

# L'EUROPA E IL SUO FUORI L'AMERICA COME "ESTERNO COSTITUTIVO" NELLA FILOSOFIA MODERNA

## *Europe and its Outside. America as a "constitutive external" in Modern Philosophy*

Ernesto C. Sferrazza Papa

The essay aims to investigate the theoretical role of the New World in Modern Philosophy. In Modern Philosophy, New World has been conceptualized as the "constitutive outside" of Europe, namely as a radical alterity and, at the same time, the condition of possibility for its representation. Therefore, we can argue that the European self-representation (both philosophical and political) should be understood in its dialectical relation with its constitutive difference. The paper is structured as follows: in the first part, we explain the concept of constitutive outside and its analytical function; in the second part, we analyse in depth Hobbes' (2.1), Locke's (2.2), and Hegel's (2.2) reflections on the New World; in the last part, we summarize the main results of the paper and we sketch possible political implications for our current understanding of Europe.

Keywords: Europe – America – Hobbes – Locke – Hegel – Modernity

### *1. Europa e America: una questione metafisica*

Due sono i discorsi che con maggior rilievo attraversano la riflessione e il dibattito su quello spazio complesso e problematico che è, sin dalle sue origini, l'Europa. Spazio attraversato da contraddizioni radicali, che sfugge, perché le comprende entrambe, sia la logica territoriale e tellurica dello Stato-Nazione, sia quella liberale e marittima del mondo globale e globalizzato. E che, proprio in virtù di tale contraddizione dispiegata, cristallizzata in un *overlapping* di forme differenti di politicizzazione dello spazio e di spazializzazione del politico, non può che fare problema. Spazio 'sospeso', direbbe Giacomo Marramao, tra un non-più e un non-ancora<sup>1</sup>: spazio allo stesso tempo decadente e giovanissimo, marcescente e pronto a germogliare; spazio che ancora misura le proprie logiche attraverso le

---

1 Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente: filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

strutture categoriali proprie del moderno, e spazio votato per sua stessa natura a far esplodere del moderno le contraddizioni, e cioè a superarlo, come se il destino dell'Europa fosse quello di togliersi, di superarsi, di compiersi scomparendo.

Il primo di questi discorsi è l'Europa in crisi, in permanente 'agonia' come direbbe María Zambrano: ed è appena il caso di rilevare che la crisi dell'Europa certo non è invocata solamente dalla retorica dei più superficiali populismi, che tale crisi mirano a ricomporre mediante un ritorno a forme sovrane di rapporto tra lo spazio e il politico, ma è viceversa ampio oggetto d'analisi della miglior élite intellettuale europea<sup>2</sup>.

Ecco il secondo discorso, al primo collegato per genealogia: la crisi dell'Europa risiede nella sua stessa 'origine', nel suo processo di costituzione, e da ciò rampolla un imperativo normativo che si è imposto come principio metodologico dei *postcolonial studies*: provincializzare l'Europa! (Dipesh Chakrabarty), ossia portare a compimento il lungo processo di spostamento dello spazio europeo e della sua autorappresentazione intellettuale da centro del mondo a sua periferia. Pensare, insomma, la marginalità dell'Europa.

Per chiarire le ragioni di questa permanente 'crisi' dell'Europa, che è *ab origine* "spazio della differenza"<sup>3</sup>, ossia che è sin dal principio il prodotto identitario di una differenza (anticamente con la grande Asia, modernamente con il Nuovo Mondo), bisogna collocarsi nel momento di massima autorappresentazione dell'Europa, interrogando i processi epocali che hanno visto l'istaurazione di un dominio intellettuale, filosofico e materiale dell'Europa sul mondo. Da questa specola, il problema diventa quello di "come e quando gli europei abbiano acquistata coscienza di sé, cioè abbiano cominciato a pensare sé stessi e il proprio continente come un qualcosa di essenzialmente diverso, per costumi, sentimenti, pensieri, da uomini di altri continenti"<sup>4</sup>.

Questo implica che, se il problema della crisi dell'Europa è da porsi in rapporto alla sua origine differenziale, bisognerà interrogare come la

2 Cfr. J. Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2011; tr. it. di C. Mainoldi, *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari 2012 (dove la crisi dell'Europa è l'occasione per pensare normativamente la costituzione di una comunità mondiale come sintesi della contraddizione tra sovranità nazionali, organismi sovranazionali e organizzazione transnazionali).

3 Cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.

4 F. Chabod, *L'idea di Europa. Prolusione al corso di storia moderna nell'Università di Roma, 22 Gennaio 1947*, ora in Id., *Idea di Europa e politica dell'equilibrio*, a cura di L. Azzolini, il Mulino, Bologna 1995, p. 141.

modernità europea ha pensato l'altro polo della sua dialettica costitutiva, e cioè l'America. La questione è allo stesso tempo politica e metafisica. Si tratta, cioè, di analizzare il carattere differenziale dell'identità europea, ossia la sua autorappresentazione prodotta come iato, scarto, eccedenza rispetto a un'alterità. Alterità che non è semplice surplus nella formazione dell'identità europea, ma la informa negativamente. Comprendere il significato di tale negativo, che eccede la mera connotazione assiologica (che tuttavia non è affatto estranea a tale logica) è lo scopo di queste pagine.

Metafisicamente, ciò da cui l'Europa si separa concettualmente per costituirsi come un tutto onnicomprensivo, che ha la funzione storica di comprendere il suo esterno, di dispiegare la sua volontà di dominio e potenza, ne rappresenta il fondamento negativo. La cifra specifica dell'Europa non sta nel suo semplice differenziale, ma più radicalmente nel suo emergere come negazione e ribaltamento di un'alterità gerarchicamente collocata in posizione subalterna. L'Europa certo si autorappresenta come 'parte' del mondo, ma ciò avviene nella forma del giudizio, e di un giudizio per di più accusatorio nei confronti del suo 'fuori', del suo 'altro'.

