 278, 279N), oppure all'idea tendenzialmente statocentrica di sovranità popolare (§§ 166, 177), oppure ancora al ruolo limitato che la stampa può giocare nella formazione dell'opinione pubblica (§§ 316, 317, 318, 319). Quello che personalmente mi colpisce, però, è constatare che il depotenziarsi dell'attualità di alcune risposte (e il mantenersi vitale di altre) non è mai stata, nelle alterne vicende della fortuna dell'opera, la conseguenza della semplice proiezione sull'opera dello "spirito dei tempi". Al contrario, pare esserci nell'opera una capacità di resilienza che le ha consentito sia di resistere al desiderio di auto-legittimazione di ogni presente storico, sia di non chiudersi in una miope difesa conservatrice di un passato romantico da naturalizzare o legalizzare.

A guisa di esemplificazione di ciò che si sta sostenendo, propongo qui un breve resoconto composto da pezzi di storiografia hegeliana, una storiografia che spesso è valsa al filosofo una serie di appellativi ed etichette non proprio all'altezza delle formulazioni politico-filosofiche articolate nei *LFD*. Un rapporto travagliato quello tra Hegel e la storia della sua esegesi, che comincia già con il *Verein von Freunden des Verewigten* e l'apparizione della *Vollständige Ausgabe* (1832-1845). Un

² Faccio qui riferimento a un'intervista di Walter Jaeschke rilasciata a G. Cesarale e pubblicata sul sito www.filosofia.it.

inizio che ne ha condizionato il seguito, passando da un Hegel reazionario e apologeta della restaurazione prussiana (nella lettura del suo contemporaneo Rudolf Haym³), giudizio che ha accompagnato l'opera per buona parte dell'Ottocento, a un Hegel "profeta del totalitarismo" agli inizi del Novecento⁴, in cui lo stato etico diventa il modello della *Dottrina del fascismo* (come effettivamente teorizzò in Italia Giovanni Gentile⁵). Con la fine dei totalitarismi e lo spirito ricostruttivo del dopoguerra, il libro non ha smesso tuttavia di emanare le sue suggestioni – che evidentemente non si sono esaurite proprio perché nei *LFD* vi è materiale per la riflessione che va al di là di una mera giustificazione filosofica dello stato etico-nazionalistico – ma anzi ha conosciuto nuova fortuna, già a cominciare da chi, come Norberto Bobbio, ha sostenuto che lo stato hegeliano è uno stato sì conservatore ma non totalitario, un'istituzione moderna che pregia più l'autorità che la libertà⁶. Erich Weil⁷, invece, ha contestato l'identificazione reazionaria dello stato dei *LFD* con lo stato prussiano dell'epoca, mostrando come l'articolazione della società fatta da Hegel si poggia su una visione delle istituzioni molto più avanzata di quella concretamente presente nella Prussia di allora⁸. E c'è chi ha individuato in Hegel un pensatore liberale⁹ moderno, vissuto in un'epoca di censure e illibertà che ne hanno condizionato la produzione scientifica; oppure chi ha sostenuto che le istituzioni descritte nei *Lineamenti* siano il riflesso di un ordinamento progressista¹⁰, capace di evitare dall'interno stesso della razionalità moderna, la tragedia del terrorismo che ha segnato la fine della Rivoluzione francese, dando forma universal-giuridica alle nuove espressioni della libertà che si affacciano sul mondo.

Queste letture post-belliche hanno permesso di liberare la filosofia politica hegeliana dall'eccessivo peso rappresentato dallo spirito assoluto e dallo storicismo delle sue forme. Nel contempo hanno fatto transitare l'eticità hegeliana – che in codeste letture appare ancora intellettualmente concepita come un *engagement* di derivazione gramsciana e sartriana, intesa cioè

³ R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Gaertner, Berlin 1857.

⁴ Questa è la tesi che anni dopo sosterrà K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, vol. II, Armando Editore, Roma 1974.

⁵ G. GENTILE, *Origini e dottrina del fascismo*, Libreria del Littorio, Roma 1929. È questo il luogo opportuno per ricordare un particolare parallelo tra Hegel e Gentile fatto da uno studioso italiano di Hegel così attento come Claudio Cesa, il quale finisce per paragonare l'atteggiamento ambivalente di Hegel tra posizioni pubbliche conservatrici e l'ammirazione privata per i vecchi valori rivoluzionari, con quello di Gentile, che cercava di proteggere dalla repressione anche discepoli e studenti anti-fascisti, senza per questo essere considerato un intellettuale anti-fascista (cfr. C. CESA, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli, 1976). Ma come bene, a mio avviso, fa notare Domenico Losurdo «il paragone [...] tra il professore di filosofia nella Berlino della Restaurazione e l'autorevole ministro del regime fascista, potrebbe avere un qualche senso se si potesse dimostrare che anche Hegel ha scritto qualcosa di simile alla *Dottrina del fascismo* [...] e non invece una *Filosofia del diritto*», in D. LOSURDO, *Hegel Marx e la tradizione liberale*, Editori Riuniti, Roma 1988, qui pp. 23-24.

⁶ N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981.

⁷ E. WEIL, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini, Milano 1988.

⁸ Manfred Riedel ha qui parlato di una filosofia hegeliana a metà tra tradizione e rivoluzione; cfr. M. RIEDEL, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, (1969) Laterza, Roma-Bari 1975.

⁹ K-H. ILTING, *Hegel diverso*, Laterza, Roma-Bari 1977.

¹⁰ J. RITTER, *Metafisica e politica*, Marietti, Casale M. 1983.

quale avanguardia che deve esercitare una mediazione culturale tra le masse popolari e le alienazioni dello spirito – dentro la stagione culturale e politica degli anni '60 e '70. In questi anni, il fiorire di movimenti sociali che rivendicano forme di riconoscimento sulla base di una differenza socialmente connotata (femminismo, antirazzismo, diritti per gay e lesbiche) rompe l'unità della visione organicistica della società e, per quanto riguarda lo studio di Hegel, si dà nuova linfa interpretativa al senso che il filosofo di Stoccarda aveva riposto nella suddivisione della vita etica in differenti sfere sociali. Per questa via, negli stessi anni, grazie alla teoria critica (Marcuse), all'ermeneutica (Gadamer), allo strutturalismo (Lévi-Strauss), alla psicoanalisi (Lacan), viene estrapolata dal fondo dell'opera la sua forza di dialettica sociale, innalzandola a visione generale del mondo in grado di trascendere le forme parzializzanti e oggettivanti presenti della società – dalla tecnica al diritto, dal concetto di 'altro' (Levinas) alla famiglia e alle abitudini sessuali¹¹. Le differenti sfere della vita etica poste da Hegel a base della società diventano, perciò, il segno di un modello politico di valorizzazione dei conflitti sociali tra gruppi asimmetricamente collocati nelle gerarchie originate dalla cattiva distribuzione del potere (economico e culturale), dove, a guardar bene, è possibile intravedere l'intuizione di un progetto socialista di società giusta¹², oppure il primo impianto di un'etica post-industriale¹³.

Le indagini sulla differenza condotte negli anni '60 e '70, per un verso, hanno messo a nudo la sovrastruttura di oggettività logico-formale che ancora ricopriva le differenziazioni sociali; per altro verso, però, hanno evidenziato il bisogno di nuovi paradigmi del sapere, e del *sapersi*, che spiegassero donde potesse mai venire la capacità, che ha sede nei *LFD*, di costruire spazi razionali e fenomenologici di socialità così emotivamente partecipati. In altre parole, se non si può più parlare di spirito oggettivo, di comunità etica, di classi sociali, qual è l'orizzonte motivazionale, razionale e immaginifico che fa da supporto e sfondo alle interazioni dei soggetti?

Una simile domanda non avrebbe avuto molto senso prima della svolta linguistica e comunicativa della razionalità. Ed è, infatti, sulla falsa riga di questa svolta che sono state avanzate molte delle interpretazioni hegeliane degli ultimi decenni (con alcune eccezioni, come dimostra uno studio anticipatore di Jürgen Habermas di fine anni '60¹⁴). Attraverso l'analisi delle interazioni comunicative e della loro qualità generatrice di significati condivisi, i *LFD* hanno messo a disposizione agli studiosi uno spazio di giustificazione ancora inesplorato, ricco di fonti normative nuove, capaci cioè di sfidare la crisi delle rappresentazioni storico-politiche tradizionali e di offrire

¹¹ In tal senso, i primi importanti prodromi vanno fatti risalire alle riflessioni su Hegel condotte dagli esponenti della Scuola di Francoforte, in particolare cfr. H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, (1941), il Mulino, Bologna 1966; T.W. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, (1963), il Mulino, Bologna, 1971.

¹² D. LOSURDO, *Hegel Marx e la tradizione liberale*, cit.

¹³ C. TAYLOR, *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna 1979.

¹⁴ J. HABERMAS, *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975.

sostegno per lenire le delusioni intellettuali causate dall'esaurirsi delle spinte utopistiche degli anni '60 e '70.

Gli scenari post-ideologici di questi ultimi anni hanno cominciato a porre in essere un approccio interpretativo differente alla lettura dei *LFD*: sempre di più si tende a guardare l'opera non come un tutto unitario finalizzato alla costituzione etica dello stato o di una comunità, ma porgendo più attenzione all'autonomia di ognuna delle sue parti costitutive (*Diritto astratto, Moralità, Eticità*), alleggerendo così la *Sittlichkeit* del ruolo che prima aveva, vale a dire di punto di fuga prospettico verso cui doveva correre l'intera trattazione del libro. Su questo sentiero, si è potuto osservare come nell'opera agiscono più modelli parziali di libertà comunicativa¹⁵ e che questa è nettamente distinta dalla libertà dello spirito. Infatti, mentre la seconda è frutto di una stagione del pensiero, l'idealismo tedesco, la prima riguarda, invece, più estesamente la vita storica delle persone¹⁶ e delle istituzioni¹⁷, le quali, per essere tali, necessitano di condizioni intersoggettive di riconoscimento¹⁸ che agiscono, quindi, in senso civilistico¹⁹ e non statalistico. Ad allargare la visuale, un ruolo importante hanno giocato le critiche femministe al libro²⁰.

Paradossalmente, però, proprio quando una tale profonda revisione della filosofia politica di Hegel pareva aver restituito ai *LFD* la meritata dignità di un'opera decisiva del pensiero moderno, il testo ha gradualmente perso quella sua straordinaria capacità di resilienza che gli aveva consentito di attraversare, non conservandosi ma spendendosi in continue donazioni di senso, le tante stagioni della sua esegesi. Come Axel Honneth correttamente osserva, «nel confronto con la teoria del diritto di Kant o con le considerazioni sulla libertà di John Stuart Mill, oggi tornate di grande attualità, il testo di Hegel gioca lo sfortunato ruolo di un libro sì molto letto, nondimeno però diventato *silenziosamente testo classico*»²¹. Come è potuto accadere?

La mia idea in proposito, che costituisce la tesi centrale di questo contributo, è che con la crisi di sovranità degli stati-nazione e il progressivo uscire di scena dello stato come soggetto politico forte, capace cioè di darsi fondamento ma anche attualità (soggetto e oggetto assieme), dunque con il differenziarsi dello stato, sotto la pressione globale, in pluralismo giuridico, redistribuzione delle risorse e lotte per il riconoscimento, il libro abbia perso definitivamente

¹⁵ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato, una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, Manifestolibri 2003.

¹⁶ F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

¹⁷ R.B. PIPPIN, *Hegel e la razionalità istituzionale*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003.

¹⁸ R.R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997.

¹⁹ A. PATTEN, *Hegel's idea of freedom*, Oxford University Press, New York 2002.

²⁰ Tra le varie pubblicazioni, vorrei qui ricordarne in particolare due: P. JAGENTOWICZ MILLS (a cura di), *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park 1996; J. BUTLER, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

²¹ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., qui p. 39 (corsivo mio, A.C.).

mordente sull'attualità²². Non è un fatto di orientamento del dibattito: che l'etica hegeliana non possa ridursi alla figura dello stato è una considerazione che da molto tempo è parte integrante della riflessione filosofica. Si tratta, piuttosto, di questione filosofico-politica²³. I cambiamenti epocali dovuti al configurarsi di fenomeni strutturalmente anti-statali o poco-statali, come la globalizzazione, i diritti umani, la crisi della sovranità, l'esigenza di una Costituzione per l'Europa, hanno eliso le risorse semantiche attraverso cui la resilienza era stata precedentemente in grado di performarsi. Di fronte a codesti passaggi epocali, se è chiaro cosa Kant e Stuart Mill possono ancora offrire alla comprensione politica e umana degli stessi, un'eticità hegeliana unicamente attenta alla qualità dei rapporti di vita in termini di individuazione e socializzazione, che tuttavia non si interroga a sufficienza su come questa qualità possa farsi determinante nei rapporti istituzionali – e su come e perché questi possono essere compresi ed, eventualmente, superati – rischia di marginalizzarsi definitivamente.

