



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA**

CORSO DI LAUREA IN SCIENZE FILOSOFICHE

**L'IDEALISMO EVOLUZIONISTA DI DAVID GEORGE RITCHIE.
RIPENSARE LA FILOSOFIA ALLA LUCE DELLA TEORIA DELL'EVOLUZIONE**

Relatore:

Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Laureando:

Antonio Martini

Matricola n. 2008546

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

INDICE

INTRODUZIONE	3
I. L'impianto metafisico ritchieano	7
1. Il contesto vittoriano	7
2. Lo statuto della filosofia e il suo rapporto con la scienza	12
3. La logica ritchieana	18
4. La questione della conoscenza del reale	23
5. L'approdo alla metafisica	29
II. Hegel e Ritchie: ripensare con l'idealismo la teoria dell'evoluzione	33
1. Uno sguardo all'evoluzionismo darwiniano	33
2. Un tentativo di conciliare Hegel con l'evoluzionismo	39
3. Origine e validità	49
4. Un nuovo concetto di natura alla luce della teoria dell'evoluzione	54
5. Verso una visione razionale della storia	58
6. Apertura alla moralità	63

III. La teoria dell'evoluzione a misura d'uomo	69
1. Il valore dell'individuo all'interno del reale	69
2. La coscienza segna uno scarto con la natura	74
3. Sopravvivenza del più adatto: applicazione della teoria della selezione naturale alla società	76
4. Selezione razionale	80
IV. Portato etico dell'idealismo evoluzionista	85
1. L'utilitarismo evoluzionista	85
2. La concezione dello Stato	89
3. La legge economica	95
4. Critica al <i>laissez-faire</i>	97
5. Socialismo riformista	102
CONCLUSIONE	109
BIBLIOGRAFIA	113

INTRODUZIONE

David George Ritchie (1853-1903) è stato un filosofo scozzese che entrò a far parte dell'idealismo britannico grazie agli insegnamenti del maestro Thomas Hill Green. Il contributo particolare che Ritchie seppe dare alla causa filosofica si può situare nel tentativo di dialogo tra idealismo ed evolucionismo. Nel presente lavoro di ricerca si tenterà di tematizzare questo incontro, facendo emergere dove le due teorie filosofiche concordano, ma allo stesso tempo sottolineando le incongruenze e i punti di rottura.

Il punto di partenza è la metafisica idealistica, che Ritchie porta avanti sulla scorta di Green e di Hegel: per occuparsi di evoluzione e di qualsiasi altra scienza particolare è necessario che precedentemente venga discusso lo statuto della filosofia, la pretesa di conoscenza da parte della ragione e il rapporto che intercorre tra gli enti. Hegel e Ritchie hanno in comune l'importanza data al sistema, anche se Hegel si sbilancia maggiormente verso "l'autarchia della logica", mentre Ritchie verso "l'infinita perfettibilità" del sistema. Fare filosofia significa cogliere "l'unità entro la differenza": questo punto di partenza permette di sottolineare l'importanza dell'empirico, delle variazioni che si danno nell'universo frammentario e contraddittorio che è l'esperienza. Filosofia è portare all'unità ciò che è diviso, è la forza della dialettica che permette l'emergere del non-contraddittorio. Su questa base metafisica si situa l'apertura di Ritchie alle le categorie evolucionistiche e a partire da ciò egli cercherà di capire se è possibile trovare un punto d'incontro con l'idealismo.

Particolarmente importante è il rapporto tra l'essere e il pensiero, che Ritchie tematizza sulla scorta dell'idealismo. La realtà è ciò che le menti ritengono valido accordandosi tra loro, non è qualcosa di indipendente dalla conoscenza. Ritchie giunge a formulare l'ipotesi che l'universo sia una moltitudine di centri di cerchi, in cui ogni individuo è il centro del proprio universo. Questa metafora sta a significare che non si può uscire dal proprio pensiero, ma che allo stesso tempo si è parte dello stesso universo che è il tutto. Il pensiero è intrascendibile, non può non darsi e rappresenta quell'Io trascendentale, quell'Assoluto che si compie nell'esistente e che rende l'empirico sempre più determinato e reale. L'Io trascendentale è l'autoproduzione dello Spirito, che si manifesta nelle menti dei singoli e le rende maggiormente concrete. Proprio questo rapporto tra realtà e pensiero sarà fondamentale per Ritchie nel pensare i meccanismi dell'evoluzione: se il pensiero è intrascendibile non è possibile farne a meno e lasciare spazio alla mera evoluzione, intesa in senso prettamente biologico.

Partendo dalle categorie concettuali dell'evoluzionismo è possibile notare come esse siano in contrasto con una visione teleologica della realtà. Non solo non c'è un fine in vista del quale basare la propria vita, ma non c'è nemmeno una differenza qualitativa tra animale e uomo, dunque quest'ultimo deve sottostare ai meccanismi della selezione naturale. L'intrascendibilità del pensiero spinge però Ritchie a rifiutare tutto questo e a dare una base idealistica alle categorie evoluzionistiche che sembravano avere un certo tasso di verità, almeno per quanto riguarda la natura. Ritchie attraverso l'idealismo tenta di far vedere lo scarto che è possibile rilevare tra uomo e animale, introducendo un nuovo tipo di selezione per quanto riguarda l'uomo, ossia quella razionale. Gli individui e le popolazioni evolvono grazie ad una lotta che non è più solamente basata sullo scontro fisico e sulla sopravvivenza, ma sul confronto tra idee.

Senza Hegel l'evoluzionismo si consegnerebbe al *bellum omnia contra omnis* hobbesiano, mentre con il filosofo tedesco è possibile pensare alla specificità umana e al carattere razionale della realtà. In Hegel si trova il concetto di *Entwicklung*, che sta a significare "svolgimento", "sviluppo" e consiste nell'azione che permette di togliere il contraddittorio: da qui emerge una concezione di evoluzione che non viene intesa come mero accumulo di variazioni, ma come trasformazione concettuale. Senza uno scarto tra uomo e animale è impossibile pensare la specificità umana: il valore della persona può essere espresso solo se si eleva il naturale a qualcosa d'altro (lo Spirito). L'analisi delle categorie evoluzionistiche in Hegel non può prescindere dallo studio del rapporto tra *evoluzione* ed *emanazione*: entrambi questi modi di pensare il processo sono parziali e unilaterali secondo Hegel, dunque è importante integrare l'uno con l'altro.

La filosofia di Ritchie, che vive del rapporto tra Hegel e Darwin, giunge a concepire la storia come processo dialettico, che gode dell'apporto umano nella determinazione degli eventi. Nella filosofia di Ritchie c'è spazio per l'individuo, che grazie al libero arbitrio ha la possibilità di agire nella storia e di porsi come essere morale all'interno del reale. Di contro un certo fatalismo nel concepire la storia, provocato dall'interpretazione in chiave sociologica della teoria dell'evoluzione, l'idealismo evoluzionista di Ritchie ridà spazio alla libertà e alla moralità. Quest'ultima si colloca nello iato che intercorre tra soggetto e Io trascendentale, testimoniando ancora una volta, se ancora ce ne fosse bisogno, che per fondare l'agire pratico dell'individuo è necessario aver precedentemente fondato il sistema metafisico.

L'apertura alla moralità permette di ridare valore all'individuo, andando contro l'individualismo che in quegli anni si stava espandendo grazie alla nascente competizione

industriale e alla lettura spenceriana delle idee evoluzionistiche. L'applicazione della teoria dell'evoluzione alla società costringe gli individui ad arrangiarsi con le caratteristiche che ereditano: è la natura che seleziona le caratteristiche migliori attraverso la lotta, dunque non è necessario alcun intervento da parte dell'uomo. Ritchie irrompe in questo dibattito sostenendo come non sia necessario aggiungere a differenze naturali anche disuguaglianze artificiali, dettate da disparità di trattamento che l'ambiente sociale si trova a fornire: per questo il filosofo scozzese è a favore dell'intervento da parte dello Stato, al fine di dare pari opportunità di accesso alle risorse a tutti gli individui.

Questo tipo d'intervento, che si discosta dalla selezione naturale, è possibile solo in quanto nell'uomo si sviluppano particolari caratteristiche come la coscienza e il linguaggio, che gli permettono di andare oltre al mero valore della sopravvivenza e di poter comunicare con gli altri individui e quindi trasmettere le proprie conoscenze anche per via razionale. Grazie a queste facoltà la sopravvivenza nell'uomo non è sempre e solo del più adatto, ma intervengono dei meccanismi che portano a sopravvivere chi possiede determinate caratteristiche che vanno oltre al mero adattamento in senso biologico e si situano ad un livello di sviluppo razionale. Inoltre, in aggiunta alle capacità razionali individuali, ci sono le istituzioni sociali che garantiscono una certa tutela agli individui e che quindi spostano la lotta tra essi su un piano che è maggiormente contrattuale e regolamentato. Per questi motivi Ritchie parla di selezione razionale nella società umana, ossia di quella lotta tra idee che permette di far emergere dialetticamente ciò che è migliore per la società.

In questo contesto emerge l'interesse di Ritchie per l'utilitarismo, che con alcune modifiche dettate dalla teoria di Darwin definisce "evoluzionista": si tratta di prevenire la violenza che può provocare la selezione naturale, attraverso il suo cieco processo di selezione del più adatto, ricercando il maggior bene per la società. Per Ritchie il fine dell'etica non è la felicità dei singoli individui, ma il bene della comunità, che deve essere ricercato di volta in volta analizzando la situazione particolare.

La concezione dello Stato risente fortemente di questa influenza morale, infatti in esso l'individuo trova il proprio compimento. Ogni singola persona è tale in virtù delle relazioni che intesse con gli altri: lo Stato è quell'istituzione in cui le relazioni vengono regolamentate e in cui è presente un principio ideale che può ispirare l'azione del singolo. Nello Stato l'individuo trova espressione e grazie allo Stato la selezione razionale si emancipa rispetto alla mera lotta naturale. Ritchie si scaglia contro la filosofia di Spencer, in quanto si fa portatrice di una visione

astratta dell'individuo, la quale emerge da una determinata interpretazione della teoria dell'evoluzione. La persona, in Spencer, non è vista in virtù delle sue relazioni, ma è atomisticamente concepita, in quanto non c'è differenza tra uomo e animale e quindi è possibile applicare la teoria della selezione naturale *tout court* anche alla società. Per questo motivo Spencer sarà a favore del *laissez-faire*, ossia il sostenere il minor intervento possibile dello Stato nelle questioni politiche ed economiche. Contro questa visione si scaglia Ritchie, dimostrando il valore dell'individuo, legittimandolo da un punto di vista razionale e relazionale. Proprio nella sua concezione anti-individualistica Ritchie giunge a pensarsi come socialista, non tanto dunque perché si scaglia contro il capitalismo, ma piuttosto nel cercar di dar valore all'individuo grazie alla relazione con l'Altro.

CAPITOLO PRIMO

L'impianto metafisico ritchieano

Punto di partenza della nostra trattazione è il contesto storico nel quale si inserisce Ritchie e che influenza le sue scelte in ambito filosofico. Dal secondo paragrafo passeremo alla disamina dell'operato filosofico di David George Ritchie, non potendo far altro che mettere in discussione le facoltà del pensiero e la sua pretesa di conoscere il reale. Come vedremo, per Ritchie ogni pensiero filosofico non può esistere se non immerso in una concezione metafisica che lo sorregga. È costitutivamente impossibile avere un'opinione etica o politica, senza presupporre una teoria che cerchi di dare conto della realtà come totalità. Proprio per questo nel presente lavoro vorremmo iniziare con l'analisi metafisica del pensiero ritchieano e vedere come questo sia fortemente influenzato dal pensiero idealista, in particolare quello hegeliano.

1. Il contesto vittoriano

Ritchie nasce a Jedburgh, in Scozia, nel 1853, frequenta prima l'Università di Edimburgo, poi nel 1874 si trasferisce ad Oxford dove segue le lezioni di Jowett, Wallace, Green e Bradley. Tra i suoi colleghi come studente troviamo lo storico ed economista Arnold Toynbee (1852-1883), il precursore degli studi sulla rivoluzione industriale, e il filosofo John Henry Muirhead (1855-1940). Dal 1878 inizia a collaborare con le università di Cambridge e Oxford, dove conosce l'idealismo e si forma nel suo approccio "storicista". Nel 1884 escono le *Lectures on the Industrial Revolution* di Arnold Toynbee che serviranno a stimolare Ritchie nello studio dell'evoluzionismo e nella sua applicazione alla società. Dal 1879 Ritchie parteciperà alle riunioni della nascente società culturale creata da Toynbee con idee liberalsocialiste e dal 1886 per quattro anni sarà membro della Società Fabiana, la quale si proponeva di realizzare gradualmente il socialismo. Dal 1889 al 1903, anno della sua morte, troviamo la pubblicazione della maggior parte degli scritti ritchieani, mentre nel 1894 viene nominato professore di logica e metafisica all'università scozzese di St. Andrews.

Questa è la biografia filosofica di David George Ritchie, pensatore cresciuto nel bel mezzo dell'età vittoriana, la quale ricalca il lunghissimo regno della regina Vittoria del Regno Unito che va dal 1837 al 1901. In questi sessantotto anni di governo, la Gran Bretagna si consolidò come potenza europea e mise in atto una profonda trasformazione in tutti i campi, soprattutto

nel pensiero politico. Lungo tutto questo periodo il vero protagonista politico è il pensiero liberale, che può essere diviso in tre fasi che ora analizzeremo. Il primo periodo si sviluppa nei primi decenni dell'età vittoriana e finisce a metà del secolo, qui troviamo la figura, tra gli altri, di Richard Cobden, il quale porta in auge la dottrina liberista di Adam Smith e degli altri economisti classici. Il secondo periodo è dominato dalle figure di W. Gladstone, J.S. Mill e W. Bagehot, impegnati a tematizzare il concetto di libertà e interessati alla vicenda storica britannica. Il terzo periodo è caratterizzato dal “nuovo liberalismo” o “liberalismo democratico”, in cui c'è un vero e proprio dibattito sul ruolo dello Stato, grazie anche alla contrapposizione con il pensiero di Herbert Spencer.

«Quest'ultima fase, per opera di una mente anticipatrice come quella di John Morley, è già preannunciata nei suoi termini politici-dottrinari essenziali fin dal quart'ultimo decennio del secolo XIX e riceve poi negli ultimi due decenni, contro l'ultimo, intransigente esponente dello individualismo, lo Spencer, l'apporto dottrinario di filosofi come il Green e il Ritchie, e l'apporto pratico di radicali di grande prestigio politico come Joseph Chamberlain.»¹

A livello sociale, durante l'età vittoriana, è presente l'aristocrazia, caparbiamente attaccata al potere politico ed economico dovuto alle grandi proprietà terriere; in seconda battuta c'è il ceto medio, che emerge grazie all'industria e al commercio, desideroso di prendere il posto dell'aristocrazia; infine il proletariato, la classe in cui le conseguenze della rivoluzione industriale sono più evidenti, il quale spesso vessa in condizioni di vita impietose.

In questo contesto a noi interessa il ruolo che ha giocato David George Ritchie e per far questo occorre risalire alla storia dello sviluppo del *laissez-faire*. Come scrive Barié, «la dottrina della libertà economica, del *laissez-faire*, era già all'inizio dell'età vittoriana, una tradizione, che risaliva ad Adam Smith, era stata rinvigorita da David Ricardo e aveva tratto nuovi motivi di validità, fuori dal campo specifico dell'economia politica, nell'individualismo utilitaristico di Jeremy Bentham e degli altri “radicali filosofi”»². La dottrina liberale si rafforzò ulteriormente sotto l'influsso di Richard Cobden, che guidò la Lega per l'abolizione delle Leggi sul grano, la quale si scagliava contro il protezionismo messo in atto dall'aristocrazia, che stava causando un peggioramento delle condizioni di vita, e si proponeva di portare a compimento una riforma elettorale. La lega capeggiata da Cobden fu la più forte espressione del liberalismo

¹ Ottavio Barié, *Introduzione*, in AA. VV., *Antologia degli scritti politici dei liberali vittoriani*, Ottavio Barié (a c. di), il Mulino, Bologna 1961, pp. 5-6.

² *Ivi*, p. 9.

britannico, finché non venne fondato da William Gladston il partito liberale. Parallelamente a Cobden opera la Scuola di Manchester, la quale rielaborò il liberalismo economico, partendo dal pensiero degli economisti classici e arrivando ad affermare il libero scambio come una legge divina. La traccia liberale lasciata dalla Scuola di Manchester nella concezione politica ed etica, secondo Barié, è «paragonabile soltanto a quella impressavi dall'utilitarismo benthamiano»³. La classe borghese puntò molto sul libero scambio, che le permise di crescere e consolidarsi come ceto sociale, affermando sempre di più i valori del liberalismo individualistico.

Dalla seconda metà del secolo ci fu un superamento della Scuola di Manchester, in quanto il popolo britannico non apprezzava il suo non-interventismo in politica estera e il suo classismo nel concepire la società. Il popolo volle un ampliamento della visione dottrinarica con aperture al suffragio universale e l'indagine speculativa del liberalismo si sviluppò notevolmente, ponendo alla base della sua concezione politica l'idea di progresso.

«Si ebbe così nel decennio centrale dell'età vittoriana, dalla metà fino a gran parte del penultimo decennio del secolo, un imponente fenomeno di progresso liberale, che si compì nel campo teorico e nel campo della politica concreta senza i contrasti o addirittura le semi-rivoluzioni che caratterizzarono gli altri due periodi in cui si è divisa l'età vittoriana.»⁴

La riforma elettorale fu la priorità per il nuovo partito liberale guidato da Gladstone, la quale ammise per la prima volta al voto i lavoratori industriali. Sotto Gladstone ci furono una serie di riforme graduali che condussero ad una nuova visione sistematica del Paese, fino all'estensione del suffragio ai lavoratori agricoli nel 1884 che portò l'Inghilterra ad essere “virtualmente” una democrazia. Questo periodo fu particolarmente proficuo per lo sviluppo dell'idee liberali. Tra le figure che emergono troviamo John Stuart Mill, il quale redige il *Saggio sulla libertà*, che rappresenta appieno il classico pensiero vittoriano, e le *Considerazioni sul governo rappresentativo* che viene considerato il “programma del liberalismo ottocentesco sia in Inghilterra che nel continente”. Il centro dell'interpretazione liberale di Mill è «la preminenza data ai valori individuali su quelli collettivi»⁵, la lotta che si instaura tra la libertà dell'individuo e il potere esercitato dalla società. Mill è il primo a tematizzare la problematica della “tirannia della maggioranza”, pericolo che può giungere o dal non ascolto della visione della minoranza, con lo Stato che impone limiti troppo stretti ad alcuni individui, oppure da «una impostazione

³ *Ivi*, p. 11.

⁴ *Ivi*, pp. 14-15.

⁵ *Ivi*, p. 18.

arbitraria della maggioranza che non si attua attraverso la promulgazione ed esecuzione di leggi dello Stato, ma attraverso il “giogo dell’opinione pubblica”»⁶. Il liberalismo individualista di Mill prevede che la libertà sia un valore assoluto, un fine in se stesso e non un mezzo per raggiungere “la maggiore felicità per il maggior numero di persone”, come prevede l’utilitarismo benthamiano. Un’altra figura importante è quella di Walter Bagehot, il quale studia il progresso come legge che governa la storia umana.

L’ultimo periodo del liberalismo vittoriano ebbe il compito di conciliare le libertà dell’individuo con il governo democratico. John Morley nel 1874 scrive il saggio *On Compromise*, portando alla luce proprio questo punto di tensione tra una determinata visione dell’individuo e un determinato tipo di società.

«Il sentimento tra i pensatori politici e i ricercatori sociali degli anni 60 e 70 dell’800, che la libertà dallo Stato e dalle costrizioni sociali era di gran lunga la condizione più importante per l’abilità individuale di prendere decisioni virtuose, fu rimpiazzato dalla convinzione che non solo quelle condizioni erano necessarie al fine di rendere un individuo virtuoso, ma che anche l’indole individuale era maggiormente legata con quella degli altri, rispetto a quanto si pensava precedentemente.»⁷

Tuttavia, Morley sottolinea solamente questo elemento, ma nelle sue idee politiche continua a supportare Gladstone, che compie attività politica fino al 1894. Sotto Gladstone però il «partito liberale britannico rimase quindi ufficialmente legato alla classica nozione liberistica, imposta dalla Scuola di Manchester negli anni centrali del secolo, secondo cui i problemi sociali provocati dell’industrializzazione del paese sarebbero stati risolti spontaneamente dalle stesse forze economiche che li avevano determinati»⁸. All’interno del partito liberale, alla fine del secolo, si crearono scissioni e discordie, provocate dal problema sociale, quello irlandese e quello dell’Impero. La reticenza del partito a discostarsi dalle logiche del liberalismo individualista lo portarono a non attecchire a livello nazionale, almeno fino alle elezioni del 1906, in quanto la richiesta di giustizia sociale non fu portata avanti. Il liberalismo doveva diventare sociale.

⁶ *Ivi*, p. 19.

⁷ E. Neil, *Evolutionary Theory and British Idealism: the Case of David George Ritchie*, in “History of European Ideas”, cit. p. 314. Traduzione nostra.

⁸ Ottavio Barié, *Introduzione*, in AA. VV., *Antologia degli scritti politici dei liberali vittoriani*, cit. p. 23.

«Il *laissez-faire* e il libero scambio, questi classici principi apparentemente connaturati per lunga, felice associazione con la tradizione liberale, costituivano, in particolare, gli impedimenti più imbarazzanti della libertà d'azione.»⁹

Proprio qui si situa l'apporto filosofico di Ritchie ed è quindi possibile arrestare la nostra analisi storica. Ritchie e Green andarono contro l'individualismo astratto, portato avanti dal partito liberale, facendo emergere come il valore dell'individuo possa essere espresso solo considerandolo nella comunità in cui è immerso. I due filosofi idealisti furono visti come «una possibilità di mediazione, soprattutto tra la visione (social)darwinista dell'individuo e della società e le frange conservatrici che ad essa si opponevano energicamente su basi teologico-religiose»¹⁰.

Herbert Spencer, con il suo saggio *Man versus the State*, fu l'ultimo grande promotore del liberalismo individualistico, il quale rispecchiava il sentire comune dell'inglese medio; a lui si scagliarono contro con il loro operato filosofico Ritchie e Green. I due filosofi tematizzarono il ruolo dello Stato, il quale deve allo stesso tempo assicurare l'uguaglianza di opportunità, ma anche lasciare aperta la possibilità per un sempre maggiore sviluppo delle libertà individuali, le quali possono essere concepite solo nella socialità.

«La contrapposizione dell'Uomo allo Stato, cara ai liberali della metà del secolo, che per altro il Mill aveva già cercato efficacemente di conciliare, non viene accettata dal Green e dal Ritchie nei termini stabiliti dallo Spencer. Per i filosofi del "nuovo liberalismo", allo Stato spetta soltanto il compito, fondamentale ma in definitiva non costrittivo, di garantire le condizioni in cui l'Uomo possa essere in grado di godere la libertà. Se non che questa libertà è una libertà sociale, ossia "una facoltà o capacità positiva di fare o di godere qualche cosa di cui valga la pena di farla o di goderla in comune con altri" (T.H. Green, *Legislazione liberale e libertà di contratto*). Garantire questa "facoltà o capacità positiva" è quindi compito assai più vasto e complesso di quello limitatissimo dello "Stato gendarme" del liberalismo individualista.»¹¹

⁹ *Ivi*, p. 24.

¹⁰ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 28.

¹¹ Ottavio Barié, *Introduzione*, in AA. VV., *Antologia degli scritti politici dei liberali vittoriani*, cit. pp. 25-6.