Questo 'fuori' necessario a produrre, per reazione e contrasto, un'immagine identitaria dell'Europa verrà qui interrogato mediante la lente concettuale dell' 'esterno costitutivo' (*constitutive outside*). La nozione, utilizzata da Henry Staten e poi ripresa da Chantal Mouffe, è utile a "evidenziare che la creazione di un'identità implica l'istituzione di una differenza, che spesso viene costruita sulla base di una gerarchia"<sup>5</sup>. La nozione di esterno costitutivo è ermeneuticamente proficua laddove si tratta di comprendere perché, data la natura intrinsecamente differenziale dell'identità, per produrla è necessaria "l'affermazione di una differenza – ovvero la percezione di qualcosa di 'altro' che costituisce il suo 'esterno'"<sup>6</sup>.

Questo schema metafisico può essere riempito di contenuti differenti. Attraverso la nozione di esterno costitutivo sarebbe possibile leggere numerose coppie dialettiche gerarchicamente composte: uomo-donna, eterosessuale-omosessuale, bianco-nero. Al fine, beninteso, di mostrarne la produzione discorsiva, ossia la loro assoluta contingenza ontologica. La tesi del saggio è che, all'interno dell'ordine di discorso della modernità, l'America abbia rappresentato quell'esterno costitutivo che ha reso possibile la produzione di un'immagine identitaria dell'Europa. Ciò risponde anche,

5 C. Mouffe, *On the Political*, Routledge, Abingdon-on-Thames 2005; tr. it. di S. d'Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 17. Per l'uso originario della nozione si veda H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Basil Blackwell, Oxford 1985, pp. 23-27.

6 C. Mouffe, *op. cit.*, p. 17.

sebbene in negativo, alla questione su quale sia il nucleo originaria dal quale deflagra il collante dell'identità europea: “non la lingua, non uno stile di vita, non una ‘mitologia’ comune, non una ‘promessa’ vissuta o ipotizzata come patrimonio condiviso”<sup>7</sup>, sì una produzione reattiva nei confronti di un’alterità totale quale è stato, nella modernità, lo spazio americano.

Questa ipotesi genealogica è rafforzata dal fatto che

si comincia a parlare con intensità e insistenza di Europa proprio quando essa prende coscienza di essere una parte del mondo, cioè dopo la scoperta dell’America, e si parla di Europa istituendo una sua gerarchizzazione rispetto al mondo. Insomma, ci si accorge di essere europei quando – una volta deciso che anche gli esseri umani che abitavano al di là dell’oceano erano discendenti da Adamo – si istituisce un rapporto fra Europa e resto del mondo.<sup>8</sup>

L’Europa si autorappresenta per contrapposizione dunque, ma è qui da interrogare una contrapposizione maggiormente radicale rispetto a quella storicamente ‘originaria’ tra Ellade e Asia. Questo perché la contrapposizione moderna tra l’Europa e il suo fuori, fondandosi sulla scoperta, cioè su un’interruzione del fluire storico, è un evento che ha tutte le caratteristiche del traumatico.

L’identità dell’Europa è, come tutte le identità, mobile, fluida e indeterminata perché differenziale; essa “si forma nella lotta, nello scontro, nella disarmonia che decide della propria *esistenza*, le dà forma, la carica di responsabilità ponendo il problema della relazione con l’armonia, l’unità, senza la quale la contesa è semplicemente distruttiva”<sup>9</sup>.

La scoperta di un Nuovo Mondo produce in età moderna un’antinomia tra Europa e ciò che Europa non è, antinomia che può essere verificata andando ai testi maggiormente rappresentativi della costituzione sia del canone filosofico della modernità, sia dell’autorappresentazione dell’Europa. La scelta di tali testi è dichiaratamente parziale, ma riteniamo ch’essi rappresentino un banco di prova ermeneutico privilegiato per verificare la bontà della nostra ipotesi.

7 A. Baldassarre, *Globalizzazione – pace e guerra – Europa*, in *Il globo e la spada. Scenari futuri dell’Europa unita*, a cura di S. Carletto e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2004, p. 100.

8 C. Galli, *L’Europa e il suo ruolo nel contesto del mondo politico globalizzato*, in *Il globo e la spada*, cit., p. 128.

9 B. de Giovanni, *La filosofia e l’Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2004, p. 29.

## 2. Concettualizzare l'America

Secondo la diagnosi che Carl Schmitt affidava a *Der Nomos der Erde*, la scoperta del Nuovo Mondo rappresenta, per l'uomo europeo, l'avvento di una "nuova coscienza planetaria dello spazio"<sup>10</sup>. E, infatti, è proprio la sua connotazione eminentemente 'spaziale' a fare dell'America l'interruzione dell'immaginario dell'uomo europeo, il quale "si pretendeva determinante anche per la parte non europea del globo"<sup>11</sup>.

Tuttavia, questo immaginario dell'uomo europeo non subisce solamente un'interruzione. Vi è in gioco qualcosa di più profondo, che collocheri non solo all'altezza del pur decisivo immaginario collettivo, ma al livello della riflessione filosofica stessa, della sua produzione testuale. Qui, infatti, l'America viene utilizzata come cartina al tornasole per validare prospettive filosofiche che andavano affermandosi in età moderna. In questo senso, l'America viene rappresentata, quantomeno in alcuni testi e autori decisivi della riflessione moderna, come vera e propria figura concettuale, come quell'esterno costitutivo che fonda, per via negativa, l'autorappresentazione filosofica dell'Europa.

### 2.1 *Il Leviatano di Hobbes*

Il primo esempio di tale concettualizzazione dell'America è il *Leviatano* di Thomas Hobbes. Qui lo spazio americano assume la funzione fondamentale di localizzazione geografica dell'ipotesi logica dello stato di natura. Lo stato di natura non è solamente quel passato logico-mitologico che Hobbes individua per spiegare la formazione via contratto dello stato civile, ma un altrove spaziale dell'Europa, ossia il suo Fuori.

Hobbes inizia la sua indagine sulla formazione della macchina statale stabilendo una sostanziale uguaglianza fra tutti membri del genere umano allo stato di natura, ossia precedente l'istituzione di una forma stabile e duratura – ma non permanente, non eterna – di società civile. Questa uguaglianza, fisica e mentale, pone però necessariamente tutti quanti gli individui nella stessa condizione di venire uccisi in qualsiasi istante:

la natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente

10 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln 1950; tr. it. di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 2011, p. 82.

