

# Hegel e l'identità politica europea - Hegel and the European Political Identity

Alessandro Volpe (Università Vita-Salute San Raffaele)

Abstract: The present essay aims to focus on Hegel's concept of the European political identity, through three points of view. In the first place, the birth of European identity in the Modern Age and the notion of "germanic world". According to Hegel, there are essentially three decisive events, all occurring between the 15th and 16th Century: the growing autonomy of European monarchies, the crumbling of Christian unity after the Lutheran Reformation and the discovery of the New World. In the second place, the historical/conceptual relationship and the opposition between Europe and Nations. Hegel solves this conflict by identifying the European political culture with the independence of Nations and with the new policies introduced by the French Revolution, finding a mediation model in the Prussian Kingdom of his time. The fundamental features of the European political culture are found precisely in the encounter between France and German. In the third place, the issue of the European balance of power in the period of the Restoration. Hegel rejects every cosmopolitan thesis, especially the Kantian idea of "perpetual peace", considered abstract and obsolete. The only possible balance must be based on the mutual recognition of free and sovereign State nations. By this perspective, it is possible to highlight some general and still relevant themes and issues of the idea of Europe, also with the support of two classics on this topic: *Storia dell'idea di Europa* by Federico Chabod and *L'Europe* by Lucien Febvre.

Keywords: Hegel, Idea of Europe, Modern Age, Revolution, Reforms, Cosmopolitanism

1. L'Europa moderna e "germanica" di Hegel; 2. Europa e Stato-nazione. La Rivoluzione della Francia e le riforme della Germania; 3. Equilibrio europeo: cosmopolitismo o riconoscimento delle nazioni.

## 1. *L'Europa moderna e "germanica" di Hegel*

Dire Europa significa dire età moderna. Questo binomio, su cui è essenziale soffermarsi preliminarmente, è ben illuminato da due veri e propri "classici", che saranno di prezioso supporto nel corso della trattazione: *Storia dell'idea*

di Europa<sup>1</sup> dello storico italiano Federico Chabod (1901-1960) e *L'Europe. Genèse d'une civilisation* dello storico francese della scuola della *Annales* Lucien Febvre (1878-1956). Entrambi pongono lucidamente in risalto il valore della *modernità* della coscienza europea. Da queste e da altre analisi di lunga durata della storia europea<sup>2</sup> è possibile ricavare una distinzione tra due sensi, o se si vuole, tra due diverse intensità della coscienza europea: 1) un senso *debole*, essenzialmente pre-moderno, legato a una concezione prevalentemente geografica della nozione di Europa; 2) un senso *forte*, che vede tale coscienza corrispondere a una civiltà, a una precisa unità culturale dotata di attributi propri e riconoscibili, ossia, nelle parole di Febvre: «l'insieme delle caratteristiche che un gruppo umano presenta agli occhi di un osservatore imparziale e oggettivo, la vita collettiva di un gruppo (vita materiale, vita politica e sociale, vita intellettuale, morale, religiosa)»<sup>3</sup>. È quella che Hegel ritrae come «una famiglia», formata dalle nazioni europee «secondo il principio generale della loro legislazione, dei loro costumi, della loro cultura»<sup>4</sup>.

In questo senso, se il mondo antico – e più nello specifico la cultura greca – ha “consegnato” l'Europa alla storia nella parola e nel mito, solo successivamente la modernità le ha conferito un significato «reale e vivente». Il “mondo ellenico”<sup>5</sup> era, in primo luogo, una civiltà mediterranea, non ancora una formazione *continentale*, dove, nell'uso del lemma «Europa», osserva Chabod, «precisazione geografica e precisazione culturale-morale non combaciano ancora»<sup>6</sup>. Al mondo antico era infatti ignota una nozione politica di Europa: «nessuno che visse in Europa a quell'epoca – volendo fare un esercizio di psicologia storica – avrebbe definito se stesso europeo»<sup>7</sup>. L'Europa era ancora sinonimo di Occidente. Etimologia e mitologia lo confermano: le radici del termine, probabilmente derivanti dall'accadico<sup>8</sup>, richiamano questo suo senso crepuscolare: *erib* e *erebu*, che significano «entrare», indicherebbero il tramonto del sole, contrapposti ad *asu* e *acu* («alzarsi»), che indicherebbero l'alba, l'Asia; i fenici *erebe*, *oreb*, *erob*, l'arabo *grabb*, indicano «il paese dove scende la notte». Il mito, invece, allude a un'Europa “strappata” dall'Occidente, sebbene stretta parente d'Oriente: nella

<sup>1</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1961.

<sup>2</sup> Oltre ai due testi di Chabod e Febvre, i più recenti H. Mikkeli, *Europe as an idea and an identity*, Palgrave Publishers, Basingstoke, 1998; trad. it. a cura di R. Falcion, *Europa. Storia di un'idea e di un'identità*, Il Mulino, Bologna, 2002 e P. Rossi, *L'identità dell'Europa*, Il Mulino, Bologna, 2007.

<sup>3</sup> L. Febvre, op. cit., p. 35.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970; trad. it. a cura di Giuliano Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2012, §399.

<sup>5</sup> Espressione che lo storico inglese Arnold Toynbee utilizza per comprendere sia il mondo greco che quello latino: Cfr. A. Toynbee, *Hellenism: The History of a Civilization*, Oxford University Press, 1959; trad. it. a cura di G. Pignolo, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino, 1967.

<sup>6</sup> F. Chabod, op. cit., p. 25.

<sup>7</sup> H. Mikkeli, op. cit., p. 23.

<sup>8</sup> Mikkeli fa notare che, fino a ora, «non è stata presentata un'accezione del termine “Europa” che sia indiscutibile» (ivi p. 13).

