

LIBERTÀ ED ETICITÀ NELLA FILOSOFIA GIURIDICA DI G. W. F. HEGEL: ALCUNE RIFLESSIONI GENERALI

DOI: 10.7413/18281567141

di Davide Brusatori

Università degli Studi di Milano - Bicocca

Freedom and ethical nature in G. W. F. Hegel's legal philosophy: some general considerations

Abstract

The article concerns the topic of freedom and ethical nature in Hegel: this philosopher thinks freedom comes true in ethical nature.

Keywords: freedom, ethical nature, law

1. Introduzione

Con il presente lavoro vogliamo formulare alcune considerazioni sintetiche sul rapporto che, in G.W.F. Hegel, lega intrinsecamente tra loro le categorie concettuali della *libertà* e dell'*eticità*, pur nella consapevolezza che un'esposizione esauriente e completa di questo tema così centrale della filosofia giuridica hegeliana meriterebbe una trattazione notevolmente più ampia, più estesa e sistematicamente più organizzata rispetto a quella rappresentata da questo conciso elaborato.

Com'è generalmente noto, alla base della filosofia del diritto di Hegel c'è una concezione della libertà secondo la quale non si intende soltanto quella del singolo individuo, ma più propriamente si tratta della libertà che si concretizza nei diversi istituti etici previsti dal diritto positivo, storicamente esistenti, come la famiglia, i corpi intermedi della società civile, fino ad arrivare allo Stato.

Quest'ultimo è concepito organicamente come una totalità etico-politica, nonché un soggetto etico-spirituale che agisce come potenza assoluta sulla terra, da vero sovrano del processo storico¹.

Quando la dottrina parla dell'Idea etica di libertà a proposito di Hegel, intende riferirsi chiaramente ad un concetto di libertà che trascende quella del singolo individuo, ma non per questo la nega, anzi la riafferma in maniera ancora più incisiva, proprio perché la concretizza ponendola in relazione con le istituzioni storiche previste dal diritto positivo vigente negli ordinamenti giuridici statuali².

Come sappiamo, questa visione eticizzante della libertà formulata da Hegel è ontologicamente e antropologicamente diversa da quella che assumono in età moderna i principali esponenti del giusnaturalismo, suoi predecessori, come ad esempio Grotius, Hobbes e Locke, i quali sostengono un concetto di libertà che si riduce a quella del singolo individuo considerato astrattamente come l'elemento fondativo dell'intero ordine politico-sociale.

Come vedremo più avanti nel corso del nostro lavoro, Hegel ritiene, tuttavia, che la libertà individuale della filosofia contrattualistica non sia la libertà vera e oggettiva, ma sia soltanto l'espressione dell'arbitrio soggettivo, cioè la manifestazione di una concezione razionalmente inadeguata ed errata della libertà.

Pertanto, egli stigmatizza la debolezza teoretica delle categorie negoziali applicate dai giusnaturalisti alla sfera della scienza giuridica dello Stato, concludendo per l'impossibilità di comprendere in modo adeguato l'intrinseca razionalità dello Stato moderno attraverso il solo impiego dei loro canoni interpretativi contrattualistici.

Secondo Hegel, i filosofi giusnaturalisti sopra indicati cercano di spiegare razionalmente l'origine dello Stato, ricorrendo ad uno schema interpretativo tipicamente negoziale, che a volte si struttura come un contratto di tutti con tutti (il così detto *pactum societatis*), altre come un contratto fra questi tutti, da un lato, e il sovrano e il governo, dall'altro (il così detto *pactum subiectionis*)³.

¹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it., Bompiani Testi a fronte, Milano, 2010, § 331.

² A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2012, p. 85: "Lo Stato è la <<realtà dell'idea etica>>, <<il razionale in sé e per sé>>, quindi la realizzazione e l'esistenza della libertà".

³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 178.

Hegel prosegue affermando che, come avveniva già in età feudale quando lo Stato era considerato una proprietà privata di particolari soggetti⁴, anche nella modernità continua la tendenza ad introdurre il diritto privato nel diritto pubblico: questa volta si tratta dell'impiego della categoria del contratto. Precisamente, nel medioevo in qualità di *dominus*, in epoca moderna in veste di parte contraente, in ogni caso il singolo è sempre il criterio impiegato dai filosofi giusnaturalisti per giustificare lo Stato, senza rendersi conto della limitatezza di quest'approccio conoscitivo, dal momento che, così operando, non solo si confonde la sfera privata con quella pubblica, ma, in modo ancor più grave, si trasferiscono indebitamente le determinazioni della proprietà e del contratto in una sfera, quale è quella dello Stato che, come ritiene Hegel, è assiologicamente superiore alla prima, oltre a precederla da un punto di vista logico, come si vedrà più innanzi nel corso di questo lavoro⁵.

Anche noi condividiamo questo giudizio critico espresso severamente da Hegel in termini generali nei confronti della dottrina giusnaturalistica.

Ancora di più, riteniamo che tale analisi valutativa si estenda anche al pensiero politico di Locke⁶.

A tale proposito, nonostante vi siano alcune interpretazioni della dottrina⁷, che ravvisano in quest'ultimo filosofo inglese una qualche forma di eticità tendente al superamento dell'arido individualismo, tuttavia, siamo dell'opinione che il *Body Politick* lockiano sia comunque l'esito consensuale di un principio squisitamente soggettivistico radicato nella dottrina politica liberale di questo pensatore anglosassone annoverato tra i principali fondatori dell'empirismo.

È pur vero che, dal momento che quest'ultimo non identifica lo stato di natura nello stato asociale di guerra, una certa dottrina sostiene che la società naturale di Locke sia un'autentica società prepolitica, ordinata, che comprende l'insieme dei rapporti sociali che i soggetti instaurano tra loro prima e indipendentemente dall'intervento del potere statale, come "*la famiglia, società naturale per eccellenza, i rapporti economici, la cui fonte non è la proprietà ma il lavoro*"⁸.

⁴ Sui rapporti fra feudalesimo e Stato patrimoniale v. A. MATTIONI - F. FARDELLA, *Teoria generale dello Stato e della Costituzione. Un'antologia ragionata*, G. Giappichelli, Torino, 2009, pp. 8-10.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 178.

⁶ J. LOCKE, *Two treatises of government*, Cambridge University Press, New York, 1965, *passim*.

⁷ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino, 1981, p. 24.

⁸ *Ibidem*.

Anche un giurista come Balladore Pallieri aderisce allo stesso orientamento ermeneutico di Bobbio, reputando che in Locke gli uomini nello stato di natura sviluppino positivamente la propria personalità in armonia con gli altri individui, senza avvertire la necessità di avvantaggiarsi della protezione delle leggi dello Stato, ma confidando esclusivamente sulla propria operosità, onestà e coerenza morale, seguendo i dettami della legge naturale⁹.

Sebbene in Locke, come anche in Hobbes¹⁰, sussista certamente una tensione ideale diretta ad elidere la dimensione meramente convenzionale dei rapporti sociali, tuttavia, non condividiamo molto la posizione dei due autori italiani appena indicati, poiché siamo dell'opinione che anche in questo filosofo empirista non sia possibile osservare lo sviluppo dialettico dell'idea di libertà verso il proprio compimento speculativo.

Infatti, essendo anch'egli un giusnaturalista e un contrattualista, Locke intende la libertà semplicemente come quella del singolo individuo, pertanto in stridente antitesi con il senso più autentico della libertà sviluppata da Hegel, com'è stata sopra indicata e definita nei suoi tratti essenziali¹¹.

In termini astratti e artificiosi, anche Locke teorizza l'origine contrattualistica dell'ordine politico, subordinando funzionalmente il diritto pubblico dello Stato alle finalità particolari dell'individuo e del diritto privato¹².

Quindi, alla luce delle considerazioni formulate fino a questo punto si può asserire che, nei confronti del pensiero individualistico elaborato dai filosofi giusnaturalisti da Grotius a Fichte, la severa critica del valore scientifico del diritto privato costituisce il tema principale attorno al quale la dottrina giuspubblicistica hegeliana sviluppa il proprio sistema concettuale.

⁹ G. BALLADORE PALLIERI, *Dottrina dello Stato*, Cedam, Padova, 1964, p. 33.

¹⁰ Riteniamo che in Hobbes, pur rimanendo un contrattualista, il *pactum unionis* manifesti l'aspirazione a trascendere il mero formalismo giuridico immanente nell'astratto rapporto negoziale di diritti e di doveri fra i consociati: infatti, il patto stipulato da ogni uomo con ogni altro uomo non ha soltanto un valore dichiarativo ed esplicativo, poiché esso non si limita a stabilire le obbligazioni fra i contraenti; come scrive lo stesso Hobbes, tale patto "*is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person*", in T. HOBBS, *Leviathan*, tr. it., Testo inglese del 1651 a fronte, Testo latino del 1668 in nota, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano, 2001, p. 282.

¹¹ V. *supra* dove si dice che in Hegel la libertà vera non è tanto quella del singolo individuo, quanto quella che si realizza negli istituti etici storicamente esistenti come la famiglia, la società civile, sino a giungere alla comunità politica dello Stato.

¹² A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, 1, Giuffrè, Milano, 1982, p. 337.

Giova premettere, sin da questo momento, che la censura hegeliana non è rivolta al diritto romano in quanto tale.

A questo proposito, una dottrina sostiene che il filosofo di Jena non disconosca la categoria del contratto come tale, ma le riconosca validità solo nella sfera del diritto privato.

Secondo quest'autorevole interpretazione, la teoria del contratto sociale elaborata dai filosofi della scuola del diritto naturale costituirebbe un'indebita trasposizione di un istituto civilistico, quale è il negozio giuridico, nella sfera del diritto pubblico¹³.

Dunque, giunti alla conclusione di questa breve nota introduttiva, vogliamo delineare il percorso logico-argomentativo attraverso il quale si intende sviluppare il presente lavoro, secondo una triplice articolazione.

All'inizio, nel secondo paragrafo, l'intento è individuare i capisaldi concettuali dell'idea di libertà formulata da Hegel, partendo dall'analisi critica, effettuata dallo stesso filosofo idealista, del carattere astratto e indeterminato dell'imperativo morale kantiano.

Successivamente, nel terzo paragrafo, dopo aver fornito una concisa spiegazione della connessione presente fra l'individualismo giuridico di Kant e la teoria del contratto sociale di Rousseau, si cercherà di dimostrare che la concezione hegeliana della libertà si realizza, da un punto di vista speculativo, nelle istituzioni etiche storicamente esistenti e previste dall'ordinamento positivo dello Stato.

Infine, nel quarto, prima delle riflessioni conclusive di questo lavoro, l'analisi sarà rivolta all'individuazione della sussistenza di possibili nessi relazionali - sia in termini di rapporto di continuità, sia in termini di rapporto di discontinuità - fra la dottrina hegeliana del diritto pubblico, da un lato, e le scuole del diritto naturale e di Savigny, dall'altro: nel corso dell'esame, inoltre, l'attenzione sarà focalizzata brevemente sulle differenze salienti fra la concezione kantiana e quella hegeliana nell'ambito del pensiero internazionalistico moderno.

2. La critica di Hegel al formalismo kantiano della libertà

Come è stato anticipato nell'introduzione, secondo Hegel la libertà vera e oggettiva non corrisponde a quella individuale del singolo soggetto: quest'ultima è soltanto il momento iniziale di un complesso processo di realizzazione concettuale della stessa idea di libertà, che si compie nelle istituzioni etiche

¹³ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, p. 13.

del diritto positivo storicamente esistenti e trova il proprio perfezionamento definitivo nell'ordinamento politico dello Stato moderno.

Per poter comprendere lo sviluppo di questa sua teoria, è necessario iniziare dalla critica che egli muove alla nozione kantiana di libertà, da lui considerata troppo formale e indeterminata.

Certamente, Hegel riconosce un merito imperituro e perenne al filosofo di Königsberg, dal momento che quest'ultimo fonda, in termini laici e moderni, i principi della filosofia morale esclusivamente sul supremo postulato della libertà umana¹⁴.

Egli ritiene che Kant affermi definitivamente la centralità assoluta del valore del pensiero e, pertanto, proclami l'indipendenza della ragione da ogni vincolo veritativo che non sia discendente dalla libertà stessa¹⁵.

Precisamente, il filosofo idealista scrive che: *“die Erkenntnis des Willens erst durch die Kantische Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat”*¹⁶.

Con l'inizio dell'età moderna, la crisi progressiva della metafisica tradizionale di stampo aristotelico-tomista¹⁷ pone drammaticamente la problematica della pensabilità teoretica della ricostituzione di un ordine assiologico, il quale non derivi da speculazioni ontologiche precedenti ed esterne, ma abbia in

¹⁴ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 13. L'autore afferma l'universale e indiscussa notorietà del fatto che Kant fonda la filosofia morale sul principio supremo costituito dal postulato della libertà; perciò, sia la teoria del diritto, sia la teoria della virtù sono l'espressione dell'applicazione all'uomo di questo supremo postulato. Più innanzi, precisamente alle pp. 32-33, il medesimo autore scrive, inoltre, che Hegel non perde mai la consapevolezza che il merito della grande scoperta moderna del valore assoluto del pensiero sia ascrivibile senza dubbio alla filosofia di Immanuel Kant.

¹⁵ *Idem*, p. 14.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 258: “la conoscenza della volontà ha guadagnato il suo saldo fondamento e punto di partenza solo grazie alla filosofia kantiana, cioè con il pensiero dell'autonomia infinita della volontà”.

¹⁷ Nell'ambito della filosofia del diritto, per un'esposizione della concezione classico-tomista per la quale il “dover essere” ha una radice essenzialmente “ontologica”, si veda ad esempio H. ROMMEN, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, tr. it., Giuffrè, Milano, 1964, pp. 43, 48 e 69; invece, per la crisi di questa concezione nella modernità, v. L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1981, p. 375: in questa p. l'autore afferma che per il pensiero filosofico moderno, da un punto di vista logico, non sia possibile derivare proposizioni appartenenti al mondo del “dover essere” da proposizioni appartenenti al mondo dell’“essere”.

sé la *ratio* della propria validità, in modo che quest'ultima sia *in re ipsa* e non sia determinata *aliunde*¹⁸.

In conseguenza di ciò, la prospettiva antropocentrica costituisce una vera e propria rivoluzione copernicana dell'etica, in nome della quale le istanze dell'oggettività ruotano attorno al fulcro della stessa soggettività umana, rendendo l'individuo l'assoluto legislatore in campo morale¹⁹.

Secondo questa *Weltanschauung* secolarizzata, che pone al centro della filosofia pratica l'uomo e il suo pensiero, la valenza cogente degli imperativi etici deriva dalla medesima ragione umana e non è sancita da alcuna fonte normativa eteronoma: “*La legge morale non viene all'uomo dal di fuori. Essa è un fatto della sua stessa costituzione razionale. Nel seguire la legge, la volontà umana si fa legge a se stessa, si afferma come (...) principio razionale di azione. In ciò consiste l'autonomia della volontà morale*”²⁰.

Dunque, la ragione pratica individuale diviene il fondamento necessario e sufficiente della legislazione morale: quest'ultima non è l'esito di un'imposizione esterna, ma è rinvenibile unicamente nella proclamata autonomia del pensiero umano.

Secondo Kant, la certezza della libertà è *ipso facto*: egli afferma l'indubitabilità dell'esistenza di una legge morale *a priori*, essendo un fatto che non deve essere dedotto²¹, ma che appartiene alla stessa costituzione razionale dell'uomo²².

Quindi, quest'ultimo è capace di autodeterminarsi al di là dei molteplici e contraddittori impulsi istintuali, non nel senso che egli possa prescindere, ma, piuttosto, nel senso che possa decondizionarsi rispetto ad essi e con l'ausilio della ragione sia in grado di vincere le sollecitazioni egoistiche della sensibilità.

¹⁸ L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia* cit., pp. 242-244, dove, a proposito del passaggio dall'ontocentrismo antico o medievale all'antropocentrismo moderno nella fondazione della norma, l'autore sostiene che: “*il moderno in ogni sua forma si caratterizza, in prima approssimazione, per l'emancipazione dell'uomo da una norma a lui superiore*”. Sempre in queste pp. l'autore prosegue scrivendo che la contrapposizione “antico-moderno”, prima ancora che riguardare i contenuti della norma giuridica, concerne la “fondazione” della norma stessa, cioè la sua “legittimazione”.

¹⁹ K.R. POPPER, *Immanuel Kant: The Philosopher of the Enlightenment*, tr. it., in Id., *Come io vedo la filosofia e altri saggi*, Armando, Roma, 2005, p. 70.

²⁰ N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, Vol. II, Parte I, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1961, p. 452.

²¹ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 66.

²² N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte I, p. 452.