11 *Ibidem*.

più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui. Infatti, quanto alla forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo.<sup>12</sup>

In sintesi: l'innesco del discorso hobbesiano è l'uguaglianza fra tutti gli esseri umani, generatrice di una diffidenza reciproca, poiché nessuno è abbastanza forte da potersi difendere da solo senza il rischio di venire ucciso. Questa condizione conduce l'individuo ad agire preventivamente al fine di non essere violentemente ucciso. La dimensione propria di questa condizione naturale, nella quale ogni individuo si fa carico della propria sopravvivenza e dell'uccisione impunita degli altri, è allora quella di una guerra di tutti contro tutti: "appare chiaramente che quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo"<sup>13</sup>. Questo stato di guerra permanente, proprio della condizione naturale, non si esaurisce nell'atto bellico, ma è più in generale la diffusa tendenza degli individui a muovere guerra agli altri. Per tale ragione "la natura della guerra non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione, in cui per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario"<sup>14</sup>. La condizione naturale è quindi, essenzialmente, stato di guerra: la passione che domina l'uomo è la paura della morte violenta per mano altrui, e la sua vita è "solitaria, misera, ostile, animalesca e breve"<sup>15</sup>.

La fuoriuscita da questa condizione viene tematizzata nei capitoli successivi del testo. Essa coincide con l'espulsione del conflitto, ossia con l'immunizzazione dello spazio attraverso la sua spoliticizzazione<sup>16</sup>. Poiché nella condizione naturale tutti gli individui hanno diritto a tutto e su tutto, ed è solamente l'uso della forza a determinare per un brevissimo lasso di tempo il predominio del singolo sugli altri, il primo passo per

12 Th. Hobbes, *Leviathan, Or The Matter, Forme, & Power Of A Common-Wealth Ecclesiasticall And Civill*, London 1651; tr. it. di A. Pacchi, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 99.

13 Ivi, p. 101.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, p. 102.

16 Il riferimento è all'interpretazione del pensiero hobbesiano proposta in R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, pp. 3-31.

fuoriuscire da questa condizione in cui la vita è costantemente esposta al pericolo della morte violenta è precisamente l'alienazione dei propri diritti su tutto. L'unico diritto che non può essere alienato, poiché è il motivo stesso per cui l'uomo rinuncia alla propria onnipotenza nella condizione naturale, è il diritto alla "sicurezza personale relativa alla propria vita e ai mezzi per conservarla in modo tale che non ci si stanchi della vita stessa"<sup>17</sup>. Gli individui, quindi, attraverso un patto comune trasferiscono i loro diritti, accordandosi *artificialmente* per dirigere funzionalmente le proprie azioni verso la sopravvivenza. Lo Stato è una macchina, la "macchina delle macchine" (*machina machinarum*), giacché la sua comparsa nella storia dell'umanità non è né un parto dello spirito, né tantomeno un evento naturale, bensì un artificio.

Tuttavia, senza una coazione sovrana, ossia senza un potere coercitivo che abbia la capacità di fare rispettare il patto, l'alienazione dei propri diritti su tutto sarebbe assolutamente inutile. Se è vero che i patti senza spada sono semplicemente parole, vale a dire che senza l'esercizio della forza è impossibile costringere i contraenti a rispettare l'accordo stretto in precedenza, allora è necessario individuare un soggetto che abbia la possibilità di farlo rispettare. Secondo Hobbes "l'unico modo di erigere un potere comune [...] è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini"<sup>18</sup>. Ogni individuo che accetta il patto necessario per uscire dalla miseria della condizione naturale è come se affermasse di fronte a ogni altro: "do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni"<sup>19</sup>. Poco importa che il detentore del potere sia una singola persona o una collettività; quel che conta è che sotto di lui si ritrovi unita, nella forma del popolo, la *multitudo* umana.

La persona che si trova, in seguito al patto e all'alienazione dei diritti di tutti su tutto, a detenere un potere assoluto, unificando la moltitudine sparsa nella forma del popolo, è lo Stato Leviatano, il "dio mortale a quale dobbiamo, sotto il Dio Immortale, la nostra pace e la nostra difesa"<sup>20</sup>. Hobbes fornisce la seguente definizione dello Stato-Leviatano: "una persona unica, dei cui atti [i membri] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace

---

17 Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 108.

18 Ivi, p. 142.

19 Ivi, p. 143.

20 *Ibidem*.

e per la difesa comune<sup>21</sup>. Lo Stato, vale a dire l'accentramento del potere nelle mani di un'unica persona, emerge da tutto ciò come il risultato di un esperimento mentale. Immaginando la condizione nella quale vivrebbero gli uomini nello stato di natura, Hobbes sviluppa la propria teoria della sovranità assoluta.

Vi è, tuttavia, un punto dell'opera hobbesiana in cui lo stato di natura diviene una concreta manifestazione della storia politica dell'umanità. Che una simile condizione naturale sia talmente misera da non potersi dare fenomenicamente è ammesso dallo stesso Hobbes; tuttavia, poco oltre egli individua nello spazio americano l'inveramento geografico della sua teoria dello stato di natura. Ecco il passaggio:

si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America, i selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca di cui ho prima parlato.<sup>22</sup>

Affermare che non vi sia un luogo del mondo nel quale gli esseri umani abbiano mai vissuto in uno stato naturale, e immediatamente dopo assumere l'America come modello spaziale di tale condizione, comporta ovviamente tutta una serie di conseguenze. Per comprenderle bisogna innanzitutto sgombrare il campo dalla *lectio facilior* che vedrebbe in Hobbes un pensatore che esclude i selvaggi dal consorzio umano, come di contro aveva fatto e farà la maggior parte della filosofia europea<sup>23</sup>. L'America come stato di natura è piuttosto utilizzata strategicamente come cartina al tornasole della necessità politica di alienare i propri diritti su tutto, stringendosi in un *pactum subiectionis* che, per Hobbes, coincide in ogni punto con il *pactum unionis*. L'America descritta come una società priva del potere comune di soggezione serve, infatti, non solo a mostrare la condizione dell'umanità precedente il patto, ma soprattutto esibisce le conseguenze del suo eventuale annullamento, in particolare nel caso di guerre civili. Il

---

21 *Ibidem*.