L'operato di Spencer si pone nettamente in contrasto con le teorie filosofiche degli idealisti britannici: mentre questi teorizzano il rapporto tra individuo e Stato, sottolineando il valore della coscienza in prospettiva etica, Spencer, sulla scorta dall'apporto darwiniano, porta avanti un materialismo estendibile sia alla società che alla natura, andando contro ad una visione razionale della società umana. Prima dell'età vittoriana la lotta per l'esistenza era teorizzata solo a livello economico con le teorie di Smith e Ricardo, poi però con l'avvento di Darwin, il quale portò la lotta anche all'interno della natura, questo concetto assunse un significato metafisico, fino ad espandersi anche in ambito sociologico. Con l'avvento delle teorie darwiniane, il *bellum omnium contra omnes* smette di essere la *fictio* che giustifica il sistema sociale e diventa una condizione intrinseca dell'uomo, una sua legge. L'età vittoriana diventa quindi il teatro affinché il concetto di lotta passi dall'economia alla società, a partire dalla ricerca promossa da Darwin in ambito naturale che fa emergere il concetto di lotta per l'esistenza.

2. Lo statuto della filosofia e il suo rapporto con la scienza

Per Ritchie la filosofia è la visione sistematica della realtà, che cerca di unire le intuizioni parziali che provengono dall'esperienza e dagli studi propriamente scientifici. La scienza si occupa del particolare, mentre la filosofia ha il compito di unificare le visioni parziali del reale, cercando di non risultare contraddittoria. Proprio della filosofia è quindi la critica di ogni forma unilaterale di conoscenza, di ogni pezzo di verità che pretende di essere scollegato da tutto il resto. Le "scienze speciali" – così Ritchie denomina quelle scienze che nel corso della storia della filosofia sono state chiamate anche "scienze particolari" o "scienze dure" – si distinguono dalla filosofia perché il loro punto di partenza è un'assunzione, un'astrazione, qualcosa che non può essere verificato, ma di già dato. Al contrario la filosofia non ha un campo di riferimento, ma mette in questione il reale in quanto tale, comprese le facoltà del pensiero: nulla è salvo dalla critica filosofica. La filosofia non assume niente come dato alla sua partenza, ma allo stesso tempo tutto ciò che trova non è mai definitivo. La ricerca filosofica non può mai giungere alla verità assoluta: le è permesso solo avvicinarsi ad essa, ma non possederla. Quel filosofo che pensa di aver in tasca la verità tradisce il compito stesso della filosofia, risultando dogmatico e provocando un certo scetticismo.

«Quando la filosofia cerca di costruire un sistema, senza prestare attenzione che la sua ultima formulazione sia solo un tentativo ipotetico, si presta a

sembrare e a essere dogmatica, e provocare scetticismo sull'operato della filosofia in generale.»¹²

Da questa prima presentazione dello statuto della filosofia da parte di Ritchie, non possiamo che notare il suo lavoro sulla scorta del pensiero di Hegel, il quale rappresenta sia un punto d'appoggio, sia un punto da cui in parte allontanarsi. Il rapporto tra filosofia e scienza è pressoché simile a quello descritto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, dove troviamo che: «La filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter presupporre i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il metodo del suo conoscere.»¹³ Sia in Ritchie che in Hegel troviamo una distinzione di metodo tra scienza e filosofia: le scienze particolari possono dare per presupposto la materia e il metodo d'indagine, mentre la filosofia non può fare questo, in quanto il suo compito è guardare alla totalità e quindi non darsi limiti. Per questo la filosofia non ha un campo circoscritto d'indagine e nemmeno un metodo presupposto: è il pensiero stesso che ponendo in questione il reale, critica il dato. L'appello di Ritchie ad una forma sistematica di filosofia trova in Hegel il suo punto di riferimento, il quale concepisce il sistema come il luogo entro cui la singola porzione astratta di realtà può trovare significato, consapevole che la parte può assumere valore solo se si comprende il ruolo che ha nel tutto.

«Un filosofare senza sistema non può essere niente di scientifico; ed oltreché un siffatto filosofare per sé preso esprime piuttosto un modo di sentire soggettivo, è, rispetto al suo contenuto, accidentale. Un contenuto ha la sua giustificazione solo come momento del tutto, e fuori di questo è un presupposto infondato o una certezza meramente soggettiva».¹⁴

Se fino ad ora abbiamo presentato i punti di contatto tra Ritchie ed Hegel, ora vorremmo presentare una possibile criticità che si presenta nel sovrapporre i due autori. Da una parte Ritchie pensa la filosofia come un sistema inevitabilmente aperto, intrinsecamente “ipotetico”, che non può mai giungere alla verità assoluta e che si deve sempre presentare come un tentativo. Dall'altra Hegel costruisce un sistema formato da un «circolo di circoli, di cui ciascuno è un momento necessario, cosicché il sistema dei suoi peculiari elementi adempie l'intera idea, la quale appare altresì in ciascuno di essi.»¹⁵ Il sistema a cui pensa Hegel non può sottrarsi dal

¹² D.G. Ritchie, *Cogitatio metaphysica*, in *Philosophical Studies*, Macmillan and Co., London 1905, p. 67. Traduzione nostra.

¹³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 3.

¹⁴ *Ivi*, p. 22.

¹⁵ *Ivi*, p. 23.

tentativo di trovare la completezza e la conclusione, altrimenti non racchiuderebbe la totalità. La costruzione del sistema avviene a partire dalla logica, la quale è immanente al pensiero ed esprime «le forme e le modalità necessarie e assolute [...] attraverso cui il pensiero si determina e si espone nell'interezza delle sue forme di conoscenza.»¹⁶ Proprio questa “autarchia della logica”¹⁷, impone ad Hegel di pensare il sistema come qualcosa che non si discosti dalla struttura necessaria e assoluta della logica stessa.

«Il sistema è la forma in cui il contenuto da se stesso si dispone. E il contenuto può ciò fare, in quanto esso è Concetto, e il Concetto non è mosso da altro, ma si muove da sé».¹⁸

Si presenta qui una forma di criticità secondo Ritchie, ossia la mancanza di apertura del sistema e quindi il tradimento del compito della filosofia stessa che consiste nella messa in discussione di ogni forma di presupposto. A mio parere il fraintendimento sorge con l'idea stessa di sistema: da una parte la struttura logica immanente al pensiero non permette di andare al di là di un certo schema, dall'altra ogni singola parte è aperta all'“infinita perfettibilità”, come sostiene Remo Bodei, e quindi il pensiero, attraverso il processo dialettico, è sempre aperto ad autocomprendersi e a svilupparsi.

«L'apertura del sistema in Hegel è funzionale del suo assetto di chiusura. Poiché il sistema è un circolo di circoli, è ripetizione che non può ripetersi mai più, e la blochiana “spirale di serpe” si trova inghiottita dal vuoto attorno a cui le sue spire si avvolgono. La realizzazione del sistema designa in pari tempo la sua sottrazione e il suo mancare a se stesso, e attraverso questa sottrazione (piegamento intemporale nel passato) è lasciato-accadere il nuovo.»¹⁹

La storia dei popoli e del singolo è sempre aperta alle scissioni e alla potenza del negativo: da qui nasce il bisogno di filosofia, ossia il tentativo di portare ad unità ciò che viene percepito come separato. In questa continua azione del pensiero che cura le ferite del mondo, il sistema, cercando di comprendere il reale, muta continuamente, in quanto si arricchisce delle singole determinazioni con cui il pensiero entra in contatto.

¹⁶ L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carrocci editore, Roma 2010, p. 138.

¹⁷ Cfr. R. Bodei, *La talpa e la civetta*, il Mulino, Bologna 2014, cap. V.

¹⁸ G. Rametta, *Filosofia come «sistema della scienza»*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, InSchibboleth, Roma 2021, p. 170.

¹⁹ Id., *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, InSchibboleth, Roma 2020, pp. 149-50.

«Non dunque oltre il movimento, non dunque al di là delle differenze, bensì in queste e attraverso queste la sostanza si riflette in sé. Perciò il movimento dell'assoluto si svolge in circolo; perciò l'assoluto può pervenire al sapere di sé soltanto nella forma di sistema».²⁰

Tornando al pensiero di Ritchie, la filosofia non potrà mai godere della stima del pensiero comune, in quanto si occupa di analizzare il materiale che proviene dalla vita pratica e trasformarlo in qualcosa di intellettuale, che non appartiene alla particolarità dell'empirico, ma che deve essere inserito all'interno delle relazioni che formano il sistema. Proprio per questo la filosofia non è popolare, in quanto alle persone non interessa conoscere e migliorarsi, ma avere qualcosa di materiale sottomano che li possa facilitare o intrattenere.

«Quelle “persone pratiche” che presuntuosamente non si appagano del desiderio di conoscere, che forse Aristotele in modo avventato identifica con tutta l'umanità, benché probabilmente accolgano le comodità materiali del progresso scientifico, non hanno un interesse scientifico genuino e non filosofano.»²¹

Il maggior fraintendimento di cui è vittima la filosofia è l'essere considerata una disciplina di cui si possono occupare tutti, in quanto tutti sono in grado di pensare a partire dalla loro esperienza. Hegel è dello stesso parere di Ritchie e in questo l'affinità tra i due filosofi continua. Nella *Fenomenologia dello spirito* troviamo scritto che «mentre ognuno, pur avendo occhi e dita, se gli si danno cuoio e attrezzi non è per questo in grado di fare delle scarpe, tutti saprebbero invece filosofare e giudicare di filosofia immediatamente, perché ne possiedono la misura nella ragione naturale; come se ciascuno, alla stessa stregua, non possedesse nel piede la misura della scarpa. – Pare che il possesso della filosofia sia fatto consistere proprio nella mancanza di cognizioni e di studio, e che quella s'interrompa laddove questi incominciano.»²² Ritchie ed Hegel sono d'accordo per quanto riguarda il carattere impopolare della filosofia, che non viene elevata dal popolo al pari delle altre scienze e che viene considerata come qualcosa che qualsiasi persona può compiere senza studiare. Se è vero che la filosofia parte dall'esperienza, dagli avvenimenti personali che impegnano il singolo pensatore, è altresì vero che da essa deve prendere posizione, lasciando da parte ciò che è piacevole e dirigendosi verso

²⁰ Id., *Filosofia come «sistema della scienza»*. Introduzione alla lettura della Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, cit. p. 177.

²¹ D.G. Ritchie, *Cogitatio metaphysica*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 68. Traduzione nostra.

²² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 49.

l'indagine della realtà che deve essere messa in relazione con il tutto. In questa operazione il soggetto filosofante è fortemente in pericolo, in quanto molto spesso vede minate le proprie credenze e i propri interessi privati. Per Ritchie la filosofia proprio perché non è qualcosa di privato, ma che riguarda l'uomo in quanto tale, non è possibile limitarla alla vita di una singola persona. La filosofia è per sua natura scambio e ricerca interpersonale, in quanto gode del confronto che proviene dai singoli pensieri che entrano in contatto. Questa ricerca intrecciata, che tutti i filosofi compiono, è la storia della filosofia, ossia il movimento del pensiero che si autoesplicita. Questa idea ha una matrice eminentemente hegeliana: la storia della filosofia è il processo entro cui si esplica il pensiero, processo che è necessario, come quello della filosofia stessa, ma che a differenza di questa si occupa di tempi, luoghi e persone determinate. «La storia della filosofia è scienza in senso proprio; essa ha a che fare con la storia del pensiero il cui sviluppo è necessario in sé e per sé»²³. La storia della filosofia è essenziale sia per Ritchie, che per Hegel al fine di cogliere lo sviluppo del pensiero e consiste nel comprendere «l'unità entro la differenza».

Proprio per questa sua natura evolutiva, è da miopi fare filosofia senza studiare la sua storia e senza tenere conto del lavoro degli antenati. Fare filosofia senza studiare gli autori del passato è impossibile, allo stesso modo per cui è impossibile conoscere il significato delle parole senza studiare la loro storia. Il linguaggio con cui si pensa e si parla, a maggior ragione in ambito filosofico, è impregnato del significato che gli uomini del passato gli hanno dato. Da questo ragionamento Ritchie arriva ad affermare che non si può essere radicali nel pensiero, senza essere per questo conservatori: per poter ambire a migliorare qualcosa è necessario prima abitare i propri predecessori.

«Ci è ben lecito diffidare di ogni sistema filosofico che inizia proclamandosi come interamente nuovo. Il radicalismo, per essere utile, deve basarsi sul conservatorismo e su un ragionevole rispetto per la saggezza del passato.»²⁴

Il cambiare idea su qualcosa, sia in ambito scientifico che filosofico, non è semplicemente aggiungere un tassello a quello che già si sapeva. Non ci sono fatti che possono essere aggiunti, in quanto ogni nuova conoscenza che si presenta all'individuo è tale solo in quanto ha un rapporto regolato con la realtà e quindi si fa portatrice a sua volta di una teoria di comprensione del reale. Secondo il pensiero di Ritchie ogni volta che si scopre qualcosa di nuovo, il sistema

²³ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 14.

²⁴ D.G. Ritchie, *Cogitatio metaphysica*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 70. Traduzione nostra.

viene cambiato, in quanto ogni singola conoscenza rende il sistema più completo e quindi diverso. Per questo motivo si può parlare di carattere dialettico della scienza e della filosofia: non ci sono fatti che si sommano, ma conoscenze intrecciate che si modificano vicendevolmente, entrando in contatto e sottoponendosi al contraddittorio. La retorica dei fatti è ciò che di più antiscientifico si possa concepire, poiché nulla è indipendente dalla concezione con cui viene esaminato, ma tutto si dà esclusivamente all'interno del pensiero del soggetto.

«L'ideale di un intero di conoscenza completamente armonioso ci precede sempre; per quanto inconscio, ci conduce a distruggere e rifiutare sistemi incompleti e incoerenti, o, negli stadi più avanzati del processo, ad adattare questi sistemi dove risultino frammentari e da complementare.»²⁵

La filosofia è il tentativo di unificare la conoscenza, di fornire una visione sistematica della realtà. Di contro la scienza si distingue dalla filosofia per il suo carattere specialistico, per la tendenza ad analizzare, sezionare; essa non può fare a meno di questo movimento, in quanto la realtà richiede di essere scomposta per essere capita. Se da una parte questa propensione è qualcosa di connaturato alla scienza, dall'altra rappresenta un forte rischio per il suo operato. Ogni parte è tale solo se è inserita in un tutto e quindi non si può conoscere il particolare se non si ha presente l'universale. Per leggere il particolare è quindi necessario aver presente la realtà come totalità: per essere dei buoni scienziati è quindi necessario essere filosofi.

«Tutte le più grandi menti scientifiche hanno in realtà un impulso filosofico. Non sono soddisfatte della mera specializzazione, ma insistono nel vedere le cose nella totalità delle loro relazioni.»²⁶

Tirando le somme di quanto detto fino ad ora, per Ritchie la filosofia ha lo scopo di migliorare sempre più il sistema in cui si inseriscono le singole porzioni di realtà e, per far questo, parte da ciò che è noto e lo mette in discussione, criticando i termini che sono assunti come dati nel linguaggio comune. La filosofia si serve del pratico: lo critica e lo analizza, per poter poi arrivare ad una formulazione teorica della realtà. Qualsiasi idea non si presenta nel pensiero dal nulla, ma è il frutto di un'evoluzione storica che ha il suo laboratorio nella realtà: essa si migliora cammin facendo nel pensiero dei singoli e si confronta con le opinioni imperanti. In questo senso la filosofia non può giungere mai ad un vero e proprio risultato, in quanto l'uomo, essendo sempre gettato nella realtà, instaura continuamente nuove relazioni con

²⁵ Id., *Logic and Psychology*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 149. Traduzione nostra.

²⁶ Id., *Moral Philosophy*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 285. Traduzione nostra.

essa. Quest'ultima non è semplicemente un mero ideale a cui giungere, ma la condizione di possibilità dello sviluppo del pensiero stesso, che si offre all'uomo nel processo storico. Questo carattere evolutivo della filosofia non le permette di giungere mai alla sua fine: rimane quindi una scienza costitutivamente imperfetta, che necessita sempre di nuovi tentativi e di nuove approssimazioni.

3. La logica ritchieana

Come abbiamo analizzato nel paragrafo precedente, per Ritchie è intrinseca ad ogni sistema la possibilità di essere rivisto e migliorato. Ogni sistema non è mai definitivo, ma applicando i principi della logica è possibile trovare due parti del sistema che sono in conflitto tra loro. È una caratteristica peculiare di Ritchie il sottolineare continuamente la perfettibilità del sistema filosofico. La visione di Ritchie della filosofia lo porta a sostenere che quella “meraviglia” di matrice platonica e aristotelica che per la tradizione sarebbe il motore della filosofia, non è altro che la sensazione che soggiunge all'uomo dopo aver riscontrato una contraddizione. Proprio quella contraddizione che è il motore della dialettica, per Ritchie rappresenta il motore che spinge l'uomo a rendere coerente la sua visione della realtà.

«La “meraviglia”, che permette alla scienza e alla filosofia di progredire, è propriamente la sensazione derivante dalla contraddizione; è la legge logica del pensiero che ci fa sentire a disagio, imponendo uno standard di rigida coerenza nei confronti delle parti frammentarie, incongruenti e inadatte delle nostre credenze.»²⁷

La filosofia è il continuo interrogarsi sulla validità o meno di ciò che si pensa. Alla base della filosofia, per Ritchie si trova la logica, ossia quella disciplina che permette di ricercare la validità della conoscenza. Per il filosofo scozzese, la logica non si può separare dalle altre scienze filosofiche che riguardano la conoscenza. Per Ritchie la logica ha a che fare con la coerenza e la validità del processo mentale, l'epistemologia si occupa più prettamente della pretesa di verità da parte della conoscenza, infine la psicologia si occupa del processo mentale come evento, cioè di ciò che la mente conosce, non della conoscenza in quanto tale. La logica ha come scopo l'indagare la struttura di pensiero che sta alla base di ogni singola conoscenza,

²⁷ Id., *Logic and Psychology*, in *Philosophical Studies*, cit. pp. 148-9. Traduzione nostra.

le condizioni di esistenza del pensiero stesso: non può sfuggire a nessun contenuto di conoscenza, in quanto è la sua stessa condizione di possibilità.

«La logica non ha a che fare con ciò che potrebbe essere presente in questa o in quella mente, e nemmeno con ciò che, come un dato di fatto, è presente nella mente della persona comune, ma riguarda uno standard di conoscenza ideale al quale ogni pensiero autentico nella migliore delle ipotesi può solo approssimarsi.»²⁸

Questa prima definizione di Ritchie della logica ci permette di riprendere quanto abbiamo già sostenuto nel corso del primo paragrafo: esiste uno scarto argomentativo tra Ritchie ed Hegel e riguarda il carattere approssimativo del sistema o, in questo caso specifico, della logica. Infatti in Hegel è possibile scorgere come la logica non sia un'ideale a cui tendere e che non può mai essere raggiunto, ma la verità stessa, il puro pensiero, astratto da ogni forma di coscienza.

«La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo.»²⁹

Diversamente per Ritchie ogni pensiero è solo un tentativo di approssimarsi alla logica compiuta, non si può essere mai perfettamente logici. La logica è immanente ad ogni pensiero, ma allo stesso tempo può darsi come contenuto del pensiero ed è quindi qualcosa da ricercare, interrogare, a cui approssimarsi sempre di più. Ogni contenuto del pensiero sottende una logica che non è mai compiuta, ma sempre un'approssimazione. La logicità è solo un ideale, in quanto è intrinseca all'uomo la possibilità di contraddirsi. Tanto meno un pensiero sarà contraddittorio, tanto più sarà logico.

Ritchie ritiene che la presenza di una contraddizione porti qualsiasi pensiero a collassare su se stesso, in quanto allo stesso tempo si afferma e si nega lo stesso contenuto. Proprio per questo Ritchie individua nel "principio di coerenza" il test ultimo per valutare la verità di ogni pensiero e di ogni esperienza. Per Ritchie questo principio è un assioma da cui partire: qualsiasi tentativo di negarlo presupporrebbe il doverlo prima accettare come vero. Negando il principio di coerenza si vorrebbe affermare la coerenza di questa negazione, ossia si riaffermerebbe il principio di coerenza stesso. L'assioma è qui inteso come qualcosa di "immediato", non è una

²⁸ *Ivi*, p. 155. Traduzione nostra.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1981, voll. I, p. 31.

conclusione dedotta da assiomi più alti; di “auto-evidente”, in quanto non basa la propria validità sull’esperienza; di “*a priori*”, non nel senso che è qualcosa che viene prima nella mente dal punto di vista temporale, ma che sta prima nella mente dal punto di vista logico, è una condizione di possibilità. Il “principio d’identità”, il “principio di non contraddizione” e il “principio del terzo escluso” sono tutte declinazioni astratte del principio di coerenza. Per Ritchie non è possibile applicare questi principi direttamente nella pratica, allo stesso modo per cui i principi della matematica non si possono applicare direttamente al mondo concreto, ma necessitano un adattamento al linguaggio comune. Questi principi sono astratti, ma in ogni caso rimango il test ultimo di verità a cui rifarsi per rintracciare la validità o meno di un’asserzione.

«Il principio d’Identità, il principio di Contraddizione (anche detto di non-contraddizione), e il principio del Terzo Escluso, sono diversi aspetti di questo principio fondamentale di coerenza nella sua forma più astratta. Sono assolutamente validi se applicati rigorosamente, ma possono essere rigorosi solo per ciò che è astratto.»³⁰

Il “principio di ragion sufficiente” è invece il principio di coerenza nel suo aspetto più concreto e permette di affermare il mondo come cosmo, cioè formato da cose ed eventi che non sono isolati tra di loro, ma che formano un unico sistema interdipendente. Ogni evento non è isolato da tutto il resto; per poterlo spiegare è sufficiente una causa che lo determini e che in tal modo lo metta in rapporto al sistema. Grazie al principio di coerenza, applicato nel concreto attraverso il principio di ragion sufficiente, è possibile per l’uomo fare esperienza del mondo. Senza questo principio le diverse determinazioni del reale apparirebbero scollegate e paradossalmente non ci potrebbe essere un sistema di pensiero, in quanto ogni porzione di realtà sarebbe scollegata da tutto il resto.

«L’esperienza da sola fornisce solamente una massa indifferenziata di sentimenti [...], fuori dalla quale noi costruiamo in modo speculativo e ipotetico, per una nostra convenienza pratica, una serie di “cose” definite, esistenti assieme e dopo di altre. [...] La conoscenza è possibile solo assumendo l’assoluta validità del principio di contraddizione o, in modo più esteso, assumendo il principio di coerenza del pensiero: l’incoerente non può essere vero, il vero deve essere

³⁰ D.G. Ritchie, *Cogitatio metaphysica*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 74. Traduzione nostra.

coerente, benché ciò che appare coerente non è necessariamente vero, a meno che non supponiamo di aver esaurito tutta l'esperienza.»³¹

Il principio di coerenza risulta essere la condizione di possibilità dell'esperienza, in quanto senza questo principio non sarebbe possibile portare ad unità le determinazioni particolari che ci pervengono attraverso i sensi. Il principio di coerenza permette al soggetto di verificare se quello che gli giunge dalla vita pratica è conciliabile o meno con il suo sistema di conoscenza e, in base ai nuovi stimoli che ha ottenuto, può decidere se modificare o meno le teorie che aveva precedentemente fatto proprie. Questo principio porta Ritchie a dover assumere un altro principio, cioè quello di "causalità", secondo cui tutto ciò che accade ha una causa. Tale assunto è declinato anche nel "principio di uniformità della natura" e senza di questo nessuna esperienza sarebbe possibile: solo presupponendo che si fa esperienza di un'unica natura, è possibile indagare le cause e gli effetti che si possono riscontrare in essa.

«[Ritchie] senza dubbio andò oltre a Green nel proporre esplicitamente l'opinione secondo cui la ricerca scientifica è impossibile al di fuori della metafisica dell'Idealismo Assoluto, affermando categoricamente che "il mondo è intelligibile dalla scienza solo assumendo che esso formi un unico sistema coerente [...] l'universo materiale non ha nessun significato al di fuori del pensiero"»³²

È possibile pensare ad un'unità della natura, solo in quanto è possibile avere coscienza di sé: l'identità di sé e del cosmo sono due aspetti che provengono dalla medesima fonte, ossia il pensiero, che, come vedremo nel prossimo paragrafo, non può essere separato dalla realtà.