## Hegel e l'identità politica europea

*Teogonia* (verso 257), Esiodo presenta Europa figlia di Oceano e Teti, e sorella di Asia; celebre poi, specie per l'iconografia canonica, il racconto omerico del *Ratto di Europa*: Europa, figlia di re fenici, rapita da Zeus, attraversa il mare fino a Creta; dalla loro unione nascerà Minosse. La determinazione geografica nelle fonti antiche è altresì varia e spesso contraddittoria<sup>9</sup>: nella cosmografia erodotea «Europa» designa tutto il quadrante occidentale del mondo, distinta da Asia ad est e dalla Libia a sud; in Pindaro indica la costa settentrionale del Mediterraneo; in Aristotele rappresenta solo le zone fredde a nord dell'Ellade, ossia Tracia e Macedonia; in Isocrate s'identifica, invece, con la sola Grecia. Con l'espansione dell'ecumene ellenistica si «rendeva impossibile ogni ulteriore sviluppo del concetto appena nato»<sup>10</sup>. In età romana sarà l'estensione stessa dell'impero, divenuto intercontinentale, a coincidere culturalmente con il mondo civilizzato.

A dare fondamento all'attuale profilo geografico dell'Europa sarà la scomposizione della *Pars Occidentis* imperiale – secondo la formula di Marc Bloch: «l'Europa nasce quando l'Impero crolla» – e l'imporsi di ciò che Hegel chiama il «mondo germanico», con due conseguenze fondamentali: il passaggio del centro di gravità economico-politico occidentale dal Mediterraneo alla “terraferma” continentale, e l'egemonia del Cristianesimo latino sulle nuove formazioni romano-barbariche. Naturalmente, sia Febvre sia Chabod, in tale contesto, esaltano l'apporto dato alla formazione dell'Europa da parte dell'Impero di Carlo Magno, considerato come il «lievito che ha fatto fermentare la pasta europea»<sup>11</sup>. Benché ancora non classificabile come un organismo politico propriamente europeo, bensì come una *respublica christiana*<sup>12</sup>, l'Impero carolingio – «corona venerabile d'Europa» e «*rex, pater Europae*» – è stato senza dubbio il “germe” da cui si è sviluppato il futuro sistema degli Stati. Hegel riconosce all'impresa carolingia l'importanza di essere stata la prima formazione statale a raccogliersi attorno al cristianesimo fin dalla sua nascita e di aver “preparato” il terreno alle reazioni nazionali contro il suo stesso dominio universale. In generale, l'età medievale aveva come sua comunità di riferimento la *christianitas*, e non l'Europa come unità molteplice di Stati autonomi.

L'espressione hegeliana «mondo germanico», benché apparente sintomo di una visione ingenuamente germanocentrica, non deve trarre in inganno: essa va intesa in maniera elastica, come l'incontro tra i popoli germanici e le molteplici radici europee preesistenti: l'eredità greca, il diritto romano e, soprattutto, il messaggio cristiano, di cui questi popoli si fanno rinnovati portatori. Hegel, nelle pagine delle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* dedicate alla descrizione del mondo germanico, non appare né interessato né affascinato dalla presunta “purezza” delle

<sup>9</sup> Dal punto di vista degli antichi «quali siano i confini dell'Europa è cosa quanto mai incerta», P. Rossi, op. cit., p. 15. Per la geografia di Europa nelle fonti antiche si veda: ivi pp. 19.41, e H. Mikkeli, op. cit., pp. 15 e 18.

<sup>10</sup> F. Chabod, op. cit., p. 29.

<sup>11</sup> L. Febvre, op. cit., p. 23.

<sup>12</sup> P. Rossi, op. cit., p. 46.

genti nordiche, esaltata invece dagli ambienti romantici tedeschi: ammette di non voler «inseguire i Germani nelle loro foreste», né di giudicare elevato lo «stato di selvatichezza» delle prime popolazioni barbariche<sup>13</sup>. Con tono prossimo allo sdegno, parla persino di «ottusità barbarica» e, rispetto al culto pagano dei Germani, sostiene che esso non avesse «nulla di profondo»<sup>14</sup>. All'autenticità tedesca contrappone invece la virtuosa ibridazione con l'intero patrimonio spirituale di epoche passate, che le nuove formazioni germaniche hanno saputo elasticamente accogliere e rielaborare con spirito nuovo. Il rifiuto del mito della "purezza" tedesca, come si noterà più avanti, avrà delle importanti ripercussioni sul piano politico, in particolar modo sul legame tra Germania e Francia.

Soltanto all'interno di quella che Hegel indica come la *terza età* del mondo germanico, ossia l'evo moderno, si verificano quelle grandi scissioni che daranno solidità al senso dell'Europa. Si tratta di eventi decisivi, a cavallo tra il XV e XVI secolo, che impongono il riconoscimento di nuove alterità, sia *esterne*, extra-europee, sia *interne*, derivanti da processi storici continentali. La cifra comune di questi episodi è la manifestazione di una molteplicità di soggetti. L'Europa nasce in coincidenza della comparsa di una pluralità di figure storiche. In primo luogo, il disgregarsi dell'ecumene cristiana sotto l'autorità della Chiesa di Roma per effetto della Riforma luterana, che Hegel saluterà entusiasticamente come «il sole che tutto trasfigura»<sup>15</sup>. Evento che fu decisivo non solo per la differenziazione religiosa, ma anche e soprattutto per la differenziazione politica tra Stati germanici di fede luterana, Stati romanici di fede cattolica e nazioni slave di rito prevalentemente ortodosso. In secondo luogo, l'emergere impetuoso dell'autonomia delle monarchie nazionali e la conseguente necessità della ricerca di un nuovo *nomos* dell'equilibrio, fondato su un esercizio controllato della sovranità, ormai non più rintracciabile nella comune appartenenza alla cristianità latina. Oltre i confini europei, furono la scoperta del Nuovo Mondo, l'esplosione del fenomeno delle esplorazioni e l'inizio del colonialismo a mettere in crisi un'identità europea che non poteva più riconoscersi esclusivamente attorno alla *christianitas*, portata a bordo delle navi dei conquistatori ed esportata nelle Americhe.

## 2. Europa e Stato-nazione. La Rivoluzione della Francia e le riforme della Germania

La modernità dell'idea di Europa coincide anche con la modernità dell'idea di nazione. Se da una parte, con tutta evidenza, lo Stato-nazione è un prodotto tipicamente europeo, dall'altra è stata e continua ad essere, almeno sul piano del

<sup>13</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, in *Werke*, Dunker & Humboldt, Berlin, 1832-45, vol. XII, nuova ed. critica nei *Sämtliche Werke*, vol. XVIII A: *Die Vernunft in der Geschichte*, a cura di G. Lasson. e J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1955; trad. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 287.