Precisamente, Kant scrive che: “*Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselsweise aufeinander zurück.*”²³.

La coincidenza dell'autonomia della legislazione morale con la libertà implica che il precetto assuma necessariamente una formulazione astratta, priva di un contenuto sostanziale, in modo tale da consentire la validità universale del principio normativo: la legge morale è un imperativo categorico, il quale “*non ha in vista nessun oggetto, nessuno scopo determinato, ma solo la conformità dell'azione alla legge*”²⁴.

A causa di questa esclusione di qualunque finalità particolare, l'imperativo morale è meramente formale e costituisce, come legge, l'esigenza stessa del suo rispetto, obbligando la volontà non all'assunzione di particolari condotte attive ovvero omissive, ma, soltanto, ad ogni azione che risulti conforme alla ragione, cioè non sia ispirata o dettata da un impulso qualsiasi della sensibilità²⁵.

Alla luce di quanto appena scritto, la concezione kantiana della libertà può essere analizzata, contemporaneamente, sia sotto un aspetto negativo, sia sotto un aspetto affermativo.

Sotto il primo profilo, si tratta di chiarire che la libertà si determina indipendentemente dalla sussistenza di ogni impulso sensibile e transeunte; inoltre, essa astrae da ogni contenuto materiale e particolare che sia espressione di una data contingenza empirica.

Nel suo concetto affermativo, invece, la libertà si manifesta nell'idea dell'universalità della legge, la quale si identifica nella possibilità di una fondazione razionale dell'azione morale che sia tale da eclissare i condizionamenti istintuali²⁶.

Conseguentemente, è plausibile dedurre che la formalità costituisca la caratteristica strutturale e l'esito necessario della sopra indicata autonomia della legislazione etica.

Infatti, se quest'ultima avesse un contenuto materiale e determinato, essa tradirebbe il postulato della libertà, poiché sarebbe vincolata ad un particolare oggetto sostanziale, che contraddirebbe l'universalità potenziale della norma, la quale non sarebbe più opponibile *erga omnes*.

²³ I. KANT, *Kritik der praktischen* cit., p. 60: “La libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono dunque reciprocamente”.

²⁴ N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte I, p. 451.

²⁵ *Idem*, p. 452.

²⁶ I. KANT, *Kritik der praktischen* cit., pp. 58 e 60.

Quindi, il formalismo implica che i concetti di bene e di male non siano stabiliti prima della legge morale, ma soltanto dopo e attraverso essa.

Una corrente di pensiero in ambito filosofico sostiene che il formalismo kantiano non sia l'affermazione di una forma vuota e priva di ogni contenuto, ma, piuttosto, sia la scoperta della fonte inesauribile di ogni moralità, la quale alimenta i costumi dei popoli nel loro flusso storico.

Secondo questa interpretazione, proprio perché la vita morale dell'individuo non è, realisticamente, sottratta alla caducità della contingenza empirica, da un punto di vista logico Kant ha avvertito la necessità di rimuovere ogni contenuto dalla legge morale e di concepire quest'ultima nella sua pura formalità, cioè come rinuncia da parte dell'uomo al richiamo degli impulsi sensibili²⁷.

Invece, Hegel avverte un limite intrinseco nella speculazione filosofica del suo predecessore, a causa di questa visione estremamente formale della libertà, come anche noi reputiamo.

Egli ritiene che Kant concepisca l'indipendenza della ragione nei termini della pura astrazione: tuttavia, secondo Hegel, questa astrazione è soltanto la forma immediata, istantanea e ancora incompiuta di tale indipendenza²⁸.

Anche un'altra dottrina sembra condividere l'interpretazione hegeliana, affermando che: *“la libertà è stata dapprima compresa nella sua forma astratta; (...) il difetto di Kant è appunto questo: l'esagerazione, o per dir meglio, il formalismo della libertà”*²⁹.

Nel criticismo del filosofo di Königsberg il formalismo è una conseguenza inevitabile del postulato della libertà, che caratterizza la legge morale: quest'ultima *“nel suo principio volutamente formale, appunto in quanto astra dagli stimoli, è una universalità senza contenuto, la pura identità del volere con sé medesimo”*³⁰.

Fintantoché la libertà è intesa nel senso kantiano come un concetto astrante da tutto, Hegel ritiene che sussista un dualismo inconciliabile³¹, dal quale si evince che la dicotomia - che si manifesta già

²⁷ N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte I, pp. 452-453.

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, tr. it., Mondolibri, Milano, 2003, *passim*.

²⁹ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 15.

³⁰ *Idem*, p. 19.

³¹ *Idem*, p. 21.

tra la *Ding an sich* e il *Phänomen*, in sede di speculazione teoretica³² - emerge anche nella distinzione fra il livello del *Sollen* e quello del *Sein*, in sede di filosofia pratica.

Quest'ultima valutazione è sostenuta autorevolmente anche dalla dottrina, secondo la quale: "(...) Kant non aveva soltanto riconosciuto il dualismo nella filosofia teoretica, ma appunto sopra un dualismo aveva edificato la sua filosofia pratica"³³.

Il primo profilo di questa contrapposizione è quello in cui "*Der Wille enthält (...) das Element der reinen Unbestimmtheit*"³⁴, ossia la volontà coincide con il momento del puro pensiero razionale del singolo soggetto, nell'ambito del quale ogni bisogno, desiderio e impulso derivanti dalle circostanze esterne e naturali sono assenti totalmente.

In questa prospettiva, la volontà umana coincide con l'autentica astrazione e con un'idea di universalità priva di ogni contenuto sostanziale.

Per il rappresentante dell'idealismo tedesco, questo profilo appena descritto rivela soltanto un aspetto unilaterale e inadeguato del concetto di libertà: quest'ultima è solo la libertà in un'accezione implicita, negativa e non ancora evoluta, quella che egli chiama "*die Freiheit des Verstandes*"³⁵.

Com'è noto, in Hegel quest'ultima categoria mentale, l'intelletto, da lui considerato il grado meno elevato della conoscenza filosofica, ha sempre un'accezione peggiorativa rispetto a un altro termine, al quale egli attribuisce un significato più positivo e un grado più eminente da un punto di vista gnoseologico: esso è la *Vernunft*, ossia la ragione³⁶.

³² Per alcuni approfondimenti sulla teoria kantiana della conoscenza, cfr. N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte I, pp. 427-428, dove si dice che, per Kant, l'oggetto di cognizione non può essere "la cosa in sé", che è inaccessibile alla conoscenza umana, ma solamente ciò che appare ai sensi, cioè quello che egli denomina con il termine "fenomeno": pertanto, la conoscenza umana, essendo sempre e soltanto conoscenza di fenomeni, è unicamente un'esperienza che non può prescindere dal dato materiale ed empirico.

³³ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 39.

³⁴ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 88: "La volontà contiene (...) l'elemento dell'indeterminatezza pura".

³⁵ *Idem*, p. 90: "la libertà dell'intelletto".

³⁶ A tale proposito, cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., (*) a piè di p. 19; inoltre, sempre sul medesimo tema dell'intelletto, cfr. N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte II, p. 86: "*Hegel chiama intelletto <<il pensiero che produce solo determinazioni finite e che si muove in esse>>; e chiama finite le determinazioni del pensiero che sono soltanto soggettive e in contrasto con l'oggettivo, e che, inoltre, per il loro contenuto limitato, sono in contrasto tra loro e, a maggior ragione, con l'assoluto (Enc., § 25). L'intelletto così inteso è solo un aspetto parziale, è il primo momento della ragione. È il momento, per l'appunto, intellettuale, nel quale il pensiero si ferma alle determinazioni rigide, limitandosi a considerarle nella loro differenza reciproca*".

Nonostante i profili critici appena stigmatizzati, la dottrina kantiana considera, erroneamente, questa forma iniziale di libertà come se fosse già assoluta, perenne e, quindi, giunta al proprio perfezionamento speculativo.

Perseverando in questa inesattezza dogmatica secondo cui la nozione di libertà è ridotta alla semplice attività del pensiero avulso da ogni contenuto concreto, l'intelletto umano identifica il rapporto che si instaura fra questa libertà formale e la realtà, solamente come la semplice applicazione di tale libertà a una data materia, la quale non apparterebbe all'essenza concettuale della libertà stessa³⁷.

Invece, il secondo aspetto della contrapposizione kantiana coincide con la transizione dall'indeterminatezza indifferenziata del puro pensiero astratto alla determinatezza differenziata dell'ambito fenomenico-naturale, costituito dagli impulsi, dai desideri e dalle inclinazioni.

Sebbene questi ultimi non siano razionali, essi sono necessari affinché la volontà di libertà assuma un contenuto particolare *“al quale il volere deve risolversi per uscire dalla sua indeterminatezza”*³⁸.

Tuttavia, come è stato detto in precedenza³⁹, la legge morale è formale, priva di un contenuto sostanziale e, pertanto, trascende ogni oggetto materiale ed empirico: infatti, quest'ultimo, essendo accidentale e transeunte, non è in grado di corrispondere adeguatamente a quella domanda di oggettività che emerge dalle istanze più profonde della ragione umana.

Conseguentemente, da un lato, la volontà di libertà è distinta dalla particolarità degli impulsi ed eccede la molteplicità in cui i desideri si trovano dispersi⁴⁰; dall'altro lato, tuttavia, gli impulsi costituiscono l'immediato oggetto nel quale la volontà deve concretizzarsi al fine di eclissare l'imperfezione della propria dimensione formale ed astratta.

Proprio in questo insanabile conflitto fra la razionalità teorica e la sensibilità pratica, si radica la dicotomia di Kant evidenziata da Hegel in modo perfettamente condivisibile.

³⁷ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 98, nonché A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 20.

³⁸ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 21; su questo punto, cfr. anche G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 90.

³⁹ V. *supra* dove si dice che, in Kant, la formalità è il principio costitutivo dell'autonomia della legislazione morale.

⁴⁰ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 21.

Come sostenuto in dottrina, la legislazione morale prescrive l'esigenza della determinazione, ma, proprio perché è astratta, non impone alla volontà *“per nessuna intima necessità di determinarsi in questo piuttosto che in quest'altro modo”*⁴¹.

In conseguenza di ciò, la volontà si riduce alla semplice possibilità di scegliere *ad libitum* fra i differenti dati empirici, finiti e contingenti.

La libertà, così intesa, sfocia inevitabilmente *“nel puro e semplice arbitrio nella comune accezione della parola”*⁴², il quale, anziché essere il momento veritativo della volontà, è, piuttosto, la contraddizione della volontà stessa.

Pertanto, la libertà viene confusa con la licenza che *“daß man tun könne, was man wolle”*⁴³; reputiamo che una tale concezione riveli una mancanza totale di educazione del pensiero, che impedisce di comprendere in modo preciso la vera essenza della libertà, quella che Hegel definisce, con una certa enfasi espressiva, la *“volontà essente-in-sé-e-per-sé”*, ossia *“Der an und für sich seiende Wille”*⁴⁴.

Poiché la libertà non è distinta dal mero arbitrio, il razionalismo ha il proprio esito negativo nel materialismo deterministico⁴⁵, il quale è la negazione della libertà medesima, tanto che Hegel conclude che, qualora si pretendesse di identificare l'arbitrio nella libertà, allora esso dovrebbe chiamarsi illusione: egli usa, esplicitamente, la locuzione semantica *“Täuschung”*⁴⁶.

Alla luce delle considerazioni formulate sino a tale punto, si deduce che la filosofia morale elaborata da Kant *“se non ha da una parte saputo oltrepassare il formalismo, dall'altra non riesce a scorgere altro principio concreto all'infuori del principio individualistico”*⁴⁷.

Quest'ultimo costituisce il fondamento della dottrina kantiana dello Stato.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 102: “si possa fare ciò che si vuole”.

⁴⁴ *Idem*, p. 110.

⁴⁵ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., pp. 21-22.

⁴⁶ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 104.

⁴⁷ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 22.

Infatti, la definizione del diritto formulata da Kant è la seguente: “*Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (...)*”⁴⁸.

Hegel analizza questa proposizione e distingue due determinazioni presenti all’interno di essa: una positiva e una negativa.

La prima è la legge universale, ossia la legge di ragione, secondo la quale l’arbitrio di ogni individuo deve essere esercitato attraverso modalità che consentano anche ad ogni altro uomo di manifestare il proprio arbitrio.

Invece, la seconda determinazione è la limitazione della libertà descritta nel suo esercizio esteriore, ossia la legalità.

A tale proposito, giova considerare la distinzione kantiana fra la nozione di moralità e quella di legalità⁴⁹.

La prima è l’adesione di un’azione alla legge, il cui movente risiede unicamente nella sola volontà di rispettare il precetto, senza che i desideri della sensibilità - come la ricerca di ottenere un vantaggio ovvero di evitare un danno - concorrano a fornire un proprio contributo integrativo sul piano motivazionale.

Invece, la legalità è la mera conformità esteriore della condotta alla norma, a prescindere da alcuna valutazione sui motivi ispiratori della volontà, i quali possono essere anche diversi dal semplice intento di osservare la legge, ma, ad esempio, possono derivare da sentimenti irrazionali di paura ovvero di speranza, a causa dei quali colui che agisce *certat de damno vitando seu de lucro captando*. Inoltre, Hegel ritiene che la nozione kantiana del diritto rifletta la concezione russoviana, secondo la quale il fondamento costitutivo-sostanziale del diritto pubblico e dello Stato non è la volontà razionale-in-sé-e-per-sé, cioè la libertà vera e oggettiva, ma è la volontà intesa come il particolare

⁴⁸ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, tr. it., Bompiani Il pensiero occidentale, Milano, 2006, *Einleitung in die Rechtslehre*, § C. *Allgemeines Prinzip des Rechts*: “Qualsiasi azione è conforme al diritto quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell’arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale”.

⁴⁹ Cfr. N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte I, pp. 454 e 461.

arbitrio del singolo individuo, al quale Hegel attribuisce un valore negativo⁵⁰, come risulta da quanto è stato appena scritto⁵¹.

In base a quanto è stato anticipato nelle considerazioni introduttive, l'argomento trattato in questo paragrafo impone una breve esposizione di alcuni elementi distintivi del pensiero statualistico di Rousseau.

Come è noto, quest'ultimo sostiene che la deliberazione pubblica dell'autorità statale sia l'espressione della *volonté générale*, la quale non è la volontà di tutti, cioè la mera somma aritmetica delle singole volontà particolari che mirano soltanto al perseguimento degli interessi privati; piuttosto, essa è la volontà comune a tutti i votanti, depurata e avulsa dagli interessi particolari e contrapposti che si elidono reciprocamente proprio a causa del loro contrasto⁵².

Secondo la dottrina, la *volonté générale* è “l'aggregato delle volizioni degli individui, in ordine agli interessi che sono loro comuni”⁵³.

Da tale affermazione è abbastanza plausibile ritenere che la volontà generale rousseviana, seppure sia distinta dalla volontà di tutti, sia comunque l'esito di un principio volitivo contrattualistico e individualistico.

Poiché nello stato di natura l'uomo viene definito “*un animal stupide et borné*”⁵⁴, nel *Contrat social* il contenuto dell'obbligazione politica non è più dettato da un ordine assiologico dato come presupposto e cogente, che sia conoscibile dalla ragione e possa imporsi alla libertà.

Anche un altro giurista pensa che in Rousseau il diritto positivo non attinga più la propria valenza normativa dalla fonte dell'ordine morale, ma abbia un'origine esclusivamente convenzionale derivante dalla stipulazione di quel patto sociale, che costituisce il “*punto di distacco e forse di rivolta contro tale ordine*”⁵⁵.

⁵⁰ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 116.

⁵¹ V. *supra* dove si dice che Hegel ritiene che se si pretendesse, erroneamente, che l'arbitrio fosse la libertà, allora esso sarebbe una mera illusione.

⁵² J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 66.

⁵³ G. MIGLIO, *Lezioni di politica. I. Storia delle dottrine politiche*, il Mulino, Bologna, 2011, p. 299.

⁵⁴ J.-J. ROUSSEAU, op. cit., p. 55.

⁵⁵ G. BERTI, *Legalità nelle istituzioni*, in Id., *Manuale di interpretazione costituzionale*, Cedam, Padova, 1994, p. 712.

Infatti, il filosofo di Ginevra asserisce che l'ordine sociale sia un diritto sacro dal quale tutti gli altri diritti dipendono; tuttavia, esso non è fondato sulla natura: "*il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions*"⁵⁶.

Dunque, proprio la genesi radicalmente individualistica dell'atto associativo cagiona in Rousseau una palese interruzione di continuità fra il diritto naturale e il diritto positivo.

A sostegno della sua tesi, egli scrive che "*restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes*"⁵⁷.