«Il principio di uniformità della natura, cioè il presupposto dell'intelligibilità della natura come sistema, è solo un aspetto della coscienza di sé. Identità di conoscenza di sé e identità del cosmo sono solo due aspetti dello stesso sé o dello stesso spirito. Non ci sarebbe nessun cosmo o sistema di natura ordinata se non fosse per la coscienza di sé. L'intelligibile implica l'intelligente. La natura (come sistema) implica la mente.»³³

Riprendendo quest'ultima affermazione di Ritchie è necessario sottolineare un'ambiguità che alberga il suo pensiero. Da una parte egli sostiene che la logica può essere autenticamente

³¹ Id., *The One and the Many*, in *Philosophical Studies*, cit. pp. 196, 198. Traduzione nostra.

³² E. Neil, *Evolutionary Theory and British Idealism: the Case of David George Ritchie*, in "History of European Ideas", 29 (2003), p. 320. Traduzione nostra.

³³ Id., *Confessio fidei*, in *Philosophical Studies*, cit. p.234. Traduzione nostra.

rigorosa solo se applicata astrattamente, dall'altra ripone nel pensiero, che è governato dalla logica, il fondamento di ogni possibile conoscenza del reale, ossia di ogni contenuto concreto. Ciò che risulta dall'unione di queste due proposizioni è che il pensiero, che può darsi solo come pensiero del reale, non è del tutto rigoroso, in quanto non è completamente astratto, rendendo così vana ogni pretesa di conoscenza. Ritchie inciampa in una delle false rappresentazioni della logica che Hegel analizza nella sua Introduzione alla *Scienza della logica*. Non è possibile pensare ad una logica (la forma) astratta dal reale (il contenuto) e allo stesso tempo non è possibile pensare il reale (il contenuto) al di fuori della logica (la forma). «È già fuor di proposito il dire che la logica astragga da ogni contenuto, che insegni soltanto le regole del pensare, senza entrare a considerare il pensato e senza poter tener conto della sua natura. Poiché, infatti, la logica deve aver per oggetto il pensare e le regole del pensare, ha anzi in contesto il suo particolare contenuto; ha in contesto anche quel secondo elemento della conoscenza, una materia, della cui natura si occupa.»³⁴ Ritchie non esprime compiutamente tutto il portato filosofico delle teorie a cui lui stesso è giunto a teorizzare: manca il guadagno che Hegel ha portato nel concepire la realtà sotto l'"autarchia della logica", cadendo nella contraddizione secondo cui i principi della logica possono essere rigorosi solamente nell'astratto.

«La trasformazione radicale che viene messa in atto nella logica hegeliana riguarda il modo stesso di concepire il pensiero: esso non può essere inteso come una forma solamente soggettiva che non è in grado di avere effettivamente presa sulle cose nel loro proprio modo d'essere. Il pensiero, secondo Hegel, è *logos*: una mediazione che non è esterna alle cose, una mediazione che appartiene certamente al soggetto, ma come autocoscienza di una dinamica che è allo stesso tempo oggettiva, perché definisce il modo di costituirsi delle cose stesse nel sapere.»³⁵

La logica, così come concepita da Hegel, ha un grado maggiore di astrazione rispetto alle altre scienze, in quanto scarta tutto ciò che è accidentale e sensibile, ma allo stesso tempo è la scienza più concreta, in quanto ricercando l'essenzialità del reale, ha come obiettivo della sua indagine la struttura della cosa stessa, ossia il suo elemento più concreto. La logica è quindi da intendersi astratta solo in quanto è priva dell'accidentale, non in quanto è scollegata da qualsiasi contenuto concreto del reale, anzi è la condizione di possibilità perché questo si possa dare.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit. p. 24.

³⁵ L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, cit. p. 136.

«L'ultima base è l'anima per sé, il concetto puro, che è il più intimo degli oggetti, la semplice pulsazione vitale tanto degli oggetti stessi, quanto del loro pensiero soggettivo. Portare alla coscienza codesta natura logica, che anima lo spirito, che in esso spinge ed agisce, questo è il compito.»³⁶

Questa insanabile frattura nel concepire la logica sia come astratta che come concreta, la si può trovare anche in Bertrando Spaventa, il quale analizzando la *Scienza della logica* di Hegel, sostiene che il "semplice pensare" – la logica – è assoluta astrattezza, qualcosa di non reale, ma allo stesso tempo è il presupposto perché il reale si possa dare.

«Il semplice pensare – come assoluta indifferenza d'ogni realtà – paragonato alla natura e allo spirito, che sono il reale, è in sé, non solo per noi, assoluta astrattezza. Ma, se esso non è la realtà (non è né natura, né spirito), non è meno vero che nella natura e nello spirito come eterno loro presupposto, e che senza di esso natura e spirito non sarebbero realtà.»³⁷

4. La questione della conoscenza del reale

Il paragrafo precedente ci porta a trattare del rapporto tra pensiero e realtà, in quanto è ancora tutta da dimostrare la legittimità del pensiero di ottenere la verità indagando il reale. Il ragionamento sopra sviluppato, ossia l'analisi della logica immanente al pensiero e alla realtà, non ha nessun valore se non viene dimostrato in che modo il pensiero riesca ad avere a disposizione la realtà. Per Ritchie risulta impossibile separare logica ed epistemologia, in quanto sarebbe avventato porre da una parte il funzionamento del pensiero e dall'altra i contenuti che pervengono ad esso tramite l'esperienza. Se l'obiettivo è quello di trovare un sapere il meno astratto possibile, è di fondamentale importanza mettere in rapporto il modo in cui la ragione opera e il materiale che le perviene come contenuto. Per indagare il significato ultimo del reale, non è possibile separare logica ed epistemologia, in quanto non è possibile fare a meno della validità dei ragionamenti e del rapporto tra essi e il reale. Non ci sono fatti a cui appellarsi, per cui è possibile ottenere un pacchetto di teorie vero e completo che sia indipendente dal soggetto conoscitore. Ogni evento che si ritiene un fatto, in realtà è una teoria più o meno veritiera avanzata dal soggetto nell'interpretare una parte di realtà che egli studia. Non è possibile sostenere che la verità è la conformità del pensiero con i fatti, in quanto i fatti

³⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit. p. 16.

³⁷ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1911, p. 146.

sono sempre un'interpretazione e non possono essere esperiti indipendentemente dalle strutture interpretative del pensiero stesso che cambiano da persona a persona. Ciò che il singolo ritiene come un fatto è l'aderenza di una determinata porzione di realtà al sistema che la stessa persona è arrivata fino a quel momento a teorizzare. I fatti sono ciò che il soggetto ritiene "normale", in base al suo orizzonte di pensiero. Da queste ultime deduzioni è possibile scorgere che non si può basare la scienza filosofica sulla retorica dei fatti, in quanto pensiero e realtà non sono separati: essi si danno assieme, non è possibile ottenere come contenuto di pensiero una conoscenza della realtà, senza che questa venga in qualche modo influenzata dal soggetto conoscitore.

«Tutti questi fatti sono modi di pensare che accettiamo come validi in quanto si accordano con gli altri modi di pensare e con le altre parti di esperienza nostre e delle altre persone, che noi accettiamo come valide.»³⁸

L'importanza dell'epistemologia risulta essere capitale. Senza la possibilità di concepire il reale come razionale, ossia conforme alla logica che la stessa ragione può permettersi di indagare e senza potersi appropinquare ad una teoria unitaria del reale, ossia comprensibile in un unico sistema, non è possibile approdare ad una visione metafisica.

Se da una parte la metafisica, intesa come compimento della realtà, è il fine verso cui muoversi indagando la validità del reale, da un altro punto di vista la non-contraddizione del reale, o in altri termini il portato di verità che sottende il reale, è ciò che precede qualsiasi tentativo di conoscenza. Applicando il principio di coerenza è possibile rifiutare le parti del pensiero che entrano in contraddizione, unificando gli asserti sotto una teoria maggiormente veritiera, rispetto a quella che si aveva precedentemente formulato. Il tentativo di conoscenza risiede nel portare ad unità le differenze che si presentano nell'esperienza: attraverso la comparazione tra eventi e cose di cui si fa esperienza è possibile formulare dei giudizi, i quali non sarebbero possibili se non fossero preceduti da un'unità che li mette in relazione. Nel compiere questa disamina del metodo conoscitivo si ritorna al meccanismo poc'anzi sottolineato: la conoscenza si rivolge ad un'unità che spieghi il reale, ma allo stesso tempo è mossa da questa unità che la spinge a ricercare il non-contraddittorio nella differenza.

Ritchie mette in evidenza come questo meccanismo di comprendere le differenze nell'unità, si traduca nell'appellarsi alla "realtà in generale": ogni qual volta che l'uomo formula un giudizio non pretende altro che rifarsi alla realtà come "soggetto ultimo" del discorso. Questo

³⁸ D.G. Ritchie, *Cogitatio metaphysica*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 71. Traduzione nostra.

tipo di ragionamento è possibile riscontrarlo tutte quelle volte che si usa un giudizio di percezione impersonale per descrivere un tipo di giudizio che il soggetto stesso formula: si dice ad esempio che “il fuoco scotta” o che “quella pianta è verde”, al posto di dire “il fuoco mi scotta” o che “quella pianta mi appare verde”.

In che senso è possibile appellarsi alla realtà? Che cosa significa conoscere il reale? Che cos'è il reale? Per rispondere a queste domande, Ritchie parte dal constatare che non c'è una separazione assoluta tra le menti dei singoli individui, in quanto altrimenti non sarebbe possibile la comunicazione e lo scambio di conoscenze: «se la conoscenza è possibile e se la conoscenza è comunicabile, ci deve essere una qualche identità alla base delle differenze delle menti umane individuali.»³⁹ Affinché sia possibile una conoscenza obiettiva della realtà, ci deve essere come presupposto un'unità tra tutte le menti. Allo stesso modo deve essere presente qualche tipo di rapporto tra la mente e la natura, altrimenti non sarebbe possibile alcuna conoscenza. Perché tutto ciò sia possibile, deve essere valido il principio di uniformità della natura, secondo cui date certe cause si avranno i medesimi effetti, come abbiamo visto nel paragrafo precedente. Il principio di causalità permette di mettere insieme le sensazioni particolari e unificarle sotto un'unica teoria. Nel riconoscere questo meccanismo di conoscenza e nell'ammettere che non è possibile uscire da esso, Ritchie è portato ad affermare che la realtà non è ciò che esiste indipendentemente dalla conoscenza, ma l'unità di tutto ciò che le diverse menti ritengono valido.

«L'oggettività della realtà non è ciò che è indipendente dalla mente, ma ciò che è valido per tutte le menti.»⁴⁰

Il portato conoscitivo non è qualcosa che si preleva al di fuori della mente e lo si porta all'interno. È possibile dimostrare tutto ciò ponendo come contenuto di conoscenza gli stati mentali dell'individuo: anch'essi sono qualcosa di reale, che può essere conosciuto dalle altre menti; sarebbe assurdo porre questi contenuti di realtà come indipendenti dalla mente stessa che li ha prodotti. La teoria secondo cui la conoscenza e la realtà sono due sfere chiuse appare a Ritchie come un'astrazione. Allo stesso modo si è di fronte ad un'astrazione quando si afferma che non si conosce mai la cosa per come è in sé, ma si ha solo un'idea di essa e si intende l'idea come qualcosa di non reale: questa inferenza porta a cadere nello scetticismo di Hume.

³⁹ Id., *Metaphysics and Epistemology*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 182. Traduzione nostra.

⁴⁰ Id., *Confessio fidei*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 232. Traduzione nostra.

Per Ritchie sostenere che una cosa non può essere conosciuta “in sé” significa sostenere che “non si può conoscere ciò che non può essere conosciuto”: è impossibile conoscere la cosa in sé, in quanto è impossibile conoscere qualcosa indipendentemente dalla mente; questo non significa però che non è possibile conoscere la realtà di quella determinata cosa. Anzi, il pensiero è proprio il posto dove è possibile avvicinarsi alla realtà ultima delle cose, anche se questo movimento è solo un eterno approssimarsi. Per questo motivo non si potrà mai avere la piena identità tra pensiero ed essere: non è possibile per ogni singolo pensiero essere identificato con il reale, in quanto quest’ultimo precede e influenza sempre il pensiero.

«L’identità di pensiero ed essere non implica l’identità di ogni pensiero particolare con ogni cosa particolare (ad esempio che la mia idea di cento dollari è cento dollari), ma che la realtà ultima delle cose può essere trovata solo nel pensiero.»⁴¹

La realtà diventa quindi il porre un determinato contenuto in modo coerente all’interno del sistema di pensiero del singolo individuo, il quale reclama il riscontro di coerenza anche nei sistemi di pensiero degli altri.

«La coerenza non può essere fondamentalemente distinta dalla verità. L’ideale di conoscenza è l’impossibilità di pensare una contraddizione, o, in forma positiva, la necessità di concepire ogni parte in relazione con l’intero. Questo ideale di conoscenza è presupposto in ogni passo che compiamo per acquisire conoscenza.»⁴²

Per Ritchie il reale è ciò che passa il vaglio della coscienza della moltitudine e, attraverso il confronto dell’esperienza dei singoli individui, si impone come ciò che è meno contraddittorio. In questo senso la rappresentazione della realtà che proviene dal pensiero comune e quella proveniente dall’ambiente scientifico sono completamente diverse: ciò che le menti scientifiche arrivano a concepire è in maggior grado reale, rispetto alle menti comuni, in quanto lo scienziato ha a disposizione una maggiore conoscenza della razionalità dell’universo.

Arrivato a questo punto, Ritchie arriva a sostenere una tesi particolarmente forte e che vale la pena essere riportata. Egli sostiene che la scienza, dato che attraverso la sua disamina arriva a dare una concezione sistematica della realtà, debba essere considerata come monistica, ossia

⁴¹ Id., *What is Reality*, in *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, Swan Sonnenschein and Co., London 1893, p. 88. Traduzione nostra.

⁴² Id., *Metaphysics and Epistemology*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 188. Traduzione nostra.

che attraverso la sua attività formuli un sistema unitario e coerente del reale. In questo senso, per essere veramente monistica, la scienza deve anche essere idealista, ossia essere preceduta da un ideale a cui tendere che rappresenta quell'unità a cui sempre più si approssima esaminando il reale.

«Il monismo, quindi, non è una opzione che si possa o meno abbracciare a piacimento, perché qualsiasi spiegazione o comprensione che voglia dirsi autenticamente tale non può essere altro che un “riportare il molteplice all'unità”; e questa riconduzione esplicativa, se si guarda a fondo, deve risolversi in una tematizzazione della ragione – dunque, compiersi entro l'orbita del pensiero. Ogni scienza, pur procedendo “materialisticamente”, assume perciò, in modo più o meno consapevole, una filosofia; e ogni filosofia, che è un tentativo più o meno riuscito di comprensione, deve essere idealistica e monistica.»⁴³

Qui Ritchie avanza un'ultima obiezione al suo discorso, che gli permette di giungere alla conclusione della sua teoria della conoscenza. Se il pensiero ha a che fare con universali, ma non può mai essere identificato con la realtà, perché non è possibile sostenere che l'unica cosa di reale è l'individuo? Infatti, se il reale è razionale – come sostiene Hegel –, ma a questo reale non ci si può mai identificare, in quanto rappresenta un ideale per il pensiero, allora perché non è possibile affermare che l'unica cosa di cui si può essere sicuri è la realtà dell'individuo stesso? Per Ritchie l'individuo non è altro che un insieme di attributi universali, quindi si arriverebbe ad affermare che nemmeno essi sono reali. Se si volesse arrivare a ciò che è veramente individuale, allora ci si troverebbe a disquisire di atomi, salvo poi ritrattare l'argomentazione trovando che anche gli atomi hanno certe qualità universali. Ogni qualità è tale da non poter essere esperita solo dal singolo, in quanto ciò di cui si fa esperienza è sempre mediato da un sistema di pensiero che lo codifica. La stessa autopercezione di sé non è un dato, qualcosa che si può esperire indipendentemente dagli altri sé, ma rappresenta un'inferenza determinata dalle relazioni che si intessono con il reale. L'unico sé individuale che si può ammettere come reale è l'“Io trascendentale”, il quale rappresenta il «soggetto implicato logicamente in ogni conoscenza, [...] che non possiamo mai conoscere come un oggetto, e di cui dunque non si può

⁴³ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, Edizioni di pagina, Bari 2020, p. 136.

mai andare “al di là”, che potrebbe essere legittimamente la realtà ultima. Ma questo è un individuo solo per il fatto che l’unità del cosmo è individuale.»⁴⁴

Caduta anche l’ipotesi di identificare il reale con l’individuo, ora Ritchie arriva alla formulazione definitiva del rapporto tra essere e pensiero: l’universo è «una moltitudine di centri di cerchi, riconoscendo che ognuno è il centro del suo proprio universo – allo stesso modo per cui ognuno di noi vede un diverso arcobaleno; ma questa immagine è il risultato di inferenze e ipotesi.»⁴⁵ Ogni individuo non può uscire dal suo stesso universo, ossia dal suo pensiero, ma allo stesso tempo è parte di un unico universo che è il Tutto. La totalità dei cerchi è l’Io trascendentale, Dio, soggetto e oggetto che si identificano, ciò a cui non è possibile identificarsi con il proprio pensiero e quindi ciò che non può essere oltrepassato.

«La conoscenza della realtà è così l’“Io” giunto a conoscere se stesso, ossia il suo contenuto. “Dio” deve essere pensato come l’“Io” completamente attualizzato, l’assoluto “soggetto-oggetto”. Noi siamo consapevoli che non potremo mai conoscere niente pienamente. L’“Io” si sforza sempre per una più completa realizzazione, cercando di diventare reale, nel senso morale, cioè essere più conforme a ciò che dichiara di essere.»⁴⁶

Da questo ultimo passaggio possiamo scorgere la forte sintonia tra Ritchie ed Hegel. Il pensatore tedesco intende il mondo come il luogo dell’autoproduzione dello spirito che il soggetto plasma in rapporto con la realtà. Il pensiero è l’assoluto, secondo il linguaggio di Ritchie è l’“Io trascendentale”, e a partire da questo lo spirito si autoproduce e l’esistenza diventa sempre più reale.

«Il pensiero non è semplicemente il prodotto delle facoltà di un soggetto, uno strumento attraverso cui il soggetto tenta di affermare un mondo che sarebbe altro rispetto al pensiero. Per Hegel il pensiero costituisce la struttura stessa del mondo.»⁴⁷

Attraverso la riflessione dell’essenza dell’assoluto nell’esistenza, avviene l’unificazione di soggetto e oggetto: la realtà per Hegel è unità di essenza ed esistenza e questa unione avviene grazie all’azione di Dio, l’“Io trascendentale” ritchieano, che interviene nell’esistenza rendendo

⁴⁴ D.G. Ritchie, *What is Reality*, in *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, cit. p. 101. Traduzione nostra.

⁴⁵ *Ivi*, p. 103. Traduzione nostra.

⁴⁶ *Ivi*, p. 104. Traduzione nostra.

⁴⁷ L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, cit. p. 126.

sempre più reale l'esistente. Nel far emergere questo movimento, per Hegel è importante sottolineare l'intrascendibilità del pensiero, ossia l'impossibilità di uscire dal dominio di quest'ultimo, il quale rappresenta il mezzo attraverso cui il finito dell'esistenza lascia scorgere l'assoluto che si autoproduce nell'interazione delle singole ragioni. Il soggetto attraverso il pensiero è in grado di andare al di là dei limiti soggettivi di cui può fare esperienza e approdare all'essenza della cosa, la quale si presenta al soggetto non come un simulacro, ma come intrinsecamente contenuta nel movimento del pensiero stesso. In questo senso il pensiero è contenuto nel soggetto, ma non è totalmente racchiudibile in esso, in quanto il pensiero precede il soggetto e lo plasma, fornendogli la possibilità, riflettendo, di giungere all'essenza.

5. L'approdo alla metafisica

Come abbiamo potuto scorgere da questo primo capitolo, per Ritchie l'orizzonte metafisico è di estrema importanza. Logica ed epistemologia non sono separate e non è possibile sviluppare interamente l'una, senza entrare nel territorio dell'altra. L'analisi di queste due materie porta inevitabilmente a porsi delle domande sulla natura ultima delle cose e questo spinge Ritchie nel territorio della metafisica. Tale tratto caratteristico lo colloca perfettamente nel solco tracciato dall'idealismo britannico e dal suo maestro Thomas Hill Green⁴⁸. L'eredità

⁴⁸ T.H. Green (1836-82) entra in contatto con l'idealismo tedesco di Hegel grazie a B. Jowett, uno dei primi studiosi a portare i libri di Hegel in Inghilterra. Come riporta J.H. Muirhead nella sua opera *How Hegel Came to England*, fino alla metà degli anni '50 le tracce di Hegel in Inghilterra erano pressoché nulle, tuttavia gli altri autori dell'idealismo tedesco come Kant, Fichte e Schelling non mancavano. Antonio Lombardi nel suo *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana* (Edizioni di pagina, Bari 2020) mette in luce come la reticenza da parte degli inglesi nei confronti di Hegel risaliva a due motivazioni principali: la prima è l'ostilità che ebbe il clero anglicano nei suoi confronti, per via dei valori della Rivoluzione francese in cui Hegel credeva e della sua lettura laica del cristianesimo; il secondo atteggiamento ostile è portato avanti dai positivisti come J.S. Mill, G.H. Lewes e H. Spencer, i quali vedevano la filosofia tedesca come un ritorno ai dogmi metafisici. Grazie ad un chirurgo di Glasgow, J.H. Stirling (1820-1909), che diede alla luce *The Secret of Hegel* (1865), ci fu una svolta nella ricezione di Hegel in Inghilterra: il filosofo tedesco poteva essere utilizzato per criticare lo scetticismo empirista e l'agnosticismo critico. In Stirling e poi in Green il pensiero assoluto trascende l'empirico, permette di affermare la metafisica e fondare l'etica e la filosofia pratica. Questo tipo di concezione permette di fornire nuova linfa al panorama filosofico inglese che aveva bisogno di un fondamento solido su cui basare la propria morale, dopo la caduta delle credenze religiose. Il nuovo punto di partenza per la costruzione di una nuova metafisica è la dipendenza tra pensiero e realtà, che permette di fondare il reale, puntando su qualcosa che lo trascenda, ma rimanendo all'interno dell'autarchia logica della ragione. Il punto di partenza di Green, e dei primi idealisti inglesi, è la critica dell'empirismo di Locke e Hume, andando oltre l'approdo kantiano della cosa in sé e affermando l'aderenza di ogni singolo ente all'eterna autocoscienza che è l'Assoluto onnipresente. Lo sviluppo dell'idealismo britannico raggiunge il suo picco massimo con la figura di F.H. Bradley (1846-1924), in particolare con la sua opera *Appearance and Reality*, nella quale l'Assoluto prende una connotazione diversa rispetto all'*Eternal Consciousness* di Green. In Bradley l'Assoluto non è il compimento dell'insieme di tutte le conoscenze (Green) e nemmeno il culmine del processo storico-dialettico (Hegel), ma rappresenta un'unità mistica che non può essere conosciuta, in cui il pensiero raggiunge la sua forma più alta. Nella concezione filosofica di Bradley l'Assoluto coincide con il reale; l'uomo ha però a che fare sempre con l'apparenza, in quanto vive a contatto con la

hegeliana è fortemente presente in tutto il percorso filosofico di Ritchie: non è possibile affermare nulla di autenticamente filosofico, senza porlo all'interno di una concezione metafisica che lo sorregga. Sia Ritchie che Hegel si prefiggono l'obiettivo di analizzare la realtà da un punto di vista sistematico, dovendo perciò risalire al fondamento ultimo e trascendere i limiti che l'esistenza umana implica. Nella *Fenomenologia dello spirito* è possibile scorgere come non si può estirpare l'orizzonte spirituale da nessun elemento della realtà. Lo spirito si autodetermina attraverso le coscienze dei singoli, nel rapporto che le lega tra di loro e con la natura. Hegel mostra che lo spirito è ciò che rende possibile la più infima delle esistenze e allo stesso tempo il più sublime movimento della coscienza: il fondamento della realtà e l'essere più accidentale sono allo stesso modo permeati dal lavoro dello spirito, anche se quest'ultimo si manifesta con gradi diversi.