In questo scritto è mia intenzione mostrare che esistono nei *LFD* elementi di un cosmopolitismo alternativo. Per farlo, argenterò nella maniera seguente. In una prima parte, presenterò quei luoghi del testo hegeliano nei quali, a mio parere, è possibile intravedere elementi tematici *sparsi* di un'etica cosmopolitica, elementi che io ritrovo legati nella trattazione che il filosofo di Stoccarda fa del tema della *povertà* (paragrafo II). Successivamente, mostrerò come tali elementi possano essere effettivamente ricompresi dentro la cornice di una *teoria sociale delle istituzioni* che abbia come suo fondamento analitico la qualità sociale delle libertà (paragrafo III). Infine, tirando le fila di quanto detto precedentemente, proverò a mostrare che tipo di cosmopolitismo sarebbe quello hegeliano e quali opportunità esso ci offrirebbe oggi (paragrafo IV).

II. Scale hegeliane di povertà

Trattato in più punti dei *LFD*, apparentemente in maniera non sistematica, il tema della povertà rappresenta un argomento focale nell'economia della tesi che qui sostengo. Ci sono, a mio parere, due evidenti ragioni che rendono sostanziale la scelta di questo tema.

La prima riguarda la struttura stessa del testo hegeliano: come vedremo meglio più avanti, Hegel affronta la questione in punti diametralmente distanti tra loro, a volte in maniera meno compiuta, altrove più diffusamente. Ciò fa della povertà una delle poche tematiche ad avere il

²² Honneth stesso, pur intravedendo una possibile via di uscita tramite la valorizzazione dei *LFD* in chiave di teoria critica e normativa della modernità, ha tuttavia continuato a vedere come esposizioni collegate il problema delle istituzioni in Hegel con quello della «sovraistituzionalizzazione» dell'eticità nello stato hegeliano.

²³ Con le parole di Paul Ricoeur potremmo riformulare tali quesiti chiedendoci se l'obbligo di servire le istituzioni di uno stato costituzionale sia di altra natura rispetto all'obbligo morale della giustizia e se dunque non vi sia qualcosa delle istanze normativo-deontologiche della giustizia che vada oltre il compito legale delle istituzioni; cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, soprattutto il capitolo intitolato *Il sé e la saggezza pratica*.

privilegio di aver superato il test logico-redazionale che sottende alla suddivisione dello spirito nelle tre agenzie della sua capacitazione – il Diritto astratto, la Moralità, l’Eticità. La povertà riesce molto meno di altri temi a essere oggettivata e limitata in una delle forme in cui lo spirito progressivamente si manifesta, e si fa coscienza del suo cammino storico. Ciò probabilmente perché essa comporta, per sua costituzione, un genere di narrativa dell’esserci che è essenzialmente in antitesi con la *Bildung* dell’autocoscienza: essendo l’avanzamento della coscienza, attraverso le varie tappe fenomenologiche che la portano a farsi autocoscienza polifonica del proprio sé, un genere di processo che si svolge in avanti e che avviene per riempimenti e auto-limitazioni, la povertà, con il suo essere un segnale evidente di una mancanza non scelta ma subita, rappresenta un tratto fortemente *decostruttivo* della possibilità di autodeterminazione della volontà. Seppur in antitesi con il carattere progressivo della dialettica dell’autocoscienza, la povertà non è, in generale, in antitesi con la filosofia sociale hegeliana, che, effettivamente, sulle antitesi *si* costruisce.

Veniamo così alla seconda ragione, non più dedotta dall’articolazione del libro, ma questa volta insita nel contenuto politico-filosofico medesimo a cui il termine di povertà rimanda. La ricchezza di sfaccettature e di dettagli significativi che costituiscono i modi propri attraverso cui il problema (umano, sociale, politico) della povertà prende corpo, facendosi lesione e insieme desiderio di liberazione, non è considerazione che sfugge a Hegel. Ne è prova il fatto che il filosofo non manca di far confluire le diverse manifestazioni della povertà in una trama semantica certo non univoca – visto che non in tutti i punti del libro che analizzeremo lui utilizza il termine ‘povertà’ – ma fortemente comprensiva di fenomeni che empiricamente si rimandano l’un l’altro. Una convergenza possibile, dunque, tra punti di vista diversi e non sempre nominati dall’autore alla stessa maniera, ma che, a mio giudizio, poggiano su un’eziologia storico-razionale che tutti li attraversa, e che ha come compito primario quello di sottrarli al sentimento comune che percepisce la povertà come l’esito di momenti *accidentali* di sfortuna, di cattiva sorte, di fato avverso.

Uno tra i primi luoghi del testo in cui il problema della povertà emerge, pur se direttamente non nominata, si trova nella parte dedicata alla trattazione del *Diritto astratto*, e più precisamente nella sezione *La proprietà* (§§ 41-71), laddove Hegel conduce una fitta disamina del rapporto sussistente tra *personalità* e *proprietà* (§§ 41-58). Il diritto astratto è la sfera della filosofia del diritto che presiede alla comprensione della «volontà libera in sé e per sé, com’essa è nel suo concetto *astratto*», «nella determinatezza dell’*immediatezza*» (§34). La volontà sa di sé come volontà solo in quanto si determina in un mondo: la volontà non avrebbe senso senza un mondo in cui concretizzarsi. Al tempo stesso, però, l’essersi determinata nel mondo, costringe la volontà, in quanto volontà determinata, a non essere più *presso di sé*, a negare cioè la configurazione che era propria della volontà libera in sé e per sé. Proprio per affrancarsi da questo andirivieni

sclerotizzante tra volontà libera e volontà determinata, nel diritto astratto la volontà assume le sembianze della *persona* (§35). La volontà che non vuole essere né totalmente libera (condizione per altro priva di senso, poiché una libertà totale non avrebbe più bisogno di volere alcunché), né solamente la serie delle sue determinazioni (una volontà che morirebbe nei suoi effetti), deve diventare una persona astratta, concepita come una *singularità esclusiva*, unicamente in relazione con se stessa. Nell'esclusione da cose e altri soggetti, il diritto astratto costruisce la *personalità*, che non è solamente un lato psicologico del soggetto, ma è il costrutto basilare dell'esserci della libertà, il *darsi attualità* della libertà (§31N); difatti, la personalità è la base formale del diritto giuridico: *sii persona e rispetta gli altri come persone* (§36).

Proprio perché la volontà sa di essere libera solo in relazione al suo doversi attualizzare, la personalità, che come detto è il sapere di questa esclusività, per potere esistere come idealità, come principio a se stante, e non perdersi nelle miriadi di negazioni che esclude da se stessa, deve darsi una *sfera esterna della sua libertà* (§41). La volontà, che è sempre volontà verso qualcosa, a causa di questo suo tendere non può perdersi nella *cosa* stessa, e per potersi affermare come libera, deve escludere la parte di sé che è determinata nell'oggetto del suo volere. L'esclusione è, di conseguenza, il *presupposto* della proprietà della cosa, non la sua *negazione assoluta*. L'esclusione della volontà dalla cosa è il modo per assicurare alla volontà la libertà di comportamento sui suoi possessi. Il *possesso* è il potere *esterno* che la volontà ha sulla cosa, mentre la *proprietà* è, viceversa, il lato *interiore* di questo potere, in cui il soggetto come volontà libera si rende oggetto, a se stesso e agli altri, di titolarità su quel possesso (§45). In altre parole, conferisce al soggetto il riconoscimento giuridico del *diritto di proprietà*.

A questo punto ci sono due puntualizzazioni da fare. In primo luogo, differentemente da ciò che molti interpreti hanno colto²⁴, dietro la proprietà di cui si discute in questi paragrafi non si nasconde una personalità solipsistica della coscienza, che starebbe solitaria di fronte al mondo e, tramite l'astrazione del diritto di proprietà, giustificherebbe alla natura e alla società il proprio desiderio predatorio di impossessarsi del mondo. Se si rimanesse fermi a questo, non saremmo in un diritto di proprietà, ma semplicemente in un diritto di *appropriazione* (§44). Il diritto di proprietà presuppone, invece, un riconoscimento da parte di altri della qualità, giuridicamente codificata, di proprietario; dunque presuppone una relazione intersoggettiva e non solitaria²⁵. Il contratto di

²⁴ K.-H. ILTING, *The Structure of Hegel's Philosophy of Rights*, in Z.A. PELCZYNSKI (a cura di), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 90-100; M. THEUNISSEN, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in (a cura di) D. HENRICH, R.P. HORSTMANN, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 317-381; S. BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986.

²⁵ Riprendo questa tesi da: R.R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, cit.

proprietà simboleggia perciò la nascita del soggetto²⁶. Nel passaggio di proprietà i contraenti non solo si scambiano degli oggetti, ma essi, limitatamente alla transazione contrattuale, si riconoscono anche come individui separati e liberi, come possessori di diritti e doveri. Da questa prospettiva, un tale *minimalismo* delle condizioni di intersoggettività, che garantisce al diritto astratto di proteggere gli individui limitatamente alla loro facoltà universale di stipulare accordi proficui per il sostenimento del loro stile di vita, ricorda molto, trasposto nel lessico liberale contemporaneo della neutralità e dell'uguaglianza politica, la "posizione originaria" alla base dell'idea di giustizia di Rawls. Con una importante differenza: in Rawls la limitazione è una condizione valutata *ex ante* a ogni possibilità di accordo razionale; in Hegel la limitazione è l'oggetto stesso dell'accordo razionale²⁷.

Con la prima puntualizzazione abbiamo visto cosa succede *alle spalle* della proprietà, dove agiscono minime condizioni di intersoggettività, non ancora moralmente ed eticamente incarnate dentro rapporti umani reali, ma solo analizzati dal punto di vista *neutrale* della persona universalmente concepita. La seconda puntualizzazione, ancora più importante per quel che ci riguarda, si concentra su cosa accade *entro* il significato con il quale Hegel pare denotare la nozione di proprietà. Quest'ultima non è solamente una proprietà su cose. Esiste una proprietà dei propri *talenti*, una proprietà che nei contratti può essere trattata *come cosa* (§43N) solamente perché (e solo se) corrisponde alla volontà del contraente di prestare il proprio talento al servizio di terzi; ed è solo sotto questa fattispecie che è possibile per la volontà *alienarsi* nel contratto (§§ 65-70). Di qui la nota polemica contro Fichte sulla falsa distinzione, ancora ferma a un'idea pre-moderna di diritto, tra *factum* e *contractum* (§ 72 + N)²⁸.

Ma ancora prima di intervenire a regolazione del possesso delle cose e dell'adempimento degli obblighi presi in conformità alla stipula di un contratto (e non di una promessa), la proprietà si

²⁶ C. DOUZINAS, *Identità, riconoscimento, diritti: cosa può insegnarci Hegel sui diritti umani?*, in A. CARNEVALE, I. STRAZZERI (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Morlacchi, Perugia 2011, in particolare pp. 51-54.

²⁷ Verso la fine di questo scritto proverò a tessere un breve parallelo tra l'idea di giustizia di Amartya Sen e ciò che io credo di scorgervi nei *LFD* di Hegel, vale a dire degli elementi di cosmopolitismo. Qui, invece, vorrei far notare che la limitazione operata da Rawls costituisce un punto focale della stessa critica che Sen rivolge a Rawls, allorché il filosofo ed economista indiano sostiene che il punto di vista contrattualista di Rawls lo spinge a supporre che i principi della giustizia siano disegnati e applicati attraverso un accordo *ex-ante*. Un tale accordo, tuttavia – e in ciò è sito l'aspetto problematico – finisce per rivolgersi esclusivamente a tutti i membri di un particolare Stato o collettività, escludendo ogni visione comparativistica tra differenti idee di giustizia; cfr. A. SEN, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, soprattutto la Prima parte del libro.