Precisamente, la clausola essenziale di questo patto associativo ha per oggetto "*l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté*"⁵⁸.

Quindi, il contratto sociale è l'accordo di tutti gli individui a rinunciare alla disposizione autonoma dei propri diritti e a cederli all'intera comunità della quale sono membri.

Questa scelta unanime prescrive necessariamente l'accettazione di un determinato meccanismo procedurale di decisione collettiva insito nella comunità politica.

Infatti, il filosofo svizzero afferma che ciascuno mette in comune la propria persona e tutto il proprio potere "*sous la suprême direction de la volonté générale*"⁵⁹.

Tale atto negoziale⁶⁰ di alienazione totale ha l'effetto giuridico di produrre un corpo morale e collettivo costituito da un numero di membri corrispondenti a quello dei voti dell'assemblea⁶¹.

Questa rapida digressione sul pensiero politico russoviano conferma la validità della critica hegeliana nei confronti dell'origine individualistica e contrattualistica della volontà nel criticismo di Kant.

Ispirandoci a Hegel, riteniamo che il *punctum dolens* della filosofia kantiana risieda nel fatto che la libertà vera è concepita, in senso astratto, come una pura universalità priva di ogni contenuto sostanziale.

⁵⁶ J.-J. ROUSSEAU, op. cit., p. 41.

⁵⁷ *Idem*, p. 45.

⁵⁸ *Idem*, p. 51.

⁵⁹ *Idem*, p. 52.

⁶⁰ *Ibidem*. In questa p., la genesi individualistica e contrattualistica della *volonté générale* risulta dalle parole stesse di Rousseau, il quale si avvale dei termini seguenti: "*la personne particulière de chaque contractant*".

⁶¹ *Ibidem*.

Tuttavia, come è stato scritto nelle pagine precedenti⁶², questo pensiero astratto esige una sua determinazione e quest'ultima risiede necessariamente nell'arbitrio individuale, al quale la legge razionale non può che apparire come un vincolo esterno limitante la stessa libertà⁶³.

In conseguenza della “Willkür”⁶⁴, “la filosofia pratica, alla ricerca di un contenuto concreto, è condotta ad accettare per buono il primo che le si presenta”⁶⁵.

Pertanto, la scienza morale si risolve in un “leeren Formalismus”⁶⁶ e in una vuota retorica “von der Pflicht um der Pflicht willen”⁶⁷, giustificando qualunque comportamento illecito o immorale.

Con specifico riferimento alle considerazioni sviluppate sino a tale punto, Hegel sostiene che, in termini storico-politici, la Rivoluzione francese sia la manifestazione dell'idea secondo cui la volontà particolare e arbitraria dell'individuo costituisce il cardine sostanziale dell'ordinamento giuridico.

Infatti, giova rilevare che la definizione kantiana sopra indicata⁶⁸ corrisponde a quanto è stabilito dall'Article 4 della *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, proclamata il 26 Agosto 1789, ai sensi del quale: “La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui: ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi”⁶⁹.

Anche da una prospettiva fenomenologica Hegel descrive la libertà universale ed astratta proclamata dalla Rivoluzione giacobina del 1793, nei termini di una libertà negativa e, concettualmente, imperfetta, indicandola come “Furie des Verschwindens”⁷⁰.

⁶² V. *supra* dove si scrive che sussiste una profonda contraddizione tra il livello del “dover essere”, costituito dalla pura razionalità astratta, e il livello dell’“essere”, costituito dagli impulsi egoistici della sensibilità empirica.

⁶³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 116.

⁶⁴ *Ibidem*: “arbitrio”.

⁶⁵ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 23.

⁶⁶ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 258: “vuoto formalismo”.

⁶⁷ *Ibidem*: “del dovere per il dovere”.

⁶⁸ V. *supra* dove è riportata la definizione del diritto formulata da Kant.

⁶⁹ www.legifrance.gouv.fr.

⁷⁰ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, tr. it., Bompiani Testi a fronte, Milano, 2004, p. 790: “furia del dileguare”. In relazione a questa espressione che Hegel attribuisce alla libertà negativa della Rivoluzione francese, cfr. anche Id., *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 90, dove il filosofo usa le seguenti parole: “Furie des Zerstörens”: “furia della distruzione”.

In modo condivisibile, egli interpreta questo avvenimento storico come la manifestazione perversa dell'esigenza astratta di una libertà assoluta e di una pretesa razionalità, in nome delle quali ogni ordinamento sociale esistente risalente alla tradizione è abolito e distrutto, cagionando gli esiti drammatici di quella tragica fase dell'esperienza rivoluzionaria⁷¹.

Conclusioni:

Pur riconoscendo a Kant il merito di porre la libertà al centro della riflessione filosofica, Hegel ne stigmatizza, correttamente, la dimensione astratta e formalistica.

La purezza del “dover essere”, che non vorrebbe contaminarsi con la realtà concreta, finisce, paradossalmente, per confondere la libertà con l'arbitrio del singolo, illudendosi.

Come in Rousseau, anche in Kant l'ordine politico continua ad essere spiegato in termini contrattualistici, costruendolo sul primato della volontà individuale, tanto da arrivare a negare, con la Rivoluzione francese, la legittimità di ogni ordinamento sociale legato alla tradizione: da questa severa critica, Hegel elabora l'idea della libertà vera e oggettiva, come si vedrà nel paragrafo seguente.

3. “Der an und für sich seiende Wille”⁷²: il diritto astratto, la moralità, l'eticità

Nel precedente paragrafo è stato osservato che Hegel attribuisce un valore fondamentale al principio kantiano dell'autonomia della legge morale, la quale non dipende da un ordine ontologico esterno che la genera, ma ha in se stessa l'origine della propria validità, manifestando una visione antropocentrica in cui il pensiero e l'indipendenza della ragione da ogni vincolo veritativo eteronomo assumono un'assoluta centralità e preminenza.

In conseguenza di ciò, egli conclude che soltanto la realtà concettuale, che è l'espressione della coscienza umana, possa essere l'oggetto di studio della scienza filosofica, alla quale egli assegna il compito di dimostrare “*daß der Begriff (...) allein es ist, was Wirklichkeit hat*”⁷³.

⁷¹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 786, nonché Id., *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 90, nonché A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 29.

⁷² “La volontà essente in sé e per sé”.

⁷³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 72: “che soltanto il concetto è ciò che ha realtà”.

Da quest'ultima proposizione appena indicata si comprende che nella teoria hegeliana soltanto il "concetto", chiamato "*Begriff*"⁷⁴, è ciò che coincide con la realtà "essenziale" avente una propria dignità euristica, realtà da lui denominata "*Wirklichkeit*"⁷⁵: pertanto, quest'ultima è contrapposta a ciò che è accidentale, relativo e transeunte, che egli indica con i termini "*Erscheinung*"⁷⁶ o "*Dasein*"⁷⁷.

Come Bobbio sostiene, la sfera ideale dell'oggettività pensata è la realtà vera e assoluta: "*egli [Hegel] non pensa neppur lontanamente che la filosofia possa occuparsi dell'essere empirico. Questa realtà assoluta è il concetto speculativo, il <<concetto>> semplicemente*"⁷⁸.

Tuttavia, Hegel non si limita a concepire la relazione di identità fra il *Begriff* e la *Wirklichkeit* in termini statici e astratti, ma esplicita il senso dinamico e concreto di questa relazione, affermando che: "*er [der Begriff] sich diese [die Wirklichkeit] selbst gibt*"⁷⁹.

Hegel intende dire che il concetto speculativo non è assimilabile ad una *res data* e fissa, ma è una *res in fieri*, ossia è l'esito di un processo di autopoiesi nel quale "*Quello che, secondo Hegel, è <<il concetto fondamentale della filosofia>>, il vero infinito, deve perciò annullare e togliere di mezzo il finito, riconoscendo e realizzando, dietro le apparenze di esso, la sua propria infinità*"⁸⁰.

Questa interpretazione della filosofia hegeliana è in sintonia con quanto afferma un'altra dottrina, secondo la quale l'idea dominante del sistema di Hegel è proprio l'idea della concretezza speculativa del concetto, la quale rappresenta "*la forza motrice dell'intero processo e lo scopo supremo di ogni essere e di ogni divenire. (...) Qui, nella concretezza, è l'anima della filosofia hegeliana*"⁸¹.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, tr. it., Bompiani Testi a fronte, Milano, 2007, § 6.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Morano, Napoli, 1965, pp. 180-181.

⁷⁹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 72: "il concetto si conferisce la realtà da se stesso".

⁸⁰ N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte II, p. 74.

⁸¹ N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx. Saggi* cit., p. 181.

Le riflessioni fino a qui sviluppate si collegano con quanto è stato anticipato precedentemente⁸², dove si è detto che, secondo Hegel, la libertà vera e oggettiva non è quella del singolo individuo: quest'ultima è soltanto il punto di partenza di un elaborato percorso attraverso il quale la stessa idea di libertà si realizza concettualmente, trovando il proprio compimento definitivo nelle istituzioni di diritto positivo previste dall'ordinamento politico-statuale.

Applicando queste premesse di ordine filosofico all'ambito della scienza giuridica, egli sostiene che lo studio scientifico del concetto del diritto coincida con lo studio della realizzazione speculativa di questo concetto stesso, scrivendo che: *“Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande”*⁸³.

Per Hegel, lo scopo della scienza del diritto è la comprensione dell'intrinseca razionalità immanente nelle determinazioni speculative attraverso le quali il sistema giuridico acquisisce, progressivamente, la propria solidità dogmatica e concettuale.

Ciò è confermato dalle sue stesse parole, secondo cui: *“Sie [Die Rechtswissenschaft] hat daher die Idee, als welche die Vernunft eines Gegenstandes ist, aus dem Begriffe zu entwickeln, oder, was dasselbe ist, der eigenen immanenten Entwicklung der Sache selbst zuzusehen”*⁸⁴.

A differenza della visione kantiana che concepisce la legge come limitante la libertà⁸⁵, il filosofo idealista pensa che lo sviluppo del diritto non rappresenti un'obiezione all'esercizio della stessa, ma, piuttosto, sia l'orizzonte entro il quale l'idea di libertà si realizza pienamente e totalmente, definendolo *“das Reich der verwirklichten Freiheit”*⁸⁶.

⁸² V. *supra* dove si dice che, per Hegel, la vera libertà non è quella individuale, ma è quella che si realizza nelle istituzioni politiche del diritto positivo storicamente esistenti.

⁸³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 72: “La scienza filosofica del diritto ha per oggetto l'idea del diritto, cioè il concetto del diritto e la realizzazione di questo concetto”.

⁸⁴ *Ibidem*: “La scienza del diritto, pertanto, a partire dal concetto, deve sviluppare l'idea come quella che è la ragione di un oggetto, e ciò equivale a dire: essa deve stare a guardare lo sviluppo proprio e immanente della cosa stessa”.

⁸⁵ V. *supra* dove si analizza la nozione kantiana del diritto, dicendo che la legalità è concepita come la mera conformità esteriore della condotta alla norma, a prescindere da alcuna valutazione sui motivi che determinano la volontà, i quali possono essere anche diversi dal semplice intento di osservare la legge, ma, ad esempio, possono derivare da sentimenti irrazionali di paura ovvero di speranza, a causa dei quali colui che agisce cerca di evitare un danno ovvero di ottenere un vantaggio; nel medesimo senso, v. ancora *supra* dove, sempre a proposito della dottrina kantiana, si dice che, per l'arbitrio individuale, la legge razionale non può che apparire un vincolo esterno che limita la libertà.

⁸⁶ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 86: “il regno della libertà realizzata”.

Queste ultime considerazioni implicano che, da un punto di vista teleologico, l'attuazione della libertà sia lo scopo al quale lo sviluppo del diritto è orientato finalisticamente⁸⁷.

Egli afferma che il diritto non possa essere inteso, restrittivamente, come limitato alla sfera *de iure privatorum*, ma debba essere concepito in modo tale che comprenda, nel proprio sviluppo concettuale, le diverse modalità attraverso le quali l'idea di libertà si determina⁸⁸.

Hegel ritiene che la volontà essente-in-sé-e-per-sé, che egli identifica con la vera essenza della libertà⁸⁹, sia il risultato derivante dalla sintesi concettuale di due momenti⁹⁰, ognuno dei quali, assunto unilateralmente, è una mera astrazione intellettuale priva di un significato scientificamente rilevante⁹¹.

Il primo momento è il puro pensiero avulso da ogni contenuto determinato: esso identifica il livello del *Sollen*, presente nella contrapposizione kantiana sopra analizzata⁹².

Il secondo è il particolarismo insito nei fenomeni empirici: esso identifica il livello del *Sein*, sempre secondo la nota dicotomia.

Invece, la sintesi, ossia la volontà essente-in-sé-e-per-sé che per Hegel è la libertà oggettiva⁹³, è l'esito finale di un *iter* ascensionale attraverso il quale ciò, che è accidentale e transeunte, è elevato dai propri aspetti contingenti, sublimandosi concettualmente in ciò che ha un valore universale ed eterno: dunque, in questo modo la dicotomia teorizzata da Kant fra l'essere e il dover essere è risolta definitivamente⁹⁴.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 486.

⁸⁹ V. *supra* dove si dice che la libertà viene confusa con la licenza che si possa fare ciò che si vuole, ma una tale concezione impedisce di comprendere la vera essenza della libertà, quella che Hegel definisce la volontà essente-in-sé-e-per-sé.

⁹⁰ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 92.

⁹¹ A proposito del significato negativo che Hegel attribuisce all'intelletto, v. *supra* dove si dice che in Hegel esso è considerato il grado meno elevato della conoscenza filosofica, avendo sempre un'accezione peggiorativa rispetto alla ragione, alla quale, invece, egli attribuisce un significato più positivo e un valore più alto.

⁹² V. *supra* dove si dice che, in Kant, la dicotomia fra il puro pensiero alieno da ogni contenuto, da un lato, e il dato empirico, dall'altro, riflette il profondo iato fra il *Sollen* e il *Sein* nel campo della filosofia pratica.

⁹³ V. *supra* dove si dice che Hegel definisce la volontà essente-in-sé-e-per-sé come la vera essenza della libertà.

⁹⁴ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 40, dove, a proposito del superamento hegeliano della contrapposizione kantiana fra l'essere e il dover essere, l'autore, immedesimandosi in ciò che Hegel pensa di Kant, scrive: "Tu [l'autore immagina che Hegel si rivolga a Kant] *dividi e spezzi (...) l'uomo che io* [il soggetto è sempre Hegel], *come i greci, voglio sia pensato soltanto nell'armoniosa totalità delle sue forze*".

Hegel spiega che questo percorso conciliativo, attraverso il quale la *“Besonderheit”*⁹⁵ è ricondotta all’*“Allgemeinheit”*⁹⁶, è intrapreso interamente su un piano teoretico-speculativo, ossia è l’effetto di una funzione cogitante esercitata dalla coscienza, che egli chiama espressamente *“die Tätigkeit des Denkens”*⁹⁷.

Riferendosi a quest’ultimo aspetto della filosofia hegeliana, anche la dottrina scrive che l’immediatezza e la particolarità insite nelle circostanze naturali sono innalzate verso ciò che è universale, specificando che *“questo risolvere, questo innalzare è ciò che si chiama attività del pensiero”*⁹⁸.

Passerin d’Entrèves continua nella propria interpretazione di Hegel, dicendo: *“Chiaro è così che la via del volere, per farsi Spirito Oggettivo, cioè libero, è il sollevarsi al volere pensante, e che la libertà è essenzialmente soltanto pensiero”*⁹⁹.

Si intende precisare che con il concetto di “Spirito Oggettivo”, indicato con la locuzione semantica *“Der wahre Geist, die Sittlichkeit”*¹⁰⁰, Hegel intende riferirsi alla libertà che si realizza nelle istituzioni etico-politiche di un determinato popolo, storicamente esistenti e previste dall’ordinamento giuridico dello Stato¹⁰¹.

A differenza di quanto è sostenuto da Kant, secondo Hegel il pensiero umano si caratterizza per la sua idoneità ad emanciparsi dalla propria condizione di astrattezza, entrando, così, in relazione con i diversi contenuti materiali derivanti dalle esperienze esterne, ma nello stesso tempo - proprio perché il pensiero, in quanto è libero, è determinato solo da sé medesimo - esso è in grado di elevarsi verso ciò che è universale ed essenziale, distogliendosi dagli aspetti accidentali presenti in quei contenuti medesimi e conservando la propria indipendenza da questi ultimi¹⁰².

⁹⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 92: “particolarità”.

⁹⁶ *Ibidem*: “universalità”.

⁹⁷ *Idem*, p. 108: “l’attività del pensiero”.

⁹⁸ A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 48.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des* cit., p. 596: “Lo spirito vero, l’eticità”.