«Il superamento di tutte le forme di differenza immanente alla coscienza mostra che non sussiste alcuna insuperabile opposizione tra coscienza e spirito, ovvero tra spirito e natura, pensiero e materia, individuo e comunità, uomo e Dio. Tutte queste “apparenti” opposizioni si rivelano invece come gradi differenti di sviluppo e manifestazione di una medesima realtà spirituale»⁴⁹

Ritchie sostiene chiaramente che non è possibile cercare la Realtà, ossia la verità delle cose, al di fuori dell'esperienza, non è possibile conoscere la verità cercando tra ciò che non è conoscibile. Allo stesso tempo non si può dire che si conosce la Realtà – la verità – senza comprenderla del tutto. La Realtà, il fondamento di ciò di cui si fa esperienza, ossia la metafisica, è possibile scorgerla solamente perché è immanente al pensiero e a ciò di cui si fa esperienza. Per Ritchie, come per Hegel, le metafisiche che pongono la verità come qualcosa che sta al di là di ciò che può essere conosciuto sono una forma di filosofia altamente contraddittoria. L'esperienza è invece il luogo di manifestazione del pensiero, il quale in Hegel e Ritchie non è più visto come qualcosa di accidentale, limitato all'individuo, ma come l'autentica manifestazione dello spirito.

contraddizione: il concetto in Bradley non può ottenere il compimento dialettico come in Hegel, ma è sempre permeato dalla contraddizione. Affinché si possa fare esperienza della contraddizione ci deve essere però un principio che permetta di pensarla: questo principio è l'Incontraddittorio che rappresenta, come scrive G. Rametta in *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento* (Cleup, Padova 2006), «l'unico possibile reale, senza di cui l'apparenza contraddittoria non potrebbe né porsi, né essere pensata in quanto tale.» (p. 42)

⁴⁹ L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, cit. p. 99.

Per Ritchie la metafisica si può esprimere in sintesi come il vedere l'Uno nei molti, l'unità nella differenza, l'universale nel particolare, l'Io assoluto nelle singole coscienze. Questo tipo di operazione rappresenta l'unico modo autentico di fare filosofia. È possibile scorgere l'unità del reale solo analizzando i singoli elementi particolari, ma allo stesso tempo la manifestazione di questi elementi nel tempo è il movimento di autoproduzione dello Spirito. La Storia e la Natura, nei loro connotati particolari, non possono essere separate dal fondamento metafisico che le determinano. Come vedremo nei prossimi capitoli, il compito filosofico che Ritchie si prefigge è proprio il far vedere come ciò che si manifesta nella Storia e nella Natura non può essere separato da quell'Uno a cui si rifà tutto il reale.

«Il problema più urgente in ogni sistema filosofico è il provare a far vedere come l'Uno, l'Eterno, il Reale si manifesta nei molteplici aspetti del tempo – cioè il problema della Filosofia della Natura e della Filosofia della Storia.»⁵⁰

Data l'intrascendibilità della metafisica ogni tentativo di pensare un determinato aspetto del reale deve avere fondamento metafisico, ossia essere collegato in modo armonioso al sistema di pensiero. Esaminando un aspetto dell'etica o della politica, inevitabilmente si presuppongono tutta una serie di concetti metafisici che fondano quella determinata concezione. Per Ritchie l'orizzonte metafisico è l'unico in grado di fondare la pratica, proprio perché per poter dare legittimità ad un particolare aspetto della realtà è necessario analizzare le sue cause e porlo in relazione agli altri aspetti della realtà con cui entra in contatto.

⁵⁰ D.G. Ritchie, *Metaphysics and Epistemology*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 190. Traduzione nostra.

CAPITOLO SECONDO

Hegel e Ritchie: ripensare con l'idealismo la teoria dell'evoluzione

Poste le fondamenta metafisiche del pensiero ritchieano, nel passare al secondo capitolo ci accingiamo a trattare il fulcro filosofico del nostro autore. I cardini del pensiero di David George Ritchie posano sulla trattazione in chiave idealistica della teoria dell'evoluzione di Darwin, la quale fungerà poi da base concettuale per trattare di etica, politica ed economia. In particolar modo a Ritchie interessa opporsi concettualmente all'interpretazione di Herbert Spencer della teoria dell'evoluzione, il quale, applicando la selezione naturale alla società, sosteneva che l'economia e la politica dovessero essere governate dal principio del *laissez-faire*. In questo capitolo analizzeremo il tentativo di Ritchie di conciliare teoria dell'evoluzione e idealismo, partendo dai nuclei concettuali della teoria di Darwin e dal concetto di natura di Hegel.

1. Uno sguardo all'evoluzionismo darwiniano

Nel novembre del 1859 esce la prima edizione dell'*Origine delle specie* di Charles Darwin, un libro che entrerà nella ristretta cerchia di quelle opere che hanno dato il via ad una rivoluzione concettuale. Grazie alla teoria dell'evoluzione elaborata da Darwin l'uomo diventa un animale come tutti gli altri, sottoposto alle stesse leggi e che proviene dall'evoluzione di altri animali. Il portato rivoluzionario della teoria dell'evoluzione è l'abbattimento della credenza che le specie sono immutabili e che permangono nello stato in cui sono state create. L'uomo non è quindi una creatura speciale, anche lui ha una storia: un tempo non esisteva e nel futuro si estinguerà.

La teoria dell'evoluzione, benché fosse già stata elaborata da Darwin nel 1838, verrà pubblicata solo nel 1859 e subito si scatenerà un dibattito sull'originalità o meno dell'opera. Quel che è sicuro è che i concetti sottostanti la teoria dell'evoluzione circolavano già da tempo all'interno degli ambienti accademici, ma serviva qualcuno che traesse le conclusioni dell'intera mole di fatti rilevati. È lo stesso Darwin che sottolinea questo all'interno della sua *Autobiografia*: «gli innumerevoli fatti bene osservati si trovavano già immagazzinati nella mente dei naturalisti, pronti a occupare il loro giusto posto non appena fosse stata esposta una

teoria sufficientemente chiara e capace di accoglierli.»⁵¹ Tornando all'originalità o meno della teoria dell'evoluzione Darwin si contraddice nella ricostruzione storica: mentre nell'*Autobiografia* afferma che «di tanto in tanto cercai di capire quale fosse il pensiero di molti naturalisti sul problema, e non mi capitò mai d'incontrare uno che mettesse in dubbio la stabilità delle specie»⁵², nel *Compendio storico dell'Origine delle specie* fa risalire la paternità della teoria anche ad altri scienziati. Darwin cita una lunga lista di naturalisti che l'hanno preceduto, tra i quali si possono contare G.L.L Buffon, J.B. Lamarck, W.C. Welles, P. Metthew e molti altri. Il clima scientifico e il nutrito dibattito dell'epoca testimoniano come la teoria dell'evoluzione fosse un'esigenza che albergava in seno ai naturalisti e che difficilmente poteva essere taciuta. Il rifarsi al quadro d'insieme delle teorie evoluzionistiche permette di apprezzare maggiormente lo sforzo concettuale che è culminato nella teoria dell'evoluzione di Darwin; al contrario, concedendo l'esclusività a Darwin e interpretando la sua teoria come un assolo, si finirebbe per creare un grosso danno alla scienza, la quale è per sua natura il frutto dell'interazione dialettica.

Dopo una breve premessa iniziale, vediamo ora gli snodi fondamentali della teoria darwiniana, la quale segnerà la storia del pensiero moderno con ripercussioni su tutti i campi del sapere. Il punto di partenza di Darwin è la constatazione, attraverso numerosi casi di studio empirici, che la variabilità è il motore del cambiamento di generazione in generazione e che, una volta avvenuta una variazione, questa è in grado di essere trasmessa alla prole. L'ereditarietà delle variazioni è cumulativa, anche se Darwin non riesce a spiegarsi il perché e per questo porta come spiegazione in un primo momento il principio dell'uso e del disuso di Lamarck. Le variazioni individuali non sono qualcosa di necessario, ma sono dovute a diversi fattori, tra cui la legge dello sviluppo correlato, l'influenza dell'ambiente e l'uso o non uso delle parti.

«Non è probabile che la variabilità sia una caratteristica necessaria e inerente, in qualunque circostanza. La maggiore o minore forza dell'eredità e della revisione decidono se le variazioni sono destinate a persistere. La variabilità è regolata da molte leggi sconosciute, la più importante delle quali è forse quella dello sviluppo correlato. Una certa influenza, non sappiamo fino a qual punto, può essere attribuita a effetti conseguenti dalle condizioni di vita. Forse

⁵¹ C. Darwin, *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Torino 2016, p.106.

⁵² *Ivi*, p. 105.

una grande influenza è esercitata dall'uso e non uso delle parti. Così il risultato finale diviene infinitamente complesso.»⁵³

La trasmissione delle variazioni avviene secondo il “caso”, termine che ha scatenato fin da subito innumerevoli dibattiti, ma che per Darwin corrispondeva al suo deficit epistemologico nel riconoscere la causa sottostante ogni variazione particolare. Come scrive Telmo Pievani nel suo *Leggere L'origine delle specie di Darwin*, il concetto di “caso” viene utilizzato da Darwin anche per opporsi alla visione lamarckiana secondo cui le variazioni sorgevano in vista dell'effetto benefico che avrebbero dovuto avere nell'individuo; per Darwin non è così: le variazioni non si verificano per uno scopo ben preciso, ma sono il frutto di modificazioni dovute a innumerevoli interazioni che però lui non riesce ancora a spiegare. Come sottolineato da Pievani, il cambiamento non è spiegabile solamente attraverso le variazioni casuali, ma è necessario «un principio di cernita della variabilità, di successo differenziale di una parte della variazione ereditaria»⁵⁴.

Partendo dalla constatazione della permanenza della variazione individuale ereditata, è necessaria una spiegazione che renda conto del motivo per cui queste variazioni permangono all'interno delle specie e vengono ereditate dagli individui successivi. La risposta a questa esigenza viene data da Darwin con la teoria della selezione naturale che deriva dalla “lotta per la vita”: le variazioni vengono ereditate nella misura in cui sono utili per la sopravvivenza dell'individuo nel rapporto con gli organismi che lo circondano. In natura è presente costantemente una mancanza di risorse e di spazi, non è possibile la riproduzione illimitata per tutte le specie; questo porta gli esseri viventi ad essere in lotta tra di loro e quindi a selezionare le variazioni più vantaggiose per la sopravvivenza.

«Non importa se le variazioni sono lievi e per quale causa siano insorte: la catena causale che porta alla variazione incontra la catena causale che attribuisce a questa variazione un effetto utile per il suo portatore, nella trama di relazioni “infinitamente complesse” che legano gli organismi tra loro e con le condizioni ambientali. Il risultato non è una certezza di sopravvivenza, ma una maggiore o una minore probabilità di riprodursi. Per analogia con la selezione operata dall'uomo, Darwin chiama questo meccanismo “selezione naturale”, anche se, aggiunge nella quinta edizione di *OdS*, “l'espressione

⁵³ Id., *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 118.

⁵⁴ T. Pievani, *Leggere L'origine delle specie di Darwin*, Ibis, Como-Pavia 2015, p. 45.

spesso usata da Herbert Spencer, ‘sopravvivenza del più adatto’ (*Survival of the Fittest*), è più accurata e talvolta è egualmente conveniente”»⁵⁵

La sopravvivenza compete a chi ha i caratteri più funzionali per l’ambiente in cui è inserito: si danno all’interno dei singoli individui mutazioni intraspecifiche che possono risultare vantaggiose per la lotta per l’esistenza, a discapito di chi non ce le ha. La lotta tra individui, che premia il più adatto, permette di selezionare le caratteristiche più utili al fine della sopravvivenza. Questo meccanismo è solo una parte della selezione naturale, la quale comprende anche le variazioni individuali, l’ereditarietà e le relazioni tra varietà e specie.

«Questa discendenza con modificazioni prodotta dalla sopravvivenza differenziale degli organismi è l’evoluzione per selezione naturale.»⁵⁶

Come sottolinea Pievani, la “lotta” non deve essere intesa come mera battaglia o scontro, ma in maniera più ampia come “reciproca dipendenza degli esseri viventi”. Occorre sottolineare che Darwin prende in prestito da Malthus il concetto di “lotta per l’esistenza”, come riportato nella sua *Autobiografia*⁵⁷, dimostrando ancora una volta come le sue teorie fossero in linea con il pensiero dell’epoca. Anche l’espressione “sopravvivenza del più adatto” viene presa in prestito da qualcun altro, in questo caso da Herbert Spencer, e compare all’interno del testo solo nella quinta edizione (1869), grazie all’opera di convincimento di Wallace.

Al fine di una più ampia visione della materia evuzionistica, è importante mostrare come per Darwin la selezione naturale non sia l’unico meccanismo che produca un’evoluzione delle specie. Darwin individua altre tre modalità alternative di fissazione dei tratti: (1) il meccanismo dell’uso e del disuso, con ereditarietà successiva; (2) il mantenimento nei discendenti di tratti ancestrali, non più adattivi; (3) la permanenza di strutture inutili che però sono correlate con caratteri adattivi, i quali hanno provocato effetti collaterali neutrali.

Tornando alla selezione naturale, Darwin fa vedere come essa avanzi per processi graduali di accumulo. La selezione procede per processi graduali e va sempre a favore della sopravvivenza individuale, mai di una determinata specie. La formazione di nuove specie è

⁵⁵ Ivi, p. 50.

⁵⁶ Id., *La teoria dell’evoluzione*, il Mulino, Bologna 2017, p. 59.

⁵⁷ «Nell’ottobre 1838, cioè quindici mesi dopo l’inizio della mia ricerca sistematica, lessi per diletto il libro di Malthus sulla *Popolazione* [*Essay on the Principle of Population*] e poiché, date le mie lunghe osservazioni sulle abitudini degli animali e delle piante, mi trovavo nella buona disposizione mentale per valutare la lotta per l’esistenza cui ogni essere è sottoposto, fui subito colpito dall’idea che, in tali condizioni, le variazioni vantaggiose tendessero a essere conservate, e quelle sfavorevoli a essere distrutte.» (C. Darwin, *Autobiografia (1809-1882)*, cit. pp. 101-2)

dovuta all'accumulo consistente di variazioni, le quali inizialmente sono mantenute dai singoli individui in quanto a loro convenienti. Le minime variazioni che vengono mantenute ed ereditate dagli individui portano ad una graduale modificazione della specie: da questo punto di vista è possibile affermare che “*Natura non facit saltum*”.

«Poiché la selezione naturale agisce solo accumulando variazioni leggere, successive o favorevoli, essa non può produrre modificazioni grandi o improvvise; può agire soltanto con passi brevi e lenti. Perciò l'assioma “*Natura non facit saltum*”, che ogni nuova aggiunta alla nostra conoscenza tende a confermare, è, secondo questa teoria, comprensibile.»⁵⁸

Il punto più dibattuto della selezione naturale è l'applicazione di tale teoria alla società umana. È possibile affermare che il rapporto tra gli esseri umani è regolato dalla lotta per la sopravvivenza? Nell'*Origine delle specie* Darwin sostiene come l'uomo sia caratterizzato da una profonda differenza che lo separa da tutti gli altri esseri viventi, ossia il possesso della ragione e della coscienza. L'uomo ha saputo mitigare gli istinti propri del mondo animale con l'elaborazione e la trasmissione della cultura.

«Le formiche agiscono per mezzo di istinti ereditari e per mezzo di organi o strumenti ereditari, mentre l'uomo agisce per mezzo di conoscenza acquisita e di strumenti fabbricati.»⁵⁹

Intelletto e senso morale, frutto del processo evolutivo, sono le caratteristiche che distinguono l'uomo dagli altri esseri umani: caratteri ritenuti vantaggiosi che si sono trasmessi durante le generazioni. Tuttavia, l'empatia, ossia la capacità connaturata di provare compassione per la sofferenza altrui, è un fattore che va in contrasto con la selezione naturale e con cui è necessario convivere. Del resto, la selezione naturale non è una legge necessaria, nel senso che è possibile che permangano nell'individuo caratteri che non sono determinanti per la sua esistenza.

Ciò che risulta problematico nella teoria della selezione naturale è che se non c'è distinzione di genere tra l'uomo e gli altri animali, ma solo di grado, allora la lotta per l'esistenza deve essere applicata anche all'uomo, senza nessun valore che la trascenda. Questo tipo di deduzione è fortemente problematica, in quanto la vita che viene portata avanti dagli uomini non è mai in vista della mera esistenza, ma sempre di un valore che la trascenda, come ad esempio chi si

⁵⁸ C. Darwin, *L'origine delle specie*, cit. p. 535.

⁵⁹ *Ivi*, p. 339.

immola per un ideale. Se applicata alla società umana, la lotta per l'esistenza conduce al nichilismo e al relativismo, in quanto con la mera sopravvivenza si vorrebbe negare la possibilità per qualsiasi valore di trascendere la selezione naturale.

«Se non c'è che natura, se tutto è materia, essa, allora sì, è una vera e propria “fight” tra gli organismi; se c'è invece qualcosa che la trascende, come un valore rispetto a cui la mera esistenza viene subordinata [...] la lotta potrebbe avanzare ad uno stadio ontologico successivo, quello spirituale, e trasformarsi in qualcosa di diverso (magari in dialettica).»⁶⁰

La teoria della selezione naturale fa cadere tutta una serie di credenze filosofiche che possono essere riassunte nella teleologia. Infatti, se l'evoluzione del mondo è dettata dal caso, così come è stato sopra inteso, non ci può essere un disegno divino alla base dell'esistenza e quest'ultima non può essere vissuta per un fine specifico. All'interno della società avviene quindi un cambiamento di visuale: non c'è più un progetto divino che regola l'universo, ma i cambiamenti sono frutto del caos, della guerra della natura. Come scrive Pievani, «per la prima volta, la storia delle specie viene descritta come un processo integralmente naturale che non ha più bisogno di cause finali né di interventi divini»⁶¹. Il processo non è prevedibile o determinato, ma è frutto della contingenza che si esprime nell'intreccio tra due movimenti: la catena causale delle variazioni individuali non direzionate e le condizioni di esistenza esterne. L'esistenza o meno di Dio è una questione che ha sempre interrogato la vita di Darwin: nei *Taccuini*, nell'*Autobiografia* e nell'*Origine delle specie* alterna passi in cui si fa portatore di un agnosticismo teistico, in cui riconosce l'esistenza di una Causa Prima, e passi in cui sostiene l'insostenibilità logica naturale di affermare che ci sia qualcosa al di là del mondo che governi indirettamente i principi della variazione e della selezione.

«Quando Darwin scrive di non voler escludere l'esistenza della Causa Prima lo sta facendo sulla base di un prudente naturalismo metodologico: restando sul piano scientifico, non può dimostrare né l'esistenza né la non esistenza; sul piano filosofico, la materia è indecidibile. Poi prevale invece un naturalismo più radicale. È illogico credere in qualcosa che non si può capire

⁶⁰ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 53.

⁶¹ T. Pievani, *Leggere L'origine delle specie di Darwin*, cit. pp. 20-21.

o che per sua natura è inintelligibile. È contro ogni evidenza pensare che il piano divino si manifesti indirettamente attraverso variazione e selezione.»⁶²

Darwin sembra sostenere che il finalismo è incompatibile con il male presente nel mondo che deriva dalla lotta per l'esistenza. Lo scenario che si presenta quindi all'uomo dopo il contributo filosofico di Darwin è quello di un mondo senza senso, che non è orientato verso un progresso, ma semplicemente verso un'evoluzione. L'idealismo britannico, in particolare la figura di Ritchie, si rese conto dello iato teoretico ed esistenziale che la teoria della selezione naturale stava portando e cercò quindi di intervenire su questo punto. Il filosofo scozzese partì proprio dalla critica delle teorie di Darwin e della loro applicazione alla società grazie a Spencer per sviluppare la sua filosofia pratica e una visione razionalistica della storia.

2. Un tentativo di conciliare Hegel con l'evoluzionismo

Nel suo *Darwin and Hegel* (1891) David George Ritchie cerca di trattare i termini per cui è possibile accostare Hegel e Darwin. Ritchie ha l'esigenza di conciliare Darwin e Hegel, in quanto ritiene che quella darwiniana sia una vera e propria teoria rivoluzionaria⁶³, ma che pecchi nella sua applicazione al genere umano. Agli occhi di Ritchie, Hegel rappresenta colui che, attraverso le categorie concettuali dell'idealismo, può dare la giusta chiave di lettura per pensare l'uomo e la razionalità della storia. Senza Hegel, e con la degenerazione della teoria di Darwin nelle idee di Spencer, il mondo si sarebbe consegnato all'hobbesiano *bellum omnium contra omnis*. La strategia di Ritchie è quella di far vedere come le categorie idealiste hegeliane non siano del tutto incompatibili con quelle darwiniane, sottolineando l'importanza e le veridicità della teoria dell'evoluzione e puntualizzando, grazie al guadagno hegeliano, i termini con cui poter applicare la teoria all'uomo.

«Io penso che valga la pena verificare se si possa ricavare un qualche aiuto non tanto dai dettagli del pensiero di Hegel, ma dal suo metodo generale e dal suo spirito filosofico, nell'impresa di pensare la natura e la società umana come ci si presentano adesso, alla luce della selezione naturale di Darwin.»⁶⁴

⁶² *Ivi*, p. 227.

⁶³ «È proprio la "selezione naturale" che ai miei occhi sembra essere la vera e propria teoria di portata epocale: è essa ad aver prodotto quel "mutamento di categorie" che, come dice lo stesso, Hegel è l'elemento essenziale di ogni rivoluzione, tanto nelle scienze quanto nella storia umana.» (D. G. Ritchie, *Darwin e Hegel*, in *Darwinismo e politica*, AM Edizioni, Vigonza 2020, p. 268.)

⁶⁴ D.G. Ritchie, *Darwin e Hegel*, in *Darwinismo e politica*, cit. pp. 267-8.

Hegel muore nel 1831, lo stesso anno in cui Darwin si imbarcherà nella *Beagle*, ventotto anni prima dell'uscita dell'*Origine delle specie* (1859): per questo motivo possiamo affermare che non fosse al corrente dell'ultima formulazione della teoria di Darwin e delle sue scoperte. Tuttavia è innegabile che Hegel visse in un clima scientifico di forte dibattito circa la teoria dell'evoluzione, in cui la Germania fu uno dei centri principali di propagazione di tale teoria.

«Hegel crebbe in un'atmosfera intellettuale in cui la concezione evolutiva, e soprattutto la concezione dell'evoluzione biologica, era un elemento non trascurabile.»⁶⁵

Ritchie cita come precursori della teoria dell'evoluzione lo zio di Charles, Erasmus Darwin, e poi tra gli altri i francesi Buffon, Geoffrey St. Hilaire, Lamarck, sostenendo come «avevano tutti attaccato il dogma delle specie immutabili»⁶⁶. In Germania è possibile notare la presenza di Herder con il suo *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* (1784-91), in cui sostiene una tesi trasformista secondo cui la natura partecipa a un processo di modifica in stadi sempre più complessi; Treviranus che nella sua *Biologie* (1805) scrive in favore del trasformismo delle specie; C.F. Wolff (1734-1794) e K. Von Baer (1792-1876) con i loro studi sull'epigenesi dell'embrione. Goethe fu un punto di riferimento importante per Hegel nello studio della biologia, a tal punto da sostenere la sua teoria dei colori in contrasto con quella newtoniana, fatto che gli provocò forti avversità nell'ambiente accademico. Ciò che Hegel apprezzava di più di Goethe «era quel senso di unità o totalità nella natura che si fa afferrare dal sentimento del poeta, ma è propenso a sfuggire all'analisi dell'intelletto scientifico.»⁶⁷ La Germania della prima metà dell'Ottocento fu un vero e proprio cantiere sull'evoluzionismo: per questo è impensabile che Hegel, il quale era molto interessato alle scienze naturali, come dimostra la seconda parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, non fosse influenzato da tale dibattito. Solo una volta trasportata oltremarina la cultura evoluzionistica portò i suoi frutti, con i contributi di Darwin e Spencer su tutti; all'inizio però furono proprio la Germania e la Francia i centri propagatori di queste idee, anche se in queste nazioni non ebbero tutto il successo che ottennero oltremarina. Altro fattore da tenere a mente è che il trasformismo biologico, che si tematizzò in Francia e Germania nella prima metà dell'Ottocento, non condusse necessariamente ad un determinismo biologico, come si ebbe in Inghilterra con Darwin e

⁶⁵ *Ivi*, p. 258.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 259.