<sup>14</sup> Ivi p. 291.

<sup>15</sup> Ivi p. 337.

conflitto di sovranità e degli equilibri politici, il principale contendente dell'Europa. L'evidente contraddizione, di natura squisitamente filosofica, sta nel fatto che l'Europa, idea universalistica per eccellenza, rappresenta qualcosa di più di un'identità nazionale, mentre la nazione è qualcosa al contempo di particolaristico, se vista da fuori, ma anche di universale entro di sé. Contrastante è anche l'atteggiamento manifestato da Febvre e Chabod in relazione a questo problema: per lo storico francese, l'irrompere della nazione coincide con un autentico *tracollo* dell'idea di Europa, tanto da definire questo evento come «lo scoglio, la roccia su cui va ad infrangersi la nave delle speranze europee»<sup>16</sup>. Più concilianti sono invece i toni di Chabod: la nazione, dal suo punto vista, è in qualche modo concettualmente e storicamente integrabile nel più ampio contesto dell'idea di Europa, tanto da spingersi nella coraggiosa affermazione secondo cui «l'idea di nazione è indissolubilmente legata all'idea di Europa»<sup>17</sup>.

Per lo storico italiano la nazione è quindi un'idea complessa, inconcepibile al di fuori di una coscienza europea, sia da un punto di vista della sua genesi storica, come prodotto caratteristico della cultura politica europea, sia anche nell'aspirazione cosmopolitica del suo progetto. Chabod prende a modello l'ideale mazziniano della nazione come mezzo per il raggiungimento dell'umanità europea<sup>18</sup>: il movimento della *Giovine Europa* affiancata dalla *Giovine Italia*. Nell'*Idea di nazione*, Chabod prova a sciogliere la contraddizione distinguendo tra un'idea *volontaristica* e una *naturalistica* di nazione: la prima appartarrebbe alla tradizione italiana e francese, potenzialmente più aperte alla solidarietà europeistica; la seconda alla tradizione tedesca, più incline alla chiusura nei confronti dell'ideale europeo. Alla domanda su «quali furono le ripercussioni che l'affermazione della nazione e di una missione affidata ai singoli popoli, a tutti i popoli, ebbe sulla coscienza europea», Chabod risponde nel modo seguente: «storicizzare, per così dire, i caratteri tipici della civiltà europea, nel senso di ricercare come essi si fossero venuti svolgendo, attraverso una storia ormai millenaria, ad opera delle varie nazioni»<sup>19</sup>.

Nel pensiero di Hegel è possibile rintracciare, sotto l'aspetto concettuale, il medesimo tentativo formulato da Chabod. Anzitutto, è necessario rilevare che il criterio adottato per l'inserimento di un popolo nella sua storia teleologica è quello di presentarsi nella forma di uno Stato: «un popolo senza formazione statale (una *nazione* in quanto tale) non ha propriamente nessuna storia»<sup>20</sup>, e ancora: «nell'esistenza di un *popolo*, il fine sostanziale consiste nell'essere uno Stato e nel mantenersi come tale»<sup>21</sup>. Inoltre, è lo Stato ad essere il “materiale” stesso che lo spirito utilizza per realizzare il suo fine, che è la libertà: «lo Stato è la realtà del-

<sup>16</sup> L. Febvre, op. cit., p. 220.

<sup>17</sup> F. Chabod, op. cit., p. 79.

<sup>18</sup> F. Chabod, *L'idea di nazione*, cit., p. 80.

<sup>19</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, cit., p. 135.

<sup>20</sup> G. F. W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Gesammelte Werke*, Band 20, a cura di U. Remel, W. Bonsiepen e H. C. Lucas, Felix Meiner Verlag, 1992; trad. it. cit., §549.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

la libertà concreta»<sup>22</sup>. L'unico orizzonte possibile per appagamento della libertà sono il diritto, la morale concreta, le istituzioni oggettive. Una libertà senza legge concreta e sostanziale cadrebbe nella pura accidentalità, nell'arbitrio.

L'episodio che più di tutti ha dato unità tra statualità e nazionalità è stato senza dubbio la Rivoluzione francese<sup>23</sup>, alla quale Hegel dedica le pagine forse più suggestive delle sue *Lezioni*: «[d]a che il sole sta nel firmamento e i pianeti girano introno a esso, non si era mai visto l'uomo mettersi sulla testa, ovvero sia nel pensiero, e costruire la realtà a misura del pensiero»<sup>24</sup>. Hegel, con una celebre formula, la definisce «una splendida aurora», che «tutti gli esseri pensanti – egli compreso – celebrarono unanimi»<sup>25</sup>. Il rapporto tra il filosofo tedesco e la Rivoluzione, per le sue implicazioni e la successiva influenza e fortuna, meriterebbe naturalmente una trattazione a sé. Importante è qui rilevare quale ruolo essa abbia avuto nella formazione della coscienza nazionale e nella modernizzazione dello Stato. A questo proposito Hegel elenca schematicamente le principali novità e riforme apportate dalla stagione rivoluzionaria e diffuse in tutta Europa mediante violente conquiste o decreti dei governi. In primo luogo, le leggi della libertà oggettiva: le chiama indicativamente «leggi della razionalità», che hanno rotto con i vecchi vincoli feudali, in cui rientrano le libertà della persona e della proprietà, la libertà d'industria e il libero accesso alle cariche statali da parte dei cittadini; grazie a esse decadono, infine, «tutte quelle determinazioni derivate dal diritto feudale, le decime e i canoni»<sup>26</sup>; in secondo luogo, la completa *sovranità* degli Stati, come «esercizio formale della realizzazione delle leggi e loro mantenimento» all'interno dei loro confini, e poi verso l'esterno «l'indipendenza della nazione come individualità rispetto alle altre»<sup>27</sup>; in ultima istanza, il momento della «disposizione d'animo», ovvero «il sentire che le leggi e la costituzione sono qualcosa di solido e che sommo dovere degli individui è quello di sottomettere alle leggi la loro volontà individuale»<sup>28</sup>. Nella *Filosofia del diritto* questo sentimento è definito da Hegel «patriottismo»<sup>29</sup>.