22 Ivi, pp. 102-103.

23 Letteratura ampia sul tema. Si vedano: S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Laterza, Roma-Bari 1972; G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977, la cui continuazione ideale è A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica: 1750-1900*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1983.



confronto con lo spazio americano non disegna quindi in alcun modo una presunta superiorità naturale della forma politica europea – e diversamente non potrebbe essere, dato che lo Stato è una macchina, la macchina delle macchine –, ma serve piuttosto a “intuire quale genere di vita ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere, dal genere di vita in cui, durante una guerra civile, precipitano abitualmente gli uomini che fino a quel momento sono vissuti sotto un governo pacifico”<sup>24</sup>. La razionalità europea, moderna, che ha in Hobbes uno dei suoi più lucidi corifei, è allora il prodotto contingenziale di un confronto con un momento irrazionale, nel senso di non ordinato, non formato, piuttosto che la fondazione *ex nihilo* di un ordinamento efficace e funzionale. È, insomma, un razionalismo spurio, vacillante, sempre sul punto di rovesciarsi.

Lo spazio americano, dunque, allo stesso tempo produce una visione europea del mondo, conferma una teoria e agisce come monito. D'altronde, come ha sottolineato Giorgio Agamben, “la guerra civile è sempre possibile nello Stato”<sup>25</sup>; se si osserva con attenzione quella che è l'immagine più famosa della filosofia politica, si notano non solo girovagare per la città deserta due medici della peste<sup>26</sup>, ma anche un manipolo di soldati *en garde*. Se invece si posa lo sguardo sulla distesa marina dalla quale sembra emergere il mostruoso gigante, alcuni vascelli in assetto da guerra sembrano in procinto di attaccare la *polis*. Il frontespizio del *Leviatano*, insomma, non è l'emblema di uno scenario pacificato e ordinato<sup>27</sup>, ma di una guerra *in fieri*, e ciò svela per immagine che la neutralizzazione del conflitto non è mai possibile, che un'eventuale dissoluzione dello Stato è un fantasma costantemente presente, uno spettro che alberga nella città semi-deserta. La tenuta della moltitudine non è data una volta per tutte, ma può essere continuamente messa in discussione. L'America è il simbolo concreto di questa possibilità mai sopita: essa mostra il dramma di una società priva di un potere statale centrale.

Lo sformarsi della forma-Stato può derivare da una molteplicità di motivi (assenza di potere assoluto, subordinazione del potere sovrano alle

---

24 Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 103.

25 G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 60.

26 Sul punto si rimanda all'importante interpretazione di F. Falk, *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Fink, München 2011, pp. 63-90, dalla quale Agamben attinge.

27 Come viceversa sostenuto da ultimo in Q. Skinner, *From Humanism to Hobbes. Studies in Rethoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 280-282 e *passim*.

leggi civili, imitazione di nazioni vicine etc.), ma in tutti i casi si ha a che fare con delle “infermità” strutturali “assimilabili alle malattie del corpo naturale causate da una procreazione difettosa”<sup>28</sup>. Nel caso di una guerra civile, la dissoluzione diventa una realtà concreta, un punto di non ritorno del conflitto:

quando in una guerra (esterna o intestina) i nemici ottengono la vittoria finale, cosicché (essendo state sgominate le forze dello Stato) non ci sia più ulteriore protezione dei sudditi che si mantengano leali, allora lo Stato è dissolto, e ognuno diviene libero di proteggere sé stesso assumendo tutte le iniziative che a sua discrezione riterrà opportune.<sup>29</sup>

Non è più il Sovrano a garantire la difesa del singolo, ma è il singolo a dover nuovamente provvedere alla propria sicurezza, ripiombando così nella condizione originaria dalla quale si era tirato fuori attraverso il patto.

Vi è, in questa doppia funzione assegnata all’America, nel suo essere una figura concettuale, ossia un esterno costitutivo della rappresentazione della modernità europea, un rimando biografico, che ha a che fare con il turbolento periodo nel quale viveva Hobbes. Le guerre civili di religione che squassavano lo spazio europeo nel XVII secolo sono, in ultima istanza, il motivo profondo che spinse Hobbes a elaborare la sua dottrina della sovranità assoluta. Questa sovranità, però, non può che emergere come il contenimento di una condizione realmente conflittuale, che Hobbes individua nel Nuovo Mondo. Da un lato, il confronto di Hobbes con il Nuovo Mondo, descritto nei resoconti di viaggio come un mondo ostile, selvaggio, brulicante di violenza, conduce alla definizione dello spazio americano come *exemplum* dello stato di natura; dall’altro lato, lo spazio europeo, marchiata dalle devastanti conseguenze della guerra civile, portava Hobbes a vedere in esso una sostanziale comunanza con il Nuovo Mondo, una continuità strutturale. Il collasso della macchina statale risulta dunque perfettamente isomorfo rispetto allo stato di natura. Lo spazio americano, allora, è per Hobbes la concrezione spaziale della tensione fra stato di natura e guerra civile i quali, pur non aderendo perfettamente, rimandano continuamente l’uno all’altro: “lo stato di natura è una proiezione mitologica nel passato della guerra civile; la guerra civile è, inversamente, una proiezione dello stato di natura nella città”<sup>30</sup>.

---

28 Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 262.

29 Ivi, p. 271.

30 G. Agamben, *op. cit.*, p. 61.

## 2.2 *Il secondo trattato sul governo di Locke*

Il secondo caso esemplare da prendere in considerazione per una lettura dell'America come esterno costitutivo dell'Europa e della sua autorappresentazione è il *Secondo trattato sul governo* di John Locke.

Il problema è qui mostrare perché la sovranità statale, e le forme politiche ed economiche a essa implicate, sia razionalmente la forma più adeguata a governare una società complessa come quella europea e, più generale, il consesso degli esseri umani; per quale motivo, insomma, lo strumento moderno di razionalizzazione e di messa in ordine del conflitto politico sia l'apparato statale.