Spencer, segno che è possibile pensare ad un'evoluzione delle specie anche senza sacrificare il portato morale della presenza dell'uomo nel mondo.

«Il trasformismo biologico, tematizzato filosoficamente in Germania e in Francia già all'inizio dell'Ottocento, non ha come sua necessaria conseguenza logica quella che invece è stata la sua contingente conseguenza storica: e cioè il rigido determinismo biologico di Spencer e Darwin e, nel Novecento, quello genetico del neodarwinismo, che ha come sua conseguenza il riduzionismo dei sentimenti morali (l'altruismo, la solidarietà) e dei più alti prodotti dello spirito a mere superfetazioni dell'istinto bestiale di sopravvivenza [...] Se la conseguenza non è necessaria, vuol dire che il trasformismo della natura non è a priori incompatibile con fenomeni come la libertà dell'uomo e la sua eccezionalità spirituale: che è esattamente ciò che ha provato a dimostrare Ritchie, intercettando l'insegnamento di Hegel che proveniva dai maestri della nascente scuola idealista di Oxford.»⁶⁸

Rintracciare le categorie dell'evoluzione in Hegel non è un'azione scontata, in quanto le nozioni scientifiche che Hegel aveva a disposizione non sono le stesse che si hanno a disposizione ora e il significato del termine "evoluzione" aveva una connotazione particolare, diversa da quella usata poi da Darwin. È quindi necessario non farsi scoraggiare dal fatto che Hegel prenda nettamente posizione contro la teoria dell'evoluzione, come riportato nella *Filosofia della natura*: «È stato un modo incongruo della filosofia della natura più antica e anche di quella moderna considerare l'avanzamento e il passaggio di una forma naturale e di una sfera in una superiore come una produzione effettivamente reale che avvenisse dall'esterno.»⁶⁹

La maggior parte della critica hegeliana è concorde nel ritenere il filosofo tedesco un anti-evoluzionista, anche se, come sottolinea Remo Bodei, ciò che Hegel nega «è il valore esplicativo dell'adattamento e della serie cronologica. Ma se la serie si accompagna a una struttura concettuale, vera o presunta, come nel caso della metamorfosi delle piante di Goethe, egli non ha difficoltà ad accettarla.»⁷⁰ Per Hegel non c'è un'evoluzione nella misura in cui esistono barriere invalicabili tra i regni che rendono impossibile il tramutare di un regno nell'altro. Se però, come vedremo, si è disposti a concettualizzare la possibilità di un salto

⁶⁸ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 14.

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, UTET, Torino 2002, p. 97.

⁷⁰ R. Bodei, *La talpa e la civetta*, cit. p. 164.

logico tra una e specie e l'altra, andando contro ad un mero gradualismo, allora Hegel non ha nessuna difficoltà a propendere per la modificazione delle specie.

«Per Hegel, la vera e propria comprensione della natura consiste invece nel cogliere in che modo le classificazioni fondamentali dei generi naturali siano normativamente in gioco nella nostra comprensione della natura come totalità, e in seguito nel mostrare che i nessi vanno intesi in un senso “logico”, e non metafisico o naturale.»⁷¹

Mentre intorno alla metà dell'Ottocento la maggior parte dei pensatori era favorevole all'interpretazione evoluzionistica di Hegel; dal Novecento in poi, con Croce e la filosofia analitica anglosassone su tutti, le tesi di Hegel circa l'evoluzione furono screditate. Tuttavia le parole che Nietzsche esprime all'interno della *Gaia scienza* non possono che far riflettere:

«Prendiamo [...] il piglio sorprendente con cui Hegel tagliò corto con tutte le consuetudini e i vizi della logica, allorché osò insegnare che i concetti di specie si sviluppano l'uno dall'altro; con questa proposizione gli spiriti in Europa furono preformati per l'ultimo grande movimento scientifico: il darwinismo – perché senza Hegel non ci sarebbe Darwin. C'è in questa innovazione hegeliana, che ha portato per la prima volta nella scienza il decisivo concetto di “svolgimento”, qualcosa di tedesco?»⁷²

Cos'hanno di vero le parole di Nietzsche? In che termini è possibile affermare che Hegel è stato il precursore concettuale di Darwin? Per rispondere a queste domande è necessario partire dal termine *Entwicklung*, che significa svolgimento, sviluppo e che in Hegel assume il significato di togliimento del contraddittorio. L'avanzamento, in questo senso, consiste nel trapassare in altro del finito, nel togliersi del finito in quanto contraddittorio, fuggendo l'isolamento tra le parti e abbracciando la loro unione dialettica: dal momento astratto, passare a quello dialettico. Il movimento risiede dunque logicamente nel soggetto, in quanto è proprio del soggetto il trapassare in altro riconoscendo dentro di sé il suo opposto: questo è il momento speculativo, ultimo termine della triade dello sviluppo logico in Hegel.

«Ovunque in Hegel è possibile leggere dell'*Entwicklung*; ma dell'*Evolution* egli non parla in maniera egualmente favorevole.»⁷³

⁷¹ T. Pinkard, *La filosofia tedesca*, Einaudi, Torino 2014, p. 324.

⁷² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2011, p. 279.

⁷³ D.G. Ritchie, *Darwin e Hegel*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 260.

L'applicazione del concetto di *Entwicklung* alla natura non conduce però necessariamente all'evoluzione (*Evolution*), ma semplicemente ad affermare che la natura è il luogo della "contraddizione irrisolta", della molteplicità astratta, in cui il concetto non potrà mai adeguarsi all'Idea. Ciò che è certo è che Hegel non fosse un fissista delle specie, in quanto in più parti della *Naturphilosophie* afferma che le specie naturali sono soggette a cambiamenti dovuti a "contingenze esterne".

«Al mondo animale è quasi ancor meno possibile che alle altre sfere della natura esporre un sistema razionale, in sé indipendente, di organizzazione, attenersi saldamente alle *forme*, che fossero determinate mediante il concetto e, contro l'imperfezione e la mescolanza delle condizioni, preservarle dalla promiscuità, dalla degenerazione e dalla transizione. Questa debolezza del concetto della natura in generale non soltanto assoggetta la formazione (*Bildung*) degli individui a contingenze esterne e fa sì che l'animale evoluto (e l'uomo soprattutto) sia esposto a mostruosità, ma anche i generi sono interamente esposti ai mutamenti della vita universale esterna della natura di cui l'animale condivide le vicende con la propria vita.»⁷⁴

«La natura va considerata come un sistema di gradi, ciascuno dei quali scaturisce necessariamente dall'altro ed è la verità prossima di quello da cui risulta, ma non nel senso che l'un grado sia prodotto dall'altro *naturalmente*, bensì prodotto nell'idea interna che costituisce il fondamento della natura. La metamorfosi spetta soltanto al concetto come tale, poiché il suo mutamento soltanto è sviluppo. Ma il concetto della natura è in parte soltanto come qualcosa di interno, e in parte esistente soltanto come individuo vivente; la metamorfosi esistente è limitata perciò a questo soltanto.»⁷⁵

Da questi due passi è possibile scorgere come l'evoluzione per Hegel non è da intendersi semplicemente come un accumulo graduale di variazioni, ma piuttosto come una trasformazione concettuale: non c'è quindi una differenza quantitativa tra una forma e l'altra, bensì una differenza qualitativa. Per Hegel questa trasformazione concettuale non è qualcosa di "naturale", nel senso che la natura non è il motore ultimo del cambiamento: le mutazioni avvengono a partire da contingenze dell'ambiente naturale, ma non seguono una linearità

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, cit. pp. 508-9.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 96-7.

ascendente che porta gli individui ad evolversi. A proposito di mutazioni, Pinkard sostiene che in Hegel esse non portino a vere e proprie forme di transizione, ma che invece siano solamente delle «“deformità” della natura, rappresentative di una sorta di deviazione accidentale del paradigma razionale.»⁷⁶ La linea interpretativa di Ritchie è invece quella di sostenere che le modificazioni avvengano per una necessità ideale che però non è contenuta nella natura: «le diverse linee di “speciazione” in cui si dirama l’andamento evolutivo della storia naturale non sono mai puramente ascendenti e seguono vie molto complesse [...] che tuttavia *debbono* condurre a configurazioni finali che non sono il mero frutto del caso – nel senso che dipendano da quelle stesse vie o si ammetta la possibilità che l’organismo avesse potuto evolversi diversamente da come ha fatto – ma le incontrovertibili realizzazioni di una struttura concettuale che è già in sé per sé determinata.»⁷⁷ Lo sviluppo che avviene nella natura, e che porta ad un sistema di gradi, non è frutto della natura, ma del lavoro filosofico che concepisce questo movimento: «sviluppo e svolgimento, nella natura, sono qualcosa che solo la considerazione filosofica, intesa come scienza dell’idea in quanto natura, può scorgere.»⁷⁸ Con questo tipo di ragionamento Hegel non farebbe altro che applicare alla natura quello che già aveva previsto nella logica: la modificazione quantitativa porta inevitabilmente con sé il proprio cambiamento qualitativo.

«Il concetto distingue secondo la determinatezza qualitativa, in quanto però compie soltanto dei salti. La vecchia sentenza o la cosiddetta legge: *non datur saltus* in natura, non è per nulla adatta a esprimere il divaricarsi del concetto. La continuità del concetto con se stesso è di natura completamente diversa.»⁷⁹

Il gradualismo filetico, oltre alla visione teleologica della natura, è il terreno in cui c’è maggiore distanza tra Darwin e Hegel. Senza una visione teleologica e senza uno scarto qualitativo tra uomo e animale non è possibile pensare la specificità dell’uomo. Da qui parte l’esigenza di Ritchie di appoggiarsi ad Hegel per rivedere la teoria dell’evoluzione: il valore dell’uomo può essere espresso solo se si eleva il naturale a qualcosa d’altro, ossia ciò che Hegel e Ritchie identificano con lo Spirito. Mentre l’evoluzionismo viene spesso usato assieme al termine gradualismo, Hegel e Ritchie propongono un cambio di visuale: «pensare un evoluzionismo non gradualista. O almeno non assolutamente tale. E ciò si sposa con una sua

⁷⁶ T. Pinkard, *La filosofia tedesca*, cit. p. 327.

⁷⁷ A. Lombardi, *Una selezione spirituale? Hegel Darwin Ritchie*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Bari, a.a. 2017/18, Tutor: prof. C. Esposito, p. 144.

⁷⁸ L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, cit. p. 203.

⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, cit. p. 99.

attitudine “qualitativa” e antiriduzionista.»⁸⁰ Se il gradualismo è ciò che distingue Darwin e Hegel, è necessario sottolineare un elemento che li accomuna, ossia il loro lasciar spazio al caso e alla contingenza nelle modificazioni che avvengono in natura, ossia, per Hegel, il non aderire totalmente da parte della realtà naturale al proprio concetto. Questo lasciar trasparire un residuo irrazionale da parte di Hegel non è stato visto di buon occhio da Ritchie: il vero idealista dovrebbe poter spiegare tutto con la ragione, senza lasciare spazio all'irrazionalità. Il perché di queste modificazioni sarà dato più avanti da Darwin: come sottolinea Ritchie, il biologo britannico completerà ciò che per mancanza di conoscenze scientifiche Hegel non era riuscito a formulare.

«A me pare che la teoria di Darwin della selezione naturale mentre aiuta, come fa tutta la scienza moderna, a dissipare la disperazione di dar conto razionalmente di ciò che ci appare come meramente accidentale, allo stesso tempo scagiona totalmente Hegel da questa parvenza di non razionalità della natura come una forma stessa del razionale.»⁸¹

Con Darwin il ragionamento scientifico ha raggiunto un grado di consapevolezza maggiore, ossia il riconoscimento della selezione naturale come motore dell'evoluzione: questo passaggio è importante perché permette di spostare più in là l'irrazionalità del processo evolutivo. Mentre in Hegel il caso e la contingenza sono il motore dell'evoluzione *tout court*, in quanto il pensatore tedesco non riesce ad accedere ad una giustificazione ulteriore, in Darwin l'evoluzione è dettata dalla selezione naturale, la quale è composta da meccanismi specifici razionali, e il caso e la contingenza sono meramente relegati alle mutazioni intraspecifiche dei singoli individui.

C'è poi un'altra affinità rilevante tra Darwin e Hegel, ossia il ritenere che la lotta per l'esistenza sia il motore dell'evoluzione. Questa constatazione mostra un'ulteriore propensione di Hegel per l'evoluzionismo, anche se come abbiamo visto si distingue da quello darwiniano in alcuni passaggi fondamentali.

«Ulteriormente sviluppata a singolarità è la specie animale, che si distingue in sé e mediante sé dalle altre, e mediante la loro negazione è per sé. Così,

⁸⁰ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 21.

⁸¹ D.G. Ritchie, *Darwin e Hegel*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 270.

abbassando le altre a natura inorganica in un rapporto ostile, la morte violenta è il destino naturale degli individui.»⁸²

Nel suo cammino evoluzionista, Hegel si confronta con l'altra forma concettuale che spiega la modificazione graduale della natura, ossia l'emanazione (*Emanation*). Mentre l'evoluzione è un processo che parte dall'imperfetto e si muove in vista del perfetto, l'emanazione parte da ciò che è perfetto e procede secondo un peggioramento graduale. Come è possibile leggere nel § 249 della *Naturphilosophie* Hegel considera entrambe le vie superficiali e unilaterali, in quanto non consentono di scorgere una prospettiva verso cui si indirizza il processo. Tra le due, Hegel preferisce però l'emanazione, in quanto permette di vedere ciò da cui si parte, ossia l'assoluto, il perfetto e, alla luce di questo, poter dar conto delle creature imperfette che sono derivate.

«Entrambe le vie sono unilaterali e superficiali e pongono una mèta indeterminata. Il procedere dal più perfetto al più imperfetto è più vantaggioso, poiché si ha allora davanti a sé il tipo dell'organismo perfetto ed è questa immagine che deve esserci davanti alla rappresentazione per capire gli organismi atrofizzati, degenerati. Quello che in essi appare come subordinato, per es. organi che non hanno alcuna funzione, diventa allora soltanto chiaro mediante gli organismi superiori nei quali si conosce quale posto occupa.»⁸³

Al fine di produrre una disamina il più autentica possibile del reale, Hegel non rigetta né una via né l'altra: emanazione ed evoluzione devono andare a braccetto per offrire una visione più completa. Infatti, con l'emanazione è possibile avere come modello il vero, la stessa Idea di natura e muoversi quindi verso l'imperfetto, mentre con l'evoluzione viene preferito il meccanismo pedagogico del partire dalle cose più semplici, astratte e muoversi verso il vero. Mentre l'evoluzione produce forme di esistenza superiori, l'emanazione tende a conservare ciò che è stato superato, in virtù del rapporto che l'imperfetto ha con il vero. Il meccanismo proposto da Hegel avrebbe quindi due facce: (1) l'evoluzione, che tende a sviluppare un sapere enciclopedico che parta dal concetto dell'esistenza immediata in vista di un'esistenza più alta; (2) l'emanazione che conserva le forme inferiori, grazie al loro rapporto che conservano con l'Assoluto.

⁸² G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, cit. p. 507.

⁸³ *Ivi*, p. 98.

«Sembrano dunque esserci due vie tanto della divisione, quanto anche del procedimento scientifico; l'una che comincerebbe dal concetto concreto, e questa nella natura è la vita considerata per sé, e da essa si sarebbe condotti alle sue estrinsecazioni che la vita espelle da sé come circoli della natura indipendenti, e si riferisce ad essi come ad altre forme della sua esistenza, che perciò sono però più astratte, e terminerebbe con il completo estinguersi della vita. L'altra via è quella opposta, che comincia con il modo soltanto dapprima immediato in cui il concetto esiste, con il suo ultimo esser fuori di sé, e termina con la sua vera esistenza, con la verità della sua esposizione completa. Quella prima via può essere paragonata al cammino che si compie nella rappresentazione dell'emanazione, la seconda con il cammino intrapreso nella rappresentazione dell'evoluzione.»⁸⁴

Ritchie sostiene che Hegel preferisca l'emanazione, in quanto l'evoluzione è in grado di dare una spiegazione semplicemente in termini temporali, risalendo via via sempre più indietro alle forme che hanno preceduto lo stato attuale. Attraverso l'evoluzione non si riesce a risalire al concetto che muove lo sviluppo; inoltre, Ritchie fa notare come la pretesa di spiegare il superiore attraverso l'inferiore è fortemente contraddittoria. È sempre il superiore, ossia lo scienziato, attraverso le sue categorie, che interpreta l'inferiore. Il vero ed unico punto di partenza non può essere che lo spirito, in quanto è la forma compiuta e realizzata alla luce della quale poter leggere tutto il resto. Il rifiuto dell'evoluzione, in certi luoghi della *Naturphilosophie*, non deve quindi essere inteso come un abbracciare le tesi fissiste della non-mutazione delle specie, ma come un rigettare l'idea che è possibile isolare un momento del processo e rinvenire in esso un inizio.

«Ciò che fa sembrare possibile al ricercatore scientifico “cominciare dall'inizio” è il fatto che egli non lo sta realmente facendo. Allo studioso dell'ameba accade di essere non un'ameba, ma il membro di una specie di vertebrati estremamente sviluppati che sa almeno qualcosa circa i differenti organi e le differenti funzioni del suo proprio corpo. [...] Ora è proprio questo che io assumo come la cifra di verità nella preferenza di Hegel per l'Emanazione a discapito dell'Evoluzione. Noi comprendiamo una parte di qualcosa solo quando possiamo rivolgerci ad essa come alla parte di un tutto,

⁸⁴ *Ivi*, p. 103.

e possiamo comprendere gli stadi elementari solo quando li conosciamo come i livelli inferiori di qualcosa di più altamente sviluppato. Lo “sviluppo” hegeliano (*Entwicklung*) non è un processo temporale (*time-process*), bensì un processo del pensiero (*thought-process*); e tuttavia il metodo di esposizione di cui si serve Hegel è tale che questo processo si presta ad essere letto temporalmente.»⁸⁵

Volendo proseguire nella disamina delle categorie hegeliane che possono avere delle affinità con la teoria dell'evoluzione, Ritchie paragona l'Ereditarietà e la Variazione con l'Identità e la Differenza. L'Ereditarietà e la Variazione sono gli strumenti attraverso cui si producono le specie, assieme alla Lotta per l'Esistenza, ossia il processo negativo entro cui le specie si sviluppano. Quest'ultimo, a livello concettuale, nel sistema comparativo elaborato da Ritchie, dovrebbe essere paragonato al Divenire come “Fondamento del reale”.

«I fattori che Darwin assume per la sua teoria sono – Variazione, Ereditarietà, Lotta per l'Esistenza. Ora, non sono proprio Ereditarietà e Variazione forme particolari delle categorie di Identità e Differenza, la cui unione e interazione produce le tipologie esistenti di esseri viventi, e cioè quelle determinate similarità e dissimilarità che costituiscono le “specie”? Ma questo risultato – tipi definiti, nettamente caratterizzati – si produce attraverso la lotta, e cioè attraverso la negazione, la continua eliminazione del meno adatto.»⁸⁶

In definitiva è possibile sostenere che Darwin e Hegel sono accomunati da una volontà comune di opporsi al fissismo della Natura e del reale, approdando a visioni ed esiti diversi. Il britannico identificherà la Natura come l'assoluto stesso, ciò che non può essere trasceso, mentre Hegel vedrà la Natura come il luogo entro cui lo Spirito può porsi come immanente, ma che è anche inevitabilmente trasceso. La processualità che entrambi teorizzano rappresenta per Hegel «la Ragione stessa che smuove la molteplicità delle cristallizzazioni intellettualistiche dalla loro stasi per proiettarle verso configurazioni sempre più conciliate e veritiere; per Darwin essa è il Caso che non fa che mischiare ulteriormente le carte, disintegrando le strutture che la vita riesce faticosamente a conferirsi»⁸⁷.

⁸⁵ D.G. Ritchie, *Darwin e Hegel*, in *Darwinismo e politica*, cit. pp. 261-2.

⁸⁶ *Ivi*, p. 268.

⁸⁷ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 158.

3. Origine e validità

Una delle conseguenze filosofiche del darwinismo è la pretesa di poter spiegare il superiore per mezzo dell'inferiore, l'uomo per mezzo del babuino, associando la mera analisi cronologica del passato con l'indagine del significato di un determinato individuo. Sotto questo punto di vista, origine e validità non assumono significati separati, ma hanno lo stesso portato sul piano filosofico. Se il significato di un individuo viene espresso attraverso l'identificazione con l'individuo che l'ha preceduto, allora si compie una falsificazione filosofica del guadagno razionale che è intercorso tra un individuo e l'altro.

«Compito del filosofo evoluzionista diventava quello di prendere atto dell'origine di facoltà, codici di comportamento, istituzioni, credi ecc. mostratagli dalla biologia, dalla storia naturale e dalla storiografia, per giustificarne logicamente il senso e il valore ideale. [...] È questo il grande contributo dell'evoluzionismo: il progetto genealogico. Ma sicuramente non basta, e troppo spesso l'evoluzionista corre il rischio di confondere origine e valore, lo stato di cose attuale o le sue cause con ciò che dovrebbe essere, il fatto con il diritto, l'efficienza con la finalità.»⁸⁸

Questo tipo di ragionamento scientifico e filosofico ha portato, secondo Ritchie, a formare una credenza popolare secondo cui l'origine di una cosa determina il suo valore. Questo tipo di ragionamento è possibile riscontrarlo quando si chiede ad una persona chi è e per rispondere essa fa la lista dei suoi antenati. Tale tipo di meccanismo è più marcato in ambito nobiliare, soprattutto a fine Ottocento e inizi Novecento: avere un certo tipo di antenati corrispondeva ad avere anche un certo valore sociale.

«Il rispetto popolare per l'albero genealogico ha portato in larga misura alla confusione sull'origine e il valore.»⁸⁹

Contro questo tipo di sentire popolare, Ritchie porta alcuni argomenti che possono essere riassunti come di seguito. (1) Non è detto che ciò che ha reso grande un antenato nel passato sia qualcosa di desiderabile per l'interesse sociale attuale; (2) se il trisavolo era davvero un grand'uomo, il nipote attuale ha ereditato solo un sedicesimo dei suoi caratteri; (3) non i soli caratteri ereditati determinano un individuo, ma interviene anche l'ambiente in cui vive: se egli

⁸⁸ *Ivi*, p. 137.

⁸⁹ D.G. Ritchie, *Origin and Validity*, in *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, Swan Sonnenschein and Co., London 1893, p. 2. Traduzione nostra.

vive in un ambiente in cui viene sempre adulato, per via dei suoi antenati, non è soggetto alle condizioni più favorevoli per potersi migliorare come persona.

Le conseguenze del darwinismo sono mal viste da quelli che Ritchie chiama “cattivi metafisici”, come ad esempio alcuni religiosi, i quali identificano il punto di massima grandezza dell’uomo con la sua origine. Secondo queste religioni, l’origine è il momento in cui si poteva godere dei diritti naturali, che poi con la degenerazione dell’uomo sono andati scomparendo, è il momento in cui Dio ha impiantato nell’uomo le idee innate, è il luogo dove ricercare il valore delle idee morali. Il darwinismo, per loro, porterebbe al misconoscimento del valore di tutto ciò in cui credono: la religione, ad esempio, verrebbe rivista alla luce di pratiche ancestrali e derivata da quelle; lo stesso potrebbe accadere con il matrimonio, facendolo risalire a pratiche primitive.