¹⁰¹ N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte II, pp. 83 e 93.

¹⁰² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 92.

Mentre in Kant l'ascetismo razionale, per il timore di perdere la propria libertà, è avulso da ogni contatto con gli stimoli della realtà empirica, riducendosi a un vuoto formalismo che alimenta la contrapposizione fra il *Sollen* e il *Sein*, non è così per Hegel.

In lui, contrariamente a quanto avviene nella filosofia morale del suo predecessore¹⁰³, il nucleo fondamentale del suo sistema concettuale si riassume nel compimento di un itinerario di sublimazione, orientato al superamento della soggettività e della particolarità, con le quali - in ogni caso - la volontà di libertà entra in relazione al fine di determinarsi.

Per il filosofo idealista è assolutamente necessario *“liberare quello che era il dato, l'esterno, l'oggettivo nel momento dell'arbitrio (...) dalla forma della sua immediata determinatezza naturale, dalla sua contingenza riportarlo alla sua essenza sostanziale”*¹⁰⁴.

Dal momento che *“La volontà per esser volontà deve voler qualche cosa, determinarsi a un contenuto”*¹⁰⁵, essa deve eludere, inevitabilmente, la rigida staticità del puro pensiero astratto, al fine di compiersi in senso speculativo proprio come volontà libera¹⁰⁶.

Quindi, l'Io pensante, al fine di determinarsi concettualmente in termini concreti, assume necessariamente un contenuto materiale e certo che, apparentemente, sembrerebbe essere in contraddizione con l'iniziale astrattezza del pensiero stesso. Tuttavia, l'Io - essendo autodeterminato, come si appena è visto¹⁰⁷ - conosce questa certezza della materia soltanto come una determinatezza possibile, rispetto alla quale, in realtà, non è vincolato e dalla quale non dipende¹⁰⁸.

In altre parole, l'autodeterminazione dell'Io implica che questo sia condizionato solo da se stesso e, dunque, sia libero¹⁰⁹.

¹⁰³ V. *supra* dove si dice che, nel criticismo di Kant, il formalismo è una conseguenza inevitabile del postulato della libertà che caratterizza la legge morale: quest'ultima, nel suo essere formale, poiché astrae dagli stimoli, è una universalità priva di contenuto, cioè la pura identità del volere con sé medesimo.

¹⁰⁴ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 48.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 15.

¹⁰⁶ *Ibidem*: *“essa [la volontà] non è compiutezza prima della sua determinazione”*.

¹⁰⁷ V. *supra* dove si dice che, per Hegel, l'essenza del pensiero umano è riposta nella capacità di entrare in relazione con i diversi contenuti materiali derivanti dalle esperienze esterne sottoposte di volta in volta all'attenzione della coscienza umana, ma, contemporaneamente, proprio perché è libero, esso è in grado di elevarsi verso ciò che è universale ed essenziale, mantenendosi indipendente dagli aspetti accidentali ed empirici insiti in quei contenuti medesimi.

¹⁰⁸ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 92.

¹⁰⁹ Cfr. N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte II, p. 92, dove l'autore scrive che, in Hegel, *“L'essenza dello spirito è la libertà; per la quale lo spirito può astrarre da ogni cosa esteriore e perfino dalla sua stessa esistenza, può sopportare*

Alla luce di quanto è stato illustrato sino a questo punto, è possibile assegnare all'idea hegeliana di libertà una solida dignità concettuale che sia idonea a distinguerla, radicalmente, sia dalla pura astrazione kantiana assai distante da ogni rapporto con ciò che è determinato ed empirico, sia dall'arbitrio individualistico e rivoluzionario di ascendenza russoviana.

Poiché, come è stato osservato¹¹⁰, ogni stadio dello sviluppo del diritto è l'esistenza della libertà nelle sue proprie determinazioni, anche noi, come Hegel, riteniamo che i diversi momenti dello svolgimento speculativo del concetto del diritto corrispondano ai diversi momenti dello svolgimento progressivo dell'idea di libertà.

Essi sono, principalmente, tre: il diritto formale della personalità astratta, il quale è definito da Hegel "*als das beschränkte juristische Recht*"¹¹¹, la moralità¹¹², la quale coincide con l'interiorità della volontà di origine kantiana¹¹³, e, infine, l'eticità, a sua volta suddivisa in tre sezioni fondamentali: *die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat*.

Iniziando da una breve analisi del diritto astratto e della moralità, essi costituiscono i momenti della libertà intesa, ancora, in un senso negativo e poco evoluto, poiché in entrambe queste categorie l'individualismo etico-giuridico di ascendenza kantiana non è superato, ma, piuttosto, è confermato. Infatti, essi sono l'espressione della soggettività della volontà e del libito individuale.

Con specifico riferimento al primo momento, ossia al diritto della personalità di derivazione romanistica, Hegel sostiene che la nozione dogmatica del contratto riveli una visione della libertà definita come arbitrio, in nome della quale le parti negoziali perseguono, in modo esplicito, l'intento di rimanere entrambe proprietarie di qualcosa di determinato.

la negazione della sua individualità e manifestarsi come spirito nelle sue particolari determinazioni che sono altrettante sue rivelazioni".

¹¹⁰ V. *supra* dove si dice sia che Hegel definisce il diritto come il regno della libertà realizzata, sia che il diritto è destinato all'attuazione della libertà.

¹¹¹ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 486: "come il diritto giuridico in senso stretto".

¹¹² Giova rilevare che la moralità - seppur, nel sistema dialettico hegeliano, costituisca l'antitesi del diritto astratto, nonché lo stadio del passaggio verso l'eticità - è introdotta mediante una categoria tipicamente giuridica; precisamente, la moralità è definita "*das Recht des subjektiven Willens*" ("il diritto della volontà soggettiva"): cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 122; su questo punto, cfr. anche N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 57.

¹¹³ V. *supra* dove si dice che la moralità, nell'accezione kantiana, consiste nell'aderenza di un'azione alla legge, il cui movente risiede nella sola volontà di rispettare il precetto, senza che concorrano altri impulsi interni diversi dal desiderio di osservare la legge stessa.

A titolo esemplificativo, in una fattispecie di *emptio-venditio*, secondo il filosofo, esse si scambiano soltanto una qualità della proprietà: il venditore aliena il diritto di proprietà della cosa ma acquista la proprietà del denaro, mentre il compratore è privato della proprietà del denaro, ma acquista quella della cosa.

Inoltre, nonostante la struttura funzionale del nesso sinallagmatico sia assimilabile ad un rapporto vincolante di scambio, sia il dante causa sia l'avente causa rimangono indipendenti l'uno dall'altro e desiderano continuare a restare in questa condizione di reciproca estraneità: in conseguenza di ciò, Hegel deduce che il contratto sia l'espressione tangibile dell'arbitrio della persona¹¹⁴.

Precisamente, al § 75 delle *Grundlinien der Philosophie* cit., egli individua i tre elementi costitutivi della pattuizione contrattuale.

Essi sono i seguenti:

- α) l'arbitrio, che è la fonte dalla quale l'accordo negoziale deriva;
- β) la volontà identica delle parti contraenti, la quale non è una volontà razionale “*an und für sich allgemeiner*”¹¹⁵, ma è soltanto una volontà “*gemeinsamer*”¹¹⁶, analoga a quella russoviana¹¹⁷;
- γ) l'oggetto del contratto, il quale è necessariamente “*eine einzelne äußerliche Sache*”¹¹⁸, poiché, per Hegel, i soggetti contraenti possono privarsi arbitrariamente soltanto di una *res* che abbia le caratteristiche della singolarità e dell'esteriorità.

Egli sostiene che, nello stadio del diritto astratto, sussiste la possibilità di una collisione fra la volontà oggettiva e razionale, che prescrive il divieto di inadempimento negoziale¹¹⁹, e la volontà singolare della parte contraente, la quale potrebbe rivelarsi differente dalla prima volontà e, a causa

¹¹⁴ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 96.

¹¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 178: “universale in sé e per sé”.

¹¹⁶ *Ibidem*: “comune”.

¹¹⁷ V. *supra* dove, a proposito della volontà generale di Rousseau, si dice che essa, seppure sia distinta dalla volontà di tutti, è, pur sempre, una volontà meramente comune, ossia è l'esito di un principio volitivo contrattualistico e individualistico.

¹¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 178: “una cosa singolare esteriore”.

¹¹⁹ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 57: “Ed anzitutto, essendochè il diritto astratto non ha in vista se non una possibilità, la prescrizione giuridica è soltanto una liceità o facoltà: essa, quindi, secondo la sua determinazione fondamentale è divieto”.

dell'arbitrarietà e dell'accidentalità del proprio intendere e volere¹²⁰, potrebbe “non riconoscere l'universale cioè il diritto”¹²¹.

Dal momento che la legislazione giuridica esige soltanto la pura conformità materiale ed esterna della condotta pratica alla norma astratta, “ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben”¹²², si deduce che, in caso di violazione della *lex contractus*, l'armonia fra la libertà oggettiva e quella del singolo possa essere realizzata e portata a compimento unicamente mediante la coazione^{123 124}.

La possibilità della scissione tra il livello del *Sollen* e il livello del *Sein*, insita nel momento del diritto astratto, impone la necessità “di innalzarsi in una sfera più alta, in cui il conflitto venga appianato da una più alta concezione della libertà”¹²⁵.

Pertanto, la dottrina kantiana della virtù eleva l'idea di dovere derivante dalla legge a movente interno che determina il compimento dell'azione morale¹²⁶.

Nonostante la moralità aspiri a risolvere la profonda lacerazione fra la volontà soggettiva interna e la libertà descritta nel suo esercizio esteriore, tuttavia in essa il bene è inteso, ancora, in un senso astratto e, perciò, attende di essere realizzato concretamente come bene esistente.

Infatti, per Hegel, la libertà morale, concepita kantianamente come assoluta interiorità soggettiva, può manifestarsi indifferentemente tanto in aderenza alla volontà vera e razionale, realizzando

¹²⁰ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 190.

¹²¹ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 58.

¹²² I. KANT, *Die Metaphysik* cit., *Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, III. *Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten*: “senza riguardo alcuno all'impulso di essa”.

¹²³ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 26.

¹²⁴ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 200, in cui l'autore esamina la definizione kantiana del diritto in senso stretto, indicato come un diritto “zu dem man zwingen dürfe” (“al quale si possa costringere”). A tale proposito, v. anche I. KANT, *Die Metaphysik* cit., *Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre, Vom zweideutigen Recht (Ius aequivocum)*: “Mit jedem Recht in enger Bedeutung (*ius strictum*) ist die Befugnis zu zwingen verbunden” (“Ogni diritto in senso stretto (*ius strictum*) è legato alla facoltà di costringere”).

¹²⁵ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., pp. 58-59.

¹²⁶ I. KANT, *Die Metaphysik* cit., *Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, III. *Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten*.

effettivamente il bene, quanto secondo gli impulsi dettati dall'arbitrio individuale, i quali possono essere in antitesi al contenuto oggettivo del bene e, dunque, essere rivolti al male^{127 128}.

Alla luce di queste considerazioni, è plausibile dedurre che, nell'assoluta solitudine della pura intenzione¹²⁹, la coscienza ammetta anche la possibilità di tendere alla malvagità, diventando cattiva: a tale proposito, egli stigmatizza quest'eventualità della volontà, adottando proprio l'espressione "böse"¹³⁰.

Dunque, la sfera della moralità è caratterizzata da un profondo iato fra, da un lato, la soggettività individuale - la quale deve essere buona e perseguire lo scopo consistente nella realizzazione del bene, ma che si rivela inadeguata a causa della propria iniquità - e, dall'altro lato, il bene universale, che deve essere attuato, ma che ancora non è tale.

Il superamento della relazione dialettico-conflittuale fra la dimensione esteriore, rappresentata dalla legalità, e la dimensione interiore, costituita dalla moralità, è la transizione verso la fase dell'eticità. Quest'ultima, "Die Sittlichkeit"¹³¹, come è stato anticipato a proposito del significato di "Spirito Oggettivo"¹³², designa quel complesso di istituzioni etico-politiche, individuate nella famiglia, nella società civile e nello Stato, nell'ambito delle quali la libertà si realizza concettualmente, obiettivandosi: precisamente, essa passa gradualmente dalla sua astratta espressione individualistica di indole kantiano-russoviana, avulsa dalla realtà sociale, alle norme positive, le quali regolano la complessa vita pratica di "quell'insieme organicamente congiunto di individui che è il popolo storicamente determinato con la sua religione, la sua arte, le sue tecniche, le sue leggi e i suoi costumi, in una parola con il suo ethos"¹³³.

¹²⁷ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., pp. 59-60.

¹²⁸ V. *supra* dove si dice che la legislazione morale prescrive l'esigenza della determinazione, ma, proprio perché è astratta, non impone alla volontà di determinarsi in un modo piuttosto che in un altro, riducendosi alla mera possibilità di scegliere arbitrariamente fra i differenti dati empirici, finiti e contingenti.

¹²⁹ Si precisa che per Hegel l'intenzione è il valore che l'azione possiede per il soggetto che la compie, pertanto, l'intenzione è l'espressione della pura soggettività individuale: G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., § 121; sull'argomento v. anche N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte II, p. 104, nonché M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana. I. Hegel e lo Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1960, pp. 620-621.

¹³⁰ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 264: "malvagia".

¹³¹ *Idem*, p. 292: "L'eticità".

¹³² V. *supra* dove si dice che, in Hegel, lo "Spirito Oggettivo" è la libertà che si realizza nelle istituzioni etico-politiche di un determinato popolo, storicamente esistenti e previste dall'ordinamento positivo.

¹³³ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 48.

Nell'ambito dell'eticità lo sviluppo speculativo dell'idea di libertà si evolve rispetto ai precedenti momenti dominati dall'imperativo formale di ascendenza kantiana e dalla volontà individuale di tipo contrattualistico¹³⁴, invernandosi proprio nella concretezza e nell'oggettività delle istituzioni di diritto positivo storicamente esistenti, all'interno delle quali il diritto astratto e la moralità da pure categorie razionali e da "parole prive di contenuto"¹³⁵ diventano fatti storici che "si alimentano nella ricca, polposa, multivaria vita etica di un popolo"¹³⁶.

Reputiamo che l'individuazione di un *tertium genus* fra il diritto astratto e la morale individuale, ossia l'eticità, non sia una *deminutio* che rende labile ed incerta la distinzione kantiana fra le sfere della legalità esterna e della moralità interna.

Anzi, Hegel le conserva nella loro irriducibile polarità¹³⁷, dimostrando, così, di accogliere fedelmente i capisaldi del pensiero di Kant¹³⁸, ma, nello stesso tempo, le concilia rendendole effettuali, dal momento che, a differenza del filosofo di Königsberg, egli considera l'idea di libertà in relazione alla sua realizzazione storica¹³⁹.

Per tale ragione, l'eticità si distingue dalla moralità kantiana.

Quest'ultima contrappone il *Sollen*, cioè l'imperativo razionale, al *Sein*, cioè alla realtà, avendo la pretesa di ricondurre il reale a un ideale astratto: tuttavia, così facendo, il diaframma fra l'essere e il dover essere non è superato, ma, piuttosto, si estende nella propria ampiezza¹⁴⁰.

Invece, la *Sittlichkeit* è la moralità che dall'astrattezza della pura interiorità si è concretamente realizzata in forme istituzionali storiche e che è, quindi, "sostanzialmente e pienamente, ragione reale

¹³⁴ V. *supra* dove si espongono, sinteticamente, le principali caratteristiche del diritto astratto e della moralità.

¹³⁵ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., pp. 61-62.

¹³⁶ *Idem*, p. 62.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Idem*, p. 31: "Se Kant è stato il primo (...) a dare alla morale e al diritto un fondamento assoluto nella ragione, Hegel non ha fatto che sviluppare il pensiero kantiano, determinando il <<contenuto della volontà>> o la ragione stessa".

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ V. *supra* dove si dice che in Kant l'ascetismo razionale si riduce a un vuoto formalismo, alimentando la contrapposizione fra il *Sollen* e il *Sein*.

o realtà razionale”¹⁴¹: in conseguenza di ciò, la dicotomia di Kant è superata da Hegel in modo definitivo¹⁴².

Poiché da un punto di vista concettuale l’idea di libertà si identifica nelle istituzioni sociali e politiche di un popolo storicamente individuato, l’eticità non è un’universalità astratta, priva di un contenuto sostanziale, ma “in quanto si identifica con la vita (e con il destino) di un popolo, è un momento della storia universale, cioè è un evento storico”¹⁴³.

Pertanto, la totalità etica in quanto tale “non è né una creazione dell’immaginazione né una costruzione dell’intelletto”¹⁴⁴, ma, invece, esprime quei tratti costitutivi ed essenziali che identificano un determinato organismo etico-spirituale all’interno del quale una comunità si organizza in unità.