La Rivoluzione in Francia si era tuttavia prima capovolta nel Terrore («dove finì allora il governo? In teoria passò al popolo, di fatto alla Convenzione Nazionale e ai suoi comitati»<sup>30</sup>) e successivamente nel potere militare ed espansionistico di Napoleone. L'ammirazione di Hegel per questa figura – espressa sin dalla gioventù e, non senza coraggio, fino alla maturità in piena Restaurazione – è dovuta al significato epocale e storico-mondiale della sua impresa: l'aver esportato le maggiori conquiste rivoluzionarie (rappresentate emblematicamente dal *Code Napoléon*) e, d'altro canto, l'aver anche sollecitato le conseguenti legittime reazioni nazionali:

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §260.

<sup>23</sup> Si veda A. Zannini, *Storia minima dell'Europa*, Il Mulino, Bologna, 2015, p. 224.

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 362.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi* p. 363.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ivi* p. 364.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §268.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 365.

## Hegel e l'identità politica europea

La Germania fu percorsa dagli eserciti francesi vittoriosi [...] le leggi del diritto, alle quali diede senz'altro occasione l'oppressione francese, in quanto persuaso tramite i difetti delle istituzioni precedenti vennero in particolare luce. La menzogna di un impero è completamente sparita. L'impero si è scomposto in Stati sovrani. Gli obblighi feudali sono stati aboliti, i principi della libertà e della libertà personale sono stati resi principi fondamentali. Ciascun cittadino ha accesso alle cariche statali, ma condizione necessaria sono capacità e utilità<sup>31</sup>.

Sulla base di questa tensione tra la necessità delle riforme d'impronta francese e la legittimità dell'indipendenza nazionale tedesca, si fonda quella mediazione che Hegel sembrava trovare nella Prussia del suo tempo. Per fare ciò, occorre che il popolo tedesco trovasse una sua propria identità istituzionale, aperta alle conquiste politiche provenienti dalla Francia rivoluzionaria. L'attenzione di Hegel nei confronti del destino della nazione tedesca nasce sin dalle sue prime riflessioni filosofico-politiche, a partire da un testo significativo, datato 1802, *La Costituzione della Germania*, nel quale «egli auspica per la Germania la stessa soluzione auspicata da Machiavelli per l'Italia»<sup>32</sup>. Scritto durante il periodo di scontro tra il vecchio Impero germanico e le armate francesi, questo saggio-manifesto denuncia la debolezza dell'istituto imperiale e le sue arretratezze, prime tra tutte la totale mancanza di accentramento dei suoi poteri e la palese confusione giuridica tra diritto pubblico e diritto privato, secondo i caratteri tipici del particolarismo feudale.

Come illustrato nitidamente da Domenico Losurdo nel suo monumentale studio *Hegel e la Germania*, «lo sforzo di costruire una tradizione culturale nella quale il popolo tedesco potesse riconoscersi caratterizza il pensiero di Hegel»<sup>33</sup>. Con questa vera e propria politica culturale (*Kulturpolitik*), portata avanti specialmente nella maturità a Berlino, intendeva «influenzare, mediante il suo insegnamento, non solo la cerchia dei suoi discepoli all'Università, ma anche i più larghi settori dell'opinione pubblica»<sup>34</sup>. Hegel, come si è potuto constatare già in precedenza, era insofferente nei confronti di ogni «ripiegamento geloso e autosufficiente»<sup>35</sup> in una presunta «autenticità» germanica, che politicamente appariva remissiva rispetto a qualunque apporto esterno, specialmente se d'impronta francese. Errore in cui era caduto persino Fichte nei suoi fiammanti *Discorsi alla nazione tedesca* del 1807, parlando del cosiddetto *Urvolk*, il popolo germanico culturalmente «intatto», esente da ogni «contagio» romanico.

<sup>31</sup> Ivi p. 369.

<sup>32</sup> G. Bedeschi, *Il pensiero politico e giuridico*, in C. Cesa (a cura di), *Guida ad Hegel*, Laterza, Bari, 1993, p. 158.

<sup>33</sup> G. Losurdo, *Hegel e la Germania*, Guerini Associati, Napoli, 1997, p. 25. Anche per G. Bedeschi «il nucleo profondo della riflessione politica era costituito dalla storia tedesca e alle prospettive della nazione tedesca» (*Il pensiero politico e giuridico*, cit., p. 157).

<sup>34</sup> D. Losurdo, op. cit., p. 27.

<sup>35</sup> Ivi p. 34.

La priorità era invece di «ridare in qualche modo diritto di cittadinanza alle idee provenienti da Oltretreno»<sup>36</sup>, fare tesoro dei progressi dell'Europa avanzata, evitando ogni atteggiamento ingenuamente nostalgico nei confronti dell'assetto prerivoluzionario e del vecchio Impero. Ma per sconfiggere ogni tipo di “gallofobia” era d'altra parte necessario costruire una tradizione nazionale alternativa, strappando, in prima istanza, il monopolio ideologico della figura di Lutero e dell'ideale della Riforma dal partito dei teutomani<sup>37</sup>. Il luteranesimo era infatti, al tempo, ancora una prodigiosa arma ideologica contro i “latini” francesi e popolarmente esaltata durante i *Befreiungskriege*, la lotta contro l'occupazione napoleonica. Come già visto in precedenza, Hegel giudica la Riforma come l'evento di esordio della modernità, attribuendole un rilievo inestimabile per la storia europea e mondiale: basti rilevare che, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, tra i grandi riformatori morali e religiosi solo la figura Lutero riesce ad eguagliare quella di Socrate<sup>38</sup>. Sorta dalla corruzione morale e spirituale della Chiesa di Roma, la Riforma del frate tedesco aveva accompagnato l'uomo verso un'ulteriore tappa della sua libertà: quella della autonomia nella coscienza religiosa.