²⁸ La promessa è un'enunciazione che si compierà nel futuro, il contratto è già la materializzazione, l'esserci, di una decisione della volontà. Quindi la divisione del diritto romano tra *pactum* e *contractum* non ha più alcun senso, e tantomeno ha senso la concezione di Fichte secondo la quale l'obbligatorietà di rispettare il patto inizia quando inizia la prestazione dell'altro, e questo perché io, prima che l'altro inizi la prestazione, non saprei se ha parlato *sul serio*. Solo quando vedo l'altro prestarsi nell'esercizio pattuito, saprò che non stava mentendo. Ma secondo Hegel, l'idea che l'obbligatorietà prima della prestazione sia solo *morale* e non giuridica, non vede nella giusta misura la natura del contratto. Il contratto è già il materializzarsi di un impegno preso in maniera comune e volontario, una maniera in cui, perciò l'arbitrio e la disposizione d'animo passano nel diritto e si sottraggono ai modi in cui l'altro può o non può comportarsi.

riferisce innanzitutto alla proprietà del proprio *corpo* (§48N). La proprietà del corpo esprime l'*esserci* della personalità, la presa di possesso da parte della volontà del proprio essere soggetto universale di diritti. Se la proprietà descritta nel *Diritto astratto* non prevedesse anche la corporeità come sua possibilità ideale primaria, la personalità giuridica rimarrebbe rinchiusa nella auto-rappresentazione in una vita totalmente interiore, l'*anima*, scordando, così, che la corporeità è, tra le forme dell'umano, la prima a essere *esposta* allo sguardo e alla (maltratt)azione degli altri, ancor prima di divenire l'involucro dell'anima. Poiché, come il filosofo sostiene, «*la violenza fatta da altri al mio corpo è violenza fatta a me*»²⁹.

Una nozione di proprietà così articolata, che sovrappone ambiti diversi della sfera personale, meriterebbe una altrettanto elaborata nozione di privazione. Diversamente, Hegel nel *Diritto astratto* circoscrive la sua analisi espressamente alle limitazioni che gli individui subiscono quando a essere colpita è la loro caratteristica universale di soggetti che hanno diritti di proprietà (*L'illecito*, §§ 82-104). Questa manovra, tuttavia, non deve trarci in inganno. Hegel, qui, non sta difendendo la configurazione di una qualche nozione culturale o politica di proprietà; sta difendendo la facoltà razionale di darsi reciprocamente dei diritti che regolino il possesso. La legalizzazione e l'universalizzazione di alcune pratiche di vita non significano anche la loro naturalizzazione. Ogni legalizzazione è una costruzione. La proprietà non è un possesso *naturale*; può sembrare la risposta dell'uomo al bisogno antropologico di sopravvivere, ma in realtà è il frutto di condizioni storiche di libertà, in base alle quali gli uomini scelgono una certa configurazione della proprietà come proprio fine da perseguire³⁰.

È possibile, perciò, che la proprietà come istituzione del diritto astratto sia compatibile con disuguaglianze storiche vigenti nella società che lo sceglie come fine per sé. Ma proprio a causa di questo *deficit* giurisprudenziale del diritto astratto³¹, Hegel pare suggerirci l'ipotesi procedurale suggestiva di compiere uno sforzo per cercare soluzioni alle disuguaglianze non a livello di formulazioni astratte, ma concentrandoci sulle situazioni storiche da cui emergono. Egli ribadisce

²⁹ «Soltanto perché io nel corpo sono vivente come un che di libero, di questo vivente esserci non può abusarsi sino a farne una bestia da soma. In quanto io vivo, la mia anima (il concetto e più altamente ciò che è libero) e il corpo non sono separati, questo corpo è l'esserci della libertà ed io sento in esso. È perciò soltanto intelletto privo di idea, sofisticato, che può far la distinzione che la *cosa in sé*, l'anima, non venga toccata e attaccata, se il *corpo* viene maltrattato e l'*esistenza* della persona viene assoggettata al potere di un altro. Io posso ritirmi in me dalla mia esistenza e renderla esteriore, - tener lontano da me la sensazione particolare ed essere libero dalle catene. Ma questo è la *mia* volontà, *per l'altro* io sono nel mio corpo; *libero per l'altro* io sono soltanto siccome libero nell'*esserci*, è un'identica proposizione [...]. La violenza fatta da altri *al mio corpo* è violenza fatta *a me*». (§ 48N).

³⁰ «Avere proprietà appare come mezzo riguardo al bisogno, se questo vien reso la cosa prima; ma la posizione verace è che dal punto di vista della libertà la proprietà, intesa come il primo esserci della medesima, è fine essenziale per sé» (§ 45N).

³¹ Nel diritto astratto non è infatti possibile comprendere e dare dettagliata risposta a tutte le fattispecie di limitazioni che gli individui incontrano sulla loro strada, proprio perché, se si esclude il riconoscimento formale della giuridicità dell'essere proprietari, a questo stadio non esiste ancora una vera differenziazione tra i soggetti, né in termini di capacità individuali, né in termini di ruoli sociali, e nemmeno come diritti differenziati.

tale congettura per *due* casi particolari, che storicamente si sono spesso rivelati grandi generatori di povertà: (i) la diseguaglianza economica dovuta alla cattiva distribuzione delle terre e del patrimonio, che non si può affrontare nella sfera del diritto astratto ma in quella della società civile, dove tramite il lavoro si può capire qual è la misura del *bastante* dei bisogni (§49N); (ii) la diseguaglianza politica massimamente concepita, vale a dire per la schiavitù che non può essere assolutamente giustificata *per natura*, ma che non può nemmeno essere ripudiata semplicemente inserendola come norma del diritto astratto, quasi si trattasse di una risposta a un'aberrazione morale. La schiavitù non è la negazione di una condizione del *dover essere*, bensì l'estraniamento rispetto alla vitalità chiave della farsi storico, la *lotta per il riconoscimento* che condiziona (ed è, a sua volta, condizionata) dagli standard di giustizia e libertà presenti nelle istituzioni in cui i soggetti vivono. Perciò rimanda alla sfera dello stato (§57N).

Ritrovo in queste posizioni alcune affinità con le riflessioni che Thomas Pogge e Amartya Sen hanno dedicato alla lotta contro la povertà³². Piuttosto che preoccuparsi di come dovrebbe essere normativamente costituita la società *giusta*, forse sarebbe meglio muoversi sul piano dei ragionamenti che stanno dietro le scelte sociali, ricostruendo quali sono i diversi orizzonti di imparzialità concreta, esperita, che animano le richieste dei soggetti. In questo modo si riesce meglio a lottare contro la povertà «nonostante le nostre diverse idee sullo stato 'ideale' delle cose»³³. Inoltre, rispetto al dovere di fornire risposte adeguate a violazioni della dignità umana operate a livello globale, piuttosto che spendersi nella definizione della povertà quale manifesta violazione di un vocabolario universale di diritti e obblighi, sarebbe meglio considerarla in funzione dei costi sociali che il non-mantenimento di un obbligo, come l'omissione di soccorso, può provocare. Il punto, dunque, non è rendere la povertà una mancanza dei diritti umani, una infrazione di un obbligo universale verso un'idea di umanità generica, ma incardinare questo obbligo nelle differenze e nei particolari rapporti che una qualsiasi povertà genera proprio in quanto fenomeno storico-sociale di privazione.

Privazioni, limitazioni, penurie – materiali o spirituali che siano – colpiscono il potere che gli individui hanno di mettere in atto la loro libertà, colpiscono il loro potere di *agency*. Per capire in cosa consiste questo potere, occorre muover dal *Diritto astratto* alla *Moralità* e infine all'*Eticità*. La moralità non è il giudizio su un atto, ma è la finalità dentro cui l'atto si compie. Tutte le azioni sono mie poiché compiute da me, perché di esse io porto e rivendico la responsabilità nel bene e nel male (§§ 115-118), il merito e la consapevolezza. Ogni azione è dunque, per me, il frutto del mio proposito deliberato (*Vorsatz*). A differenza della volontà del Diritto astratto che riconosceva il mondo escludendolo, astraendosi da esso, nella Moralità la volontà muove verso il mondo poiché

³² A. SEN, *L'idea di giustizia*, cit.; T. POGGE, *Povertà mondiale e diritti umani*, Laterza, Roma-Bari 2010.

³³ *Ivi*, p. 28.

l'azione per generarsi e per acquietarsi necessita di essere appagata³⁴. Mentre nel diritto astratto la volontà era l'espressione di una personalità astratta, che godeva solo di riconoscimento giuridico, nella moralità la volontà giunge a percepirsi come forza di un soggetto che tramite essa si finalizza, raggiungendo appagamento, *felicità, benessere* (§§ 121, 124). Impedire all'individuo di perseguire il proprio appagamento nella realizzazione delle sue azioni significa non solo interrompere la soddisfazione di un particolare desiderio, ma anche minare la stessa capacità di assumersi delle responsabilità. La soddisfazione emotiva del benessere fornisce la maturità cognitiva necessaria per l'assunzione di impegni verso gli altri e verso le leggi, assunzioni che si articolano con l'articolarsi delle nostre intenzioni (*Absicht*). Maggiore benessere non significa solamente maggiore soddisfazione degli aspetti volitivi della persona, ma è la condizione stessa della assunzione di responsabilità e *imputabilità* rispetto alle proprie azioni (§§ 119, 128). Nel diritto astratto opera un tipo di obbligo centrato sul rispetto offerto *a tutti* in quanto persone; nella moralità agisce un tipo di obbligo centrato sul rispetto *di ognuno* in quanto agente responsabile delle proprie scelte.

Se così stanno le cose, è facile capire che i fenomeni di povertà non pesano solamente sulle vite di quei soggetti che concretamente sono sottoposti a vessazioni e privazioni, ma riguardano gli standard stessi di responsabilità e partecipazione alla vita politica della collettività sociale, minano cioè il contratto morale su cui si basa la legittimità delle istituzioni. Se tali standard si abbassano sotto una certa soglia di accettabilità della privazione, non c'è più diritto astratto che regga, e la moralità può trasformarsi in *diritto di necessità, Notrechts* (§127). Quando viene a concretizzarsi attorno alla vita degli individui una situazione di «estremo pericolo» (*in der letzten Gefahr*) e si verifica l'esigenza di scontrarsi, per sopravvivere, con la proprietà di un altro – Hegel parla qui di «collisione» – allora può diventare legittimo commettere atti sanzionabili legalmente ma non moralmente (come rubare per vivere)³⁵.

Hegel, comunque, è molto chiaro sulla giustificazione di questo diritto di ribellione: non si tratta di un diritto che deve essere riconosciuto quale *principio di equità*, bensì di azioni di soggetti o gruppi (come meglio si vedrà nella sfera dell'etica) che, così facendo, *contro-fattualmente* mettono in mostra la necessità di garantire un livello di qualità della vita che abbia un grado accettabile di *decenza*. Non è tramite il diritto di necessità che si stabiliscono le basi di una uguaglianza politica tra i cittadini. Piuttosto, l'attivazione di tale diritto, fornisce a chi di dovere il campanello d'allarme per capire quando le disuguaglianze sociali vanno oltre una certa soglia di accettabilità.

³⁴ E. WEIL, *Hegel e lo Stato*, cit.

³⁵ «La vita, in quanto totalità dei fini, ha un diritto di fronte al diritto astratto. Se ad esempio col furto di un pane può venir prolungata la vita, da un lato con tale atto è certamente lesa la proprietà di un uomo, ma sarebbe ingiusto considerare quest'azione come un furto comune», *Aggiunta* al § 127.

Si giunge, così, alla parte sull'*Eticità* nella quale Hegel fa espressamente menzione alla povertà, soprattutto in seno alla sezione della *Società civile*.

Nei noti paragrafi 245 e 246 Hegel ragiona sulla formazione delle povertà quale fenomeno non *accidentale*, bensì prodotto dallo strutturarsi stesso della società moderna. Se, da una parte, la società moderna e il sistema capitalistico generano una serie di capacità e di saperi individuali e sociali che alimentano i processi di razionalizzazione, dall'altra, una comunità etica abbandonata al solo dinamismo del mercato, alla divisione strumentale del lavoro e alle garanzie legali alla proprietà privata può smarrire il senso della propria coesione sociale. Ciò costituisce la precondizione generante il fenomeno di massa della povertà moderna, intesa sia come privazione che come marginalizzazione.