«Una delle maggiori caratteristiche della fase di pensiero “metafisica” è la sua ansia di giustificare il valore della moralità e di altre idee risalendo ad esse nella loro origine, che viene vista grande e dignitosa in sé, come se la grandezza e la dignità derivassero dalla chiarezza della ragione o dall’oscurità del mistero.»⁹⁰

Ritchie sostiene che è legittimo usare le armi del metodo scientifico e della teoria dell’evoluzione per stanare questo tipo di ragionamento metafisico, ma è necessario stare bene attenti a preservare il discorso filosofico da alcune conseguenze che la teoria dell’evoluzione potrebbe provocare. La teoria dell’evoluzione, facendo vedere che le idee morali e logiche hanno una storia nella mente dell’individuo, non provoca nessun effetto negativo su tali idee, come vorrebbe la metafisica sopra richiamata. Per Ritchie è però importante sottolineare che non ci si può limitare alla storia naturale per conoscere il reale, è invece necessario impegnarsi in un lavoro autenticamente filosofico e metafisico che non punti a conoscere le cose per come sono state, ma a capire che cosa esse siano. Questo tipo di tentativo non può prescindere da un’analisi circa la pretesa di validità della conoscenza, come abbiamo già visto nel primo capitolo del presente lavoro.

Per poter affermare la differenza tra origine e validità, Ritchie è costretto a rifarsi al valore metafisico ed epistemologico del reale, al fine di far poggiare su basi solide il rapporto tra la storia di una cosa e il suo significato. Questo tipo di procedimento è classico del metodo

⁹⁰ *Ivi*, pp. 3-4. Traduzione nostra.

idealista: ogni spiegazione deve rifarsi all'intero ed essere inserita dialetticamente nel rapporto delle parti.

«Il compito della conoscenza è di verificare la vera natura delle cose, la quale non può essere trovata cercando la loro origine. La domanda sulla validità è la domanda ultima.»⁹¹

Proprio in questo luogo Ritchie presenta la distinzione tra metafisica speculativa e metafisica critica: con la prima intende la scienza che si occupa delle condizioni *a priori* di possibilità della conoscenza; con la seconda intende la teoria vera e propria della conoscenza, la quale precede le scienze particolari, anche se non può fare a meno di esse. La metafisica speculativa ha come unico test di verità il fatto che le sue asserzioni si accordino all'intero, in quanto il suo materiale non proviene dai sensi, come invece accede con la metafisica critica.

«L'unico test di validità di un sistema di Metafisica Speculativa deve essere il suo accordo con la spiegazione e con la disposizione dell'intero Universo che fino ad ora abbiamo conosciuto. Perciò questo tipo di Metafisica non potrà mai essere completa, ma deve sempre essere un nuovo tentativo di ogni pensatore. L'esame Critico della natura della conoscenza potrebbe precedere logicamente qualcuna o tutte le scienze particolari, anche se sono solo le scienze avanzate che hanno sentito il bisogno di questo test. La Metafisica Critica non può mai essere indipendente da nessuna delle scienze o delle branche della conoscenza o del lavoro umano, in quanto rappresentano il suo materiale.»⁹²

La metafisica speculativa, anche chiamata da Ritchie semplicemente "metafisica", è quella scienza che permette di riconoscere e studiare quell'eterna autocoscienza che rende la conoscenza possibile, unificando le diverse esperienze empiriche, ma allo stesso tempo potendosi percepire come eternamente presente al di là del tempo. Compito della metafisica speculativa è dunque «far vedere come un'autocoscienza eterna si disveli nel Tempo e nello Spazio»⁹³.

Ritornando al rapporto tra origine e validità, è necessario interrogarsi sul concetto di "causa", il quale è presupposto ogni qual volta si crei una connessione tra eventi naturali, ma che se

⁹¹ R. Latta, *Memoir*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 20. Traduzione nostra.

⁹² D.G. Ritchie, *Origin and Validity*, in *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, cit. pp. 14-15. Traduzione nostra.

⁹³ *Ivi*, p. 15. Traduzione nostra.

applicato in ambito logico può provocare delle ambiguità. Un conto è chiedersi come si è arrivati a credere in una determinata cosa, quali siano le cause psicologiche che hanno provocato quella conoscenza, un altro è domandarsi per quale motivo si è giustificati a credere che quella cosa sia vera. Nel primo caso si è di fronte ad una domanda sull'origine, che agisce quindi su un piano temporale e psicologico; nel secondo la domanda solca il piano logico, parla della validità dell'affermazione, delle sue condizioni di possibilità: non si è di fronte al modo particolare con cui un determinato numero di persone è arrivato a sostenere una certa affermazione, ma al cospetto della validità logica che va al di là del singolo individuo.

«Il logico in quanto tale ha sempre a che fare con la seguente domanda: “Siamo giustificati ad affermare ciò?” – non con il processo psicologico attraverso il quale ogni persona particolare arriva a pensare ciò che pensa. D'altro canto, l'introspezione psicologica non può mai risolvere difficoltà logiche.»⁹⁴

Secondo Lombardi, il fatto che l'evoluzionismo porti a identificare il valore di una cosa con la sua origine è dovuto «alla fallacia consistente nell'omissione di quanto, nell'effetto, è coesistente alla causa che lo produce.»⁹⁵ L'evoluzionismo avrebbe il problema di concepire la causa dell'evoluzione in modo astratto, ossia non comprendendola in rapporto al fine verso cui è proiettata. L'effetto dice qualcosa in più della causa, ma la causa non dice nulla dell'effetto, in quanto la natura non è in vista di un fine: è proprio questo l'errore della teoria di Darwin, ossia la mancata possibilità di inserire nella spiegazione ultima di una cosa il fine verso cui essa si dirige.

Così come la logica ha a che fare con delle regole e con degli ideali, allo stesso modo è possibile analizzare il rapporto tra origine e validità in altre discipline filosofiche che hanno a che fare con degli ideali. Tra queste discipline troviamo l'estetica, che va alla ricerca del bello nell'arte, e la filosofia pratica (etica e politica su tutte) che cerca il bene nella condotta nell'uomo. Avendo a che fare con un sé che non è mai realizzato del tutto, l'uomo si pone degli ideali per potersi avvicinare sempre più alla sua realizzazione. Questi ideali sono però minati, secondo Ritchie, da quella che lui chiama “filosofia della disperazione”, che proviene dalla constatazione darwiniana che l'uomo è un animale come tutti gli altri e dalla presa di coscienza che la natura è maligna. Invece Ritchie sottolinea che l'ideale permette di vedere il male

⁹⁴ *Ivi*, p. 19. Traduzione nostra.

⁹⁵ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 73.

presente in natura alla luce di un processo di realizzazione dell'autocoscienza eterna. Le basi metafisiche di Ritchie gli permettono di rileggere il darwinismo alla luce di un ideale che si approssima alla realizzazione e non come la constatazione di una lotta che renderebbe ogni azione dell'uomo vana.

«Ponendosi dalla parte dell'origine la lotta sembra essere vana, ma non possiamo dirlo veramente, in quanto abbiamo in noi uno standard ideale attraverso il quale giudichiamo. Possiamo sapere che una cosa è storta solo se abbiamo un ideale del dritto; possiamo sapere che il mondo è malvagio solo se abbiamo in noi un ideale del bene assoluto. Sappiamo di essere ignoranti, perché abbiamo un ideale di conoscenza perfetta.»⁹⁶

Estetica ed etica hanno sempre a che fare con un ideale a cui rifarsi, con cui giudicare il bello e il bene: a partire da ciò, la validità di una cosa, in questo caso la bellezza e la bontà, non dipenderà dalle cause che l'hanno portata ad essere tale, ossia dalla sua origine, ma dall'ideale in vista del quale è proiettata. Questo tipo di ragionamento è ancora più chiaro nell'ambito politico, soprattutto quando si parla di diritti naturali: essi vengono identificati come qualcosa di presente nell'uomo dalla sua origine e grazie ai quali all'uomo *deve* essere conferito un certo tipo di trattamento. Qui è possibile vedere che l'uomo acquisisce valore e validità non in virtù della bontà di una caratteristica che possiede, ma grazie all'origine dalla quale proviene. Con il propagarsi della teoria dell'evoluzione non si va alla ricerca del valore che è insito nell'individuo, ma si guarda alla sua origine biologica e quindi si giudica il suo operato inserendolo nella lotta per l'esistenza.

«Le teorie che applicano le concezioni di organismo ed evoluzione alla società come se fossero pertinenti tanto in politica quanto in biologia, mentre potrebbero dare un resoconto corretto delle origini della società, ci lascerebbero senza un criterio per giudicare la bontà o la malvagità di alcun sistema sociale. L'unico criterio logicamente disponibile sarebbe il successo ultimo di ogni società data nella lotta per l'esistenza.»⁹⁷

⁹⁶ D.G. Ritchie, *Origin and Validity*, in *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, cit. p. 24. Traduzione nostra.

⁹⁷ *Ivi*, p. 28. Traduzione nostra.

4. Un nuovo concetto di natura alla luce della teoria dell'evoluzione

Una volta affrontata, sulla scorta di Ritchie ed Hegel, la teoria dell'evoluzione, è lecito domandarsi quali siano le conseguenze filosofiche nella concezione della natura. Per prima cosa Ritchie sostiene che la teoria dell'evoluzione sia aperta a dubbi e a teorizzazioni più complesse: essa non è la spiegazione ultima, in quanto i suoi meccanismi interni, ossia variazione, lotta per la sopravvivenza, ereditarietà e relazioni tra varietà e specie, non sono del tutto sviluppati ed è quindi necessario rendere ragione in modo più esaustivo dei meccanismi particolari di variazione individuale. Con la teoria della selezione naturale avviene un cambio sostanziale nell'osservazione della natura: essa non è più né immutabile, né una creazione e né rigidamente divisa tra specie e varietà. Tutte queste nuove caratteristiche permettono all'uomo di potersi approcciare più scientificamente allo studio della natura, la quale viene ora vista come un lungo processo di cause che portano ad uno sviluppo. Il guadagno razionale è notevole e a farne le spese è ancora una volta quella che Ritchie chiama "cattiva metafisica", come ad esempio alcune religioni che identificano il momento in cui tutte le specie si sono formate con l'origine.

Ritchie sostiene che la teoria della selezione naturale è un nuovo punto di partenza, un guadagno di cui non è possibile fare a meno e che permette di guardare con occhi diversi alla natura. Con la teoria dell'evoluzione darwiniana la netta divisione tra uomo e natura, presente ad esempio in Kant ed Hegel, non è più convincente: esiste una catena continua di sviluppo che mette in relazione natura e uomo. Con il guadagno darwiniano e il contributo di Ritchie, la natura non è più quel luogo dov'è presente l'accidentale e il contingente come nel pensiero hegeliano, ma diventa anch'essa il luogo del disvelamento dell'eterna autocoscienza. Con Darwin e Ritchie la contingenza passa dall'essere interpretata come irrazionale, all'essere intesa come indice dell'"infinita variabilità".

«Come (tra gli altri) ha fatto notare Ritchie, la netta divisione di Hegel [tra uomo e natura] non era molto convincente. Se il mondo intero è, come sostiene Hegel, l'espressione dello Spirito, dell'eterna autocoscienza, allora diventa difficile vedere come il lavoro della natura possa essere interamente accidentale. Sostenere in difesa di Hegel che la natura è "necessariamente contingente" è semplicemente rivelare quanto senza senso fosse la sua posizione.»⁹⁸

⁹⁸ E. Neil, *Evolutionary Theory and British Idealism: the Case of David George Ritchie*, in "History of European Ideas", cit. p. 322. Traduzione nostra.

Con la teoria dell'evoluzione e la conseguente interpretazione ritchieana, l'uomo assume un nuovo ruolo all'interno della natura: è sia parte, che esterno ad essa. Mentre prima dell'evoluzionismo l'uomo era contrapposto alla natura, dall'evoluzionismo in poi l'uomo rientra nei meccanismi dell'evoluzione, anche se per Ritchie in parte si discosta da essi.

Ritchie mette però in guardia dal ritenere la teoria dell'evoluzione la risposta a tutte le domande di senso che albergano nella mente dell'uomo. Ciò che non deve mancare è lo sguardo metafisico, che partendo dalla natura intesa come cosmo, è capace di vedere l'Uno nella molteplicità e nelle diverse manifestazioni particolari. «Il tentativo di costruire una filosofia “evoluzionista” assumendo l'assoluta realtà del tempo, delle variazioni e della molteplicità è un suicidio»⁹⁹: l'evoluzionismo non è la chiave di qualsiasi problema, tanto meno se lo si intende vagamente come il procedere dell'universo verso qualcosa di indefinito.

La teoria dell'evoluzione non deve quindi diventare la spiegazione per qualsiasi interrogativo, ma è necessario che le scienze rimangano aperte alla libera interpretazione della natura, la quale è possibile, come abbiamo visto nel primo capitolo, solo riconoscendo il principio di causalità e di uniformità della natura. Quest'ultimo è il vero presupposto affinché si possa dare qualsiasi scienza e permette di far emergere la stretta dipendenza tra mente e natura. Il presupporre che la natura sia un sistema intelligente è solo un aspetto della consapevolezza di sé che proviene dallo studio dell'autocoscienza, il quale porta a identificare l'autocoscienza stessa e il cosmo.

All'interno di *Natural Rights* (1894), Ritchie pubblica il saggio *De divisione naturae*, dove ripercorre i vari usi del termine natura rifacendosi al *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena, anche se non si affida completamente alla classificazione del filosofo medioevale. I diversi modi di vedere la natura seguono lo schema che vi riproponiamo qui sotto.

A α = Natura come l'intero universo.

A β = La parte non-umana dell'universo.

B α = L'ideale (o lo scopo realizzato).

B β = L'originario (o lo scopo non realizzato).

La struttura dello schema propone due indici di lettura: il primo vede contrapporsi (A) che presenta la natura in modo “statico” e (B) in cui la natura è vista in modo “dinamico”: in

⁹⁹ D.G. Ritchie, *Metaphysics and Epistemology*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 190. Traduzione nostra.

quest'ultimo caso la natura è in processo o in vista di un ideale; il secondo vede contrapporsi la concezione (α) che analizza la natura nella sua interezza e (β) in cui la natura viene presa solo come una parte di tutti i fenomeni. Questo tipo di divisione è utile per analizzare il motivo per cui molti evoluzionisti incappano in una concezione sbagliata della natura, confondendo i diversi significati che il termine natura può assumere.

La fonte principale dei fraintendimenti è B α , l'ideale, la *natura non creata non creante* di Eriugena: in questa concezione la natura raggiunge il suo massimo grado, in quanto essa è sia intera che dinamica. Qui la natura coincide con il *dover essere*, ha un significato regolativo e influenza fortemente l'etica. La confusione nel linguaggio comune proviene dall'identificare B α con A β o con B β : identificando la natura con A β si vorrebbe alludere alla sua parte non-umana, a ciò che esiste indipendentemente dal pensiero, in contrapposizione a ciò che è prodotto dall'uomo e che quindi è caduco; mentre identificando la natura con B β si allude a qualcosa che è esistito, ma che al momento non c'è più, in quanto l'educazione e l'ambiente hanno spazzato via ciò che era originario.

Secondo Ritchie il materialismo e l'evoluzionismo farebbero due tipi di errori: il primo consisterebbe nell'appiattare B α con A β e con B β , andando così a identificare l'ideale con la parte non-umana della natura e con un presunto originario. Da questo primo errore possono nascere due ulteriori errori: la mistificazione di fatti accaduti nel passato oppure il ritenere che ciò che è accaduto nel passato dovrebbe determinare ciò che bisogna fare ora.

«Le persone hanno la tendenza a rappresentare il loro ideale come se fosse una qualche età dell'oro oramai passata, a pensare alla riforma come se fosse un mezzo per riappropriarsi di antichi diritti e così il significato di “naturale” come ideale viene mischiato con quello di “naturale” come originale. Da questa confusione possono nascere due errori: o la ricostruzione storica di un qualche periodo del passato è viziata da un'idealizzazione dei fatti, oppure si pensa che i fatti effettivamente accaduti nel passato dovrebbero determinare ciò che ora dovrebbe essere fatto. In aggiunta, il concetto di “originale” si sovrappone a quello di non-umano, ossia ciò che non è, o si pensa che non sia, attribuibile all'azione umana.»¹⁰⁰

¹⁰⁰ Id., *De divisione naturae*, in *Natural Rights*, Swan Sonnenschein and Co., London 1903, pp. 75-6. Traduzione nostra.

Il secondo errore lo si può capire solo prendendo atto della suddivisione che Ritchie compie all'interno del concetto $A \alpha$. Qui identifica due possibili connotazioni di natura intesa come l'intero: «(a) Natura quale principio che evidenzia e spiega tutti i particolari fenomeni di spazio e tempo nella misura in cui ci è possibile conoscerli, e (b) Natura come somma o serie di questi particolari fenomeni»¹⁰¹. Il secondo errore consisterebbe nell'identificare $A \alpha$ (b) con $B \alpha$, senza tenere in considerazione $A \alpha$ (a): ciò che esiste, ossia $A \alpha$ (b), è già ciò a che *dovrebbe* esistere – $B \alpha$ – e non c'è nessun principio – $A \alpha$ (a) – che dia conto del reale in quanto unitario. La conseguenza di questo secondo errore consiste nell'ammettere che ciò che esiste è anche ciò che è giusto: dato che l'ideale coincide con l'insieme dei fenomeni, allora anche la propensione all'eticità andrebbe sfumando, in quanto tutto ciò che esiste rappresenta il massimo grado di bene realizzabile. Per Ritchie si è di fronte alla totale incomprendimento della celebre frase di Hegel “Tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale”: non tutto ciò che esiste è giusto, quindi identificare $A \alpha$ (b) con $B \alpha$ è profondamente contraddittorio. Non è possibile giudicare i fenomeni isolati, senza un principio che permetta di inserirli all'interno di un'unica realtà: la mancanza di “cause finali” e di una visione teleologica è il punto più basso che l'interpretazione dell'evoluzionismo possa raggiungere.

«Appellarsi ai fatti per risolvere una questione che riguarda la giustizia creerebbe confusione tra le due accezioni che ho indicato rispettivamente come $A \alpha$ (b) e $B \alpha$. L'ottimismo, che afferma il principio secondo cui “qualsiasi cosa che esiste, è giusta”, potrebbe essere descritto come una confusione di quel tipo. Questo ottimismo vorrebbe asserire che siamo in grado di giudicare il valore dei fenomeni isolati, senza tenere in considerazione la loro relazione con il principio o la ragione immanente all'universo (se crediamo che ve ne sia una nelle cose). Tutte le persone, ad eccezione dei pessimisti intransigenti o degli scettici, agiscono nella pratica, indipendentemente dalle teorie che professano o dai dubbi speculativi e dalle difficoltà di cui possono fare esperienza. “Qualsiasi cosa che esiste, è giusta” è il modo sbagliato di esprimere il principio secondo il quale “il reale è razionale”. Il “Reale” non corrisponde né a qualche, né a ogni fenomeno particolare: molti fenomeni si rivelano non essere realtà (cioè non avere valore), ma “falsità”.»¹⁰²

¹⁰¹ *Ivi*, p. 71. Traduzione nostra.

¹⁰² *Ivi*, p. 76. Traduzione nostra.

Ritchie è però convinto che, se inteso correttamente, l'evoluzionismo possa riportare le "cause finali" all'interno della scienza: andando incontro alla propria evoluzione, ogni individuo è sempre in vista del proprio miglioramento, il quale può essere inteso come opposto al concetto di natura $A\beta$, ossia quella non-umana. Mentre agli stadi più bassi della natura l'evoluzione coincide solamente con la soppressione del meno adatto a sopravvivere, negli stadi più elevati essa consiste nella selezione spirituale che operano gli esseri umani nell'individuare ciò che realizza il loro ideale. L'evoluzionismo avrebbe dunque il merito di sottrarre l'etica all'appello della "Legge della Natura", facendo vedere come le verità delle "cattive metafisiche" non siano indiscutibili e immutabili: esse innanzitutto hanno una genealogia e in seconda battuta si nutrono di quell'interazione dialettica con ciò che le circonda che le porta ad evolversi e ad avvicinarsi sempre più all'ideale. Alla luce di quest'ultima prospettiva, come vedremo nei prossimi paragrafi, c'è la possibilità di riabilitare una visione razionale della storia e di muovere le prime ipotesi circa la presenza della moralità all'interno dell'uomo.

5. Verso una visione razionale della storia

Dopo che all'interno del dibattito scientifico si è guadagnata la posizione evoluzionista, si è tentato di applicare le categorie darwiniane alla società umana e in particolar modo alla storia dell'uomo. Concetti come quelli di "sviluppo" ed "evoluzione" sono stati molto spesso utilizzati per descrivere processi storici. È necessario però domandarsi se e in quale misura questi concetti possano essere applicati alla storia e che rapporto intercorre tra l'uomo e la natura nell'applicazione delle leggi evoluzionistiche. In questo passaggio Ritchie sottolinea ancora una volta l'importanza di uno sguardo autenticamente filosofico, in grado di criticare le categorie, usando come materiale ciò che le "scienze speciali" gli mettono a disposizione. Anche qui quella visione d'insieme propria della filosofia, che mette insieme biologia e storia, è indispensabile al fine di dare una visione complessiva del reale.

Per Ritchie il processo storico consiste nell'avanzamento verso il compimento di quegli ideali di vita che l'uomo si è posto inizialmente come animale sociale. Questo non vuol dire che la storia proceda lungo una linea retta verso un progresso sempre maggiore: possono esserci regressioni o impoverimenti spirituali. Se a volte, all'interno della storia sono stati fatti dei passi indietro, questo è indice, per Ritchie, della differenza che c'è tra uomo e animale: la condizione dell'uomo dipende dalle istituzioni sociali in cui è inserito, le quali sono soggette alla libertà morale e non a qualche istinto originario. Proprio perché il processo storico è influenzato dal

pensiero dei singoli individui, per Ritchie è possibile che si presenti quel movimento dialettico che viene alla luce chiaramente nella storia della filosofia. Il concetto può avanzare solo grazie a continue opposizioni, non segue quindi un percorso lineare, ma è soggetto a correzioni che gli indirizzano la rotta. Proprio in virtù di questo carattere dialettico, il passato non è qualcosa di statico, che segue sempre la stessa idea di sviluppo: lo spirito del tempo è in continua evoluzione e proprio in virtù di questa sua caratteristica va studiato ed esaminato.

«Ritchie crede che, siccome questo spirito cambia nel tempo, i filosofi e i grandi storici abbiano bisogno di analizzare il passato non semplicemente come un oggetto statico, ma come parte di un flusso di cambiamento.»¹⁰³

Il progresso avviene in modo differente nella specie umana, rispetto al mondo organico inferiore. Mentre nelle specie meno avanzate l'inadatto soccombe alle circostanze e perde la lotta per l'esistenza, nell'uomo non avviene questo e non è detto che l'individuo meno avanzato debba necessariamente soccombere di fronte a colui che è più avanti nel processo. Ciò che qui Ritchie vuole sostenere è che la sopravvivenza fisica di un determinato individuo o gruppo di individui non dipende dal successo delle istituzioni sociali in cui è inserito. Un individuo può vivere lo stesso anche se le sue istituzioni, lingue, religioni, forme di governo vengono dialetticamente superate in meccanismi più avanzati. Mettendo da parte il concetto di razza, che nell'epoca di Ritchie non godeva delle stesse conoscenze di cui possiamo beneficiare ora, ciò che il filosofo scozzese vuole affermare è molto chiaro: una popolazione può avanzare senza che i suoi membri debbano per forza soccombere: questo è possibile grazie alla razionalità, che permette di modificare all'interno della storia il contesto sociale in cui l'uomo è inserito.