La specificità della teoria del governo lockiana è notoriamente il suo costruirsi a partire da una rivoluzionaria concezione della proprietà, che vede nell'uso esclusivo delle cose il motore principale dello sviluppo politico dell'essere umano. Per Locke il passaggio da stato di natura a costituzione civile ruota interamente intorno alla teoria della proprietà. Questo aspetto è stato ampiamente sviluppato dalla letteratura sul tema<sup>31</sup>. Tuttavia, come ha notato Barbara Arneil, a proposito della teoria del governo lockiana "ciò su cui si è sorvolato sono le ragioni coloniali"<sup>32</sup>. All'interno di una prospettiva critica, non è peregrino insistere sul perché lo spazio americano svolga un ruolo fondamentale nella costruzione della teoria della sovranità politica proposta da Locke. Nello specifico, l'America emerge in quanto problema filosofico, concettuale e categoriale, nel V e nel XIII capitolo del *Secondo Trattato*, dedicati rispettivamente al problema della proprietà e a quello della conquista coloniale.

Locke dimostra la legittimità della proprietà privata a partire dal lavoro svolto dall'individuo sulle cose. L'analisi lockiana riprende e sviluppa una serie di indicazioni proprie del giusnaturalismo moderno. Tully rileva come uno dei punti di partenza di Locke sia la constatazione che "la Scrittura rivela che il mondo è un dono, dato da Dio all'umanità in comune"<sup>33</sup>, e che la ragione naturale deve dar conto di questa comunanza primigenia. Nella condizione naturale lo spazio dell'individuo è, dunque, costituito unicamente da *communia*. Il mondo che precede la società civile, l'istituzione della proprietà privata e delle forme politiche conosciute, è comune.

31 Sul punto si legge sempre con profitto J. Tully, *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

32 B. Arneil, *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 61. Puntuale sul tema M. Goldie, *Locke and America*, in M. Stuart (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley Blackwell, London 2015.

33 J. Tully, *op. cit.*, p. 95.

Il problema fondamentale da risolvere è, allora, la legittimità dell'istituto della proprietà privata nella storia politica dell'umanità; una legittimazione quantomeno problematica se, come lo stesso Locke sostiene, tutti quanti sono 'obbligati' dalla legge di natura. Detto in altri termini: in che modo la legge naturale, che stabilisce la comunanza dei beni, e la società civile, che istituisce a proprio fondamento la proprietà privata, possono coesistere? Si tratta, apparentemente, di un problema insolubile, poiché la sua soluzione equivarrebbe a tenere insieme due categorie economico-politiche che tutto separa e che risultano in linea di principio incompatibili. Se uno spazio è originariamente di tutti, come è possibile che il suo uso esclusivo non sia fondato su un'usurpazione e sul mero uso della forza?

La risposta di Locke è che la proprietà di una cosa si acquista mediante il lavoro su di essa. Avendo l'individuo una proprietà naturale sul proprio corpo, allora tutto ciò che è stato oggetto di un'attività, ossia di un lavoro, diviene proprietà di colui che agendo su di esso lo ha strappato dal primitivo stato naturale.

[s]ebbene la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, pure ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessun altro che lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi. A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua.<sup>34</sup>

Locke ricorre ad esempi tipici di una società povera, tellurica, agricola, che ha nella terra la propria fonte di sostentamento: la casistica contempla frutti della terra, animali selvaggi, ghiande, querce, mele. Tutto ciò rimanda, così come lo stesso Locke riconosce, al problema generale della 'terra stessa': il soggetto lavora la terra, se ne prende cura e, nel far ciò, la sottrae dalla condizione naturale, modificandola. Se non ci fosse questa operazione laboriosa, il mondo rimarrebbe così com'è. Lo scarto fra il mondo verginale e il mondo agito dal soggetto legittima dunque la proprietà privata.

In che modo l'America entra in questo discorso in quanto esterno costitutivo dell'Europa? Rileva innanzitutto che, secondo Locke, i *communia* non vengono espulsi una volta avviato il processo di accumulazione proprietaria. Vi sono parti di mondo che resistono a questo processo in forza della loro struttura ontologica. Se, infatti, è certamente vero che Dio

---

34 J. Locke, *Two Treatises of Government*, London 1690; tr. it. di L. Pareyson, *Due trattati sul governo*, in Id., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Utet, Torino 1982, p. 249.

“introduce necessariamente possessi privati”<sup>35</sup>, è altrettanto vero che “non c’è lavoro umano che possa sottomettere o appropriarsi tutto, né fruizione che possa consumare più che una piccola parte”<sup>36</sup>. Locke, dunque, sembra immaginare una zona ontologica che rimanga esclusa dal diritto proprietario, uno spazio nel quale l’apparato giuridico-economico come dispositivo privativo esclusivo venga disattivato, mantenendo intatto il semplice uso dello spazio stesso, la cui natura fisica si sottrae ontologicamente alla logica proprietaria.

Che una tale posizione faccia parte di un sistema teorico e politico esplicitamente fondato sul diritto proprietario non è affatto un hapax. Anche Adam Smith, nelle *Lectures on Jurisprudence* tenute a Glasgow fra il 1763 e il 1764, sostiene che “vi sono ancora alcune cose che per spirito di equità debbono continuare a restare comuni”<sup>37</sup>. La stessa istanza teorica smithiana, ovvero il mantenimento di una serie di enti destinati all’uso comune, testimoni di un insuperato e insuperabile passato primigenio e saldamente ancorati alla loro dimensione ‘naturale’, era dunque propria già di Locke, sostenuta dal convincimento dell’esistenza sulla terra di ampi spazi vuoti (*vast wilderness of the earth*): “vi è terra sufficiente nel mondo da bastare al doppio di abitanti”<sup>38</sup>.