Il problema della povertà per Hegel non sta tanto nella manifestazione della sofferenza, della penuria di vivere. Questo lato del fenomeno è solo l'apparenza di una preoccupazione morale (§242), che si ferma a considerare lo stato di indigenza per quello che appare nella sua accidentalità. Al contrario, è il crescere della ricchezza economica come mezzo di mediazione materiale e spirituale per la conquista del *patrimonio universale* (§199), che fa apprezzare quanta e quale sia la *dipendenza* tra le fortune di alcuni e le povertà di altri. A causa di questo legame di dipendenza endogena, nella moderna società capitalistica, segnata dallo spirito dell'*accumulazione delle ricchezze* (*Anhäufung von Reichtümern*), il ricrearsi e riprodursi, in se stessa, di situazioni strutturali di indigenza può arrivare a dar vita al soggetto della *grande massa* (*Masse*) della *plebe*³⁶ (*Pöbel*) (§244).

Non si tratta, dunque, esclusivamente di una mancanza di risorse economiche. Elargendo e distribuendo semplicemente ai poveri i beni di cui hanno bisogno, ci troveremmo di fronte al fatto che il bisogno non sarebbe più *mediato dal lavoro* e non potrebbe essere più interiorizzato come bisogno. Tantomeno, la povertà è la semplice conseguenza della mancanza di lavoro, affrontabile aumentando la produzione e offrendo più lavoro, perché sovente le crisi che stanno dietro l'aumento di povertà sono crisi di sovrapproduzione. Ogni singolo aspetto di privazione nel suo istruirsi è già un'operazione mediata. Difficile, pertanto, capire quale sia l'oggettivo fabbisogno di un singolo o di un gruppo se non lo si commisura con una serie di "*funzionamenti*"³⁷: la qualità del posto in cui il fabbisogno cresce; i rapporti sociali che ivi si sono consolidati; le relazioni tra questi rapporti e l'esterno; se esiste un quadro di riferimento valoriale più generale, magari usato da chi contesta o avanza richieste a mo' di giustificazioni e/o legittimazioni del contenzioso su cui la lotta di

³⁶ Cfr.: C. M. FABIANI, G. FORGES DAVANZATI, "La teoria hegeliana dello sviluppo capitalistico. Miseria e lusso negli scritti di Jena, la "plebe" nei Lineamenti di filosofia del diritto", in *Storia del pensiero economico*, anno IV, n. 1, 2007, pp. 5-26.

³⁷ Uso di proposito qui questa espressione presa in prestito dal lessico di Sen. Cfr., A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000.

riconoscimento si monta. Tutti codesti *funzionamenti* della povertà, per essere compresi, interpretati e fatti oggetto di studi e deliberazioni, necessitano di essere parte di una visione più *globale* della povertà, che metta in luce il grado di libertà (e di *capacità* per rimanere nel lessico di Amartya Sen) di ciascuno nell'ottenere quel tipo di funzionamento. Come Sen spesso ricorda nei suoi libri, una cosa è digiunare come forma di protesta o di condotta liberamente adottata come proprio stile di vita, altra cosa è digiunare come esito del patire la fame.

L'assunto secondo cui i fenomeni di povertà, per essere compresi, necessitano di visioni più *globali*, è alla base del collegamento che Hegel pone tra il sorgere delle masse di poveri all'interno degli stati e il problema internazionale del *colonialismo*³⁸ (§248). La povertà genera sovrapproduzione e crisi distributive a cui gli stati son costretti a rispondere colonizzando nuovi territori e mercati per evitare la stagnazione dei consumi. Ma non è tutto. Il problema internazionale della povertà non è solo questione legata alle crisi di produzione e alla questione che marxianamente potremmo definire di proprietà dei mezzi di produzione. Prendendo a prestito le parole di Iris Marion Young³⁹, si potrebbe dire che la società moderna, così come Hegel la vede rapportata al problema della povertà, non solo produce il suo dominio (aspetto del potere che risponde alla logica dello sfruttamento *dell'uomo sull'uomo*), ma altresì, dà origine a manifestazioni di esclusione e di oppressione ai danni di individui estromessi dal patrimonio universale proprio per il loro specifico appartenere a un gruppo umano definito (qui lo sfruttamento è *di particolari uomini su particolari uomini*).

Nel dominio, l'ingiustizia è mediata *cartesianamente* da chiari e distinti rapporti di equilibrio, i quali nella sfera politica si legittimano come *dati* naturali o legali (è il caso della schiavitù, ma anche della dialettica della signoria vista come unica lotta possibile su cui edificare l'istituto della socialità). Nelle forme di oppressione, l'ingiustizia si genera in maniera meno distinta, manifestandosi anche dentro (e, perché no, anche grazie) a forme di presunta civiltà e razionalità. Nel dominio, l'ingiustizia assume il carattere universale di un rapporto dialettico negativo, mentre nell'oppressione l'ingiustizia è già informata delle differenze sociali dal cui equilibrio essa si genera. Costas Douzinas ha chiarito molto bene questi due aspetti dell'ingiustizia tramite l'esempio dei "diritti delle donne"⁴⁰.

³⁸ A. HIRSHMAN, *Ascesa e declino dell'economia dello sviluppo*, Rosenberg & Sellier Editori, Torino 1983, si veda soprattutto il capitolo *Su Hegel, l'imperialismo ed il ristagno strutturale*. Secondo l'autore, Hegel intravede nel fenomeno della povertà la spiegazione economica dell'imperialismo, secondo i seguenti tre punti: (a) il capitalismo produce una crescita della maldistribuzione dei redditi a causa di crisi di sovrapproduzione; (b) come risultato di ciò, si ha una temporanea o permanente diminuzione critica della consumazione rispetto alla quantità di produzione; (c) come ulteriore conseguenza di ciò, gli stati spingono verso la ricerca di mercati esterni, ricerca condotta da parte dei paesi più avanzati a danno di quei paesi che ancora non si sono aperti all'impresa capitalistica.

³⁹ Cfr. I.M. YOUNG, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

⁴⁰ «Per intenderci farò l'esempio dei diritti delle donne. I diritti delle donne coinvolgono due tipi di pretese apparentemente in contrasto tra loro: una che "le donne sono uguali agli uomini" e l'altra che "le donne sono diverse

Hegel nei *LDF* anticipa questa trasformazione e incorporazione, via differenziazione, della logica dell'ingiustizia. Mentre nel passato il potere usava se stesso quale mitologia per dominare, a volte attraverso il paternalismo, altre tramite schiavitù, le forme conflittuali dell'umano (che proprio perché *dominate* assumevano il posizionamento di un'opposizione assoluta, tipo: patrizi/plebei; signore/servo; borghesia/proletariato), con le istituzioni moderne il potere si deve giustificare *demitizzandosi* (§241), puntando ai rapporti sociali come proprio oggetto di attenzione e costruzione. L'ingiustizia per oppressione non riguarda più solo i nessi esterni della società – regolati dal diritto prima naturale e poi positivo – ma possono addentrarsi fin nelle profondità dei linguaggi e della razionalità così come modernamente vengono concepiti, originando forme di *alienazione* difficili da discernere. Come Charles Taylor ha sostenuto:

Sorge invece alienazione quando gli scopi, le norme o i fini che informano e definiscono le pratiche e le istituzioni di una comunità smarriscono per gli uomini la loro sostanzialità o appaiono addirittura destituiti di senso, o quando d'altra parte alla ridefinizione delle norme che regolano la vita istituzionale della comunità non corrisponde un analogo mutamento nelle pratiche, così che si determina una scollatura e queste appaiono come una parodia di quelle.⁴¹

C'è un ultimo punto che vorrei affrontare prima di passare a inquadrare, nella prossima sezione, gli elementi normativi delle *scale di povertà* dentro una teoria sociale delle istituzioni. Il punto è il seguente: come mai Hegel affronta in maniera più compiuta il problema della povertà nella sottosezione della società civile *La polizia e la corporazione*? È perché forse considera la grande massa dei poveri un problema prettamente di “ordine pubblico”?

La risposta a questa domanda va cercata, a mio giudizio, astraendo dalla lettura dei singoli paragrafi e riflettendo sulle varie connessioni che ci sono tra di essi. La riflessione che vorrei

dagli uomini”. Le donne sono state soggetti invisibili ai diritti umani per lungo tempo, inizialmente perché l'essere femminile era considerato uno stato inferiore che non poteva ambire alla piena dignità che si accordava all'umanità. In seguito, anche dopo l'ammissione delle donne negli *status* dell'umanità, le cose non sono andate meglio. Si è infatti dato per scontato che grazie al semplice allargamento alle donne dei diritti rappresentativi di un'umanità bianca e benestante, si sarebbero esaurite le loro pretese. Ma come il femminismo della differenza ha efficacemente sostenuto, l'universalità dei diritti implicitamente finisce per trascurare i bisogni specifici e le esperienze proprie delle donne. Le preoccupazioni e le pretese delle donne non possono essere sussunte nelle fattispecie universali di titoli che si possono dare alla natura umana, soprattutto perché il femminile rappresenta la differenza stessa rispetto a un concetto di umanità che tende a uniformare. Il diritto domestico e quello internazionale hanno incontrato non pochi problemi quando hanno dovuto accettare, ad esempio, la specifica natura dello stupro consumato in famiglia o dello stupro e della violenza sessuale in periodo di guerra. La non-criminalizzazione dello stupro compiuto dal marito era la conseguenza della non-ammissione delle donne nello *status* dell'universale. Il risultato era un sistema legale che trattava la donna come essere inferiore, come una proprietà del maschio, dunque soggetta a possibili abusi in piena impunità. La non-inclusione dello stupro tra i crimini contro l'umanità, al contrario, è stata il risultato del non-riconoscimento della differenza delle donne. Contro la violenza sessuale sulle donne sono considerate sufficienti le norme convenzionali del diritto penale, che proteggono dagli abusi l'integrità del corpo universalmente inteso, lasciando però un vuoto normativo sullo specifico effetto del trauma da abuso sessuale, poco valorizzato. La violenza sessuale viene perciò equiparata alla violenza in genere, sminuendo l'importanza delle violenze compiute in nome di un potere maschilista e della degradazione della donna», in C. DOUZINAS, *Identità, riconoscimento, diritti*, cit.

⁴¹ C. TAYLOR, *Hegel e la società moderna*, cit., qui p. 192.

condurre in questa sede, mi riporta al paragrafo 183, dove la società civile viene definita come «stato esterno».

Il fine egoistico della sua realizzazione, in tal modo condizionato dall'universalità, fonda un sistema di dipendenza omnilaterale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e il suo esserci giuridico intrecciato con la sussistenza, il benessere e diritto di tutti, su ciò è fondato e soltanto in questa connessione è reale e assicurato. – si può riguardare questo sistema in primo luogo come lo *stato esterno*, - *stato delle necessità e dell'intelletto*.

È interessante collegare quanto testé sostenuto da Hegel con l'ultimo paragrafo (§ 249) della sottosezione “polizia”, prima cioè che egli passi all'analisi delle “corporazioni”:

La prevenzione di polizia realizza e mantiene anzitutto l'universale che è contenuto nella particolarità della società civile, nella forma di un *esterno ordinamento e apparato* per la protezione e sicurezza delle masse di particolari fini e interessi, come tali che hanno il loro sussistere in questo universale. Al modo ch'essa come superiore direzione sostiene la prevenzione per gli interessi (§246) che conducono al di là di questa società. Poiché secondo l'idea la particolarità stessa trasforma questo universale, che è nei di lei interessi immanenti, in fine e oggetto della di lei volontà e della di lei attività, ne segue che l'*ethos ritorna* nella società civile come un che di immanente; ciò costituisce la determinazione della *corporazione*.