«Una razza vigorosa può vivere attraverso numerose istituzioni politiche e sociali; d'altro canto, istituzioni di successo possono diventare appannaggio di più razze. Ora, sebbene non in ogni campo così chiaramente come nella storia della filosofia, nella storia della civiltà noi possiamo vedere generalmente l'incedere di questa critica dei costumi e delle idee. Le rivoluzioni, pacifiche o meno che siano, sono transizioni da uno stadio a un altro, solitamente innescanti una contro-rivoluzione, ma nelle società del

¹⁰³ C. Tyler, *D.G. Ritchie on Socialism, History and Locke*, in "Journal of Political Ideologies", (Ottobre 2012), 17(3), p. 267. Traduzione nostra.

progresso coadiuvano il movimento in avanti attraverso ogni tipo di rotta a zigzag.»¹⁰⁴

La storia umana non si basa solo su elementi biologici, ma ha a che fare con idee e ideali che muovono le azioni dell'uomo. C'è differenza tra il «processo cieco della mera natura e il processo parzialmente consapevole dell'evoluzione umana»¹⁰⁵, in quanto nell'uomo è presente quella razionalità che rappresenta la cifra distintiva rispetto agli altri esseri viventi. Lo studio della storia diventa quindi fondamentale per rileggere il processo razionale che caratterizza l'evoluzione dell'uomo nella società. In particolare, la filosofia della storia è quella disciplina che permette di rileggere questo processo alla luce del materiale che le viene fornito dalla storia. Sembra impossibile interpretare gli avvenimenti presenti senza risalire alla loro origine storica e al loro processo di formazione: è proprio questo il compito della filosofia della storia, studiare come dal conflitto si ottenga il progresso, inserendo i vari passaggi della storia umana all'interno dell'evoluzione di un'idea. La filosofia della storia analizza i fatti storici alla luce del pensiero, ossia «mostra la loro razionalità, il loro significato come parte dell'unico grande processo che il filosofo, assieme alle persone più schiette, ritiene essere la storia.»¹⁰⁶ Se vista sotto un aspetto dialettico, la storia non rappresenta più una serie cronologica di eventi, ma è «l'autorealizzazione dell'uomo nel tempo», «un tentativo di leggere i *significati*»¹⁰⁷. Il movimento dialettico della filosofia della storia, per Ritchie, parte da un'unità astratta, si dirige verso la molteplicità, per poi approdare all'unità concreta, ossia l'unità del molteplice. Ritchie puntualizza però che la razionalità soggiacente le azioni umane e il fine in vista del quale queste sono inserite non sempre sono consapevoli all'interno dell'individuo, anzi, a volte sono inconsci. Il processo sviluppato dalla filosofia della storia non è quindi necessariamente un processo consapevole, ma molto spesso è lo spirito del tempo che incarna lo stare al mondo inconscio degli individui.

«Le società raggiungono questo progresso attraverso processi evolutivi, molti dei quali sono intrapresi dagli individui in modo consapevole, razionale e deliberato per raggiungere un compito particolare, e altri invece sono risposte inconse, imitative e involontarie a simili compiti e problemi o a problemi

¹⁰⁴ D.G. Ritchie, *Darwin e Hegel*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 275.

¹⁰⁵ Id., *Evolution and Democracy*, in S. Coit (a c. di), *Ethical Democracy: Essays in Social Dynamics*, Grant Richards, London 1900, p. 26. Traduzione nostra.

¹⁰⁶ Id., *The Rationality of History*, in A. Seth, R.B. Haldane (a c. di), *Essays in Philosophical Criticism*, Spottiswoode and Co., London 1883, pp. 128-9. Traduzione nostra.

¹⁰⁷ Id., *Cogitatio metaphysica*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 120. Traduzione nostra.

che al momento non sono riconosciuti come bisognosi di essere raggiunti, o anche come esistenti.»¹⁰⁸

L'uomo non è semplicemente parte della natura, ma ha un motore interiore che lo distingue dagli altri organismi biologici, ossia il libero arbitrio. Esso non deve essere visto come l'interruzione della catena causale naturale, che porta i diversi organismi ad agire, ma rappresenta piuttosto quella spinta interiore che caratterizza l'uomo. Questa spinta nasce dai fini che l'uomo si prefigge di realizzare, i quali fanno sì che si senta responsabile delle sue azioni: «è una causa efficiente e finale, non semplicemente una causa materiale e formale.»¹⁰⁹ L'uomo è libero nella misura in cui riesce a costruirsi da sé i propri fini e si sente responsabile nell'agire per adempierli. Mentre l'evoluzionismo tende a produrre una sorta di fatalismo nella visione della natura, l'idealismo portato avanti da Ritchie cerca di dare il giusto spazio all'interno dell'evoluzione al campo di possibilità dell'azione umana. L'uomo non è solo una lunga serie di meccanismi biologici che lo portano ad essere ciò che egli è, non è una catena predeterminata di cause che lo determinano, ma è caratterizzato invece dalla coscienza di sé, la quale lo spinge ad agire in base ad un fine che egli si impone. Come scrive Lombardi, in Ritchie questa causa ultima scaturisce dalle relazioni organiche che si instaurano tra i diversi elementi dell'universo, è interna alla Natura, non è la finalità «“esterna” dell'orologiaio onnipotente, ma esattamente quella che consiste nella visione, ancorché solo formale, del processo compiuto: la consapevolezza della sua idealità ultima.»¹¹⁰ A partire da questo guadagno, la storia diventa quindi la lotta che spinge l'uomo ad emanciparsi dalla mera naturalità, mentre la filosofia della storia si occupa di cercare le cause finali verso cui l'uomo è diretto e di dare una visione teleologica ai fenomeni.

«La storia è la lotta per la liberazione dal fato. Questa consapevolezza, che rende possibile la conoscenza, non deve essere immaginata come una mera ricezione passiva di impressioni. [...] Maggiore è l'avanzamento della conoscenza, maggiore sarà lo sforzo nel creare (o ricreare) il mondo per noi stessi: molto di più che lasciare che una serie di immagini passino davanti i nostri occhi chiusi.»¹¹¹

¹⁰⁸ C. Tyler, *D.G. Ritchie on Socialism, History and Locke*, in "Journal of Political Ideologies", cit. p. 268. Traduzione nostra.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 121. Traduzione nostra.

¹¹⁰ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 117.

¹¹¹ D.G. Ritchie, *Confessio fidei*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 253. Traduzione nostra.

«La filosofia della storia [...] è il tentativo di leggere il piano della Provvidenza, di rivelare la trama del grande teatro che è stato rappresentato nel corso dei secoli.»¹¹²

Con Provvidenza qui Ritchie non intende quella delle religioni rivelate, inaccessibile all'uomo, ma un disegno intelligibile, in quanto intelligente. Essa rappresenta «lo Scopo realizzato, via via sempre più chiaro e decifrabile nei sentieri che ha imboccato per giungere alla propria attuazione.»¹¹³ Il percorso che spinge l'empirico a realizzarsi è l'evoluzione, la quale è da concepirsi sia dal punto di vista spirituale, sia da quello prettamente biologico.

Sembra esserci però una contrapposizione tra la libertà dell'arbitrio umano e la necessità del nesso causale che caratterizza i processi biologici, tra la libertà del bene morale e la verità dei concetti scientifici. Ritchie critica questa contrapposizione partendo dalla definizione di “necessità” dal punto di vista scientifico, la quale non è altro se non la necessità di una sequenza logica. Date certe condizioni x, ci si aspetta che scaturiscano gli effetti y. È possibile determinare questa “necessità”, in quanto la natura è interpretabile e coerente e quindi ci si può prefigurare i suoi movimenti con una certa prevedibilità. Ritchie però sottolinea come sia diverso credere che una cosa sia necessaria in base alle cause che la determinano e credere nel fatalismo che sia tutto predeterminato. La necessità, intesa nel primo significato, può essere applicata anche all'uomo e ai suoi comportamenti, senza per questo pensare che l'uomo sia meccanicamente legato ad una serie causale di avvenimenti che non gli lasciano possibilità di scelta.

«La necessità indica un mondo ordinato e intelligibile, nel quale certe cause producono certi eventi. Il fatalismo o la chiaroveggenza implica un modo caotico, nel quale gli eventi possono accadere in qualsiasi modo, o, almeno, sono presenti interferenze arbitrarie con la sequenza ordinata di eventi.»¹¹⁴

Ritchie prosegue poi prendendo in considerazione il libero arbitrio. Per Aristotele e Tommaso un atto è libero quando la causa dell'azione è contenuta nell'agente stesso, o, in altri termini, quando la causa dell'azione risponde ad un dettame della ragione. È quindi possibile parlare di libero arbitrio quando le motivazioni delle azioni si discostano dai meri impulsi

¹¹² Id., *The Rationality of History*, in A. Seth, R.B. Haldane (a c. di), *Essays in Philosophical Criticism*, cit. p. 132. Traduzione nostra

¹¹³ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 119.

¹¹⁴ D.G. Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, Swan Sonnenschein and Co., London 1902, p. 206. Traduzione nostra.

naturali e si spostano nel piano della ragione. Così concepito, il libero arbitrio non è diverso dalla necessità scientifica riscontrabile negli organismi biologici, ossia che data una determinata causa, segue un certo effetto.

«[L'uomo] è libero in un senso più alto solo quando agisce in accordo con i dettami della sua ragione, quando la ragione determina i contenuti della sua volontà, quando le motivazioni non sono intese solamente come distinte dagli impulsi, ma sono quelle motivazioni che la sua ragione approva. In questo significato di libertà non c'è alcuna opposizione tra libertà e necessità. La libertà in questo senso è opposta alla schiavitù, ed è identica alla razionalità.»¹¹⁵

Nell'intersezione tra razionalità e libertà si apre quindi la possibilità per uno studio dell'evoluzione nella storia, senza queste due componenti non sarebbe possibile rintracciare un percorso all'interno dell'esistenza naturale. Solo fondando il valore del libero arbitrio e facendo vedere come questo sia soggetto alle leggi della ragione, è possibile pensare ad una storia che si compia in vista di un fine. Una volta approdati a questo punto, si apre lo spazio per la morale, ossia il tentativo del singolo di conformarsi al fine che la ragione gli detta.

6. Apertura alla moralità

Adottando un punto di vista idealista, Ritchie è portato ad ammettere la presenza nell'uomo della moralità derivandola dalla metafisica. Come abbiamo già visto nel primo capitolo, la teoria della conoscenza conduce ad un Io trascendentale: direzione verso cui il pensiero del singolo si dispiega e, allo stesso tempo, condizione che permette al pensiero stesso di esistere. Nello iato che intercorre tra il soggetto e l'Io trascendentale si crea lo spazio per l'ideale, per l'atteggiamento del dovere (*ought*) e per l'approdo alla morale.

«Tutte le cause dell'evoluzione della moralità sono inadeguate a supportare una teoria completa dell'Etica, a meno che la presenza di un ideale di tutti gli sforzi umani sia riconosciuto come implicato nella presenza dell'eterno Sé, che ogni causa della conoscenza e della condotta presuppone.»¹¹⁶

¹¹⁵ *Ivi*, p. 236. Traduzione nostra.

¹¹⁶ *Id.*, *Origin and Validity*, in *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, cit. pp. 26-7. Traduzione nostra.

L'adesione da parte dell'individuo al dovere non è una scelta, ma è una condizione necessaria dell'esistenza stessa. Non si può scegliere se aderire al dovere o meno, in quanto non si può scegliere se essere o meno proiettati verso un'ideale. L'uomo è sempre in vista di qualcosa, altrimenti non agirebbe, quindi non può non scegliere di essere morale. Ciò che può scegliere invece è verso quali fini conformarsi. Questi fini vengono rivelati dall'Io trascendentale (Dio) che, nel suo darsi graduale all'interno del pensiero individuale, propone progressivamente una nuova idealità a cui conformarsi.

«Tutte le teorie etiche che non comprendono la concezione del “dovere” lasciano fuori l'elemento essenziale della moralità. [...] Il dovere è a priori: i doveri dipendono dall'esperienza. Dio rivela in modo graduale la sua legge morale all'uomo.»¹¹⁷

Il tentativo di conformarsi sempre di più all'ideale che l'Io trascendentale propone è il tentativo che l'individuo compie di realizzarsi nella propria idealità, ossia di conformarsi a Dio. Realizzare la propria idealità implica necessariamente realizzarsi come società, in quanto ogni individuo è il frutto delle relazioni che instaura con gli altri. Il fine che deve realizzare è dunque il bene della società.

«Il fine è il Sé che si realizza (cioè Dio). Questo sé non può essere un sé finito e individuale. Perciò il fine deve essere un fine non solo per l'individuo, ma per il sé nella società.»¹¹⁸

Se il sé può essere visto solo in quanto relazione, se il singolo può essere compreso solo alla luce della società, allora questa dimensione ricalibra l'individuo all'interno del tempo. Egli infatti non agisce all'interno di uno spazio e di un tempo determinati, ma ciò che egli è può essere compreso solo alla luce dell'eternità: egli è il frutto delle scelte che la società ha compiuto nel passato e le sue scelte determinano il futuro della società. Ritchie sostiene quindi che l'orizzonte morale si colloca su due dimensioni temporali: il finito delle scelte individuali e l'infinito delle ripercussioni nella società. Individualismo e moralità viaggiano dunque su due binari paralleli, in quanto è possibile essere morali solo all'interno del rapporto con l'altro.

In Ritchie è dunque impossibile poter parlare di morale, senza prima affrontare la questione metafisica: «nessuno può accedere alle questioni etiche senza guardarle in relazione con la

¹¹⁷ Id., *Confessio fidei*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 236. Traduzione nostra.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 237. Traduzione nostra.

teoria generale dell'universo o, almeno, della natura umana.»¹¹⁹ Non è possibile affrontare una questione morale solo analizzandola dal punto di vista storico, è invece necessario interrogarsi sul rapporto che intercorre tra le relazioni che sono in gioco. Questo tentativo di spiegare le relazioni non può prescindere da un loro inserimento all'interno di un sistema che le porti a non contraddirsi: questo sistema è la metafisica, la quale permette di dare un fondamento relazionale a tutto ciò che esiste. È tuttavia necessario sottolineare che la morale non può prescindere da uno sguardo storico, in quanto solo nel contesto storico è possibile capire determinati tipi di scelte e quindi rendere la teoria morale più accurata. Per affrontare ogni questione morale risulta quindi utile allenare uno sguardo alla complessità, che sia in grado di mettere insieme la ricerca del significato con quella storica, il problema della forma e quello del contenuto, l'origine e la validità.

«I problemi fondamentali dell'etica e della politica riguardano la forma, il significato, la validità, come la natura dell'ideale e la relazione dell'individuo con la società e con Dio. Tuttavia, questi problemi non possono essere adeguatamente discussi prescindendo dalle questioni del contenuto, della realtà, dell'origine.»¹²⁰

Sebbene in Darwin non sia del tutto chiaro lo spazio che debba avere la morale, in quanto la specificità dell'uomo viene espressa in termini contraddittori tra un passaggio e l'altro, Ritchie è sicuro nell'affermare che la teoria della selezione naturale abbia un ruolo decisivo nello studiare l'evoluzione della morale, in quanto permetterebbe di vedere che il progresso implica un certo rapporto con gli ideali. Mentre l'evoluzionismo pensa che l'ideale sia il frutto del progresso, che questo si sia sviluppato nell'individuo solo dopo un certo grado di maturità, l'idealismo non può vedere l'ideale «come il risultato di uno sviluppo etico, perché esso rappresenta la condizione di possibilità di tale sviluppo.»¹²¹ La teoria dell'evoluzione permette di riportare l'attenzione sul concetto di causa, sul fatto che l'uomo sia in tensione, in cammino verso una meta, mentre l'idealismo ha il compito di far vedere come questa tensione non sarebbe possibile se non ci fosse un fine verso cui lo sviluppo si dirige. Ritchie si colloca nella tensione tra questi due poli: il riconoscere la teoria dell'evoluzione come spiegazione della nascita della morale e la necessità di affermare un'idealità sottostante all'evoluzione stessa.

¹¹⁹ Id., *Moral Philosophy*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 286. Traduzione nostra.

¹²⁰ R. Latta, *Memoir*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 36. Traduzione nostra.

¹²¹ D.G. Ritchie, *Moral Philosophy*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 290. Traduzione nostra.

Le cause finali che l'evoluzionismo riporta in auge non sono quelle di una certa forma di teleologia che vorrebbe che ogni cosa sia al servizio dell'uomo, ma quelle che riconoscono che ogni individuo è in vista del suo proprio bene. Vince chi è meglio attrezzato per sopravvivere. Mentre nel resto della natura la lotta si sviluppa solo a livello biologico, ossia nella competizione fisica tra individui e ambiente, nell'uomo la lotta si fa conflitto di idee, selezione spirituale, con l'emergere della moralità che detta le regole di questo nuovo tipo di lotta. La selezione naturale contribuisce a spiegare, in termini scientifici, l'emergere temporale della moralità, la quale è nata e sopravvissuta in vista del bene dell'uomo. Infatti, solo in quanto il linguaggio e la coscienza favoriscono l'uomo nella lotta per l'esistenza, sopravvivono come caratteri alla selezione naturale.

«La selezione naturale [...] è una causa perfettamente adeguata a render conto dell'emergere della moralità – in quello stesso senso di “causa” in cui noi utilizziamo il termine nelle spiegazioni scientifiche dei fenomeni naturali. Visto come evento temporale, il manifestarsi della coscienza e della capacità di linguaggio, con la conseguente possibilità di narrare i risultati dell'esperienza storica, può essere giustificato attraverso la selezione naturale, in quanto queste favorirono nella lotta per l'esistenza quelle specie a cui capitò di possederle. [...] La morale, tanto per cominciare, ha a che vedere con quei sentimenti ed azioni ed abitudini che avvantaggiano il benessere della comunità. Essa viene ad assumere il significato di una consapevole e deliberata adozione di tali sentimenti, azioni, abitudini; e la riflessione rende possibile alterare la concezione di quale sia la comunità il cui benessere va tenuto in considerazione.»¹²²

L'evoluzione della moralità parte dalla constatazione che l'uomo, seguendo il suo istinto sociale, viene indotto a vivere in gruppi, in modo tale da essere favorito nella lotta per l'esistenza: è più vantaggioso combattere in gruppo, che combattere da soli. All'interno di questi gruppi si sviluppa un fine comune, che è la sopravvivenza reciproca, e vengono selezionate le caratteristiche migliori che permettono di non fallire nella lotta. Le variazioni della condotta dei singoli avvengono in modo accidentale e quelle più adatte a portare avanti il fine del gruppo vengono selezionate: si è di fronte alla prima forma rudimentale di condotta morale.

¹²² Id., *Darwin e Hegel*, in *Darwinismo e politica*, cit. pp. 274-5.

«Così, nella sfera etica, assistiamo a una selezione dei tipi di condotta; e questi, prodotto della lotta naturale e non della riflessione, sono i primissimi ideali morali.»¹²³

Il passo successivo, scrive Ritchie, è quando grazie ad una determinata riflessione, un gruppo di individui cambia deliberatamente un proprio atteggiamento o costume, al fine di minimizzare la sofferenza all'interno del gruppo. Da questo punto in poi si è già all'interno di una fase più avanzata dell'evoluzione: con l'intervento della riflessione, nello scegliere determinate condotte, sorge la possibilità di imitare le condotte degli altri e quindi il fatto che si possa cambiare il proprio modo di agire, senza la necessità di morire se la propria condotta non è quella più evoluta. In questo nuovo stadio dell'evoluzione la teoria della selezione naturale non cessa di lavorare, ma perviene ad una nuova dimensione: dal conflitto fisico si passa al conflitto razionale tra idee.

«Imitazione e riflessione impongono un controllo sulla mera lotta fisica per l'esistenza; ma, secondo questa teoria evolutiva della moralità, sono esse stesse dei prodotti della selezione naturale, e non di una causa distinta; e negli effetti che producono sui costumi e le idee, il principio della selezione naturale non è lasciato indietro, ma applicato ad una nuova sfera.»¹²⁴

Ritchie fa notare che il veloce progresso ottenuto dall'uomo ha fatto sì che si sviluppi il linguaggio, il quale permette di trasmettere conoscenze al di là della mera ereditarietà biologica. La coscienza, la riflessione e il linguaggio permettono di immagazzinare informazioni, trasmettere ed elaborarle, portando l'uomo ad evolversi in grado maggiore rispetto a tutti gli altri individui. Grazie a queste nuove facoltà, l'evoluzione non avviene semplicemente selezionando ciò che non conduce al fallimento, ma scegliendo deliberatamente grazie alla riflessione ciò che è più utile al fine del gruppo.

¹²³ Id., *La selezione naturale e il mondo spirituale*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 196.

¹²⁴ *Ivi*, p. 97.

CAPITOLO TERZO

La teoria dell'evoluzione a misura d'uomo

Nel capitolo precedente abbiamo cercato di ripercorrere il tentativo filosofico ritchieano di mettere assieme idealismo ed evolucionismo. La filosofia che emerge da questa operazione si propone di dare nuova linfa e importanza al ruolo dell'uomo all'interno della realtà. Grazie alle basi metafisiche dell'idealismo, la teoria dell'evoluzione darwiniana può aprire un nuovo spazio per una visione razionale della storia e per una valorizzazione dell'uomo come attore e interprete della realtà. A partire dalla dignità che la filosofia idealista è in grado di riconoscere all'individuo, è possibile rileggere il posto dell'uomo all'interno della natura e capire, in base alle sue caratteristiche, quale sia il suo valore specifico nel processo di evoluzione. In questo capitolo partiremo dalla concezione ritchieana di individuo, per poi affrontare nei paragrafi successivi in che termini l'evoluzione si possa applicare all'essere umano, senza dover sacrificare i guadagni che l'idealismo ha compiuto nell'analizzare la specificità umana.

1. Il valore dell'individuo all'interno del reale

Per Ritchie l'individuo è di fondamentale importanza, in quanto grazie alla sua ragione, permette all'io trascendentale di realizzarsi: solo grazie alla ragione particolare si attua il pensiero universale. L'uomo è quindi partecipe del processo di dispiegamento dell'Assoluto e se vuole essere conforme al fine per il quale vive, deve cercare di adeguarsi a ciò che la ragione gli detta. È questa la più alta forma di libertà: seguire le leggi della ragione, prendendo posizione dalla mera necessità naturale. Questo tipo di operazione è tutto il contrario rispetto al post-moderno individualismo nichilista che prevede che ognuno faccia ciò che vuole o ciò che sente, in quanto ognuno è libero di pensarla come vuole: la libertà di cui Ritchie parla è perfettamente l'opposto. Essere liberi di pensare quello che si vuole significa ricercare il fine in vista del quale si vive, analizzando le leggi della ragione e facendo verità attraverso il confronto dialettico con le posizioni degli altri.

«La reale volontà effettiva è, nella sua natura, una volontà universale. La mia conoscenza è la ragione universale che conosce se stessa in me: la mia condotta è la volontà universale che si realizza in me. Il più forte individuo –

se l'individualità non è la mera e debole ribellione – è colui che è maggiormente governato dalla ragione universale.»¹²⁵

Nell'uomo la ragione è quella facoltà capace di porsi dei fini e desiderosa di poterli perseguire. La volontà è il mezzo attraverso il quale la ragione cerca di raggiungere ciò che si è prefissata; questa risulterà libera solo nella misura in cui si conformerà alla ragione. Far sì che la propria volontà rispecchi ciò che la ragione ricerca: questo è il massimo concetto di libertà espresso in Ritchie. La libertà teorizzata dal filosofo scozzese non è necessariamente sinonimo di felicità, in quanto l'adeguamento al fine spesso comporta delle ripercussioni personali nell'individuo. La conoscenza della realtà, oltre che portare maggior razionalità e coerenza nella vita dell'individuo, può coprirlo di sofferenza, in quanto il venire in contatto con il dolore dell'Altro può provocare in lui un sentimento negativo. Conoscere e realizzarsi non significa necessariamente essere felici: Ritchie è pienamente consapevole di questo. In aggiunta, la conoscenza e l'educazione portano l'uomo a non esser compreso dai suoi simili: il pensatore si ritrova quindi molto spesso ad essere solo, perché i più non lo capiscono. La compassione di coloro che ritengono la compassione un valore, per Ritchie, può rappresentare un lenitivo alla solitudine, in tutto il resto dei casi «il poeta o il filosofo si trova in un deserto solitario.»¹²⁶ Detto questo Ritchie però individua la soluzione, ossia l'educazione, la quale è in grado di formare sempre più persone e quindi creare maggiore possibilità di intesa tra chi detiene un livello di conoscenza superiore rispetto alla media. Infatti, solo entrando in contatto con gli altri e conoscendoli si riesce a conoscere se stessi, in quanto nell'altro si possono avere delle chiavi interpretative per leggere la propria vita.