Come è stato autorevolmente dimostrato, la filosofia idealistica di Hegel, nel concepire la realtà politico-statuale come lo sviluppo e la concretizzazione dell’idea di libertà, configura l’ordinamento giuridico attraverso un’analogia organica, formulando la *Genossenschaftstheorie*¹⁴⁵.

Questa dottrina instaura una stretta relazione fra la teoria dello Stato, inteso come un organismo etico-spirituale titolare della sovranità, e la teoria della corporazione: la filosofia politica hegeliana non considera l’ordinamento statale un’entità atomistica di individui isolati, come avviene nel contrattualismo di derivazione giusnaturalistica, ma un’organizzazione giuridicamente articolata di un popolo, parificabile ad una realtà corporativa¹⁴⁶.

In questa *Weltanschauung* universalistica, la relazione fra il bene obiettivo, ossia il bene diventato concreto, e la singola coscienza soggettiva non è più valutabile nei termini di una conflittualità

¹⁴¹ N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte II, p. 83.

¹⁴² A proposito del superamento hegeliano della dicotomia kantiana fra l’essere e il dover essere, v. quanto è stato anticipato *supra* dove si dice che la volontà essente-in-sé-e-per-sé, che per Hegel è la libertà oggettiva, è il risultato di un *iter* ascensionale attraverso il quale ciò, che è accidentale e transeunte, è elevato dai propri aspetti contingenti verso ciò che ha un valore universale ed eterno, risolvendo definitivamente tale contrapposizione.

¹⁴³ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 14.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ A. MATTIONI - F. FARDELLA, op. cit., pp. 56 e 255: in quest’ultima p. si afferma che la legge morale, che fino a Kant è stata l’orizzonte esterno alla sfera politico-statuale, con Hegel “diventa etica di una nazione e si ritira tutta nella realtà statale”. A proposito degli ulteriori sviluppi della teoria organica di Hegel nell’ambiente dottrinale tedesco, cfr. O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz, 1954, *passim*.

¹⁴⁶ Con specifico riferimento allo stretto legame, presente nella dottrina giuridica hegeliana, fra la teoria della corporazione e la teoria dello Stato, cfr. A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 84.

vicendevole, “che è anche reciproca negazione”¹⁴⁷, bensì in quelli di una “connessione organica, sintetica, onde essi [cioè, l’elemento oggettivo e quello soggettivo] non si oppongono l’uno all’altro, né si giustappongono dividendosi il campo dell’eticità, ma la esprimono ciascuno tutta intera”¹⁴⁸.

In conseguenza di ciò, può essere abbastanza plausibile sostenere che, in Hegel, l’articolazione del rapporto fra ciò che è universale e ciò che è particolare presupponga, contemporaneamente, sia l’immanenza dell’idea di libertà nella realtà storica delle istituzioni etiche, sia la trascendenza della stessa idea rispetto al singolo individuo colto in quegli aspetti accidentali, transeunti e irrazionali che sono presenti e residuano in lui¹⁴⁹.

Da questo legame profondo tra il generale e il singolare, la filosofia giuridica hegeliana sviluppa una concezione sociale finalizzata a superare i limiti dell’atomismo hobbesiano¹⁵⁰ e dell’individualismo kantiano, entro i quali il dissidio tra la libertà individuale e l’ordine etico-politico si acuisce nella propria intensità.

La definizione di questa frammentazione fra il singolo e la società, apparentemente priva di un esito positivo, è, invece, risolta da Hegel “speculativamente”¹⁵¹, cioè ponendo il concetto di libertà proprio nella concretezza di quella realtà comunitaria, che è attorno all’uomo e nella quale egli si riconcilia, ritrovando in essa la sua umanità più autentica.

Poiché nell’*ethos* l’idea di libertà giunge gradatamente al proprio compimento, realizzandosi come bene vivente in quegli istituti che esprimono il costume di un determinato popolo, la filosofia deve tradurre in categorie formali del pensiero, cioè comprendere concettualmente, il contenuto reale che l’esperienza etica le offre, dimostrandone, con la riflessione, la sua intrinseca razionalità¹⁵².

¹⁴⁷ M. ROSSI, op. cit., p. 633.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 68.

¹⁵⁰ In Hobbes, questa dimensione atomistica è dovuta al fatto che nello stato di natura gli egoismi razionali di tutti gli individui si scontrano tra loro, causando una condizione “*of war of every one against every one*”: v. T. HOBBS, op. cit., p. 212.

¹⁵¹ A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 70.

¹⁵² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 42.

Per Hegel, dunque, la funzione della scienza del diritto è, in altre parole, la giustificazione razionale della realtà politica esistente e la trasformazione in concetti filosofici di quella razionalità che si è già attuata nelle istituzioni vigenti¹⁵³.

Secondo il filosofo idealista, nel momento in cui si acquisisce, mediante la ragione, la consapevolezza che la propria libertà coincide con l'adesione alla totalità della vita organica di un popolo, allora *“nasce la disposizione etica dell'animo, la quale è raggiunta quando gli individui hanno compreso l'identità di tutti i loro interessi col tutto”*¹⁵⁴.

L'abbandono confidente e fiducioso all'*ethos*, in cui *“vive la grande massa degli uomini”*¹⁵⁵, costituisce la testimonianza più tangibile di quell'affidamento grazie al quale la libertà si realizza nella consuetudine di un popolo radicata nella più intima natura dei singoli individui.

Il mondo etico è l'oggettività nella quale la certezza soggettiva della propria libertà si trasforma in verità: in altri termini, nell'organismo etico gli individui verificano realmente di essere obiettivamente liberi.

Dal momento che la dimensione dell'eticità rivela la profonda unità fra la volontà universale e la volontà individuale, Hegel sostiene che il dovere e il diritto coincidano, essendo *unum et idem*.

Condividiamo quanto egli scrive esplicitamente: *“Dasselbe was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht”*¹⁵⁶.

Il dovere vincolante può sembrare limitativo soltanto per la libertà negativa intesa, kantianamente, in senso astratto, per la soggettività indeterminata e per gli impulsi dettati dalla volontà naturale e dall'arbitrio della moralità¹⁵⁷.

Al contrario, questo dovere etico è la liberazione dell'individuo sia dalla dipendenza dal mero impulso naturale, sia da quella sensazione di avvilitamento morale - che Hegel denomina con il termine

¹⁵³ N. ABBAGNANO, op. cit., Vol. II, Parte II, p. 76.

¹⁵⁴ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 70.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 486: “Ciò che è un diritto è anche un dovere, e ciò che è un dovere, è anche un diritto”.

¹⁵⁷ V. *supra* dove si dice che per l'arbitrio individuale, la legge razionale è un vincolo esterno che limita la libertà.

“*Gedrücktheit*”¹⁵⁸ - in cui egli può incorrere se iniziasse a riflettere sul dover essere che è contraddetto dall’essere.

Infine, con il suo adempimento il soggetto evade da una condizione esistenziale di indeterminatezza, trovando, piuttosto, la sua vera realtà umana, ossia “*il modo di essere veramente se stesso*”¹⁵⁹.

Secondo Hegel, il dovere etico può rappresentare una limitazione della libertà soltanto qualora essa fosse, erroneamente, confusa con l’arbitrio della soggettività.

Quest’ultimo è la negazione della libertà oggettiva poiché, come si è osservato, l’arbitrio è il riflesso di una concezione razionalmente inadeguata della volontà¹⁶⁰.

In verità, il suo assolvimento è la negazione della libertà astratta, che sarebbe la non-libertà, e, perciò, esso è il momento redentivo in virtù del quale il soggetto aderisce alla libertà vera e positiva¹⁶¹.

Dal momento che questo tipo di dovere ha una funzione liberante grazie alla quale l’uomo realizza totalmente la sua essenza antropologica, la dottrina, ispirandosi a un canto di Leopardi, scrive che, in Hegel, la stessa virtù non è più “*la stolta virtù delle cave nebbie, dei campi delle inquiete larve*”¹⁶², ma è “*una virtù sorridente e vestita di luce*”¹⁶³.

Sempre in relazione all’esercizio di questo dovere civico, Passerin d’Entrèves prosegue sostenendo che esso “*ha perduto nell’eticità il suo sapore di cenere*”¹⁶⁴, diventando il redentore dell’uomo.

Risulta palese che l’universo etico non è più qualcosa di estraneo all’individuo, piuttosto, in esso egli riscopre il suo più profondo e autentico valore umano e spirituale¹⁶⁵.

¹⁵⁸ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 298: “depressione”.

¹⁵⁹ A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 73.

¹⁶⁰ V. *supra* dove si dice che l’arbitrio, anziché essere il momento veritativo della volontà, è, piuttosto, la contraddizione della volontà stessa.

¹⁶¹ A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., pp. 72-73.

¹⁶² *Idem*, pp. 71-72: questo riferimento di Passerin d’Entrèves è al canto *Bruto minore*, vv. 16-17, del poeta Giacomo Leopardi; l’insigne pensatore politico assimila la virtù etica concepita da Hegel alla nobile virtù celebrata dal poeta di Recanati nel suo canto.

¹⁶³ A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 71.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 72.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 73, dove l’autore scrive che: “*L’uomo trova dunque nel dovere etico la sua realtà, il modo di essere veramente se stesso*”.

Hegel ritiene che questa nuova forma di moralità positiva, nella quale l'eticità ha la sua espressione costitutiva, sia per l'uomo "*als eine zweite Natur*"¹⁶⁶.

Questa seconda natura è il costume, ossia quel complesso di usanze e di credenze che caratterizzano la vita sociale e culturale di una collettività in una data epoca.

Esso, essendo "*la più storica di tutte le manifestazioni della attività pratica*"¹⁶⁷, si sostituisce, nella sua concretezza, all'astrattezza del dover essere kantiano¹⁶⁸.

Al di fuori dei confini dell'*ethos* la vocazione alla libertà non potrebbe raggiungere il proprio compimento e l'uomo sarebbe ridotto ad una mera apparenza fenomenica priva di una reale dignità spirituale.

Conseguentemente, questo rapporto di immediatezza fra il soggetto e gli ordinamenti etici può essere assimilabile ad una vera e propria identità¹⁶⁹.

Lo stretto legame fra il mondo etico, da un lato, e il soggetto, dall'altro, si esplicita nella relazione circolare che si instaura fra il concetto di virtù e quello di rettitudine.

La prima è il riflesso dell'*ethos* di un popolo negli aspetti caratteriali di un particolare individuo, determinati dalla naturalità.

A sua volta, la stessa virtù - nella misura in cui mostra la conformità del singolo ai doveri derivanti dai rapporti etico-sociali ai quali egli appartiene - si identifica nella rettitudine¹⁷⁰.

Pertanto, le riflessioni formulate sino a tale punto del presente lavoro inducono a concludere che l'eticità corrisponde a quella forma più elevata dello sviluppo speculativo del diritto che, per Hegel, è il regno della libertà realizzata.

Conclusioni:

Hegel dimostra, correttamente, che la libertà vera e oggettiva, quella che egli chiama la "*volontà-essente-in-sé-e-per-sé*", non è la pura astrazione del pensiero privo di ogni contenuto, come sostiene

¹⁶⁶ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 300: "come una seconda natura".

¹⁶⁷ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 61.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 296.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 298, nonché M. ROSSI, op. cit., p. 636.

Kant, ma, invece, è lo “Spirito Oggettivo”, ossia è la libertà che si realizza concettualmente negli istituti etici previsti dall’ordinamento positivo dello Stato.

Dunque, riteniamo che l’eticità - o la moralità intesa nella sua dimensione sovra individuale o sociale - sia la sfera nella quale è superato per sempre il dissidio fra il piano del *Sollen* e quello del *Sein*: pertanto, in essa è possibile comprendere fino in fondo lo sviluppo dialettico della libertà secondo le tappe che segnano il suo progresso speculativo.

Nel prossimo paragrafo vogliamo sottolineare come l’eticità assuma la propria configurazione razionale proprio all’interno della sfera politico-statuale.

4. Il rapporto tra Hegel e le dottrine filosofico-giuridiche seguenti: il giusnaturalismo, il pensiero internazionalistico di Kant, la scuola storica di Savigny

La relazione fra la filosofia politica hegeliana e la dottrina contrattualistica del diritto naturale, che si sviluppa da Grotius a Fichte¹⁷¹, esige la considerazione congiunta di due termini concettuali.

Come Bobbio scrive, essi sono: “*dissoluzione e compimento*”¹⁷².

Apparentemente, ma superficialmente, l’accostamento di questi vocaboli potrebbe sembrare quasi una *contradictio in adiecto*.

Il motivo di tale paradosso risiede nella circostanza che essi sono palesemente antitetici fra loro, qualora i medesimi siano colti sul piano linguistico rappresentato dalla loro area di significanza semantica.

Tuttavia, in questo preciso caso giova rilevare quanto sia proficuo trascendere la dimensione strettamente letterale dei vocaboli sopra indicati.

Infatti, nel presente paragrafo si intende dimostrare proprio che i due termini sono intrinsecamente uniti nella riflessione filosofico-politica hegeliana: uno evoca l’altro in una relazione di corrispondenza reciproca.

¹⁷¹ H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur*, Scientia Verlag, Aalen, 1993, *passim*; J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, tr. it., Laterza, Roma, 1994, *passim*.

¹⁷² N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, p. 3.

Precisamente, la parola “dissoluzione” indica che Hegel stigmatizza l’inconsistenza e l’inadeguatezza delle categorie fondamentali elaborate dai giuristi giusnaturalisti per la costruzione di una teoria generale del diritto e dello Stato.

Invece, la parola “compimento” significa che egli aspira, in definitiva, alla stessa meta finale dei suoi predecessori, individuata nella comprensione e nella giustificazione razionale dell’ordinamento statale¹⁷³, e “*la raggiunge o crede di raggiungerla proprio perché, buttati via i vecchi strumenti ormai diventati inservibili, se ne foggia di nuovi*”¹⁷⁴.

Incominciando a focalizzare l’attenzione sul momento della dissoluzione, si osserva la sussistenza di un’evidente differenziazione rispetto alla scuola giuridica precedente.

Come è stato anticipato nell’introduzione di questo lavoro, l’insigne rappresentante dell’idealismo tedesco muove una pesante critica rivolta alla genesi contrattualistica del processo formativo dello Stato.

La censura dei concetti fondamentali del giusnaturalismo, dal contratto sociale sino allo stato di natura, era stata uno dei caratteri identificativi delle correnti filosofiche tra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo: si pensi, a titolo esemplificativo, all’utilitarismo inglese di Bentham, allo storicismo di Burke in Inghilterra e della scuola storica in Germania, nonché al positivismo francese che si sviluppa da Saint-Simon a Comte¹⁷⁵.

Come anche noi reputiamo, Hegel ritiene che il popolo, concepito organicamente come una totalità etica, sia un *prius* e assuma una posizione di anteriorità logica rispetto all’individuo considerato singolarmente, il quale è un *posterius*, cioè un’entità susseguente e derivata.

Invece, per il pensiero giusnaturalistico il principio fondante dell’ordine sociale è sempre l’individuo, tanto che un’autorevole dottrina sostiene che tale forma di individualismo giuridico sia presente anche in quelle correnti filosofico-politiche del contrattualismo, le quali instaurano processi istituzionali di

¹⁷³ *Idem*, p. 10.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 3.

¹⁷⁵ Su questo tema, *Idem*, p. 6; v. anche J. BENTHAM, *A fragment on government and an introduction to the principles of morals and legislation*, Basil Blackwell, Oxford, 1948, *passim*, E. BURKE, *Reflections on the french revolution*, J.M. Dent, London, 1955, *passim*, A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, tr. it., G.C. Sansoni, Firenze, 1966, *passim*.

tipo assolutistico, sia in senso monarchico come in Hobbes, sia in senso democratico come in Rousseau¹⁷⁶.

Inoltre, lo schema organologico-sostanzialistico acquisisce anche una valenza di superiorità assiologica nei confronti del principio individualistico della scuola del diritto naturale settecentesca.

Infatti, Hegel esprime un giudizio molto severo sull'indebita applicazione delle categorie concettuali *de iure privatorum* all'ambito di una teoria politico-statale che intenda mantenere una propria dignità scientifica e una propria rigorosa solidità in senso euristico.

La dottrina sostiene che egli non disconosca la categoria del contratto in quanto tale, ma, tuttavia, le riconosca validità solo nella sfera del diritto privato¹⁷⁷.