Locke rubrica a *res nullius* le “foreste vergini” e gli “incolti deserti dell’America”<sup>39</sup>; se la *res communes* non è di nessuno perché è di tutti, la *res nullius* è di nessuno perché non è ancora di qualcuno. La proprietà non è impossibile, ma temporalmente differita. Lo spazio americano è vuoto nel senso che non vi è ancora su di esso, presumibilmente per una pigrizia o un’arretratezza degli indigeni, ossia per una loro mancanza, per un loro difetto, un adeguato lavoro che lo faccia ‘rendere’, nel senso economico-produttivo del termine:

le stesse misure regolavano anche il possesso della terra: tutto ciò che uno coltivava e raccoglieva, conservava e usava prima che andasse perduto, era suo particolare diritto, e in tutto ciò che uno recingeva, traendone nutrimento e facendone uso, anche il bestiame e i prodotti erano suoi. Ma se l’erba del suo recinto marciva per terra, o la frutta della sua piantagione andava in rovina senz’essere raccolta e conservata, questa parte della terra, malgrado che l’aves-

---

35 Ivi, p. 253.

36 Ivi, p. 254.

37 A. Smith, *Jurisprudence or Notes from the Lectures on Justice, Police, Revenue, and Arms*, Clarendon Press, Oxford 1978; tr. it. di E. Pesciarelli, *Lezioni di Glasgow (1763-1764)*, Giuffrè, Milano 1989, p. 24.

38 J. Locke, *op. cit.*, p. 255.

39 *Ibidem*.

se recinta, doveva continuare ad esser considerata come un deserto, e poteva esser possesso di un altro.<sup>40</sup>

Se ciò che definisce il valore di una *res* è il lavoro su di essa, allora gli europei possono legittimamente impossessarsi dei territori lasciati incolti dagli indiani. Il Nuovo Mondo è, da questo punto di vista, l'esempio di un uso immorale, pigro e barbaro dello spazio, mentre lo spazio europeo, ordinato dall'apparato statale, ne rappresenta un impiego civile, nel senso di razionale e funzionale.

L'impianto argomentativo di Locke è dunque radicalmente differente rispetto alla concezione hobbesiana delle nuove terre come materializzazione dello stato di natura. Locke, infatti, legittima il colonialismo subordinandolo a un utilizzo economico, ossia produttivo, della terra. Il potere d'occupazione dello spazio si rispecchia, così, piuttosto che nei principi della conquista legittima, in una teoria etica del lavoro. Locke aggira in questo modo il problema della conquista come mero esercizio della forza, in quanto la condizione di legittimità dell'occupazione di uno spazio viene ora spostata sul piano del lavoro. Le nazioni americane

sono ricche di territorio, ma povere di ogni conforto della vita: esse, sebbene la natura le abbia fornite, con altrettanta generosità che qualsiasi altro popolo, delle materie dell'abbondanza, cioè a dire di un suolo fertile e atto a produrre in quantità tutto quanto può servire per il nutrimento, il vestiario e il piacere, tuttavia, per mancanza dell'incremento apportatovi dal lavoro, non hanno neppure la centesima parte delle comodità di cui noi godiamo, e il re di un ampio e fertile territorio in America mangia e alloggia e veste peggio che un operaio in Inghilterra.<sup>41</sup>

La terra *vacant* è, nel caso degli spazi americani, allo stesso tempo terra *wasted*. Lo spazio vuoto è uno spazio sprecato, privo di qualsivoglia forma di produzione. Lo spazio americano diventa, in questo modo, il corrispettivo dello spazio europeo *prima* che si consolidassero i meccanismi propri dell'impianto statale e della società civile, *prima* che si stabilizzasse il mondo del lavoro produttivo. È questo, insomma, l'autentico significato della formula lockiana per cui “in principio tutto era America”<sup>42</sup>.

---

40 Ivi, p. 256.

41 Ivi, p. 258 (leggermente modificata).

42 Ivi, p. 263.

### 2.3 *Le Lezioni sulla filosofia della storia di Hegel*

Veniamo dunque al terzo caso paradigmatico di uso concettuale dell'America: Hegel. Per quanto non smaccatamente moderna, nel senso che non si produce a partire da un confronto puntuale con la dimensione conflittuale propria dell'Europa seicentesca<sup>43</sup>, la riflessione hegeliana sull'America recepisce alcune istanze tipiche della razionalità moderna riverberandole di dialettica, ed è per questo motivo di particolare interesse all'interno di un'analisi sull'autorappresentazione dell'Europa prodotta dal suo confronto con lo spazio americano. Il tema del rapporto dello spirito europeo con il Nuovo Mondo trova il suo momento topico nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, e in particolare in quelle pagine che Enrique Dussel ha significativamente definito tra "le più insultanti della storia della filosofia mondiale"<sup>44</sup>.

Come è stato sottolineato dalla letteratura maggiormente sorvegliata, fondamentale per la maturazione del pensiero geografico di Hegel fu l'incontro con Carl Ritter, del quale Hegel divenne collega a Berlino nel 1820<sup>45</sup>. Sarà solo dopo la lettura degli scritti di Ritter, fondatore dell'*Erdkunde*, che Hegel teorizzerà la relazione deterministica fra ambiente geografico e sviluppo politico e culturale di un popolo. Se la storia è la manifestazione dello spirito nel tempo, la geografia ne è l'iscrizione nello spazio. Questa

43 Non le guerre civili di religione come nel caso di Hobbes, ma la Rivoluzione francese colpisce le corde di Hegel, che nella *Fenomenologia* ne parla significativamente nella sezione "La libertà assoluta e il terrore" come di quell'atto della volizione causante "la più fredda e più piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua" (G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg 1807; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1973, vol. II, p. 130).

44 E. Dussel, *L'occultamento dell'altro: all'origine del mito della modernità. Conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli*, tr. it. U. Gervasoni, La Piccola Editrice, Celleno 1993, p. 35.