Il messaggio luterano, secondo Hegel, ha avuto come suo merito rivoluzionario quello di aver riconciliato non solo lo spirito con il divino (ripudiando, ad esempio, l'autorità del clero nell'interpretazione del testo biblico) ma anche la religione stessa con lo Stato e con tutta la sfera della mondanità. Caduta ogni dipendenza dal potere estraneo della Chiesa, il fedele poteva finalmente trovare nel terreno delle leggi oggettive e della sua attività mondana la realizzazione della propria coscienza religiosa. Con questa somma intuizione nasce il soggetto moderno. D'altronde, era questo, sin da principio, il *significato* dell'avvento del cristianesimo per la storia universale, «quello di far sì che la religione appaia come ragione umana, che il principio religioso, insediato nel cuore umano, si produca anche in forma di libertà mondana»<sup>39</sup>. Hegel imputa il sorgere della Riforma in terra tedesca all'originaria «intimità del popolo tedesco»<sup>40</sup> e sua propensione alla libertà soggettiva.

La Germania quindi aveva già avuto, ben prima della Francia, la “sua” rivoluzione, e ciò stava a giustificare l'assenza entro i suoi confini della medesima insurrezione brusca e violenta avvenuta in terra francese. La Riforma per Hegel si configura come «il punto di partenza del processo che poi culmina con la Rivoluzione francese»<sup>41</sup>, preparando il terreno affinché lo spirito europeo giungesse fino alla sua compiuta liberazione. Il filosofo si spinge a sostenere, per sottolineare questa profonda connessione tra riforma religiosa e riforma politica, che «va considerata come una follia della nostra epoca quella che intende trasformare un

<sup>36</sup> Ivi p. 35.

<sup>37</sup> Cfr. ivi p. 41

<sup>38</sup> Nella schiera dei *grandi individui storici*, ai riformatori si aggiungono i condottieri politici e militari (Pericle, Alessandro Magno, Cesare, Carlo Magno, Richelieu, Federico II di Prussia e Napoleone).

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 278.

<sup>40</sup> Ivi p. 339.

<sup>41</sup> D. Losurdo, op. cit. p. 61.



## Hegel e l'identità politica europea

sistema etico corrotto, e la connessa costituzione e legislazione statale, senza trasformare anche la religione»<sup>42</sup>. Ma tra i presupposti “germanici” della Rivoluzione, Hegel non indica soltanto la nascita del Protestantesimo ma anche e soprattutto il grande portato intellettuale della filosofia kantiana: se infatti la coscienza del pensiero è stata messa in luce per la prima volta dal francese Descartes<sup>43</sup>, è stato il tedesco Kant ad aver esposto concettualmente «la libertà intatta, indipendente, la fonte di tutte le determinazioni universali»; ma se questo «rimase per i Tedeschi tranquilla teoria, i Francesi vollero realizzarlo in pratica»<sup>44</sup>.

A questo punto, è possibile trarre due conclusioni. In primo luogo, per Hegel i lineamenti fondamentali della cultura politica europea, e lo stesso equilibrio continentale, si decidono lungo le due sponde del Reno, nell'incontro-tensione, sia politico che intellettuale, tra Francia e Germania. Un modello che avrà incessanti riconferme lungo tutta la storia europea, fino ai nostri giorni. In secondo luogo Europa e nazione cessano di essere due astratti opposti: pensare queste due dimensioni come concettualmente e storicamente indipendenti, nella prospettiva appena delineata, non avrebbe alcun senso. A un attento sguardo sulla storia successiva, in particolare sul secolo XX, il modello dello Stato-nazione, corredato dagli istituti tipici dello Stato di diritto, costituirà in effetti la reale specificità politica europea esportata in tutto il mondo<sup>45</sup>. Nella sua *Storia dello stato moderno*<sup>46</sup>, lo storico tedesco Wolfgang Reinhard riconosce la paternità assoluta del vecchio continente nella costituzione storica e concettuale dello Stato – «l'Europa ha inventato lo Stato»<sup>47</sup> – trovando in Hegel un teorico esemplare del moderno Stato europeo. Reinhard distingue da ciò che possiamo definire stato moderno, ossia quell'«insieme specificamente europeo di istituzioni che chiamiamo stato moderno»<sup>48</sup> dai “regni” premoderni. L'elemento essenziale, il “successo” europeo, nella costruzione dello Stato moderno è stato proprio, in accordo con Hegel, la «relazione tra popoli giovani e l'eredità mediterranea», a cui si aggiungono «dimensioni ridotte dell'Europa, differenza dei paesaggi, pluralismo politico»<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., §552.

<sup>43</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 357.

<sup>44</sup> Ivi p. 360.

<sup>45</sup> Secondo Marc Bloch «se c'è un fenomeno di ampiezza europea, è proprio [...] la formazione degli Stati» (M. Bloch, *Per una storia comparata delle società europee* [1928], in *Histoire et historiens*, Armand Colin, Paris, 1995; *Storici e storia*, a cura di M. Bloch, Einaudi, Torino, 1997 citato in A. Giovagnoli, *Storia e globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 31).

<sup>46</sup> Reinhard riporta cinque caratteristiche fondamentali dello stato moderno, redatte da Weber e Jellineck: «1) territorio unitario; 2) popolo unitario; 3) potere statale unitario; 4) monopolio uso legittimo della forza interno; 5) monopolio uso legittimo forza esterno; a cui si sono aggiunti; 6) stato di diritto e costituzionale; 7) stato nazionale; 8) stato democratico». Interessante notare come in Hegel tutte queste caratteristiche – ad eccezione dell'ultima – siano compiutamente esposte nella sua filosofia del diritto. (W. Reinhard, *Geschichte des modernen Staates: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Beck, München, 2007; trad. it. a cura di M. Cupellaro, *Storia dello stato moderno*, Il Mulino, Bologna, 2010, pp. 13-14).

<sup>47</sup> Ivi p. 7.

<sup>48</sup> Ivi p. 11.

<sup>49</sup> Ivi pp. 31-32.