Il *pactum societatis* dei giusnaturalisti è valutato negativamente non tanto per la sua inesistenza empirica, come accadimento storico-fattuale che si verifica *hic et nunc* - critica che, comunque, potrebbe valere soltanto nei confronti di Locke, per il quale il contratto originario è un evento storico, ma non nei riguardi di Rousseau e di Kant, per i quali, invece, il contratto sociale è una pura idea della ragione¹⁷⁸ - quanto, piuttosto, per la sua inconsistenza razionale e per la sua inadeguatezza teleologica ad assolvere la funzione di comprensione teoretica della razionalità intrinseca dello Stato¹⁷⁹.

Lo scopo finale, al quale il filosofo idealista tende, è il medesimo di quello di Rousseau: lo sforzo compiuto da entrambi consiste nel cercare di superare una concezione della libertà intesa in senso

¹⁷⁶ G. BALLADORE PALLIERI, op. cit., pp. 30-31: “Il punto di partenza è sempre l'uomo; (...) siano i sommi beni per l'umanità la pace e l'ordine secondo lo Hobbes, o la libertà e la eguaglianza secondo il Rousseau, comunque lo Stato sorge a servizio dell'uomo e di esigenze umane (...). Si giunge sì all'assolutismo, monarchico o democratico, ma sempre in funzione di un interesse umano (...)”.

¹⁷⁷ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, p. 13; successivamente, a p. 90 della medesima opera, l'autore scrive ancora che: “il diritto privato, a differenza di quello che accade nella grande tradizione giuridica dei romani, non ha alcuna autonomia in quanto s'invera soltanto nel diritto statale, o, a differenza di quel che accade nella tradizione del diritto naturale, non sta a fondamento del diritto pubblico, ovvero dello stato che sorge sulle basi di un tipico istituto di diritto privato com'è il contratto, ma al contrario ne è fondato”.

¹⁷⁸ *Idem*, pp. 12-13; v. anche A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, G. Giappichelli, Torino, 2009, pp. 312-313, dove l'autore afferma che in Rousseau l'idea del contratto è spogliata di ogni riferimento concreto: essa è, “come dirà Kant, non un <<atto>>, ma un'<<idea>>, un principio normativo che permette di concepire il rapporto politico nei suoi veri termini, non come sacrificio, ma come conquista di libertà”.

¹⁷⁹ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, pp. 11-13.

individualistico, aspirando alla libertà oggettiva, la quale si realizza, in termini di concretezza speculativa, soltanto “*nella comunità e mediante la legge*”¹⁸⁰.

Essi ricusano la nozione di libertà “*verso lo stato*”¹⁸¹ o “*dallo stato*”¹⁸², di ispirazione lockiano-kantiana, e, invece, si ispirano all’idea di libertà “*nello stato*”¹⁸³.

Con specifico riferimento all’autore del *Contrat social*, la libertà dell’uomo consiste nell’obbedienza alla legge, la quale è l’espressione della volontà generale dei consociati¹⁸⁴.

Nonostante questa apparente affinità fra Rousseau ed Hegel, quest’ultimo deplora, in modo condivisibile, il metodo adottato dal primo, ritenendo che il filosofo svizzero concepisca la volontà generale non nel significato aulico e profondo della “volontà essente-in-sé-e-per-sé”¹⁸⁵, ma in un significato ancora contrattualistico e, dunque, concettualmente errato.

L’utilizzo dello strumento negoziale da parte di Rousseau implica che lo Stato sia concepito come una mera associazione, l’adesione alla quale è il risultato di una decisione individuale e arbitraria¹⁸⁶.

Al contrario, la concezione organicistica di Hegel evidenzia quanto l’utilizzo delle categorie civilistiche nel diritto pubblico non sia idoneo ad interpretare concettualmente la realtà statale¹⁸⁷ e, inoltre, quanto la loro applicazione produca esiti drammatici dal punto di vista degli avvenimenti storici, come è stato rilevato a proposito del giudizio negativo da lui formulato in merito ai fatti rivoluzionari¹⁸⁸.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 29.

¹⁸¹ *Idem*, p. 27.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ G. BALLADORE PALLIERI, op. cit., pp. 25-27.

¹⁸⁵ V. *supra* dove si dice che, per Hegel, la vera essenza della libertà è quella che egli definisce la “volontà essente-in-sé-e-per-sé”.

¹⁸⁶ V. *supra* dove si dice che la volontà generale russoviana, seppure sia distinta dalla volontà di tutti, è, pur sempre, l’esito di un principio volitivo contrattualistico e individualistico.

¹⁸⁷ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 28.

¹⁸⁸ V. *supra* dove si dice che Hegel interpreta la Rivoluzione francese come il segno tangibile di una razionalità astratta in nome della quale ogni ordinamento sociale esistente risalente alla tradizione è abolito e distrutto.

Alla luce di queste considerazioni, è evidente che la volontà generale teorizzata dal filosofo ginevrino è una *deminutio*, dal momento che essa è priva di una propria autonoma concretezza speculativa, ma si riduce ad essere soltanto ciò che è comune a tutte le parti negoziali¹⁸⁹.

In conseguenza di ciò, la volontà universale non è più costitutiva delle volontà singole e particolari, ma, piuttosto, è essa stessa a risultare costituita e prodotta da queste ultime¹⁹⁰.

L'assunzione del contratto a categoria centrale della scienza del diritto pubblico cagiona conseguenze esiziali anche sotto un profilo politico-istituzionale, poiché la stabilità dell'ordinamento statale non è preservata nella sua integrità, ma subisce un processo di involuzione e di dissoluzione, dipendendo totalmente dalle volizioni individuali e dalla precaria, labile ed incerta composizione dei libiti soggettivi¹⁹¹.

Il fondamento contrattuale dell'ordine politico è la manifestazione di un pensiero astratto e indeterminato, il quale ha assunto un potere tale da pretendere di costituire uno Stato in nome della ragione, cercando di sovvertire ogni ordinamento esistente¹⁹²: da un punto di vista storico, il tentativo di realizzazione pratica di questo progetto utopistico e avulso dalla realtà si è trasformato tragicamente, secondo Hegel, "*zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit*"¹⁹³.

In questo passo appena indicato, il riferimento alla Rivoluzione francese è palese ed esplicito¹⁹⁴.

La sua critica è rivolta non solo alla mancanza di rigore scientifico nella trasposizione degli schemi concettuali dalla teoria negoziale del diritto privato all'universo "empireo" della dottrina dello

¹⁸⁹ G. BALLADORE PALLIERI, op. cit., p. 26.

¹⁹⁰ V. *supra* dove si dice che Rousseau sostiene che la deliberazione pubblica dell'autorità statale esprima la *volonté générale*, la quale non è la volontà di tutti, cioè la mera somma delle singole volontà particolari, ma è la volontà comune a tutti i votanti, depurata e avulsa dagli interessi particolari e contrapposti, che si elidono reciprocamente proprio a causa del loro contrasto: ciononostante, si ritiene che la volontà generale russoviana, seppure sia distinta dalla volontà di tutti, sia comunque l'esito derivante da un'impostazione contrattualistica e individualistica.

¹⁹¹ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., pp. 13-14.

¹⁹² In relazione alla tesi che fra i principali intenti della Rivoluzione francese, secondo l'ispirazione illuministica, vi fosse quello di ricreare l'uomo e di plasmare tutta la vita umana secondo un modello ideologico prestabilito *ex ante*, v. l'autorevole contributo di H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine. L'Ancien régime*, tr. it., Adelphi, Milano, 1986, *passim*.

¹⁹³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 420: "nell'avvenimento più orribile e allucinante".

¹⁹⁴ V. *supra* dove si dice che Hegel descrive la libertà universale ed astratta proclamata dalla Rivoluzione giacobina del 1793, nei termini di una libertà negativa, indicandola come "la furia del dileguare".

Stato¹⁹⁵, ma è anche diretta all'utilizzo improprio di un altro caposaldo fondamentale del giusnaturalismo: si tratta dello *status naturae*.

La visione hegeliana della condizione naturale dell'uomo è distinta sia da quelle hobbesiana e russoviana, le quali evolvono rispettivamente nella giustificazione dell'assolutismo monarchico e dell'assolutismo democratico¹⁹⁶, sia da quella lockiana, la quale si sviluppa in senso liberale in un processo che culmina nella legittimazione dello Stato minimo¹⁹⁷.

Ovviamente, la dimensione conflittuale e caotica dello stato di natura hobbesiano, il quale è un autentico *bellum omnium contra omnes*¹⁹⁸, è assai più grave e più intensa di quella dello stato di natura russoviano dove l'uomo è soltanto *un animal stupide et borné*.

Nel filosofo di Malmesbury lo *status naturae* è ancora più distante da quello lockiano, nel quale la società naturale disciplinata dal diritto consuetudinario di *common law* sembra in certi momenti coesistere in una sincronica armonia con il *Body Politick*.

A tale proposito, un autorevole giurista scrive che lo stato di natura, che in Hobbes è ancora uno *state of war of all against all*, in Locke si è già trasformato in una società naturale, ossia “*in una vera e propria società prepolitica, comprendente tutti i rapporti sociali che gli individui intrecciano fra loro prima del sorgere dello stato e indipendentemente dall'intervento del pubblico potere*”¹⁹⁹.

Ciononostante, pur nel differente grado di intensità tra i principali indirizzi di pensiero di questi autori giusnaturalisti indicati, può essere plausibile sostenere l'ipotesi che, in tutti loro, sia presente una filosofia della storia, la quale prevede all'inizio un *χάος* che evolve gradualmente in un *κόσμος*: *caos*

¹⁹⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., pp. 418 e 420, dove il filosofo, a proposito dello Stato, utilizza la locuzione seguente: “*das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät*” (“il Divino essente-in-sé-e-per-sé e la sua assoluta autorità e maestà”).

¹⁹⁶ G. BALLADORE PALLIERI, op. cit., p. 24: “*Gli stessi concetti che abbiamo visti propri all'assolutismo monarchico di Hobbes sono in buona parte comuni all'assolutismo democratico del Rousseau*”.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 35: “*qui [l'autore si riferisce a Locke] lo Stato ha il semplice compito di imporre ai malvagi la legge di natura, senza apportare un proprio contributo originale alla formazione del diritto, onde per l'uomo vi è in realtà solo la legge naturale che già a tutto adeguatamente provvede, e che solo si presenta talvolta trascritta nelle leggi dello Stato e rafforzata dalle sanzioni di questo*”.

¹⁹⁸ T. HOBBS, op. cit., pp. 206 e 210.

¹⁹⁹ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 24; tuttavia, poco prima, a p. 21 della medesima opera, l'autore scrive che: “*anche per Locke (...) lo stato è la perfezione della vita sociale, ed è tale perfezione perché è l'unica forma di convivenza fatta a misura dell'uomo in quanto essere razionale*”.

e *kósmos* corrispondenti, rispettivamente, al disordine dello stato di natura (o a una situazione di relativa precarietà, come è in Locke) e all'ordine instaurato dalla società politica.

Per quanto concerne Hegel, si ritiene che lo sviluppo della sua filosofia politica segua un percorso più complesso e articolato.

Inizialmente, prima della redazione delle *Grundlinien der Philosophie* cit., quando il sistema hegeliano della filosofia del diritto non ha ancora raggiunto la propria maturazione concettuale, il diritto pubblico costituisce soltanto il mezzo per stabilizzare e per regolare i rapporti di forza, determinando la transizione dall'anarchia all'ordine statale attraverso l'instaurazione di un ordinamento permanente²⁰⁰.

In questa prima fase dell'evoluzione del pensiero di Hegel, l'essenza dello Stato risiede, innanzitutto, nella concentrazione della forza: quest'ultima precede il diritto, il quale interviene soltanto *ex post* al fine di disciplinarla.

Riferendosi al momento iniziale dell'elaborazione del disegno hegeliano, la dottrina afferma: “*Per un verso, l'economia ingloba e dissolve il diritto privato; così come la politica domina e dirige il diritto pubblico. In altre parole il diritto diventa, come diritto privato, il momento formale dell'economia; come diritto pubblico, il momento formale della politica*”²⁰¹.

Successivamente, nel momento in cui l'elaborazione della sua teoria è giunta al proprio perfezionamento con la stesura delle *Grundlinien der Philosophie* cit., si assiste a un diverso atteggiamento rispetto al diritto, al punto tale da poter parlare “*di una vera e propria rivalutazione del posto del diritto nell'insieme degli altri momenti dello spirito oggettivo, ovvero del passaggio da una concezione limitativa del diritto a una concezione (...) amplificante*”²⁰².

L'autore citato prosegue dicendo che il diritto, dal momento che è definito ormai come la concretizzazione speculativa della libertà in quanto idea, non è più riferito soltanto ad uno dei momenti dello sviluppo dello Spirito Oggettivo²⁰³, ma indica anche l'intero movimento di quest'ultimo, considerato nel suo complesso e nella totalità del suo insieme.

²⁰⁰ *Idem*, p. 43.

²⁰¹ *Idem*, p. 41.

²⁰² *Idem*, p. 56.

²⁰³ Per la nozione di “Spirito Oggettivo”, v. *supra*.

Alla luce di queste ultime riflessioni, si può sostenere che - quando, ormai, il sistema hegeliano ha acquistato un'intrinseca coerenza all'interno della propria struttura concettuale - un principio logico-giuridico di ragione sia immanente nell'eticità sin dall'inizio: in altre parole, il diritto non è più qualcosa che è al di là del mondo etico delle relazioni umane, ma è profondamente radicato in esso. È condivisibile l'affermazione secondo la quale: “*Mentre i giusnaturalisti si sono serviti dell'ipotesi dello stato di natura come punto di partenza per arrivare allo stato civile*”²⁰⁴, per Hegel lo stato di natura, in quanto antitesi dello stato civile, non serve minimamente a questo scopo”²⁰⁵.

Lo *status naturae* della tradizione contrattualistica è soltanto una condizione astratta e immaginaria che si trova al principio del processo storico e che serve per poter legittimare il successivo insediamento dell'autorità politica.

Ciò è riscontrabile sia nell'assolutismo monarchico di Hobbes, sia in quello democratico di Rousseau, sia nel liberalismo politico di Locke.

In tutti questi principali esponenti del giusnaturalismo, la formazione dello Stato è sempre auspicata a causa di un precedente stato di natura imperfetto, nel quale tutti gli uomini sono malvagi, facendosi la guerra tra loro (Hobbes)²⁰⁶, ovvero sussiste una condizione di diseguaglianza sostanziale dalla quale l'uomo attende di essere emancipato (Rousseau)²⁰⁷, ovvero, vi sono alcuni individui ai quali, data la loro natura intrinsecamente corrotta o *totaliter deleta*, deve essere imposta la legge di ragione da parte del potere statale (Locke)²⁰⁸.

A differenza dei filosofi appena indicati, in Hegel lo stato di natura non è superabile in termini logico-temporali - secondo un “prima”, che corrisponde all'antico disordine pre-politico, e un “dopo”, che corrisponde al nuovo ordine politico - ma è “*profondamente radicato nella storia del mondo*”²⁰⁹.

²⁰⁴ V. *supra* dove si dice che, pur nel differente grado di intensità tra i principali indirizzi di pensiero degli autori giusnaturalisti, in tutti questi filosofi è presente una filosofia nella quale all'inizio del processo storico c'è un *caos*, corrispondente al disordine dello stato di natura, e, soltanto alla fine, c'è un *kósmos*, che corrisponde all'ordine politico dello Stato.

²⁰⁵ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, p. 15.

²⁰⁶ G. BALLADORE PALLIERI, *op. cit.*, p. 20.

²⁰⁷ *Idem*, pp. 28-29.

²⁰⁸ *Idem*, p. 35.

²⁰⁹ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, p. 27.

Esso è una situazione di violenza e di sopraffazione realmente esistente, che non può essere soppressa come, invece, è teorizzato dai giusnaturalisti, in merito alla quale egli scrive che “*nichts Wahres gesagt werden kann*”²¹⁰, fuorché affermare la necessità di uscirne.

Precisamente, egli identifica lo stato di natura nell’effettività dei rapporti di forza che animano la sfera geo-politica della comunità internazionale e, conseguentemente, nega la validità di un diritto “*ultrastatuale*”²¹¹, idoneo a disciplinare le relazioni fra gli Stati all’interno di un ordinamento giuridico coattivo e cogente.

Come è stato anticipato nell’introduzione al presente lavoro, la trattazione della tematica relativa allo stato di natura in Hegel richiede di esporre brevemente alcuni tratti essenziali del pensiero internazionalistico formulato da Kant.

Secondo il filosofo di Königsberg, in ambito pratico il dover essere dell’imperativo morale impone alla ragione la stipulazione di un *foedus pacificum* tra i soggetti politici della comunità internazionale. Tale patto dovrebbe produrre l’effetto giuridico-negativo di vietare l’aggressione e il reciproco ricorso alla guerra come legittimi strumenti di risoluzione delle controversie che possano sorgere tra gli Stati nelle loro relazioni.