La polizia, con la sua azione preventiva, garantisce alla società civile di mantenere il suo ruolo di “stato esterno”, vale a dire di sfera dell'eticità che riceve il suo contenuto particolare di universalità attraverso il compito di proteggere e sostenere i *bisogni* e le *competenze* dei soggetti sociali (“necessità” e “intelletto”). La polizia, che è un corpo statale, un'autorità pubblica con funzioni anche civiche⁴², deve mantenere la società civile come ordine sociale (*Stand*) esterno allo stato (*Staat*). Si badi bene, non tutta la società civile, ma la società civile direttamente coinvolta negli interessi economici, nei conflitti di interessi, nelle cause giudiziarie, nelle dinamiche di creazione della ricchezza e della povertà. Questa è la società civile che Hegel pensa costituisca il contenuto di universalità che si deve mantenere esterno allo stato; è così facendo che, come lui dice, *l'ethos della società civile può ritornare nella stessa società civile come un che di immanente*. Il ritorno in forma di immanenza dell'eticità dentro la società civile è rappresentato dalla corporazione. La corporazione, avendo fatto esperienza di ciò che la cultura dell'interesse particolare può produrre –

⁴² Ricordiamo che per Hegel la polizia, oltre che a reprimere il crimine, ha anche funzioni civiche, non solo nei riguardi della prevenzione del crimine e nell'aiutare la giustizia penale (§ 233), ma anche nella rimozione di alcuni ostacoli *naturali* e *sociali* che si presentano nella vita dei consociati, come ad esempio il controllo dei prezzi sui generi di prima necessità (§ 236), compiti di ingegneria e protezione civile (§ 236N), di intervento nell'istruzione pubblica (§ 239), di moderazione e regolazione delle fluttuazioni economiche, compresi fenomeni di disoccupazione (§ 236), di autorizzazione e regolazione delle corporazioni (§ 252). Cfr.: R. FINELLI, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma 1996; K. WESTPHAL, *The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right*, in F.C. BEISER (a cura di), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 234-269.

accumulazione, povertà, conflitti di interessi, contenziosi penali e civili – costituisce il punto di rottura e insieme di *ricoscimento* tra la società e le istituzioni politiche.

Certo, in Hegel la corporazione ha il doppio limite di essere un modello di organizzazione del passato, adatto a una società pre-capitalistica fondata sui ceti sociali, e che però viene inserito dal nostro filosofo in un presente (già il suo, figurarsi il nostro) in cui i ceti non possono più rappresentare la cifra del differenziarsi sociale. La storia delle varie lotte per il riconoscimento hanno aperto spazi di politicità e visibilità ad aspetti sociali e culturali dell'identità prima non previsti, nascosti sotto la coltre del rango e del prestigio sociale. Ciononostante, l'attualità hegeliana che sta dentro il discorso sulla corporazione, a mio avviso, consiste nell'aver intuito che società civile e istituzioni non sono né scisse, né l'una la prosecuzione dell'altra. Non tutta la società civile è una società economica e non tutto lo stato è una società politica – divisione su cui, invece, molte critiche socialiste a Hegel hanno insistito. Né, tantomeno, la società civile e lo stato sono due sfere di uno stesso e univoco spirito etico – continuità palesatasi in molte critiche liberali. Diversamente da queste letture, società civile e stato si relazionano e si influenzano in base alla rappresentazioni politiche che assumono le differenze sociali. Lotte, contestazioni, riconoscimenti *aiutano individui e gruppi ad aiutarsi*, sviluppano meccanismi di mutua solidarietà che esprimono, nella finitudine del mondo della vita, l'interiorizzazione del cammino universale e storico della libertà. Più lotte possono condurre a più riconoscimenti e più riconoscimenti possono condurre a più differenze sociali e, infine, più differenze sociali danno la *chance* alle società civili di essere più presenti a se stesse, più consapevoli del proprio ruolo di mediazione e trasformazione del *dover essere* sedimentato nel potere politico delle istituzioni. Qui, il tema della povertà manifesta ancora la sua specifica pertinenza.

Nelle pagine dei *LFD* emerge una descrizione della povertà che, da una parte, si incanala verso una progressiva differenziazione delle società civili e, dall'altra, lascia intravedere una zona di conflittualità che si situa a livello *extra statale*, allorché la povertà diventa un aspetto costituente del colonialismo. Difatti, con il colonialismo, l'oltrepassamento del confine spirituale dello stato non avviene ad opera di misconoscimenti nei *rapporti internazionali* – rapporti, questi ultimi, centrati sulla forza, sull'argomento deterrente della guerra e sul realismo politico degli stati, come Hegel avrà modo di illustrare nella sezione *Il diritto statale esterno* dei *LFD* –; viceversa, il colonialismo è soprattutto la conseguenza del bisogno delle istituzioni di dare risposte a dinamiche economico-sociali che premono lungo i confini materiali e culturali dello stato, fino a metterne in discussione la stessa sovranità (ciò che oggi forse a ragione potremmo chiamare “globalizzazione”).

Nella *Filosofia del diritto*, essere poveri implica sin da subito, come si è potuto vedere a proposito della definizione di “proprietà” avanzata già nel *Diritto astratto*, una problematicità che

non è mai riducibile a un'unica forma di depauperamento, ma che anzi conserva un dualismo minimale e irremovibile: da una parte, il problema delle risorse materiali e del basso reddito e, dall'altra, il legame della materialità della vita con le dinamiche intersoggettive di costruzione della propria identità. Ma non è solo questo. Il collegamento tra povertà e libertà, implica un passaggio ulteriore. L'individuo povero non rappresenta la negazione di un diritto universale al benessere (risorse materiali) o alla felicità (riconoscimento). Ognuno di noi, oltre a essere membro del genere umano universale – che, per fare solo un esempio, somma uomo e donna assieme – è soprattutto *un uomo e una donna particolare*, ed è questa una condizione che ci vede non solo soggetti passivi, limitati dall'esterno da condizionamenti materiali e culturali, ma soggetti attivi anche dentro le nostre limitazioni. Nella dimensione istituzionale hegeliana il soggetto povero è il *soggetto della povertà*, nel senso che negozia, lotta, agisce il suo stato di deprivazione, confrontandosi e confrontandolo con il grado di autocoscienza che esso ha di questo suo stato e con il livello di attenzione e sensibilità istituzionale che vi è sul suo stato di deprivazione.

Il rendersi conto della privazione presuppone necessariamente la presenza di una sostanzialità di condizioni di deprivazioni; ma il permanere in una condizione di indigenza e povertà non è sufficiente per lo sviluppo della consapevolezza della propria condizione. Al contrario, l'incremento e la protezione della qualità della libertà, nei vari contesti di vita, agevola le dinamiche di responsabilizzazione dei poveri, sia verso se stessi, sia verso le istituzioni, andando così a potenziare il grado di *rappresentazione e immaginazione* del proprio livello di deprivazione e creando, contemporaneamente, un genere di consapevolezza critica e posizionale del proprio esserci. Qualcosa di molto simile è stato definito da Nancy Fraser "*misframing*" (in un recente lavoro in cui la filosofa tenta di rimaneggiare, rielaborandola, la sua ben nota contrapposizione tra ingiustizie dovute a un mancato riconoscimento e ingiustizie dovute a una cattiva redistribuzione delle risorse⁴³).

La povertà viene spesso scientificamente ritratta come un oggetto da analizzare e misurare, nelle sue diverse componenti costitutive. Questo pensiero, tuttavia, finisce per farla percepire agli occhi dell'opinione pubblica, dei governi, della politica, come un'entità reificata, come uno stato nel quale le persone *cadono* e dal quale devono *essere tratte in salvo*. Ciò che viene

⁴³ Sul dibattito tra giustizia riconoscente e giustizia redistributiva, cfr.: N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007. Sul *misframing*, cfr.: NANCY FRASER, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, Columbia University Press 2010. In particolare, secondo Fraser il *misframing* avrebbe la funzione di (1) creare un livello auto-coscienziale di individuazione della propria condizione che agevoli la discussione e la partecipazione dei poveri alla ridiscussione dei criteri di redistribuzione delle risorse, o di politiche pubbliche che promuovano capacità prima frenate e bloccate; (2) sviluppare e allenare una capacità di immaginazione che consenta, da una parte, di rappresentarsi il proprio livello di inserimento dentro le nostre appartenenze che vengono colpite nei processi di impoverimento e, dall'altra, il rappresentarsi queste deprivazioni come un discorso di giustizia interrotto, e dunque una base per avanzare proprie pretese specifiche ed empiriche in termini di contestazione e riconoscimento – qui, infatti, Fraser parla di una doppia accezione di immaginazione/rappresentazione: appartenenza e contestazione).

completamente trascurato, dunque, è un approccio dinamico che possa cogliere la dimensione storica e sociale del problema della povertà. Nonostante le sue rappresentazioni dominanti, infatti, la povertà non è una “condizione ontologica”, né un fenomeno dall’esistenza autonoma, ma piuttosto il risultato di determinati processi empirici che provocano determinati effetti sulle persone. Questo tipo di approccio mi pare essere parte integrante delle riflessioni filosofico-politiche di Hegel, ovverosia parte integrante delle manifestazioni tramite cui la libertà dello spirito si fa storia, non per forza in senso positivo, bensì anche come interruzione, rottura, sofferenza, patologia individuale e sociale. La povertà, dunque, *non come un precipizio dell’essere in cui l’uomo cade, ma una realtà fatta a “scale”, attraverso cui ci si muove salendo e scendendo, come comunemente avviene all’esserci. Non voragine dell’essere, ma scale dell’esserci.*

Il farsi storia dello spirito è l’espressione interiore della libertà, di cui la povertà è un tratto politico e sociologico che può essere fatto oggetto di politiche specifiche – regionali, nazionali e mondiali – proprio perché non è la conseguenza di una disfunzione naturale, ma l’esito di uno sviluppo umano distorto. La povertà non è l’anomalia di un sistema “sano”, ma, come a mio parere già in Hegel comincia a delinarsi, essa possiede il profilo, analiticamente più stimolante e politicamente più effettivo, di una condizione storica prodotta da un insieme di relazioni di potere. Come dice Maia Green «*what kinds of social relations produce what kind of poverty effects*»⁴⁴.

III.

Il «tribunale» delle istituzioni

Nei *LFD* troviamo disseminato in diversi punti e passaggi l’abbozzo di una *teoria sociale delle istituzioni* che attesta la sua valenza attuale – pur necessitando di più incisivi approfondimenti – nel ripensamento della giustificazione di ogni istituzione storica.

Diritti, morali, agenzie sociali, istituzioni politiche, sono tutte verità che si sono già affermate nella storia, come *dati storici* che hanno un contenuto razionale. A questi contenuti, come Hegel già nella *Prefazione* chiarisce, manca una *forma* razionale, cioè manca qualcosa «affinché esso [il contenuto razionale] appaia giustificato per il pensiero libero, il quale non sta fermo a ciò che è *dato*, sia esso sostenuto dall’esterna autorità dello stato o dal consenso degli uomini, o dall’autorità del sentimento interno e del cuore e della testimonianza immediatamente consenziente dello spirito»⁴⁵.

⁴⁴ M. GREEN, “Presenting Poverty, Attacking Representations. Anthropological Perspectives on Poverty in Development”, in *Journal of Development Studies*, n. 42, vol. 7, 2006, pp. 1108-1129.

⁴⁵ *LFD*, p. 5.

Rimanere fermi e fiduciosi al *dato storico* delle verità che sono pubblicamente rese note dalle autorità, significa rimettersi a una vita etica ridotta al minimo, che si ferma agli oggetti sociali senza metterli in discussione. L'uomo che vive di fiducia acritica nelle verità «universalmente riconosciute» spiega la sua condizione nella società come qualcosa di naturale o abituale, «com'egli sta in piedi e cammina», e alla fine si trova nella condizione di «non vedere il bosco per via degli alberi»⁴⁶.

Osservate da questo punto di vista, le istituzioni rappresentano il fissarsi di un contenuto razionale già connotato e informato di sé, sia in termini morali (le pratiche), sia in termini etico-politici (lo spirito che si riversa nelle costituzioni, nelle leggi, negli istituti veri e propri della *civitas*). Le pratiche e le istituzioni formano la vita pubblica della comunità ed esprimono le norme più importanti, più fondamentali per l'identità dei suoi membri, quelle norme che poi, nel pensiero di Hegel, porteranno all'auto-costituzione dello stato come una realtà auto-sussistente. Ma lo stato non è che una *ulteriore forma* – certo secondo il filosofo esso costituisce la forma più riuscita nella storia, quella maggiormente in grado di farsi dimora della sostanza dello spirito – ma rimane, a mio avviso, *comunque una forma*. Discuterò tra breve la questione della sostanzialità o formalità dello stato in Hegel. Prima vorrei soffermarmi ulteriormente sul tipo di teoria delle istituzioni che, a guardare bene, emerge dai *LFD*.