3. *Equilibrio europeo: cosmopolitismo o riconoscimento delle nazioni*

Se lo Stato è il luogo per eccellenza dell'universalità e della raggiunta libertà, della libertà concretizzatasi nelle istituzioni, e se la stessa identità politica europea fa tutt'uno con il modello più avanzato dello Stato nazionale moderno, che tipo di altro organismo può concorrere al suo primato? Detto in altri termini: che ne è dunque dell'equilibrio e dell'ordine tra gli Stati europei, se ad essi non viene ad aggiungersi un *tertium* che ne regoli la sovranità? In questo paragrafo si tenterà di rispondere a questa domanda di fondamentale importanza nell'economia del rapporto tra Hegel e l'idea di Europa. Come suggerito acutamente da Biagio De Giovanni, Hegel «è un pensatore universalista, ma non *cosmopolita*»<sup>50</sup>. Il seguente passo dalla *Filosofia del diritto* lo testimonia:

Appartiene alla cultura, al pensare come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che io venga appreso come persona universale, ove tutti sono identici. L'uomo ha valore così, perché è uomo, non perché è ebreo, cattolico, protestante tedesco, italiano ecc. Questa coscienza, per la quale il pensiero ha valore, è d'importanza infinita, – soltanto allora è manchevole, quando essa per es. come cosmopolitismo si fissa nel contrapporsi alla concreta vita dello stato<sup>51</sup>.

Per comprendere l'insofferenza di Hegel nei confronti dell'ideale cosmopolitico, occorre anzitutto collocare la sua prospettiva all'interno di un preciso contesto storico. Negli anni che vanno dallo scoppio della Rivoluzione fino al riassetto diplomatico del 1815 – quelli che il filosofo tedesco aveva definito, non a torto, i «vent'anni più ricchi dell'intera storia universale» – gli ideali e la coscienza collettiva europea erano mutati radicalmente. Il vecchio equilibrio europeo – quella vecchia «costituzione d'Europa»<sup>52</sup> – era stato messo in crisi dalla deflagrazione rivoluzionaria in Francia, dall'espansionismo napoleonico, e sul piano ideologico, dall'irrompere dell'idea di nazione, «portatrice di un nuovo intreccio di universalità e particolarità»<sup>53</sup>.

La tradizione di pensiero del diritto delle genti (*jus gentium*), volto a trovare una soluzione alle guerre fratricide tra Stati europei, aveva visto la sua nascita con Maximilien de Béthune, duca di Sully, nel 1610 col suo *Project pour une paix perpétuelle*, passando per l'Abate Saint Pierre, fino a Rousseau e Kant sul finire del Settecento. Ciò che accumulava tutte queste teorie era l'anelito alla pace perpetua, a cui, anche se in forme diverse, sia la missione napoleonica, sia il riassetto continentale del Congresso di Vienna, si rifacevano idealmente. L'intento di Napoleone era quello di costituire un sistema europeo con un diritto comune e una sola corte suprema<sup>54</sup>, sotto la guida della nazione francese;

<sup>50</sup> B. De Giovanni, op. cit., p. 226.

<sup>51</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §209.

<sup>52</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, cit., p. 54.

<sup>53</sup> B. De Giovanni, op. cit., p. 233.

<sup>54</sup> Cfr. H. Mikkeli, op. cit., p. 63.

## Hegel e l'identità politica europea

quello della Restaurazione, invece, era il ritorno all'equilibrio settecentesco non dei popoli e delle nazioni, ma delle dinastie e dei gabinetti europei. In termini concettuali, il progetto dell'unità politica europea, si presentava, da un lato, come la tracotante e violenta esportazione degli ideali rivoluzionari, nazionalizzando o "francesizzando" l'Europa intera, e dall'altro, come il regressivo ripudio delle nazionalità e delle novità politiche espresse dalla Rivoluzione<sup>55</sup>. Insomma, nel periodo nel quale Hegel si trovava a operare «la parola d'ordine della pace perpetua era divenuta lo strumento di legittimazione ideologica di una sorta di monarchia universale»<sup>56</sup>, «era servita di copertura all'espansionismo napoleonico, ora serviva di copertura all'egemonia delle potenze reazionarie in Europa»<sup>57</sup>.

Tra fine Settecento sino al periodo della Restaurazione, era esplosa una letteratura sulla pace duratura in Europa. Per citare alcuni tra i testi più significativi: *Zum ewigen Frieden* di Kant del 1795; *Der allgemeine Frieden, un Ideal*, di Joseph von Görres del 1798; *Die Christenethik oder Europe. Ein fragment*, di Friedrich Leopold von Arnim, detto Novalis, del 1799; *Über den ewigen Frieden* di Friedrich Gentz del 1800 (Gentz, peraltro, divenne segretario di Metternich e partecipò al Congresso di Vienna); *Handbuch der Geschichte des europäischen Staatensystems und seiner Kolonier*, di A. H. L. Hareen, 1809; il *Du Pape* di Joseph de Maistre del 1818. Le lezioni berlinesi di Hegel, i corsi sulla *Filosofia della storia* e specialmente le determinazioni dello Stato delineate nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, possono essere lette come un'«implicita polemica nei confronti della Santa Alleanza»<sup>58</sup> e delle tesi cosmopolitiche in voga, specialmente quella kantiana. La lettura che Hegel fornisce del progetto filosofico-politico di Kant risente fortemente del clima politico del tempo, facendone il modello teorico a cui lo spirito stesso della Restaurazione si ispirava: «La pace perpetua viene sovente pretesa come un ideale al quale l'umanità dovrebbe approssimarsi. Kant ha così proposto una federazione di principi, la quale dovrebbe appianare la litigiosità fra gli stati, e la Santa Alleanza aveva intenzione di essere a un dipresso un istituto siffatto»<sup>59</sup>. Bisogna tenere a mente che Hegel tenne le sue lezioni di filosofia del diritto proprio a ridosso delle decisioni dei diplomatici riuniti a Vienna: all'università di Heidelberg tra il 1817-18 e a Berlino tra il 1818 e il 1825, dalle quali, nel 1821, scaturì la pubblicazione del compendio *Lineamenti di filosofia del diritto*. In quest'ottica va collocata la dura critica, sia allusiva sia esplicita, che Hegel muove alla posizione kantiana, nelle sezioni dello Stato, relative a «La sovranità all'esterno» e ne «Il diritto statale esterno» dei *Lineamenti*. È opportuno qui è riportare e commentare il seguente passo:

<sup>55</sup> Cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, cit., p. 131-132.