45 Si veda il classico studio di P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975, cui adde i seguenti testi: J. Ortega y Gasset, *Hegel y América*, Madrid 1928; tr. it. di C. Bo, *Hegel e l'America*, in Id., *Lo Spettatore*, a cura di C. Bo, Guanda, Milano 1984; S. Günzel, *Philosophische Geographien: Nietzsche und Hegel*, "Hegel-Jahrbuch. Phänomenologie des Geistes", n. 1, Akademie Verlag, Berlin 2002; G. Rametta, *Tra America e Oriente: Hegel e l'Europa*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XXXI, n. 2, 2002, pp. 781-799; M. Tanca, *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 49-76; D.W. Bond, *Hegel's Geographical Thought*, «Environment and Planning D: Society and Space», XXXII, n. 1, 2014, pp. 179-198.

relazione fra lo stadio intellettuale e spirituale raggiunto da un popolo e la sostanza geografica nella quale empiricamente si manifesta e dispiega, tuttavia, non deve essere appiattita su un piano di mera dipendenza o interdipendenza. Hegel sostiene piuttosto che vi sia uno statuto di conformità del piano spirituale rispetto a quello naturale, e che la compresenza dei due piani disegni una filosofia della storia nella quale alla dimensione spaziale viene assegnata un'importanza fondamentale, una vera e propria filosofia della storia *more geografico demonstrata*.

Nella storia del mondo, ossia nella serie di configurazioni empiriche assunte dallo spirito, la natura assume esplicitamente la maschera della “determinatezza geografica”<sup>46</sup>. Se nell’*Enciclopedia* la natura era definita come “un tutto vivente in sé”<sup>47</sup>, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* questa definizione viene rielaborata a partire dalla interconnessione fra popolo abitante e spazio abitato, diventando così il vettore della filosofia della geografia hegeliana.

Se la ragione governa il mondo e, di conseguenza, anche la storia universale – che comprende ciò che è e ciò che è stato –, allora essa, in quanto manifestazione concreta dello spirito incarnato, deve aver conosciuto uno sviluppo razionale. Questo presupposto teorico è necessario per cogliere l’argomentazione hegeliana sull’America. Ogni popolo, afferma Hegel, si sviluppa su una base geografica che costituisce il sostrato materiale della storia del mondo. Nella sezione dedicata alla “Situazione di natura” leggiamo: “quel che importa è conoscere non il suolo come luogo estrinseco, ma il tipo naturale della località, che coincide esattamente col tipo e col carattere del popolo che di tale suolo è figlio”<sup>48</sup>. In questione nelle *Vorlesungen* non è, dunque, la natura intesa *in sé* – messa a tema già nell’*Enciclopedia* –, ma il suo essere condizione di possibilità dello sviluppo di un determinato popolo. Vi è, insomma, una perfetta corrispondenza storica fra la forma geografico-empirica assunta dallo spazio e lo stadio di sviluppo di un popolo: “in quanto i popoli sono spiriti di un particolare tipo di formazione, la loro determinatezza è determinatezza spirituale, cui d’altra parte corrisponde la determinatezza naturale”<sup>49</sup>.

46 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837; tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1961, vol. I, p. 207.

47 Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830; tr. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2000, § 251 (p. 429).

48 Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 208.

49 *Ibidem*.



Stante la corrispondenza fra substrato geografico e sviluppo spirituale, vi sono zone nel mondo nelle quali, essendo particolarmente disagiata la vita, lo spirito non ha modo di esprimersi. Il lungo cammino fenomenologico di avanzamento dello spirito, infatti, trova la propria corrispondenza nel concreto piano geografico, materiale, nel quale si spiega – per quanto questo tema sia in larga misura estraneo alla *Phänomenologie*. Nelle zone eccessivamente calde e in quelle eccessivamente fredde, ad esempio, non è possibile quel moto di libertà che spinge il soggetto a considerarsi come qualcosa di superiore rispetto al semplice ordine naturale e ad auto-trascendersi, in un processo di costante sviluppo spirituale.

Il Nuovo Mondo, in questa filosofia della storia geografica dello spirito, si contrappone allora al Vecchio da un punto di vista essenziale. Non la scoperta in sé rende questo mondo ‘nuovo’, sì la sua “caratteristica configurazione, fisica e politica”<sup>50</sup>. La novità dello spazio americano è da Hegel assimilata al suo carattere di immaturità; questa dimensione infantile non coinvolge però solamente il popolo americano, ma la stessa struttura spaziale ch’esso abita. Come rileva Gerbi, la questione filosofica in gioco è qui “mediare l’abisso logico tra la tesi della debolezza fisica del continente americano e quella di una sua inferiorità *civile* e politica”<sup>51</sup>; debolezza fisica che emerge, ad esempio, dalla descrizione dell’arcipelago che divide America meridionale e continente asiatico:

il mare insulare tra l’America del Sud e l’Asia manifesta una immaturità fisica (*physische Unreife*) anche quanto alla sua origine: la più gran parte delle isole giace sui coralli, ed è conformata in modo da non esser che un rivestimento di terra per gli scogli che emergono da immense profondità, e che hanno il carattere di qualcosa di sorto solo posteriormente.<sup>52</sup>

Analoga è la descrizione della Nuova Olanda, ossia dell’Australia, che presenta “immensi corsi d’acqua” i quali, invece che trasformarsi in fiumi, si riversano in zone paludose, inadatte al pieno manifestarsi dello spirito.

In forza della coestensività di natura e spirito messa a tema nelle *Lezioni*, l’immaturità geografica viene estesa ai soggetti che abitano lo spazio americano. La filosofia della storia hegeliana, insomma, ha bisogno dello spazio americano come *concetto* al fine di dimostrare l’effettiva storicità progressiva dello sviluppo dello spirito culminante

---

50 Ivi, p. 220.

51 A. Gerbi, *op. cit.*, p. 62 (così dell’autore).

52 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 221.

nell'*idea*, nel *sapere assoluto*; per questo motivo, l'America è da Hegel collocata nella preistoria e non nella storia, primo gradino della scala dello spirito, ma proprio per questo il valore dello spazio americano è tanto più fondamentale, giacché in tal modo l'America diventa la preparazione dello spirito a liberarsi come autocoscienza nella forma etico-politica dello Stato. Così Ortega y Gasset:

[p]assato, in Hegel, sono solo quei popoli che formarono chiaramente uno Stato. La vita pre-statale è irrazionale, e Hegel, nella sua razionalizzazione della storia, non arriva alla generosità di salvarla e di giustificarla interamente. È ancora troppo razionalista. Prima dello Stato non c'è storia, ma solo preistoria, la quale si occupa dell'uomo-natura, senza autentico passato, come non l'hanno gli atomi. I popoli primitivi, interi continenti, non entrano nella storia.<sup>53</sup>