Le realtà delle istituzioni rimandano, prima ancora di vagliarne il loro valore in termini politici, a un problema di razionalità. Ecco perché, prima di arrivare a porsi in maniera acritica di fronte alle istituzioni e alle leggi, bisognerebbe guadagnare una posizione di conoscenza valutativa e discernere ciò che giustifica la presenza di tali istituzioni. Comprendere le giustificazioni del reale significa comprendere la razionalità – fatta di obblighi e di doveri, ma anche di passioni, di gesta, di racconti, di misconoscimenti – che arriva a porre quel reale come reale, che arriva a porre il *discrimine* tra ciò che *c'è* e ciò che *deve essere*. È dentro una simile struttura critica del reale che trova agio il famoso detto hegeliano secondo cui «ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale». Non si tratta della considerazione conclusiva di un *dover essere* del reale, quanto, piuttosto, della constatazione fenomenologica della *realtà del dover essere*: se, per un verso, la ben nota asserzione può sembrare effettivamente un principio assoluto del potere della ragione, d'altra parte, essa rappresenta, parallelamente, l'amaro riscontro della finitudine della stessa. Perché qualcosa sia, esso *deve essere* in qualche maniera e, per essere in quella particolare maniera, esso si deve scegliere in un mondo in cui insistono altre scelte. Pertanto, deve *giustificarsi*. Ciò significa che il cammino della coscienza verso la razionalità autocoscienziale non avviene nel o dal nulla. Ne consegue che il reale che è razionale è il connotato di una realtà che si configura diversamente da

⁴⁶ *Ivi*, p. 6.

un'ontologia noumenica; aristotelicamente è più simile a un potenziale di passioni, insieme naturali ed etiche, da trasformare in atti deliberativi di socialità. La giustificazione, sotto questa luce, non è più l'appiglio intellettuale su cui si regge un'interpretazione del reale impostata in maniera razionalistica (ciò che è reale è *unicamente* la realtà della ragione), quanto la forma stessa di una razionalità della vita che ha già dentro di sé tutta una serie di riferimenti che vanno supportati, protetti, fatti fiorire con le dovute cure – come lo sono, ad esempio, la relazionalità al proprio *mondo interiore*, così intrigato e contraddittorio, al mondo dell'*altro*, che ci spiazza ma di cui desideriamo il riconoscimento, all'*ambiente sociale*, che ci fornisce le basi cognitive e culturali per crearci un'identità, alle *istituzioni*, che sono la cornice normativa entro cui le sfere sociali si muovono e si sovrappongono.

È Hegel stesso che, appena qualche riga dopo il noto passaggio dell'identità tra razionale e reale, afferma che la scienza dello stato, - la teoria sociale delle istituzioni -, «dev'essere nient'altro che il tentativo *di comprendere e di esporre lo stato come un qualcosa entro di sé razionale*» che però «non può tendere ad insegnare allo stato com'esso dev'essere, bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir conosciuto»⁴⁷. Comprendere è un atto che ci aiuta a dissipare le certezze che ci siamo costruiti attorno all'esistenza delle istituzioni umane. Questa certezza riguarda il loro *dover essere*. La filosofia pone in questione il dover essere di cose e istituzioni, per comprenderne i modi tramite cui un tale *dover essere* viene percepito (nel caso delle cose) e/o agito (nel caso di doveri, leggi, obblighi morali). Questo «venir conosciuto» dell'universo etico contenuto nelle percezioni e nelle pratiche sociali non mi pare molto lontano, fatte tutte le opportune differenze e contestualizzazioni del caso, da quel disporre di un *informational focus* di cui parla Amartya Sen in merito al *capability approach*:

The capability approach points to an *informational focus* in judging and comparing overall individual advantages, and not, on its own, propose any specific formula about how that information may be used. Indeed, different uses may emerge depending on the nature of the questions that are being addressed (for example, polizie dealing respectively with poverty, or disability, or cultural freedom) and, more practically, on the availability of data and of informative material that can be used.⁴⁸

Il tema della giustificazione delle istituzioni non come chiave etico-politica ma come oggetto di analisi e di pratica di una razionalità critica, ci conduce a ciò che in questo scritto chiamo il «tribunale» delle istituzioni, chiaramente riprendendo metafora da Kant⁴⁹. In particolare, mi

⁴⁷ *Ivi*, p. 15.

⁴⁸ A. SEN, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, p. 232.

⁴⁹ Detta diversamente e in maniera più concisa, il tentativo intrapreso in questo scritto va nella direzione di avvicinare la distanza tra Hegel e Kant, e forse, andando ancora più nel profondo delle mie intenzioni, alla tendenza in atto negli

rifaccio in questa sede ai contributi apportati, in termini di teoria dell'agire umano, dagli studi sulla filosofia pratica kantiana (penso ai lavori di Onora O'Neill o Christine Korsgaard⁵⁰), e su come quest'ultima sia in connessione con gli schemi concettuali dell'idealismo hegeliano (si veda qui Robert Pippin⁵¹).

Come è noto, Kant nella sua *Critica della ragion pura* ha posto le basi per lo sviluppo della filosofia critica, e per cercare di renderne la finezza concettuale ha usato più volte la metafora del “tribunale della ragione”: la ragione per essere tale non deve rinviare ad altri che non a se stessa, assumersi come suo compito precipuo il gravoso ufficio della conoscenza di sé. Nel tribunale della ragione, i concetti filosofici vengono a esprimere un campo di pretese che ricevono fondamento non tramite l'esibizione della loro necessità logica, quanto piuttosto per il fatto che essi devono offrire ragioni che li rendano possibili, offrire quindi *giustificazioni*⁵². La giustificazione differisce dalla fondazione in un aspetto basilare: fa riferimento a un pubblico a cui ci si relaziona per avanzare delle ragioni. Applicando l'idea di tribunale alla filosofia pratica kantiana, l'imperativo categorico diventa così un incentivo all'azione e non una legge assoluta, un riferimento che ci può offrire un soccorso alla nostra abilità di scegliere nella giusta maniera quando siamo posti di fronte a dilemmi morali⁵³.

A questa caratteristica della ragione come capacità di relazionarsi al contenuto morale della vita, Hegel ha dato corpo e sostanza con la sua formulazione etica della società, invertendo il segno assiologico attribuito da Kant alla sfera della moralità (astratta) rispetto a quella dei rapporti intersoggettivi (concreta); in particolare, ha inserito, modificandone radicalmente ruolo e status, la regolazione morale kantiana dentro un quadro empirico ed emotivo di relazioni, in cui a muoversi

ultimi anni di “kantianizzazione” di Hegel, tendenza a mio parere parecchio diffusasi tra studiosi e studiose del filosofo, vorrei rispondere con una operazione che punti più a una “hegelianizzazione” della filosofia pratica kantiana. Cfr. i due saggi di J. HABERMAS, *Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandom Sprachpragmatik* (pp. 138-185) e *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück* (pp. 186-229) in: ID., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.

⁵⁰ Cfr. O. O'NEILL, *Construction of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; ID., *Kant: Rationality as Practical Reason*, in A.J. MELE, P. RAWLING (a cura di), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 93-109; C. KORSGAARD, *The Normativity of Instrumental Reason*, in G. CULLITY, B.N. GAUT (a cura di), *Ethics and practical reason*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 215-254. Sul Kant pensatore della diversità e dell'intersoggettività rinvio inoltre a: A. LORETONI, *Pace e progresso in Kant*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1996; A. PIRNI, *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006.

⁵¹ R.B. PIPPIN, “Idealism and Agency in Kant and Hegel”, in *The Journal of Philosophy*, vol. 88, n. 10, 1991, pp. 532-541; ID., *The Realization of Freedom: Hegel's Practical Philosophy*, in K. AMERIKS (a cura di), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 180-199.

⁵² Cfr. M.C. PIEVATOLO, “The Tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason”, in *Ratio Juris*, vol. 12, n. 3, 1999, pp. 311-327.

⁵³ R.B. PIPPIN, *The Realization of Freedom*, cit.

non sono coscienze intelligibili, ma soggetti e istituzioni collocati in un mondo, che interagiscono perché esposti a punti di vulnerabilità⁵⁴.

Kant aveva affermato che la felicità è nel dovere e nell'azione dell'obbligo. Proprio la concezione morale di quest'ultimo è alla base della razionalità delle libertà che più si avvicina all'idea moderna di diritto: essa afferma sostanzialmente che l'uomo deve essere trattato come essere razionale, come un fine e non come un mezzo, ed inoltre, che lo stato deve essere retto dalla legge. A questi due principi, Hegel ne aggiungerà un terzo significativo: che la sfera dei rapporti sociali è la realizzazione e l'espressione dell'idea etica; dunque che occorre derivare il contratto del dovere dai bisogni dei soggetti. I primi due principi si fermano ai margini del contenuto della libertà e dei diritti che ogni istituzione deve garantire, vale a dire si fermano a definire una volontà astratta dentro il rispetto di una costituzione legislativa formale. Hegel inserisce quella volontà in una società che non solo ha una forma legislativa, ma che è in grado anche di darsi oggettivamente contenuti e doveri che esprimono, assieme ai diritti, l'esigenza politica di partecipazione. Mentre Kant vede il rapporto tra massime morali individuali e massime etiche come continuativo ed omeomorfo, in nome e in virtù dell'unicità della ragione pura pratica, Hegel spezza tale rapporto in nome della complessità dell'esistenza concreta. In entrambi però vi è la convinzione che, quando operiamo per mezzo della nostra libertà delle restrizioni secondo una qualche *idea normativa interiore*, tali restrizioni andranno a realizzarsi sempre in un mondo la cui realtà è già filtrata da significati legali e sociali⁵⁵.

In quest'ottica, la qualità delle relazioni di vita, che trovano nella libertà un loro riscontro sia pratico sia normativo, non è un aspetto secondario della vita associata, qualcosa che può essere fatto meramente oggetto di contesa da parte del sistema di regole che si richiede ai soggetti di rispettare. Ogni forma di autolegislazione non è solo l'emanazione di un potenziale normativo della ragione, ma è soprattutto l'espressione delle forme storiche di oggettività sociale. Ogni tentativo di concepire la legge morale contiene in sé i propri criteri di oggettività. Per questo motivo, il passaggio da una legge morale all'altra (ad esempio dall'utilitarismo al kantismo), non può che essere concepito quale collocazione di una visione morale all'interno di un ambito storico ben caratterizzato e soprattutto situato.

Ne consegue che, proprio perché la coscienza morale sente il bisogno di esteriorizzare la sua intenzione, si dà il via a un implicito *riconoscimento* dell'importanza di un mondo condiviso secondo i gradi di una *socialità della ragione*, come sostenuto da Terry Pinkard. Come ha posto in

⁵⁴ Per un approfondimento del contributo hegeliano alla formazione di una visione moderna della vita in termini di attenzione qualitativa agli aspetti di 'vulnerabilità', cfr. A. CARNEVALE, B. HENRY, "Vita buona, vita vulnerabile", in E. STRADELLA (a cura di), *Diritto alla salute e alla "vita buona" nel confine tra il vivere e il morire. Riflessioni interdisciplinari*, Edizioni Plus, Pisa 2011, pp. 35-53.

⁵⁵ Cfr. R.B. PIPPIN, "Idealism and Agency in Kant and Hegel", cit.

rilievo Roberto Finelli⁵⁶, Hegel dà consistenza reale all'intuizione di esteriorità e riconoscimento, costruendo attorno a questa esigenza ideale non il semplice impianto di una ragione che deve giustificarsi di fronte a se stessa, ma la concettualizzazione di uno spazio politico centrato sulle condizioni sociali della libertà. Di qui l'idea della presenza nella *Filosofia del diritto* di un tribunale che vigila sulla qualità sociale della libertà. L'idea di un simile tribunale cambia completamente il senso politico sul fondo della metafora kantiana: (i) prima di tutto perché così è possibile che anche gli stati possano essere soggetti al giudizio storico e politico delle popolazioni e delle società civili, e (ii) secondo, perché un tribunale di tal fatta ha un compito aggiuntivo assai importante, vale a dire non solo valutare la vita delle istituzioni presenti, ma anche aiutarci a comprendere quando queste non riescono più ad assolvere i loro compiti storicamente determinatisi, e perdono dunque di effettività e giustificazione.

IV.

Un possibile cosmopolitismo hegeliano

È ora arrivato il momento di tirare le fila del nostro discorso per provare a dare un riscontro effettivo ed, eventualmente confermativo, alla nostra tesi: la possibilità di un cosmopolitismo hegeliano e la sua attualità. Per farlo, non si può che partire dalla questione fondamentale: come si concilia l'ideale, o anche solo pochi elementi, di cosmopolitismo con la descrizione forte che Hegel dà di stato?