<sup>56</sup> D. Losurdo, op. cit., p. 327.

<sup>57</sup> Ivi p. 330.

<sup>58</sup> Ivi, p. 294.

<sup>59</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §324.

Non c'è alcun pretore, al massimo, àrbitri o mediatori tra stati, e anche questi in modo accidentali, cioè secondo volontà particolari. La concezione *kantiana* di una *pace perpetua* grazie a una federazione di stati [...] presuppone la concordia tra gli stati, la quale riposerebbe su fondamenti e riguardi morali, religiosi o quali siano, in genere sempre su volontà sovrane particolari, e grazie a ciò rimarrebbe affetta da accidentalità<sup>60</sup>.

In primo luogo, nella *Metafisica dei costumi* (1797), nella sezione sul «Diritto delle genti», Kant mostra che il suo modello di riferimento era tipicamente settecentesco:

Si può chiamare questa specie di alleanza di alcuni Stati per conservare la pace un *permanente congresso di Stati*. [...] Tale fu l'assemblea degli Stati generali, che ebbe luogo all'Aia nella prima metà di questo secolo, e dove i ministri della maggior parte delle corti europee e persino delle più piccole repubbliche, portarono le loro lagnanze sulle ostilità compromesse dagli uni e dagli altri, considerando quindi l'Europa intera come un unico Stato federato e prendendolo per così dire ad arbitro in quelle loro contese pubbliche<sup>61</sup>.

Tale modello, riproposto anacronisticamente dalla Santa Alleanza, secondo Hegel, non tiene conto di quella novità della cultura politica europea che si è mostrata essere l'indipendenza dello Stato-nazione come individualità rispetto alle altre, come «potenza assoluta sulla *terra*»<sup>62</sup>. L'unica garanzia di equilibrio possibile è data proprio dal *riconoscimento* delle molteplici sovranità nazionali:

Quanto poco l'individuo è una persona reale senza relazione con altre persone (§71); tanto poco lo è stato è un individuo reale senza rapporto con gli altri stati (§322). [...] Ma questo riconoscimento richiede una garanzia, che gli altri, che devono riconoscerlo, esso in pari modo li riconosca, cioè che li rispetterà nella loro indipendenza<sup>63</sup>.

Hegel, nei passi citati<sup>64</sup>, rimanda a paragrafi della *Filosofia del diritto* evidentemente connessi con il movimento del reciproco riconoscimento tra autocoscienze, sviluppato nella *Fenomenologia dello spirito*:

Il movimento, dunque, è puramente e semplicemente il movimento duplice delle due autocoscienze. Ciascuna vede l'altra fare la stessa cosa ch'essa fa; ciascuna fa quello che esige dall'altra, e quindi fa quello che fa, soltanto perché l'altra fa lo stesso, entrambe quindi «si riconoscono come reciprocamente riconoscentesi»<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> Ivi §333.

<sup>61</sup> I. Kant, *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino, 2010, p. 542.

<sup>62</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §331.

<sup>63</sup> Ivi §331.

<sup>64</sup> Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, §547.

<sup>65</sup> G. W. F. Hegel *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, vol. III, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970; trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano, 2013, p. 277.

## Hegel e l'identità politica europea

Per un popolo organizzatosi come Stato indipendente, in prima istanza, esser riconosciuto «è il suo primo assoluto diritto»<sup>66</sup>, e da parte dell'altro riconoscere è un «dovere sostanziale»<sup>67</sup>. Espressione tipica di questo legame, da un punto di vista del diritto internazionale, sono i *trattati*, i quali, primariamente, «devono *venir rispettati*»<sup>68</sup>. Il realismo politico di Hegel risiede tuttavia nella convinzione che nessun trattato, né unione federale, possa decretare una volta per tutte la fine di eventuali conflitti tra gli Stati, proprio perché questi accordi non «hanno la loro realtà in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare»<sup>69</sup>. Qualora una controversia tra Stati non dovesse esser risolta da un accordo, Hegel non esclude che essa possa «venir decisa soltanto nella guerra»<sup>70</sup>, che pur mettendo a serio rischio l'autonomia del corpo statale, può avere come superiore significato quello di rinvigorire «la salute etica dei popoli», altrimenti destinata alla “putredine”, nella quiete di una «pace durevole o addirittura perpetua»<sup>71</sup>. Il filosofo tedesco non vuole far altro che storicizzare i rapporti e i vincoli tra Stati, quand'anche essi si presentino nella veste di imprese *provvidenziali*. Da qui torna l'invettiva contro la Santa Alleanza: «Può certo una pluralità di stati intesa come una federazione formare, per così dire, un tribunale al di sopra di altri stati, possono intervenire collegamenti fra stati, come ad esempio la Santa Alleanza, ma questi sono soltanto relativi e limitati, al modo che la pace perpetua»<sup>72</sup>.

La rivendicazione delle individualità nazionali europee viene sviluppata anche sul terreno delle costituzioni nazionali. La costituzione dello Stato non è «un che di fatto: è il lavoro di secoli, l'idea e la coscienza del razionale, fino al punto in cui si è sviluppato in un popolo»<sup>73</sup>. Essa sollecita quella *disposizione d'animo* politica, novità assoluta del secolo XIX, che è il “patriottismo”<sup>74</sup>. La carta costituzionale non è una procedura combinata a tavolino, ma è lo spirito di un popolo particolare a informare la costituzione, la quale è a sua volta la cartina di tornasole del suo sviluppo storico:

Voler dare a un popolo una costituzione (quand'anche più o meno razionale nel suo contenuto) *a priori*, – questa escogitazione trascurerebbe proprio il momento che fa di una costituzione più che un *ens rationis*. Ogni popolo ha quindi la costituzione che gli è adeguata, e che per il medesimo è conveniente<sup>75</sup>.