La *ratio* ispiratrice di questo accordo interstatale riflette in modo palese la dicotomia kantiana che separa il piano del *Sollen* da quello del *Sein*.

Infatti, questa convenzione ideale non trascende il momento del divieto insito nel principio *ne res publicae ad arma ruant*, e, da un punto di vista concettuale, non evolve sino all’affermazione di una positiva e pacifica *civitas gentium seu maxima*, che comprenda tutti i popoli della terra all’interno di un ordinamento cosmopolitico e di “*una repubblica universale come stato giuridico oltre lo stato*”²¹².

Nello stesso tempo tale accordo, esprimendo comunque l’anelito all’instaurazione di una confederazione internazionale tra gli Stati, si distingue anche da un comune *pactum pacis*: questo, secondo Kant, è un qualunque trattato di pace che pone termine ad una guerra precisa e determinata.

²¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 502: “niente di vero può essere detto al riguardo”

²¹¹ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 15.

²¹² *Ibidem*.

Invece, il *foedus pacificum* è finalizzato a stabilire la cessazione di tutte le guerre e ad impedire che nuovi conflitti bellici possano sorgere in futuro²¹³: quindi, anche se soltanto in termini negativi, esso manifesta il primato della ragione sulle dinamiche dei rapporti *inter res publicas*.

Differenziandosi dal suo predecessore, Hegel sostiene la tesi che nega categoricamente la stessa pensabilità di un ordinamento giuridico che sia stabile e sovrastante gli Stati indipendenti.

Egli ritiene che l'orizzonte degli Stati sia soltanto la storia, “*la quale procede dall'interno degli Stati stessi mentre essi si conformano al loro finalismo interno*”²¹⁴.

In coerenza con questa prospettiva che assolutizza la dimensione della sovranità nazionale, per il filosofo idealista il diritto internazionale, anche se non è radicalmente negato, è ridotto a un diritto pubblico esterno²¹⁵: infatti, egli rifiuta l'utilizzo della dizione “diritto internazionale” e parla espressamente di “*äußere Staatsrecht*”²¹⁶.

Quest'ultimo deriva dai rapporti non giuridici, ma naturali, che si costituiscono tra gli Stati autonomi e sovrani, i quali sono l'uno contro l'altro in un vero e proprio stato di natura²¹⁷, nel quale le relazioni fra gli organismi statuali sono qualificate dalla permanenza dell'arbitrio e dell'accidentalità: pertanto, l'universalità del diritto non può realizzarsi a causa dell'indipendenza e dell'autonomia dei soggetti politici che agiscono nell'ambito internazionale.

Esaurita questa sintetica spiegazione, si intende continuare a focalizzare l'attenzione su un altro aspetto che distingue la dottrina del filosofo di Jena dalla precedente tradizione giusnaturalistica.

La riconsiderazione delle categorie dogmatiche atomistico-individualistiche esige l'adozione, da parte di Hegel, di nuovi schemi concettuali, i quali siano appropriati a comprendere l'intrinseca razionalità della totalità organica che agisce nell'effettualità della realtà storica.

Pertanto, egli individua un *tertium genus* che scardina drasticamente la rigidità dell'orizzonte angusto e limitato entro il quale si esaurisce la dialettica bifasica fra la sfera dell'interiorità, corrispondente

²¹³ A. MATTIONI - F. FARDELLA, op. cit., pp. 253-254.

²¹⁴ *Idem*, p. 255.

²¹⁵ *Ibidem*. Sulla concezione hegeliana del diritto internazionale come diritto pubblico esterno, cfr. A. VON TROTT ZU SOLZ, *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1932, *passim*.

²¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 552: “diritto statale esterno”. Al contrario, Kant ritiene che la definizione più corretta di diritto internazionale sia quella di *ius publicum civitatum* rispetto a quella tedesca di *Völkerrecht*: cfr. Id., *Die Metaphysik* cit., *Des öffentlichen Rechts zweiter Abschnitt, Das Völkerrecht*, § 53.

²¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 554.

alla moralità kantiana, e la sfera dell'esteriorità, corrispondente alla legalità kantiana, cioè tra il foro interno della coscienza e il foro esterno dei rapporti interpersonali.

Come è stato sottolineato in precedenza²¹⁸, il nuovo soggetto non è più il singolo ovvero la semplice somma dei singoli, ma è “*la figura della comunità popolare, intesa come totalità vivente e storica*”²¹⁹ e, perciò, concepita come “*una collettività, un tutto organico*”²²⁰.

Conseguentemente, la “*Sittlichkeit*”²²¹, cioè la morale intesa a livello sociale o sovra-individuale, è la categoria dogmatica più precisa in termini di rigore teoretico e la più adeguata ai nuovi schemi organologici attorno ai quali si struttura il pensiero hegeliano.

A tale proposito, è necessario effettuare una precisazione avente la funzione di rendere più esplicito e più comprensibile il percorso logico-argomentativo in questa fase del lavoro.

Si intende sottolineare che Hegel non è colui che scopre per primo la sussistenza dell'eticità nella vita storica di un popolo.

Piuttosto, egli è colui che attribuisce per primo una solida dignità scientifica a questa categoria, rendendola funzionale all'elaborazione di una teoria giuridico-statalistica che dalla scienza della politica passi al diritto pubblico, ossia, per usare termini tecnicamente più appropriati, ascenda dalla “*Staatswissenschaft*”²²² allo “*Staatsrecht*”²²³.

Come si è già ribadito²²⁴, nel momento in cui il sistema giuridico hegeliano raggiunge il suo apice, il diritto pubblico non è più un mero criterio strumentale diretto alla normalizzazione e alla stabilizzazione dei fenomeni di forza osservati dalla prospettiva empirica della politologia: Hegel

²¹⁸ V. *supra* dove si dice che Hegel critica la genesi contrattualistica del processo formativo dello Stato, ritenendo che il popolo sia una totalità etica avente un'antioriorità logica rispetto all'individuo considerato singolarmente, il quale è un *posterius*.

²¹⁹ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 16.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., p. 292.

²²² N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 54.

²²³ *Idem*, p. 88.

²²⁴ V. *supra* dove si dice che, quando l'elaborazione della sua dottrina giuridica è giunta al proprio perfezionamento con la stesura delle *Grundlinien der Philosophie* cit., si assiste a un diverso atteggiamento rispetto al diritto, tanto che è possibile parlare di una vera e propria rivalutazione del ruolo del diritto nell'insieme degli altri momenti dello Spirito Oggettivo, verificandosi il passaggio da una concezione limitativa del diritto ad una amplificante.

assegna alla giuridicità una funzione centrale e paradigmatica, che eleva la scienza dello Stato e delle istituzioni politiche a scienza del diritto pubblico.

Un'interpretazione superficiale e semplificante potrebbe indurre nell'errore di assimilare la valorizzazione dell'eticità operata dalla dottrina hegeliana a quella effettuata dalla scuola storica di Savigny²²⁵.

Si ritiene che la divergenza fra questi due indirizzi del pensiero giuridico sia notevole e assai profonda.

Come scrive Bobbio, lo storicismo di Savigny è una forma di irrazionalismo: esso è l'espressione di un'epoca di crisi nella quale si manifesta in modo palese e drammatico, “*da parte di coloro che si oppongono alla trasformazione in atto, <<la distruzione della ragione>> (die Zerstörung der Vernunft)*”²²⁶.

Per l'esponente della scuola storica, il *Volksgeist*, cioè lo spirito popolare, è il vero creatore del diritto. Quest'ultimo non è un fatto volontario come per i giusnaturalisti, ma è una produzione spontanea e inconscia del nuovo soggetto spirituale, il quale aleggia fra i membri del gruppo sociale senza, tuttavia, identificarsi con alcuno tra essi²²⁷.

Questa forma di storicismo rivela un romanticismo giuridico nell'ambito del quale il ricorso al *Volksgeist* è finalizzato ad affermare, decisamente, la supremazia del diritto consuetudinario derivante spontaneamente dalla società, “*rispetto a quello prodotto artificialmente dagli organi legislativi*”²²⁸.

In questa *Weltanschauung*, la fonte-fatto della consuetudine, costituita dall'unità dell'elemento oggettivo-materiale della *diuturnitas seu longa repetitio* e dell'elemento soggettivo-psicologico dell'*opinio iuris seu necessitatis*, è collocata all'apice della gerarchia delle fonti del diritto e attesta l'antecedenza logica della norma sociale sulla norma emanata dal potere legislativo dello Stato.

²²⁵ Sulla scuola storica del diritto cfr. F.K. VON SAVIGNY, *System des heutigen römischen Rechts*, Scientia, Aalen, 1981, *passim*.

²²⁶ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, p. 7.

²²⁷ Su questo argomento, cfr. G. BALLADORE PALLIERI, *op. cit.*, pp. 41-46.

²²⁸ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, p. 10.

Per tale ragione, Balladore Pallieri sostiene che con Savigny inizia “*la incerta distinzione tra società statale e Stato; lo Stato è solo una delle tante creazioni del gruppo politico; il vero creatore è il gruppo, la collettività, non lo Stato*”²²⁹.

Al contrario, lo storicismo hegeliano è intimamente razionale²³⁰.

Esso è il compimento definitivo di un lento processo di razionalizzazione dello Stato, che ha la propria genesi intellettuale nella riflessione avviata dai filosofi appartenenti alla scuola del diritto naturale, da Hobbes sino a Kant.

In Hegel, il *Volksgeist* ha il preciso scopo di conferire un contenuto concreto alla volontà razionale dello Stato, ma la legge rimane, pur sempre, la fonte-atto posta alla supremazia dell'intero ordine giuridico e normativo²³¹: come è noto, egli è un sostenitore della codificazione, nella quale individua una delle più eminenti manifestazioni e un compito indefettibile dello Stato moderno²³².

Alla luce delle considerazioni sviluppate sino a tale punto, è possibile trarre la conclusione seguente. Il momento della massima dissoluzione, in cui il filosofo si allontana dalla tradizione *de iure naturali* e riconosce la valenza teorico-conoscitiva del modello organicistico dell'eticità, coincide, quasi paradossalmente, con il momento del massimo compimento di quella stessa tradizione giusnaturalistica che, in apparenza, egli sembrerebbe confutare²³³.

Hegel accoglie il vitalismo romantico insito nella dimensione dell'eticità, ma, ispirandosi quasi ad una pedagogia politica, lo libera dai suoi vincoli irrazionali e lo riconcilia con la legge dello Stato²³⁴.

²²⁹ G. BALLADORE PALLIERI, op. cit., p. 45.

²³⁰ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, p. 7.

²³¹ *Idem*, p. 9.

²³² *Idem*, p. 8.

²³³ V. *supra* dove si dice che la relazione fra la filosofia politica hegeliana e la dottrina contrattualistica del diritto naturale, da Grotius a Fichte, esige la considerazione congiunta di due termini apparentemente antitetici tra loro, la “dissoluzione” e il “compimento”, intendendo, tuttavia, dimostrare che, in Hegel, i due concetti sono intrinsecamente uniti, poiché uno evoca l'altro reciprocamente.

²³⁴ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia cit.*, pp. 35-36 e 38: “*Lo Sturm und Drang era stato il primo confuso agitarsi degli spiriti nella ricerca di una vita più nuova e più ricca. (...) Era negli animi l'aspirazione confusa verso una concezione più organica e ad un tempo dinamica del mondo. (...) Ma Hegel, cresciuto in questa età tormentata, ha in sé il nerbo per resistere all'onda travolgente del misticismo, e, spietato critico delle esagerazioni razionalistiche, sa non di meno, contro all'irrazionalismo vittorioso, tener alta la sua fede incrollabile nella ragione. (...) Hegel solo ha la forza di costringere e plasmare la visione panteistica, indeterminata e vaga, nella forma salda e quadrata del suo idealismo*”.

Quest'ultima è lo stadio nel quale il diritto consegue il suo livello più elevato di oggettivazione e di razionalizzazione e, dunque, la fonte-atto della legge diventa il cardine del sistema giuspubblicistico hegeliano.

Proprio la legge è l'elemento dell'ordinamento che consente al filosofo di Jena di non interrompere il rapporto di continuità con la precedente dottrina giusnaturalistica²³⁵.

La ragione - che da astratta e indeterminata si concretizza nell'eticità - e la stessa *Sittlichkeit* - che, attraverso la legge positiva, è il contenuto della volontà razionale dello Stato²³⁶ - rappresentano il compimento maturo di un processo di razionalizzazione delle istituzioni politiche, in relazione al quale la scuola contrattualistica precedente Hegel "ha rappresentato per due secoli l'esigenza e le successive tappe di sviluppo"²³⁷.

Come è stato anticipato²³⁸, rispetto alla tradizione del diritto naturale la dissoluzione hegeliana consiste nella critica delle sue fondamentali categorie dogmatiche: lo stato di natura e il contratto sociale.

In questo modo, paradossalmente, si assiste al compimento stesso del giusnaturalismo, dal momento che Hegel prosegue, al pari dei suoi predecessori contrattualisti, il medesimo *iter* teoretico orientato alla comprensione concettuale e alla giustificazione della razionalità intrinseca dello Stato, culminante nell'affermazione del primato della legge sulle altre fonti del diritto.

Nei confronti del romanticismo giuridico della scuola storica, invece, l'atteggiamento intellettuale di Hegel è diverso da quello che egli assume nei riguardi dell'illuminismo giusnaturalistico.

I termini semantici, che qualificano il rapporto tra l'esponente dell'idealismo e la corrente di pensiero di Savigny, non sono la dissoluzione e il compimento, bensì l'appropriazione e la trasfigurazione²³⁹. È possibile parlare di appropriazione, poiché Hegel accoglie le categorie fondamentali dello storicismo giuridico, cioè l'eticità e lo spirito popolare, attribuendo loro un valore euristico.

²³⁵ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 52.

²³⁶ *Idem*, p. 9.

²³⁷ *Idem*, p. 7.

²³⁸ V. *supra* dove è stata illustrata la critica hegeliana al contratto sociale e allo stato di natura della dottrina giusnaturalistica.

²³⁹ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto* cit., p. 10.

Nello stesso tempo, però, le medesime categorie sono trasfigurate, dal momento che egli le dirige verso scopi opposti a quelli della scuola storica, arrivando a stabilire l'assoluta priorità della fonte-atto, costituita dalla legge, sulla fonte-fatto, rappresentata dalla consuetudine, dichiarando, così, la prevalenza dello Stato sulla società civile²⁴⁰.

5. Riflessioni conclusive

Com'è stato anticipato nell'introduzione, con il presente lavoro si è cercato di formulare alcune riflessioni generali sulla profonda relazione esistente tra la libertà e l'eticità nella filosofia del diritto di Hegel.

Per tale ragione, abbiamo iniziato spiegando che cosa Hegel intenda con il concetto di libertà.

Dal secondo paragrafo è emerso che l'intento di Hegel non è tanto quello di effettuare una critica in senso demolitivo del concetto kantiano di libertà, quanto stigmatizzare l'inconsistenza e la debolezza della concezione formalistica e astratta della libertà teorizzata dal filosofo di Königsberg.

In tale paragrafo, si è cercato di dimostrare che l'individualismo giuridico di derivazione contrattualistica corrisponde ad una concezione razionalmente inadeguata e limitata della libertà, intesa come una libertà negativa e non ancora evoluta.

Secondo Hegel, quest'ultima si rivela in termini storico-fenomenologici nei fatti tragici provocati dal Terrore giacobino del 1793.

A proposito di questo evento rivoluzionario, anche una dottrina più recente, come Balladore Pallieri, afferma che esso con i suoi eserciti è stato il tentativo di foggare uno Stato conforme a ragione²⁴¹.

Questa valutazione è condivisa anche da altri giuristi e filosofi, i quali sostengono autorevolmente che la Rivoluzione francese, influenzata dallo spirito illuministico, "*assunse a criterio supremo una razionalità astratta, espressa in <<una dottrina che parve una rivelazione>>*"²⁴².

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ G. BALLADORE PALLIERI, op. cit., p. 41.

²⁴² A. MATTIONI - F. FARDELLA, op. cit., p. 32.

Pertanto, si condivide il giudizio che evidenzia il carattere offensivo e l'indole estremamente violenta di questo avvenimento storico: i francesi giustificavano la loro ferocia rivoluzionaria immaginando in senso utopistico la realizzazione di un futuro "paradiso terrestre"²⁴³.

Successivamente, con la stesura del terzo paragrafo è stato spiegato che, per Hegel, l'organicismo giuridico, il quale si manifesta nell'eticità o nella moralità sociale, corrisponde alla concezione vera e razionale della volontà libera, intesa come la libertà concreta e affermativa.