Non sono pochi i luoghi dei *LFD* dai quali la figura dello stato emerge quale entità insieme terrena e divina. Assume, perciò, un carattere decisivo la comprensione del rapporto che il filosofo pone tra lo stato e la religione. Per svolgere questo tema mi servirò delle riflessioni condotte, a tal proposito, da Ludwig Siep⁵⁷.

La sostanza del ragionamento di Hegel consiste nel suo rifiuto di considerare la religione un fatto di moralità. Al contrario, egli interpreta la religione, la sua storia, come la manifestazione del progresso dell'umanità. La religione non ha solo un aspetto morale riconducibile ai precetti e alle condotte che i credenti devono seguire per rispettare le leggi divine, mediate sulla "terra" dalla Chiesa. L'eticità religiosa risiede, invece, nel sentimento religioso individuale e, oltre a ciò,

⁵⁶ R. FINELLI, *Mito e critica delle forme*, cit.

⁵⁷ Mi riferisco qui alla sua relazione, dal titolo *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, tenuta al Convegno internazionale *Derecho, Historia y Religión. Interpretaciones sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, organizzato dalla Sociedad Española de Estudios sobre Hegel – Salamanca (Spagna), 22-24 settembre 2010. Per un ulteriore approfondimento, rimando a L. SIEP, *Religion und Politik bei Hegel und St. Simon*, in H.-C. SCHMIDT AM BUSCH, L. SIEP, H.-U. THAMER, N. WASZEK (a cura di), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Mentis, Paderborn 2007, pp. 91-104. Una generale ricostruzione dell'autore sulla genesi e sul contesto dei *LFD* si trova in: L. SIEP, *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der "Grundlinie im Blick auf die Vorrede"*, in ID. (a cura di), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 2005, pp. 5-30.

nell'importanza della religione come legame sociale, quale immaginario emotivo e cognitivo capace di farsi vettore di socialità e di forme di obbligo. Come ci ricorda Siep, va fatta una precisazione terminologica: quando Hegel parla di "religione" egli non ha in mente ciò che oggi intendiamo noi con questa parola. La religione non è semplicemente l'espressione di un credo centrato su insegnamenti dottrinari impartiti alla coscienza, ma è primariamente una visione del mondo che un popolo o un gruppo sociale elegge come rappresentazione del proprio sentire.

A guisa di ciò, oltre ogni credo, la religione possiede un contenuto razionale e cognitivo che va al di là del puro e naturale sentimento religioso, il quale, invero, non riesce ad esprimersi perché manchevole di forme ulteriori di comunicazione e autocoscienza. Nel tentativo di rendere comunicativo questo contenuto sentimentale, Hegel ha fortificato e rivestito lo stato con la forma di uno spirito oggettivo che tende a oltrepassare il mondo. A giudizio di Siep, la traduzione del sentimento religioso dentro la cornice moderna del principio della libertà – libertà, come più volte ricordato, intesa come qualità dei rapporti sociali, sia verso se stessi che verso le istituzioni – *costringe* Hegel al pensiero di una "sovraistituzionalizzazione" dello stato, che in questo modo trae la propria conferma e il proprio consenso, per un verso, dal sentimento religioso sedimentato nella storia, per altro verso, dalla filosofia che è forma insieme razionale e critica.

La religione (e Hegel intende *solo* la religione cristiana) possiede agli occhi del filosofo un carico di capacità di autovalutazione e integrazione sociale che la filosofia può e deve recuperare; ciò, nel contempo, aiuterebbe il sentimento religioso a superare il mito della rivelazione su cui, teologicamente, si fonda. In altre parole, lo stato etico, così come concepito da Hegel, sarebbe il risultato di un'operazione siffatta per contrapporre alla forza di un assoluto *extramondano* (la religione) la potenza di un assoluto *intramondano* (lo stato), con quest'ultimo che sorge per portare a compimento, nell'orizzonte storico, le forme di vita che la religione sentiva proprie ma che non riusciva a esporre come presupposti costitutivi del proprio potere spirituale. Stando così le cose, nello stato, l'eticità religiosa raggiungerebbe uno stadio di maturità razionale. Tramite i rapporti intersoggettivi mediati dal principio della libertà, e non da verità rivelate, e tramite le leggi che si dà lo stato, la religione perderebbe qualsiasi pericolo di ideologizzazione e fanatismo che spesso contraddistinguono il rapporto naturale della religione con il mondo.

Perseguendo quest'interpretazione, che condivido, ci troveremmo, così mi pare, di fronte alla suggestiva ipotesi che lo stato etico, quello stesso stato che nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) era festeggiato come «l'ingresso di Dio nella storia», nei *LFD* sarebbe la risultante di una dose aggiuntiva di eticità, un *surplus spirituale* con cui il filosofo di Stoccarda sovraccaricherebbe lo stato per raggiungere lo scopo di dare alle istituzioni pubbliche le sembianze dell'"eternità", così

da conferir loro il potere di veto e di regolazione di tutte quelle forme di alienazione dello spirito libero.

È ovvio che questa configurazione *competitiva* del rapporto tra istituzioni e istanze identitarie forti, in cui le due controparti si sfidano a una gara al rialzo del proprio grado di assolutezza, oggi non è più proponibile. I totalitarismi del Novecento ci hanno insegnato che abbiamo bisogno di un sistema legale internazionale che ci protegga non solo dai pericoli “esterni” dello stato, ma anche dai pericoli “interni” allo stato, primo fra tutti gli stati stessi. D’altra parte, la recente esplosione di uno pseudo *conflitto di civiltà*, che ha assunto i caratteri di una disputa mondiale tra sentimenti religiosi opposti, mette in evidenza l’esigenza di un pluralismo religioso, oltre che giuridico. Nei LFD non si trova una risposta a tali questioni. Tuttavia, se provassimo a trascurare il carico di assoluto con cui Hegel rafforza la sua idea di stato – operazione, tra l’altro, che risulterebbe addirittura favorita se si tenesse conto dell’attuale *Zeitgeist*, interessato a forme di eticità poco-statali (in senso post-westfaliano) – ciò che ne avremmo in cambio, sarebbe un ideale di libertà con una sorprendente portata cosmopolitica.

Ogni fase dello sviluppo dell’idea della libertà ha il suo peculiare diritto, poiché essa è l’esserci della libertà in una delle di lei proprie determinazioni. Quando si parla dell’opposizione della moralità, dell’eticità di fronte al *diritto*, s’intende per diritto soltanto il primo, formale diritto della personalità astratta. La moralità, l’eticità, l’interesse dello stato sono ciascuno un diritto peculiare, poiché ciascuna di queste figure è determinazione ed esserci della *libertà*. Essi possono venire in collisione soltanto in quanto stanno sulla stessa linea dell’esser diritti; se il punto di vista morale dello spirito non fosse anche un diritto, la libertà in una delle di lei forme, esso non potrebbe certo venire in collisione con il diritto della personalità o con un altro, poiché un tale diritto contiene entro di sé il concetto di libertà, la suprema determinazione dello spirito, di fronte al quale il resto è un che di privo di sostanza. Ma la collisione contiene in pari tempo quest’altro momento, ch’essa è limitata e quindi pure che l’un diritto è subordinato all’altro; soltanto il diritto dello spirito del mondo e quello illimitatamente assoluto. (§ 30N)

Le istituzioni sono importanti perché rappresentano il fissarsi nella storia di un contenuto filosofico-politico, ma non sono che esternazioni, manifestazioni oggettive sì, ma che, appunto per questa loro oggettività, sono innanzitutto costruzioni dell’agire umano. Esse non sono perciò né mere finzioni, né realtà eterne, o meglio la loro eternità è *posta* in guisa di giustificazione, perché ogni assoluto non è che la manifestazione di un limite, e mai una verità sempiterna. Proprio per questo loro delicato ruolo di entità al limite tra finzione e oggettività, le istituzioni politiche devono fare i conti e sottomettersi al principio cosmopolitico della libertà, che è insieme universale e dialettico. La libertà non costituisce solamente la meta verso cui dovrebbe tendere l’avanzamento di ogni comunità nel suo cammino politico (ogni totalitarismo, in fondo, giustifica i propri orrori in nome di presunti miglioramenti spirituali!); essa è, innanzitutto, la *condizione di uguaglianza, di pari*

opportunità, di rispetto delle differenze che istituisce un tale avanzamento. La libertà, tramite le lotte politiche di gruppi particolari, consente di generalizzare l'universale, ma allo stesso tempo è la *condizione* di questa generalizzazione (§ 30N). Come Hegel dice a proposito della filosofia del diritto, *non c'è consequenzialità* (§ 2) tra la libertà universale e il grado di libertà collettiva raggiunta da un gruppo sociale e legalizzata in istituti giuridici. L'universale e il generale si implicano ma non si legano monologicamente. Per offrire un supporto ulteriore al chiarimento di quanto si sta sostenendo, farò qui un breve collegamento con l'idea di giustizia di Amartya Sen.

Il filosofo ed economista indiano nel suo libro *L'idea di giustizia* distingue tra due grandi orientamenti teorici allo studio della giustizia: un primo approccio, da lui definito di *istituzionalismo trascendentale*, alla base del contrattualismo, che punta alla valutazione e definizione di accordi e istituzioni perfettamente giusti, e un secondo approccio, da lui preferito, che, al contrario del primo, promuove l'*analisi comparata* dei modi attraverso i quali i soggetti e i gruppi sociali avanzano le proprie visioni di giustizia.

Come accade in Hegel, sin dalle pagine della *Prefazione* ai *LFD*, anche per Sen l'idea di giustizia è prima di tutto un problema di complessità della razionalità – emblematicamente il libro si apre con un primo capitolo dedicato all'analisi delle *Reason and Objectivity*.

Sen estrae, compiendo un'elicitazione parziale, i principi fondamentali alla base della proposta di Rawls, vale a dire la capacità di ragionevolezza che hanno tutti i soggetti in virtù della quale sanno riconoscere *almeno un* senso di giustizia quale dimensione fondamentale dell'essere umano. Diversamente da Rawls, e criticandone a fondo l'impostazione, Sen non crede sia opportuno operare una limitazione a priori delle possibilità relazionali dei soggetti, proprio perché l'analisi di tali possibilità, dei limiti e delle capacità ivi implicate, ci restituisce il quadro complessivo delle privazioni e delle ingiustizie che è giusto ciò che ci interessa capire. L'approccio contrattualista, esemplificato nell'esperimento mentale del *velo dell'ignoranza* di Rawls, crea uno spazio di valutazione pubblica in cui gli individui, ancor prima di scegliersi, subiscono l'influenza di valori frutto di accordi razionali meramente locali, che rendono soggetta una società al suo auto-costituirsi – e qui Hegel avrebbe aggiunto 'spirituale' e 'storico' – come entità separata dal resto del mondo.

Nell'approccio di Sen, al contrario, le valutazioni razionali contano nella scena pubblica non in quanto motivate dall'interno della comunità o società, ma allorché provengono da dimensioni che la teoria liberale della giustizia spesso non prende in considerazione: (i) le motivazioni, i desideri che muovono le valutazioni dall'interno della coscienza e delle visioni comprensive dei soggetti situati; (ii) le relazioni con ciò che sta fuori. Ad accomunare la generale aspirazione alla giustizia – la quale «assai difficilmente potrà essere cancellata, anche se diversi possono essere i modi per

provare a realizzarla»⁵⁸ – sono, da un lato, i nostri sentimenti, le preoccupazioni, la capacità di esprimere simpatia, di essere com-mossi dal dolore e dall’umiliazione degli altri; dall’altro, la capacità di ragionare, discutere, dissentire e consentire. Non è possibile, dunque, addivenire a una valutazione di oggettività morale senza prendere in considerazione il ruolo giocato dalla *posizione* dei soggetti nelle sfere di esperienza e capacitazione delle loro vite, sia quando questo posizionamento è frutto di una relazione psicologico-affettiva (come è l’amore per i propri figli), sia quando è il residuo di un rapporto socio-culturale distorto e pregiudiziale (come capita nei casi di stereotipo, nei convincimenti ideologici o nei pregiudizi culturali). L’essere posizionato delle valutazioni che gli individui compiono rende necessario un approccio *transposizionale* che eviti che la valutazione risenta esclusivamente degli orientamenti impliciti e sedimentati nella posizione. Occorre, secondo il filosofo, che si adotti la posizione di un osservatore imparziale che guardi le cose con lo sguardo che Thomas Nagel ha definito *The View from Nowhere*. Lo sguardo “da nessun luogo” non è neutrale (nel senso di pensare le differenze come un problema da tenere a debita distanza), mentre è sì imparziale, nel senso di atteggiamento di distacco maturato però sul campo, tramite esperienza e astrazione – Hegel parlerebbe di ‘necessità’ e ‘intelletto’ –, un’imparzialità che è, dunque, il risultato di un ampliamento della base informativa delle nostre valutazioni, e non una limitazione come in Rawls.