Certo: non entrano nella storia perché non hanno un passato, ma con la loro esistenza spaziale è pur necessario farci i conti. È per questo motivo che l'emanciparsi della libertà come fuoriuscita dal mondo puramente naturale viene da Hegel concretamente spazializzata; lo spirito in Hegel si spiega nel tempo come storia, ma nello spazio come geografia. Il soggetto americano infatti, essendo un tutt'uno con la natura, non può ambire alla dimensione spirituale che caratterizza lo sviluppo dello spirito. L'America è una specie di asilo nido della storia dello spirito, "una infanzia della Ecumene"<sup>54</sup>. I popoli americani, afferma Hegel, sono come quei "minorenni ai quali i Gesuiti prescissero dei compiti giornalieri", nei confronti dei quali non si poteva che "assumere la posizione di genitori rispetto a bambini"<sup>55</sup>. Gli Americani sono, da questo punto di vista, degli imberbi esseri naturali, animali domestici piuttosto che animali politici, abitanti uno spazio esso stesso fisicamente immaturo ma, diversamente dai corpi e dalle anime, non plasmabile. Non è, quindi, la violenza dei *conquistadores* ad avere causato lo sterminio delle popolazioni indigene, ma il cortocircuito prodotto dall'interazione fra la dimensione interamente naturale degli americani e quella spirituale degli europei, un incontro conflittuale che non poteva che vedere i primi soccombere:

della civiltà americana [...] sappiamo solo che essa era del tutto naturale, e che doveva quindi scomparire al primo contatto con lo spirito. L'America si è

53 Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 211. Si vedano anche le considerazioni sul rapporto America-modernità in senso autofondativo e mitologico in E. Dussel, *op. cit.*, pp. 32-41.

54 Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 217.

55 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 224.

sempre mostrata, e si mostra ancora, impotente tanto dal punto di vista fisico quanto da quello spirituale. Dal tempo in cui gli europei son approdati in America, gl'indigeni sono scomparsi a poco a poco, al soffio dell'attività europea.<sup>56</sup>

Vivendo in una dimensione naturale immatura e infantile, “dove c'è troppa geografia”<sup>57</sup>, alle popolazioni americane è inibito quello sviluppo della coscienza che, solo, avrebbe permesso loro di resistere alla conquista europea. L'uso teorico che Hegel fa dello spazio americano è, quindi, sintomatico della violenza nemmeno troppo celata che determina la sua filosofia della storia. Lo sterminio è ineluttabile, necessario, implacabilmente fondato nel substrato geografico e non prodotto dall'uso brutale della forza da parte dei *conquistadores*.

Se vi è davvero un avanzamento dello spirito, esso non può che misurarsi rispetto a un'infanzia che l'America testimonia nella sua concretezza geografica. A questo punto non è altro che una mera descrizione, priva di qualunque giudizio di valore agli occhi di Hegel, la considerazione per cui “questi popoli di costituzione debole tendono a scomparire al contatto di popoli più civilizzati, di cultura più intensa”<sup>58</sup>. Per Hegel, dunque, non vi è un'assiologia della violenza, ma una mera necessità storico-spirituale: se l'inferiorità americana è fondata nello spazio geografico, allora la superiorità europea non è altro che un mero e necessario tassello nel cammino materiale, e cioè spaziale, dello spirito.

### 3. Conclusioni

I testi qui analizzati, nella loro indubbia parzialità, sono il sintomo della necessaria, ma problematica, prospettiva eurocentrica che domina l'autorappresentazione dell'Europa nella filosofia moderna, e che l'epoca contemporanea ha ereditato in modalità non sempre adeguatamente sorvegliate e riflesse. Pensare radicalmente questa problematicità è la posta in gioco del pensiero sulla crisi dell'Europa, se è vero che è proprio “in questa autorappresentazione che si gioca il modo di decidere il rapporto dell'Europa con ciò che Europa non è”<sup>59</sup>. L'Europa deve criticamente tornare a riflettere sulla molteplicità che la definisce, su quegli esterni costitutivi che allo stesso tempo la separano e la compongono, la rendono

---

56 Ivi, p. 222.

57 M. Tanca, *op. cit.*, p. 65.

58 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 223.

59 B. de Giovanni, *op. cit.*, p. 57.

possibile ma la minacciano. E deve farlo per essere in grado di rappresentarsi meglio la propria funzione in questo segmento della storia del mondo che è il contemporaneo.

Il Fuori dall'Europa è la condizione di possibilità della sua stessa pensabilità. Accogliere una prospettiva che sposti altrove il baricentro della storia del mondo, adottando un punto di vista non eurocentrico, significa certo accettare la marginalità dell'Europa nell'attuale *nomos* della terra, rassegnarsi al suo tramonto. Ma questa accettazione può avere il significato di una più consapevole riflessione sul ruolo dell'Europa odierna nei suoi rapporti con ciò che Europa non è, preferendo l'identità *debole* che ogni differenza contempla, quantomeno come possibilità concreta. Rifiutando, quindi, qualsiasi identità *forte* dello spirito europeo, che nell'epoca del suo tramontare non può che presentarsi nella forma spettrale di un passato rimosso di dominio, esercitato nei confronti di quel Fuori costitutivo che oggi, nell'epoca pienamente globalizzata, scompagina la pretesa di un'identità europea che, dal canto suo, si mostra sempre più diluita.

Pensare ciò che Europa non è come il suo esterno costitutivo permette, insomma, di porsi in maniera privilegiata nei confronti di "un'entità che è stata volontà di potenza e non può più esserlo"<sup>60</sup>. L'analisi della tradizione filosofica e culturale europea, di cui qui abbiamo percorso un brevissimo tratto, può essere utile per illuminar meglio gli ordini di discorso che l'hanno costituita, svelandone così le intrinseche debolezze e decostruendo la *nuance* reazionaria in cui rischia di risolversi qualunque mitologia fortemente identitaria.