Dal rapporto identitario fra l'idea di libertà e il concetto di totalità organica, è stato dedotto che nell'adempimento dei doveri etici l'uomo realizza la propria destinazione alla libertà.

La libertà positiva implica l'eticità giuridica e quest'ultima, a sua volta, rappresenta la dimensione nella quale l'individuo sperimenta la propria liberazione dall'accidentalità dei condizionamenti naturali.

Pertanto, dallo studio affrontato in questi paragrafi si è dedotto che nella dottrina hegeliana sussiste una perfetta identità fra la concretezza speculativa dell'idea di libertà, da un lato, e la stessa realizzazione concettuale del diritto, dall'altro.

Proprio questa sintesi concreta²⁴⁴ della libertà e del diritto implica, necessariamente, che la volontà vera e razionale abbia per oggetto non un contenuto astratto, ma si determini in modo tale da corrispondere concettualmente ai diversi momenti dello svolgimento progressivo dell'idea di libertà che, come si è visto, sono: il diritto formale della personalità astratta, la moralità e l'eticità, a sua volta suddivisa in famiglia, società civile e Stato.

Nel quarto paragrafo è stato precisato che l'eticità attribuisce un contenuto concreto e determinato alla volontà statuale espressa razionalmente nella legge: poiché, da un lato, l'esercizio delle virtù etiche assolve una funzione liberante nei confronti del singolo individuo e poiché, dall'altro, la totalità

²⁴³ R. KIRK, *The Roots of American Order*, tr. it., Mondadori, Milano, 1996, *passim*: con riferimento al giudizio storico-politico sugli eventi rivoluzionari del 1789, questo autore afferma in modo esplicito di ispirarsi alla tesi dello scrittore austro-tedesco Friedrich von Gentz, a tale proposito, cfr. F. VON GENTZ, *Der Ursprung und die Grundsätze der Amerikanischen Revolution, verglichen mit dem Ursprung und den Grundsätzen der Französischen*, en. tr., Henry Regnery, Chicago, 1955, *passim*.

²⁴⁴ N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx. Saggi cit.*, p. 181: "(...) il ritmo dialettico non esaurisce l'essenza del concetto, perché termina in una sintesi concreta che è l'ultima e più alta parola della vita del concetto. Questa idea della concretezza speculativa del concetto è veramente l'idea centrale della filosofia di Hegel".

etica si manifesta nella legge dello Stato, si deduce logicamente che la libertà, alla quale l'uomo è chiamato, si identifica nell'obbedienza alla legge positiva emanata dallo Stato²⁴⁵.

Arrivati quasi al termine di questo nostro lavoro, possiamo formulare alcune osservazioni finali sulla stretta relazione esistente fra "la libertà" e "l'eticità" in Hegel, cercando di focalizzare l'attenzione su alcuni risultati conclusivi.

Come abbiamo visto, a differenza degli stadi precedenti che segnano le tappe iniziali del cammino progressivo della libertà, ossia il diritto astratto e la moralità nei quali l'uomo si trova in una condizione annichilente di isolamento soggettivo e di solitudine spirituale, nell'universo etico delle relazioni interpersonali egli sperimenta concretamente la propria affrancazione dal libito egoistico della sensibilità empirica, acquisendo per la prima volta la consapevolezza del valore incommensurabile della propria libertà.

Poiché il formalismo, l'accidentalità e la limitatezza, insiti nei diversi contenuti offerti dall'esperienza pratica, sono stati rimossi definitivamente, ora la volontà libera, pur continuando ad essere la volontà della singolarità immediata, è anche una volontà pervenuta alla propria purificazione, aperta alla prospettiva dell'universalità e della libertà oggettiva²⁴⁶.

In base a queste ultime considerazioni emerge con profonda evidenza che l'intento di Hegel non è assolutamente quello di negare o di annullare la libertà soggettiva del singolo, ma, al contrario, è di ricondurla, con una sapienza quasi pedagogica, alla dimensione dell'eticità, elevandola allo Spirito Oggettivo²⁴⁷, così riconciliandola con l'universale.

Giova rilevare che per la volontà libera la determinazione universale non è soltanto il suo unico oggetto, ma è (soprattutto) anche il proprio *fine* esclusivo verso il quale essa è proiettata²⁴⁸.

²⁴⁵ N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto cit.*, p. 28: "Uno dei passi chiave dell'opera di Rousseau è la definizione di libertà come <<l'obbedienza alla legge che ciascuno si è prescritta>>. Così Hegel: <<...e solo la volontà che ubbidisce alla legge è libera: ubbidisce infatti a se stessa, è presso se stessa, e dunque è libera>>. In questo senso di libertà anche per Hegel, come per Rousseau, lo stato è la realizzazione della libertà".

²⁴⁶ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen cit.*, § 481.

²⁴⁷ Per la nozione di "Spirito Oggettivo", v. *supra* dove esso viene definito come la libertà sovra individuale che si realizza concretamente nelle istituzioni etico-politiche storicamente esistenti di un determinato popolo.

²⁴⁸ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen cit.*, § 481.

Questo fine, dal momento che è lo scopo verso cui la volontà tende, non può che essere un fine “pensato” e “conosciuto” dalla volontà stessa, come scrive chiaramente Hegel²⁴⁹: proprio per questo motivo, allora, la volontà - *in quanto è intelligenza pensante* - è una volontà che è per ciò stesso “libera”²⁵⁰.

Rebus sic stantibus, si deduce che in Hegel la libertà, prima ancora di avere un’implicazione di ordine pratico, innanzi tutto assume fundamentalmente una valenza teoretica.

Ciò è confermato dalle stesse parole del filosofo, secondo il quale la volontà libera e reale “*ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes*”²⁵¹.

Quest’ultima proposizione significa che la libertà deve essere intesa non tanto (o non solo) come autonomia, ma, più propriamente, come autocoscienza, ossia come consapevolezza e coscienza di sé. Riteniamo che il seguente passo di Passerin d’Entrèves vada al cuore di ciò che Hegel intenda per libertà in termini antropologici, chiarendone in modo paradigmatico il significato più autentico.

Egli scrive che: “*Libertà nel significato hegeliano è maturità intellettuale, possesso vigoroso del proprio io: quel saper di se stessi e del proprio valore a cui invano tende la giovinezza che troppo fida o dispera di sé, e che non raggiunge se non la calma goethiana dell’età matura*”²⁵².

Detto in altre parole, per Hegel l’uomo è libero solo se sia se stesso, e sappia chi siano la sua libertà e la sua responsabilità²⁵³.

Queste ultime, tuttavia, possono essere conosciute dall’uomo soltanto nella misura in cui egli permanga stabilmente all’interno di una solida relazione, al di fuori della quale la stessa libertà si confonderebbe con l’arbitrio, alimentando l’illusione²⁵⁴.

Si tratta, precisamente, di quella relazione assoluta con Dio alla quale l’uomo è stato elevato per la prima volta nella storia ad opera del Cristianesimo, costituendo una cesura rispetto all’epoca passata rappresentata dalla classicità greca e romana.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*: “è l’unità dello spirito teoretico e dello spirito pratico”.

²⁵² A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 50.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ V. *supra* dove si dice che per Hegel, qualora si pretendesse di identificare l’arbitrio con la libertà, allora esso si chiamerebbe “illusione”.

Infatti, in Atene e in Roma, come in Platone, in Aristotele e perfino negli Stoici, l'uomo era considerato realmente libero unicamente per nascita, cioè in quanto cittadino ateniese, spartano o romano, ovvero per una sua peculiare forza caratteriale, o, ancora, per una sua particolare formazione culturale o filosofica, come il caso emblematico del "saggio", il quale era libero "interiormente" quand'anche si trovasse "esteriormente" in una condizione di schiavitù o prigionia²⁵⁵.

Con l'avvento della religione cristiana, invece, la libertà umana non è più qualcosa di precario, relativo ed incerto: la sua esistenza non dipende più dai particolarismi transeunti, legati alle variabili circostanze storico-sociali sopra indicate²⁵⁶.

Ora, grazie al Cristianesimo, è l'individuo *in quanto tale* ad avere un valore infinito²⁵⁷, assumendo, pertanto, una dignità universale che trascende la limitatezza di ogni contingenza storica²⁵⁸.

Secondo il filosofo di Jena, l'uomo è parte integrante di questo rapporto privilegiato con lo Spirito divino, facendo dimorare così questo stesso Spirito dentro di sé²⁵⁹.

Da questo insieme di argomentazioni si deduce che per Hegel la libertà è principalmente pensiero e autocoscienza, fondandosi su un legame totale con Dio.

Tuttavia, aspetto di basilare importanza per il filosofo idealista da noi seguito, l'individuo acquisisce la consapevolezza di questa relazione non solo all'interno della dimensione propriamente *religiosa* del binomio "uomo-Dio", ma anche nell'ambito *laico* dell'universo etico rappresentato dalla famiglia, dalle diverse articolazioni nelle quali si compone la società civile, sino a giungere allo Stato.

²⁵⁵ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 482.

²⁵⁶ Cioè la nascita, la cittadinanza, il carattere, la cultura o la saggezza filosofica.

²⁵⁷ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 482; v., inoltre, G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., § 185: anche qui il filosofo dice che il principio della personalità autonoma ed entro sé infinita del singolo, cioè il principio della libertà soggettiva - principio storicamente più tardi del mondo greco - sorge interiormente con la religione cristiana.

²⁵⁸ Più in generale, sul Cristianesimo come l'evento maggiormente rivoluzionario dell'intera storia umana, anche sul piano politico, v. l'autorevole contributo di G. BALLADORE PALLIERI, op. cit., pp. 10-11: anche questo autore italiano afferma che, con il sorgere della religione cristiana, l'uomo è uomo "*per la sua qualità di essere umano*", a prescindere dalla sua concreta appartenenza all'una o all'altra comunità politica.

²⁵⁹ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 482.

In primo luogo, infatti, nella religione in quanto tale l'uomo sa che il rapporto con lo Spirito Assoluto o divino è l'essenza di questa²⁶⁰, tanto che, aggiungiamo noi, la stessa religione non sarebbe neppure concepibile senza di esso: perciò, religione e Spirito divino sono *unum et idem*.

Si rileva che in Hegel, mentre lo Spirito Oggettivo è l'Idea etica di libertà che si realizza concretamente nelle istituzioni storico-politiche di un determinato popolo, lo Spirito Assoluto è il momento in cui la stessa Idea perviene alla piena coscienza della propria infinità ed absolutezza, cioè del fatto che tutto è Spirito e nulla sussiste al di fuori di esso²⁶¹.

Secondo Hegel, questo "auto-sapersi assoluto" dell'Assoluto è l'esito di un processo dialettico che passa attraverso l'arte, la religione e la filosofia: tali discipline non si distinguono per il loro *contenuto* intrinseco che rimane immutato, ma unicamente per la *forma* specifica nella quale ciascuna di esse presenta il medesimo contenuto, che è l'Assoluto o Dio: precisamente, l'arte conosce l'Assoluto nella forma dell'*intuizione sensibile*, la religione in quella della *rappresentazione*, la scienza filosofica nel puro *concetto*²⁶².

Con riferimento a quest'ultima nozione della filosofia hegeliana, sono emblematiche le seguenti parole di Passerin d'Entrèves, secondo il quale: "*Al disopra della sfera dello Spirito Oggettivo, che si attua nel mondo degli uomini e della storia, Hegel vuol innalzarci in una sfera più alta ancora: dove, nell'arte, la religione e la filosofia, si attua lo Spirito Assoluto. Qui il tempo si riassorbe nell'eternità*"²⁶³.

In secondo luogo, inoltre, nell'eticità l'uomo ha presente che quel medesimo Spirito²⁶⁴ accede anche alla sfera dell'*esistenza mondana* dei rapporti familiari, economico-sociali, politico-statali, entrandovi come la loro *sostanza entro la quale soltanto* l'individuo trova concretezza e realtà²⁶⁵.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Idem*, §§ 553-577.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia* cit., p. 88.

²⁶⁴ Cioè lo Spirito Assoluto o divino.

²⁶⁵ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 482; v. anche G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., § 258, dove, a proposito dello Stato considerato la manifestazione dello Spirito Oggettivo, il filosofo dice che l'individuo ha oggettività, verità ed eticità solo in quanto sia membro dello Stato.

Perciò, proprio attraverso *tale esistenza* l'inclinazione etica diventa immanente nel singolo uomo²⁶⁶, a differenza di quanto si riscontra nelle precedenti fasi del diritto astratto e della moralità dove l'individuo è distante da ogni significativa *relatio ad alterum*²⁶⁷.

Riteniamo che in Hegel il termine *Substanz* rievochi il significato etimologico di *sub-stantia*, cioè di realtà che permane al di sotto delle mutevoli apparenze e regge ogni atto della vita comunitaria, in contrapposizione a ciò che è accidentale ed effimero²⁶⁸.

Tuttavia, nella riflessione filosofica hegeliana tale concetto è integrato “*mediante la determinazione essenziale per cui la sostanza, in verità, è soggetto*”²⁶⁹, anziché essere qualcosa di fisso e immutabile in modo analogo alla Sostanza statica di Spinoza²⁷⁰.

Hegel scrive espressamente: “*Es kommt nach meiner Einsicht (...) alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken*”²⁷¹.

Egli ribadisce la centralità di questo soggetto spirituale in divenire, con speciale riguardo alla realtà politica dello Stato, affermando: “*Der Staat ist der Geist der in der Welt steht (...) es ist der Gang Gottes in der Welt daß der Staat ist*”²⁷².

Da queste ultime parole si comprende che è proprio l'incedere dello Spirito divino nel mondo, con la sua maestà e solennità, ad attribuire effettiva consistenza ai rapporti etici, in netta antitesi con la visione giusnaturalistica la quale, ponendo il fondamento costitutivo dell'ordine politico

²⁶⁶ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 482; v. inoltre G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit., § 175, dove, a proposito della famiglia, espressione di una forma naturale di eticità, il filosofo scrive che l'educazione dei figli impartita dai genitori assolve il preciso compito di infondere nel loro animo il sentimento iniziale dell'eticità.

²⁶⁷ V. *supra* dove sono state analizzate le fasi del diritto astratto e della moralità.

²⁶⁸ www.treccani.it, *Vocabolario on line Treccani*, voce *sostanza*.

²⁶⁹ V. CICERO (a cura di), *Glossario*, voce *Sostanza (Substanz)*, in calce a G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des* cit.

²⁷⁰ A proposito della teoria fondamentale formulata da Spinoza, secondo il quale l'Assoluto è una Sostanza *statica* che coincide con la Natura, v. B. de SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, G. Laterza & figli, Bari, 1933, *passim*; v. anche G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des* cit., p. 66, dove il filosofo idealista fa riferimento alla dottrina della Sostanza di Spinoza; ancora, v. *supra* dove si dice che per Hegel anche il concetto speculativo (il *Begriff*) non è assimilabile ad una *res data* e fissa, ma è una *res in fieri*, cioè l'esito di un processo *dinamico* di autoproduzione nel quale il vero infinito deve annullare e togliere di mezzo il finito, riconoscendo e realizzando, dietro le apparenze di esso, la sua propria infinità.

²⁷¹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des* cit., p. 66: “Secondo il mio punto di vista (...) tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto”.

²⁷² Importante brano di derivazione hegeliana, in V. CICERO (a cura di), *Appendice prima*, titolo *Il cammino di Dio nel mondo e lo Stato*, in calce a G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie* cit.: “Lo Stato è lo Spirito che sta nel mondo (...) È il cammino di Dio nel mondo a far sì che lo Stato sia”.

nell'individuo astratto²⁷³, riduce lo Stato a nient'altro che “*un derivato convenzionale*”²⁷⁴, come la dottrina scrive in modo condivisibile.

Dunque, giunti ormai all'epilogo di questo nostro studio sul rapporto fra la libertà e l'eticità nella filosofia giuridica hegeliana, poiché lo Spirito divino non è soltanto l'essenza della religione, ma, come si è visto, si estende anche al concreto universo etico delle relazioni umane, possiamo concludere che con il sorgere del Cristianesimo, da questo momento in poi del corso storico “*der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist*”²⁷⁵.

²⁷³ A proposito della dottrina giusnaturalistica, v. *supra* dove si dice che i suoi esponenti cercano di spiegare razionalmente l'origine dello Stato, ricorrendo ad uno schema interpretativo artificioso, tipicamente negoziale, che a volte si struttura come un contratto di tutti con tutti (*pactum societatis*), altre come un contratto fra questi tutti, da un lato, e il sovrano e il governo, dall'altro (*pactum subiectionis*).

²⁷⁴ M. ROSSI, op. cit., p. 644.

²⁷⁵ G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen* cit., § 482: “L'uomo è *in sé* destinato alla Libertà suprema”.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.