Seppure cursoriamente esaminata, l’idea di giustizia di Sen interseca – con sufficiente sovrapposizione di porzioni di significati – l’impostazione hegeliana, almeno nell’ottica che in questo scritto ho voluto mostrare. Entrambe le impostazioni condividono la considerazione di fondo di prestare attenzione alle realizzazioni *concrete* della giustizia, ove per “concrete” si deve intendere non solo un mero posizionamento dentro i contesti di vita, ma tutte le modalità di ragionevolezza pratica dentro le quali, sottoforma di valutazioni razionali, le questioni morali ed etiche assumono la consistenza di espressioni importanti della vita. Per Hegel come per Sen, l’imparzialità, pur se necessaria, avrebbe scarso senso, o addirittura sarebbe pericolosa, senza una sufficiente considerazione delle parzialità delle visioni, del loro ancorarsi all’essere umani e del loro aver bisogno di libertà concrete che ne garantiscano il funzionamento secondo il valore che gli individui assegnano loro.

L’idea di giustizia di Sen, sicuramente, rimane una proposta di notevole interesse se vista come metodologia dell’analisi sociale delle concrete politiche d’intervento. Tuttavia, come lo stesso Sen sostiene, essa risulta valida se viene supportata da una *teoria della scelta sociale* (Kenneth Arrow), tramite la quale è possibile dare fondamento a un ordinamento che punti a conservare (e non a risolvere eliminando) le situazioni contrastanti, vale a dire senza necessariamente essere

⁵⁸ A. SEN, *L’idea di giustizia*, cit., p. 419.

d'accordo su quale di esse sia la situazione "migliore". Sono dell'avviso che a una tale teoria manca del tutto un'analisi sociale delle istituzioni che, difatti e non a caso, è relegata da Sen dentro la categoria omnicomprensiva e sommaria di "istituzionalismo trascendentale". Credo che questa operazione sia un limite più che un vantaggio, e oltretutto sia anche poco pertinente con le considerazioni seniane di fondo che, come detto, legano la sua idea di giustizia con il concetto di libertà sociale hegeliano. Le istituzioni non sono solo oggettivazioni che trascendono in senso assoluto la realtà. Esse sono parte della realtà stessa, semplicemente perché trascendere è uno degli atti fondamentali della coscienza, sia quando esperisce emotivamente che quando formula ipotesi sul mondo. Un consenso forte e motivato non è solamente la prefigurazione di una ragione che mira alla perfezione e che trascura le comparazioni, ma può anche essere l'espressione di una volontà collettiva di fronte a una particolare esigenza o contingenza storica. Detta diversamente, l'opzione "migliore" non rappresenta esclusivamente il modello di un accordo universale che appiattisce; al contrario, sovente essa esprime un'istanza dinamica che vuole distinguersi, frutto del desiderio di *liberarsi* da situazioni paralizzanti o opprimenti. L'esperienza italiana della resistenza antifascista, i cui valori e le cui differenti visioni ideologiche e politiche (cattolicesimo, liberalismo, comunismo, socialismo) sono poi stati tradotti nella nostra Costituzione, storicamente non sarebbe mai stata ciò che effettivamente fu, se, tra le sue fondamentali tensioni, non avesse annoverato anche e soprattutto un notevole "trascendentalismo istituzionale".

Al fine di superare le difficoltà analitiche insite nel tipo di trascendentalismo istituzionale di Amartya Sen, potrebbe essere qui utile riconsiderare l'attualità di alcuni elementi di cosmopolitismo presenti nei *LFD* di Hegel. Abbiamo avuto modo di osservare come questi elementi siano azionabili allorché si è trattato di spiegare il fenomeno della povertà. Successivamente, li abbiamo compresi nella struttura di una teoria sociale delle istituzioni il cui cuore pulsante è una concezione sociale della libertà. Vorrei concludere questo scritto elencando una serie di ragioni per spiegare la consistenza del cosmopolitismo hegeliano e il perché, a mio giudizio, esso sarebbe attuale.

- Se è possibile, come sostiene Siep, trascurare nell'etica hegeliana il carattere dello spirito che la guida, allora, oggi, i diritti umani potrebbero rientrare nella forma di manifestazione della libertà che Hegel chiamava *Diritto astratto*. Posti a questo livello, i diritti umani avrebbero il notevole vantaggio di sottrarsi a un dilemma che, da qualche tempo, ne sta depotenziando l'effettività, vale a dire il fatto che la loro portata venga sempre più giustificata e legittimata in base alla loro origine storica (religiosa o illuministica che sia, ma

sempre e comunque percepita dal resto del mondo come “occidentale”⁵⁹). Difatti, a livello del diritto astratto, i diritti umani rimarrebbero fuori dalla mitografia delle origini, delle radici, ecc. che, invece, riguarda un tipo di racconto più etico in senso comunitaristico.

- Il cosmopolitismo hegeliano, con i diritti umani inseriti nel diritto astratto, guarderebbe alla proprietà come a un diritto universale alla proprietà; essa non sarebbe, perciò, la traduzione dentro specifici codici civili di un significato di diritto alla proprietà filtrato da contenuti culturali. Pertanto, l’oggetto di tale diritto universale non sarebbe il concetto di proprietà privata e individualistica come lo conosciamo (e come lo abbiamo esportato e imposto) noi occidentali, ma un concetto a maglie larghe, che di conseguenza conterrebbe tutte quelle formulazioni della proprietà che fino a oggi hanno incontrato ostacoli sul loro cammino di riconoscimento giuridico – sia a livello universale che a livello nazionale e regionale. Per fare solo alcuni esempi, la proprietà intesa non come bene privato, ma come bene pubblico e globale, oppure la proprietà non come possesso individualistico, bensì come proprietà collettiva. Rimanendo a questi esempi, il cosmopolitismo hegeliano sarebbe foriero di una universalità civica differente e più accogliente, nella quale in teoria sarebbe possibile integrare sia le visioni dei *beni globali*⁶⁰ al centro delle riflessioni delle giurisprudenze post-moderne, sia le visioni della *proprietà collettiva*, patrimonio culturale di alcune popolazioni indigene nel mondo.
- Passando dal diritto astratto alla moralità, nell’ottica di un cosmopolitismo hegeliano la concezione della proprietà così formulata, cioè non filtrata da significati culturali, potrebbe essere perfettamente ripresa come contenuto razionale e argomentativo per giustificare, da un punto di vista *morale*, il diritto all’autodeterminazione. La portata cosmopolitica di un tale diritto, in senso hegeliano, consisterebbe nell’assunto secondo cui l’autodeterminazione sarebbe, a livello globale, l’esprimersi di un *diritto di necessità (Notrechts)* così come il nostro filosofo lo ha inteso. Non, quindi, l’autodeterminazione come affermazione di un principio di uguaglianza su base etico-politica, – espressione cioè di un presunto tratto di unicità etnica o culturale del proprio gruppo –, ma l’autodeterminazione come ripristino, non altrimenti negoziabile, di una condizione morale di decenza e dignità umana. L’autodeterminazione così pensata non sarebbe quindi un diritto umano in senso stretto, che

⁵⁹ Anche se condotta sulla sociologia di Max Weber, interessanti spunti di riflessione sul problema della giustificazione dei diritti umani in base alla loro origine storica sono contenuti in: H. JOAS, *Max Weber e l’origine dei diritti umani. Uno studio di innovazione culturale*, in A. CARNEVALE, I. STRAZZERI (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, cit.

⁶⁰ W. MOLLE, *Global Economic Institutions*, Routledge, New York 2003; I. GRUNBERG, M.A. STERN (a cura di), *Global public goods. International cooperation in the 21st century*, Oxford University Press, New York 1999.

non potrebbe essere assicurato a prescindere da chi lo richiede, ma costituirebbe un atto di responsabilità sia per chi lo avanza, che per chi lo osteggia, proprio perché configurato da un punto di vista morale, richiamando la comunità internazionale a interagire con le parti in causa.

- Dopo aver garantito che l'azionamento dei diritti umani non sia giustificato in base alla loro origine storica; dopo aver garantito nel diritto universale alla proprietà la pluralità di visioni del bene che si è detto; dopo, ancora, aver promosso nella comunità internazionale un'attenzione responsabile al diritto di autodeterminazione; dopo tutto ciò, la morale cosmopolitica hegeliana avrebbe un ulteriore vantaggio: dare al diritto internazionale umanitario nuovi impulsi di effettività, sviluppando basi normative mediate consensualmente, in maniera tale che il ricorso ad esso venga a reggersi su credenziali di maggiore responsabilità globale e non sui motivi sdruciolati della difesa del particolare. Così facendo, l'intervento umanitario potrebbe essere sottratto alla consuetudine di uno strumento di politica internazionale spesso usato con presunti secondi fini o almeno legittimamente percepiti come tali. Inoltre ci si sgancerebbe definitivamente dall'equivoco dell'"ingerenza umanitaria" e ci si porterebbe a un livello maggiore di comprensione, almeno teorica, dei *nuovi* conflitti mondiali, definiti "destrutturati" e "asimmetrici" proprio perché non rispondono più alle vecchie logiche descrittive degli stati di guerra e di pace. Infine, il diritto umanitario si porterebbe più sulla strada di un nascente *diritto pubblico mondiale*, e non starebbe più solo nel solco del diritto internazionale *stricto sensu*.
- Passando, infine, dalla moralità all'etica e alle società civili, il cosmopolitismo hegeliano favorirebbe la diffusione delle protezioni legali dei diritti umani dentro una più ampia cornice di rapporti etici e comunicativi tra le varie comunità. In questo modo, l'universalità ricadrebbe sotto l'egida di una questione politica da realizzare tramite un graduale costituirsi di rapporti di riconoscimento, promuovendo un cosmopolitismo che, dunque, non idealizza una democrazia mondiale⁶¹ o un super-stato mondiale⁶², ma si preoccupa di controbilanciare la globalizzazione con la promozione di un consapevole *regionalismo*. Un tale tipo di *governance* eviterebbe sia le secche degli stati-nazione, sia l'elitarismo intellettuale che

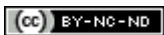
⁶¹ D. ARCHIBUGI, D. BEETHAM (a cura di), *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Milano, Feltrinelli 1998; D. HELD, *Modelli di democrazia*, il Mulino, Bologna 1997; D. ARCHIBUGI, D. HELD (a cura di), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Polity Press, Cambridge 1995.

⁶² A. WENDT, "Why a World State is Inevitable", in *European Journal of International Relations*, vol. 9, n. 4, 2003, pp. 491-542. Una traduzione parziale di questo articolo si trova ora in A. CARNEVALE, I. STRAZZERI (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, cit.

spesso anima certe visioni cosmopolitiche, sia il potere decisionale concentrato nei consigli di amministrazione di poche multinazionali, e diventerebbe globale perché si poggia (dove ci sono) e promuove (dove attendono di essere scoperti) legami geo-culturali vecchi e nuovi, che sono cosa assai differente da una costellazione di comunità etiche tutte sequestrate dentro i labirinti della propria identità. Agendo al di sotto dell'universalismo kantiano e liberale dei diritti, ma anche al di sopra delle visioni campanilistiche localistiche, questo tipo di regionalismo comporterebbe istanze normative sufficienti a costruire una struttura legale internazionale, così come auspicato da Steven V. Hicks⁶³. Una struttura legale internazionale siffatta non sarebbe solo l'esito di una giuridificazione mondiale – fatta di corti, di polizie e di magistrature internazionali – ma il segno del costruirsi *in libertà* di rapporti etici cosmopolitici.

Dialettica e filosofia - ISSN 1974-417X [online]

Copyright www.dialetticaefilosofia.it



⁶³ S. V. HICKS, “Regionalism, Globalism and Prospects for World Order: A Hegelian Approach”, in *Interpretation*, vol. 30, n. 1, 2002, pp. 49-78.