<sup>66</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 331.

<sup>67</sup> Ivi § 324.

<sup>68</sup> Ivi §333.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ivi §334.

<sup>71</sup> Ivi §324.

<sup>72</sup> Ivi §259.

<sup>73</sup> Ivi §274. Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, §540.

<sup>74</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §268.

<sup>75</sup> Ivi §274.

La polemica è rivolta contro ogni tentativo di impiantare una costituzione estranea a un popolo<sup>76</sup>, vuoi nell'esportazione coattiva dei principi rivoluzionari – come fece Napoleone, il quale, scrive Hegel, «ha voluto dare agli Spagnoli una costituzione *a priori*, cosa che però finì abbastanza male»<sup>77</sup> – vuoi nell'esportazione degli ideali controrivoluzionari della Santa Alleanza.

In definitiva, come abbiamo già visto, nonostante Hegel sia convinto che «le nazioni europee [formino] una famiglia secondo il principio generale della loro legislazione, dei loro costumi, della loro cultura» – e quindi si costituiscano sotto forma di una civiltà – il rapporto tra loro «è oscillante: non sussiste alcun pretore che lo appiani»<sup>78</sup>. Ciò non è dovuto a un atteggiamento di sterile cinismo, ma a una concezione della storia profondamente diversa sia da quella cosmopolitica e illuministica di Kant, esposta principalmente nello scritto *Idee per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* (1784), sia da quella romantico-cristiana, esemplarmente espressa ne *La Cristianità o Europa* dal poeta Novalis. Il saggio di Novalis, scritto nel 1799 ma pubblicato solo nel 1826, in piena Restaurazione, ebbe una significativa influenza delle tendenze neocattoliche del periodo. Novalis fa implicito riferimento al discorso di Kant: «è impossibile che le forze terrene si equilibrino da sole; soltanto un terzo elemento, al tempo stesso terreno e ultraterreno, è in grado di risolvere questo problema. Fra le potenze contentendenti non può essere conclusa nessuna pace, qualunque pace è soltanto un'illusione, un armistizio»<sup>79</sup>, mostrando nostalgia nei confronti di quei «bei, splendidi tempi», «in cui *un'unica* Cristianità abitava questa parte del mondo umanamente plasmata» e «*un unico* grande interesse comune legava insieme le più remote provincie di questo vasto regno spirituale»<sup>80</sup>.

Il poeta tedesco – pur condividendo con Hegel l'idea che la storia sia essenzialmente un cammino verso la “compiutezza dello spirito” e la “libertà” – offre una lettura dei momenti decisivi della storia d'Europa radicalmente differente rispetto al filosofo di Stoccarda: la Riforma luterana è colpevole di avere «separato l'inseparabile»<sup>81</sup>, ovvero la Cristianità medievale; l'Illuminismo di aver combattuto la fede in nome del sapere; la Rivoluzione francese, vista come una forma secolare di Protestantismo, di aver gettato l'Europa nell'anarchia politica. Eppure, in questi avvenimenti Novalis intravede una necessità immanente – «quella follia andava compiuta»<sup>82</sup> – per far sì che si manifesti la vera *libertas chri-*

<sup>76</sup> «[L]a costituzione inglese è propria degli Inglesi, e volerla dare ai Prussiani sarebbe altrettanto assurdo che voler dar la costituzione prussiana ai Turchi». Il passo è tratto dalle *Lezioni sulla filosofia del diritto*, H<sub>g</sub>, I, 185, citato in D. Losurdo op. cit., p. 294.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §339.

<sup>79</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa* in *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, vol. II, a cura di H. J. Mähl e R. Samuel Carl Hanser, München/Wien; trad. it. a cura di A. Reale, *La Cristianità o Europa*, Bompiani, Milano, 2002, p. 121.

<sup>80</sup> *Ivi* p. 71.

<sup>81</sup> *Ivi* p. 85.

<sup>82</sup> *Ivi* p. 113

## Hegel e l'identità politica europea

*stiana* sotto una nuova e riunificata Cristianità, più libera e meno corrotta, che «senza preoccuparsi dei confini di stato»<sup>83</sup> possa finalmente compiere il «sacro tempo della pace perpetua»<sup>84</sup> attorno ad un unico grande «Concilio Europeo». L'appello all'unità europea di Novalis non è dunque fondato su una concezione «contrattualistica», ma su di un presupposto fortemente identitario: sul ritorno, benché arricchito e rinnovato, ad un'unica radice comune d'appartenenza.

La compiutezza della libertà, secondo Hegel, non può però realizzarsi, in maniera stabile o perpetua, in queste ipotesi utopistiche e destoricizzanti, sempre aporeticamente sospese tra l'infinito della comunità umana e la finitezza della nazione. Nella sua filosofia della storia «il messaggio che l'Europa dà al mondo non è il cosmopolitismo giuridico, l'universalismo astratto di una comunità giuridica di riconoscimento – o, aggiungiamo, la restaurazione di una nuova ecumene cristiana – quanto la forma obbiettiva di una politica-Stato entro la quale l'umanità inizia a potersi riconoscere come tale»<sup>85</sup>. All'interrogativo dal quale siamo partiti – qual è l'arbitro superiore che può decidere della sorte degli Stati? – Hegel risponde: «più alto pretore è unicamente lo spirito universale»<sup>86</sup>. Lo spirito universale, è così definito, attraverso una celebre immagine ripresa da Schiller, il «tribunale del mondo»<sup>87</sup>, ossia la Storia mondiale stessa – ultima e più alta sezione dello Stato nello *Spirito oggettivo* – che si incarna nei popoli e nelle nazioni e che ha come suo unico proprio concetto quello della libertà estesa a tutti gli individui, cifra caratteristica e determinante dell'umanità europea.

alessandro.volpe@live.it

<sup>83</sup> Ivi p. 127.

<sup>84</sup> Ivi p. 129.

<sup>85</sup> B. De Giovanni, op. cit., p. 226.

<sup>86</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §339.

<sup>87</sup> Ivi §340, p. 265.