«Noi siamo portati a conoscere la nostra individualità conoscendo quella degli altri. Il nostro sé e gli altri sé si interpretano vicendevolmente l'un l'altro. L'eterno sé che la logica ci spinge a credere che esista, lo conosciamo solo come esistente nella molteplicità dei diversi sé (opposti).»¹²⁷

In questo punto si colloca la contraddizione dell'individualismo, ossia nel constatare che non ci si può riconoscere come persone se non si vive nel rapporto con l'altro. L'individuo può conoscersi solo nell'intero, «Dio ci è noto come un uomo»¹²⁸, dunque per raggiungere il proprio fine l'individuo non può prescindere dalle relazioni che lo legano al resto della società.

¹²⁵ D.G. Ritchie, *Confessio fidei*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 243. Traduzione nostra.

¹²⁶ *Ivi*, p. 246. Traduzione nostra.

¹²⁷ *Ivi*, p. 249. Traduzione nostra.

¹²⁸ *Ivi*, p. 250. Traduzione nostra.

L'individualismo, che una certa interpretazione della teoria dell'evoluzione vorrebbe applicare anche alla società umana, risulta fortemente contraddittorio, in quanto l'uomo è ontologicamente concepibile solo come relazione.

Solo a partire dalla relazione è possibile concepire il dovere e quindi la moralità, in quanto ci si può impegnare in certi tipi di condotte solo se è presente un rapporto con l'altro. Vivere in società implica quindi necessariamente vivere nella moralità, in quanto solo nella società ci si può riconoscere e si possono porre dei fini in vista dei quali vivere. Questo tipo di ragionamento è però possibile solo all'interno di un discorso metafisico, che mette insieme sistematicamente la realtà e il ruolo dell'uomo al suo interno: se prima non si riconosce il rapporto che l'uomo ha con l'Assoluto, con Dio, non è possibile nemmeno indagare il rapporto che il sé individuale ha instaurato con quello universale. Senza la metafisica non si può sviluppare un discorso circa il pensiero umano e quindi non è possibile distinguere l'uomo dalla natura e dall'individualismo di cui essa è caratterizzata.

«Il tentativo di soddisfare dei voleri e dei desideri del proprio sé, in opposizione e distintamente da quello degli altri, fa diventare la mera lotta per l'esistenza naturale una guerra volontaria di tutti contro tutti. Una vita basata su un egoismo volontario e sulla gratificazione personale è possibile solo per alcuni, perché altri non sono così cattivi come loro. Noi possiamo solo avere dei barlumi temporanei e parziali di questo anarchico "stato di natura": una visione dell'inferno. Questa è la prova negativa della validità della giustizia.»¹²⁹

Una società è avanzata, quanto più sarà in grado di instaurare nelle coscienze degli individui il voler ben vivere nel rapporto con gli altri. Se una persona è tale solo in virtù del rapporto che ha con gli altri, allora la società e l'ambiente che circondano un individuo sono determinanti nel formarlo come persona. Negli stadi superiori del processo evolutivo i membri della società dovranno quindi essere sempre più consapevoli del rapporto che li lega agli altri, discostandosi dal mero obiettivo della sopravvivenza e del piacere personale e dirigendosi verso un fine che preveda il bene per tutti. Da ciò nasce un nuovo tipo di responsabilità, che non è più individuale, ma comune: ciò che gli altri membri della società fanno è anche responsabilità dell'individuo, in quanto è prerogativa di ognuno prendersi cura dell'altro. Questo tipo di rapporto intersoggettivo da una parte è regolato dai processi che si instaurano all'interno della società,

¹²⁹ *Ivi*, pp. 295-6. Traduzione nostra.

dagli equilibri che sorgono tra gli individui; dall'altra dipende dalla disposizione "innata" dell'individuo di porsi in relazione con l'altro.

«La natura particolare e gli effetti di questi processi intersoggettivi sono in parte una funzione delle forme di pensiero e d'azione che costituiscono la società in cui l'individuo vive e in parte una funzione delle potenzialità innate dell'individuo.»¹³⁰

Con l'affermarsi della teoria dell'evoluzione il principio secondo cui bisognerebbe prendersi cura dell'altro viene messo da parte, in favore delle profonde differenze biologiche che sono presenti tra i vari individui che permettono ad alcuni di essi di prevalere sugli altri nella lotta per l'esistenza. La visione della società che restituisce una certa interpretazione dell'evoluzionismo darwiniano rimanda ad una profonda disparità tra gli individui, che legittimerebbe una corrispondente disparità dal punto di vista legale e morale.

«Al giorno d'oggi, l'antropologia e uno studio più scientifico della storia forniscono una prova convincente delle enormi disuguaglianze tra le diverse razze; e i biologi sottolineano che il progresso del mondo degli esseri organizzati dipende dalle disuguaglianze esistenti tra loro, in virtù delle quali i più adatti a sopravvivere escono vittoriosi dalla lotta.»¹³¹

Ritchie è anche disposto ad ammettere che possano esistere delle differenze sul piano biologico tra i diversi individui, che ci sia qualcuno che ha più talento o delle capacità migliori di un altro, ma ciò non legittima chicchessia a pretendere di valere di più sul piano politico o legale rispetto ad un altro. Qui si colloca anche la difesa delle donne e del loro ruolo all'interno della società: anche ammettendo che siano mediamente più deboli rispetto agli uomini, ciò non legittima ad escluderle dalla vita pubblica o nel dar loro pari opportunità nella società. Ritchie sostiene che l'uomo non deve prodigarsi in nessun modo nel creare delle "disuguaglianze artificiali", ossia differenze di trattamento deliberatamente concepite in virtù di una differenza biologica.

«Se non siamo autorizzati ad applicare il dogma dell'uguaglianza universale in modo astratto, non dobbiamo nemmeno permettere che le disuguaglianze naturali siano usate come apologia delle disuguaglianze artificiali, le quali

¹³⁰ C. Tyler, *D.G. Ritchie on Socialism, History and Locke*, in "Journal of Political Ideologies", cit. p. 261. Traduzione nostra.

¹³¹ D.G. Ritchie, *Uguaglianza*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 246.

non possono essere difese sulla base di altre motivazioni e che, si osservi, spesso hanno assai poco a che fare con le disuguaglianze naturali che si suppone dovrebbero giustificare.»¹³²

Contro le “disuguaglianze artificiali” la società mette in atto il principio dell’uguaglianza, che non è un principio perfetto, ma piuttosto rappresenta una forma di compromesso. L’uguaglianza permette di porre un paletto per gestire alcune situazioni che, se lasciate all’anarchia o alla deregolamentazione, provocherebbero forti ingiustizie. Per fare un esempio, l’uguaglianza permette a tutti i cittadini che hanno compiuto i diciotto anni di poter votare. Non è un principio perfetto, in quanto può essere che alcuni individui di sedici anni siano più maturi di altri che ne hanno quaranta, ma serve per evitare situazioni profondamente ingiuste come nel caso che a votare siano i bambini di otto anni. L’uguaglianza deve essere adottata dove non è possibile rilevare un limite pratico definito per riconoscere la disuguaglianza. Tuttavia Ritchie è ben attento a non lasciarsi attirare dal concetto astratto di uguaglianza usato senza condizioni: egli preferisce rifarsi ad un principio utilitarista, sostenendo che è meglio analizzare di caso in caso il bene maggiore per la società e non abbandonarsi a principi astratti assunti in modo incondizionato. La cultura, se estesa a tutti, è in grado di promuovere il maggior bene e quindi di limitare le “disuguaglianze artificiali”: solo se si permette a tutti di accedere alla cultura, si possono eliminare quelle disuguaglianze dettate dall’“ambiente” e far sì che la società si prodighi per il bene di tutti. Affinché tutti possano accedere alla cultura, è necessario che le disuguaglianze materiali vengano appianate e quindi che tutti abbiano la stessa possibilità di formazione.

«Nella nostra attuale organizzazione sociale esistono caste reali e non semplicemente immaginarie; e le barriere tra di esse possono essere rimosse solo mediante l’estensione delle opportunità della vera cultura a tutti. Non possiamo fare granché fingendo di ignorare gli effetti conseguenti a formazioni diverse; il bene maggiore possiamo farlo mirando a mettere la conoscenza più alta esistente o possibile a disposizione di tutti coloro che sono in grado di trarne profitto, invece di lasciarla un monopolio degli indolenti.»¹³³

¹³² *Ivi*, p. 247.

¹³³ *Ivi*, p. 252.

Il ritratto dell'uomo che emerge dalla filosofia di Ritchie restituisce alla società il valore della conoscenza: è possibile comprendere l'individuo e il fine in vista del quale vive solo indagando le relazioni che lo interessano. Tanto più un uomo è in grado di conoscere, ossia di non-contraddirsi, maggiore sarà la sua capacità di compiere il bene nel mondo.

2. La coscienza segna uno scarto con la natura

È propria dell'uomo la capacità di pensare, di riflettere, di porsi dei fini e agire moralmente per cercare di raggiungerli. Tutto questo gli permette di discostarsi dalla lotta per l'esistenza, di non agire solo in base a criteri di forza e convenienza, ma di poter applicare altre chiavi interpretative per potersi realizzare nel reale.

«La capacità di pensare costituisce la libertà dell'uomo. È solo grazie al pensare che egli si emancipa dalla condizione di schiavo della natura.»¹³⁴

Lo scarto che si crea tra uomo e animale sta nella capacità di prendere più o meno consapevolmente certe decisioni, nella capacità di cambiare comportamento secondo ciò che detta la coscienza e non nell'abbandonarsi inconsapevole agli ingranaggi spontanei della natura. La facoltà che si oppone al determinismo della natura, che è capace di pensare altrimenti da come sarebbe previsto dal corso naturale degli eventi è la coscienza, la quale scardina la concezione di lotta per l'esistenza e sposta il conflitto sul piano delle idee.

«Le opinioni, sostiene Ritchie, possono diventare più forti degli eserciti una volta che le persone riescano anche solo ad “immaginare” [...] che le cose possano essere diverse da come sono nel presente. Proprio qui entra in gioco la coscienza: la sua “irruzione” a un certo momento della storia dell'animale-uomo ha introdotto una differenza qualitativa all'interno dell'evoluzione naturale, frangendone la monotona uniformità ferina. [...] Il filosofo scozzese presenta questa “eccezione” al determinismo evolutivista, in grado addirittura di opporsi all'impetosa selezione naturale, come la capacità che l'uomo acquisisce di rappresentarsi la stessa lotta in cui è coinvolto.»¹³⁵

Questo tipo di facoltà, per Ritchie, può essere legittimata da due prospettive: una metafisica e una biologica. Da una parte la coscienza è la manifestazione dell'Autocoscienza eterna nei sé

¹³⁴ Id., *Darwinismo e politica*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 154.

¹³⁵ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 127.

individuali, dall'altra è una capacità adattiva che si è sviluppata nell'uomo attraverso l'evoluzione e che è risultata vantaggiosa ai fini della lotta per l'esistenza. La coscienza quindi ha un'origine "naturale", ma si spinge oltre questa mera naturalità, andandosi ad inserire nel sistema metafisico che spiega l'intera Realtà. In questo modo Ritchie rivede il rapporto uomo-natura: esso non è più sbilanciato in favore dell'uomo, come in Hegel, dove la natura è vista semplicemente come accidentale e contingente; e non è nemmeno sbilanciato in favore della natura, come in una certa interpretazione di Darwin, in cui non esiste una differenza qualitativa tra uomo e animale, ma tutto è processo graduale che sottostà alle regole della selezione naturale. Il passo avanti compiuto da Ritchie consiste nel far emergere una continuità tra uomo e natura, ma allo stesso tempo nel sottolineare le diverse caratteristiche e dell'uno e dell'altra.

«Per Ritchie, l'avvento della coscienza poteva essere spiegato non solo come la realizzazione dell'eterna Autocoscienza negli individui finiti, ma anche in termini di selezione naturale, da quando la coscienza ha aiutato in maniera sostanziale l'umanità nella lotta per l'esistenza.»¹³⁶

Nella filosofia di Ritchie la coscienza è qualcosa di strettamente legato al pensiero: quest'ultimo, se lo si vuole vedere come separato, si occupa della "conoscenza deduttiva" che interpreta le sensazioni provenienti dai sensi e le elabora in teorie. La coscienza non è racchiudibile in qualche contenuto, ma è piuttosto la somma dell'esperienze che sono impersonificate in un individuo e che quindi non possono essere espresse in una qualche formulazione che è di per sé qualcosa di finito. La coscienza è ciò che rende la conoscenza possibile, in quanto permette all'individuo di avere una percezione coerente di sé nei diversi momenti della sua esistenza. La coscienza è quindi la condizione di possibilità che permette all'individuo di raffigurarsi una propria idea di sé e della propria coscienza.

Il meccanismo di funzionamento della coscienza può essere allargato alla società. Spencer afferma che la società non si fa, ma cresce, è qualcosa di spontaneo, naturale, un grado ulteriore dell'evoluzione. Ritchie aggiunge al discorso di Spencer l'operato della coscienza, la quale è in grado di porsi dei fini che vengono scelti deliberatamente dagli individui. Secondo il filosofo scozzese la società non solo cresce in quanto soggetta all'ambiente in cui è inserita, ma è anche plasmata dalla direzione che le vogliono dare gli individui. Quest'ultimi non vivono in vista della mera sopravvivenza, ma antepongono ad essa dei valori che sono consapevolmente

¹³⁶ E. Neil, *Evolutionary Theory and British Idealism: the Case of David George Ritchie*, in "History of European Ideas", cit. p. 322. Traduzione nostra.

adottati: c'è un discostamento da tutto ciò che è naturale e spontaneo, in favore di un'esistenza deliberatamente interpretata.

«Il progresso morale è possibile grazie alla coscienza. Quegli individui che giungono a comprendere e a riflettere sulla società che gli sta attorno vedono il seme di un ideale dietro a ciò che gli altri hanno tentato di aggrapparsi, e dal loro nuovo punto di vista possono criticare i difetti delle idee e delle istituzioni esistenti.»¹³⁷

3. Sopravvivenza del più adatto: applicazione della teoria della selezione naturale alla società

Ritchie sostiene che i sociologi e gli economisti del suo tempo abbiano abusato della teoria dell'evoluzione per dar conto di qualsiasi cosa all'interno della società. La teoria di Darwin è stata vista come un «credo», «una guida che ci indirizza nelle nostre vite»¹³⁸: d'improvviso le discipline umanistiche perdono d'importanza, anche nel loro campo d'indagine, in favore delle scienze della natura che crescono sotto la spinta della teoria dell'evoluzione. Il concetto di “lotta per l'esistenza”, come abbiamo già scritto nel capitolo precedente, Darwin lo prende in prestito da Malthus, adottando un'espressione precedentemente utilizzata in ambito sociologico per spiegare una legge della natura. Una volta che gli interpreti di Darwin, Spencer su tutti, riprendono questo concetto e lo ripropongono per spiegare il comportamento umano, con l'aggiunta che la lotta è vinta dal “più adatto”, tutti coloro che sono contenti della loro condizione presente sono ben disposti a supportare questa idea e a divulgarla.

«In Malthus l'idea di lotta per l'esistenza era davvero sgradevole, ma quando torna all'ambito economico dopo essere passata per la biologia, diventa una dottrina davvero rassicurante per tutti coloro che sono abbastanza soddisfatti delle cose così come stanno.»¹³⁹

Sotto la guida di questo nuovo principio, le idee di “Libertà, Uguaglianza, Fraternità” possono essere messe da parte, lo stesso può accadere per il socialismo: la sopravvivenza del più adatto gode del favore della comunità scientifica, è maggiormente legittimato in virtù della presunta “oggettività” che dovrebbero avere le scienze particolari. Chi applica la lotta per

¹³⁷ D.G. Ritchie, *Moral Philosophy*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 297. Traduzione nostra.

¹³⁸ Id., *Darwinismo e politica*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 137.

¹³⁹ *Ivi*, p. 138.

l'esistenza alla società è a favore del *laissez-faire*, del riconoscere che esistono disuguaglianze di razza, classe e sesso, e che il cercare di superare queste disuguaglianze è un tentativo che va contro le leggi della natura.

«A prima vista si potrebbe considerare ragionevole pensare che la biologia possa fornire la chiave per la sociologia. Qualsiasi altra cosa siano o non siano gli esseri umani, quanto meno sono esseri viventi, soggetti alle leggi della biologia [...] che mostrano le stesse leggi biologiche di tutti gli altri esseri viventi. Tuttavia, la maggiore complessità della vita sociale degli esseri umani rispetto a quella degli animali anche sociali – ancor più se confrontata con ciò che si riscontra nelle piante – potrebbe suggerire che le teorie biologiche non possano essere applicate ai fenomeni sociali senza un approccio critico, o senza considerevoli modifiche.»¹⁴⁰

Il termine “sopravvivenza del più adatto” nella teoria darwiniana sta ad indicare il permanere in vita di coloro che hanno le caratteristiche migliori per sopravvivere nelle circostanze in cui si trovano. Se si vuole trasferire questo concetto alla società è difficile capire chi è il più adatto, in quanto chi risulta essere adatto sotto una certa circostanza può non esserlo in un'altra. Per Ritchie la sopravvivenza del più adatto non implicherebbe quindi nessuna moralità, in quanto sopravvive chi ha successo, chi dispone delle caratteristiche migliori per sopravvivere. Non sempre sopravvive il più forte, ma può farlo anche il più “scaltro” o chi dispone del giusto mix tra le due componenti; inoltre non sempre sopravvive chi ha le caratteristiche più evolute, in quanto in alcune condizioni potrebbe sopravvivere chi ha dei tratti più semplici, ma che meglio si adattano all'ambiente.

«Non possiamo essere sicuri che l'Evoluzione porterà sempre a ciò che dovremmo considerare il migliore esempio di perfezione di ogni specie. La degenerazione è presente tanto quanto il progresso. [...] A che titolo riteniamo, per quanto concerne gli individui umani, che il più adatto sopravvive sempre, escluso il senso in cui la proposizione è un truismo, ovvero che chi sopravvive è il più adatto a sopravvivere?»¹⁴¹

Inoltre, Ritchie aggiunge che la lotta nella società umana non avviene solo tra individui, ma tra gruppi di essi. Nello scontro tra due nazioni, non è detto né che i sopravvissuti siano i

¹⁴⁰ Id., *Evoluzione sociale*, in *Darwinismo e politica*, cit. p 225.

¹⁴¹ Id., *Darwinismo e politica*, in *Darwinismo e politica*, cit. pp. 144-5.

migliori in senso assoluto, né che siano i migliori relativamente ai componenti della propria nazione. A complicare la selezione naturale nell'uomo sta il fatto che gli individui non appartengono solo ad un gruppo, ma possono far parte di più gruppi, come ad esempio i parlanti di una certa lingua, i credenti di una certa religione, i sostenitori di un credo politico: questi gruppi non sono necessariamente sempre in lotta tra loro e da questa lotta non sopravvive sempre e solo il più adatto. Infatti, ci può essere uno scontro tra due nazioni, ma non è detto che gli individui che sopravvivono abbiano anche le caratteristiche migliori che debbano essere adottate; può essere che all'interno della nazione vincente si sviluppi una lingua o una cultura del gruppo di individui che è stato dominato. Inoltre, può essere che all'interno di una fazione vincente o predominante ci sia un individuo appartenente anche ad un altro gruppo che magari è stato sconfitto o sopraffatto. È difficile dunque individuare il più adatto a sopravvivere, in quanto il funzionamento della società è così complesso che non è detto che chi vince dal punto di vista fisico abbia la predominanza dal punto di vista culturale.

«Una razza sconfitta e sottomessa potrebbe imporre la propria lingua, civilizzazione o religione presso i propri conquistatori; e l'apparente fallimento della razza o della nazione non ci autorizza a definirla inferiore o meno adatta, poiché il suo fallimento in guerra potrebbe essere il preludio di un ben più grande e duraturo successo in pace.»¹⁴²

La lotta per l'esistenza applicata alla società, rispetto a quella applicata alla natura, differisce quindi per due caratteristiche: (1) «la morte dell'organismo individuale non è sempre necessaria nella selezione naturale sociologica»¹⁴³; (2) «idee e istituzioni possono sopravvivere agli individui e alla società»¹⁴⁴. Non è detto che il livello successivo sia più evoluto del precedente, in quanto potrebbe essere che gli individui si siano selezionati, ma che le istituzioni e le strutture politiche siano rimaste sempre le stesse. La selezione e l'evoluzione nella società non procedono quindi sul mero piano dell'esistenza, ma sono da ricercare nella selezione delle idee. Ritchie non disconosce le categorie concettuali dell'evoluzionismo, sostiene però che nella società la selezione avviene in modo diverso, come vedremo nel prossimo paragrafo. La lotta non è l'unico mezzo che permette a certe caratteristiche di prevalere su altre. Infatti l'uomo può evolvere anche tramite l'imitazione delle caratteristiche che hanno gli altri individui, attraverso la riflessione può decidere di lasciar perdere certe pratiche in favore di altre. La selezione

¹⁴² *Ivi*, p. 146.

¹⁴³ *Id.*, *Selezione naturale e storia delle istituzioni*, in *Darwinismo e politica*, cit. pp. 220-1.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

naturale lavora quindi sia nella natura che nella società, con la differenza però che in quest'ultima entrano in gioco anche altri fattori.

«Le capacità che ereditiamo geneticamente possono essere sviluppate od ostacolate dall'ambiente sociale o dalla civilizzazione nella quale l'individuo è nato, e allo stesso modo possono essere tramandate alle generazioni successive. [...] Noi ereditiamo biologicamente le capacità per autorealizzarci, ma senza un ambiente che faciliti il loro fiorire, le nostre capacità varrebbero zero.»¹⁴⁵

Negli esseri umani la selezione naturale non è semplicemente lotta per l'esistenza, ma tra gli individui intervengono elementi che scaturiscono dagli organismi sociali, i quali possono essere composti da individui che fanno parte di diversi gruppi. Ci può essere quindi la sopravvivenza di un organismo sociale e il perire di un individuo che ne faceva parte o viceversa. In biologia la selezione naturale lavora solo sul piano biologico, con la selezione di caratteristiche fisiche, all'interno della civiltà umana no. L'imitazione e la riflessione sono gli strumenti di cui si serve l'uomo per progredire. Così facendo, attraverso l'ereditarietà delle abitudini e dei comportamenti, si discosta sempre più dal piano biologico, per approdare al piano sociale. Questo meccanismo è già presente tra gli animali più evoluti e nell'uomo viene accentuato.

«Tra gli esseri umani, d'altra parte, benché gli istinti ereditari, prodotti e preservati dalla selezione naturale, esistano indubbiamente, dobbiamo evitare l'errore di esagerare il loro numero e la loro gamma; dal momento che l'ereditarietà sociale è relativamente più importante man mano che avanziamo nella scala dello sviluppo.»¹⁴⁶

L'applicazione della selezione naturale *tout court* anche nell'uomo, secondo Ritchie è impossibile, in quanto bisognerebbe eliminare quegli elementi che ostacolano la sopravvivenza del più adatto. Come abbiamo visto sopra, non sempre sopravvive il più adatto, in quanto nell'uomo sono presenti alcuni valori che possono avere la precedenza sulla mera sopravvivenza. Inoltre, per avere la selezione naturale *simpliciter* anche nell'uomo bisognerebbe eliminare le istituzioni, le quali permettono di regolamentare la vita in società e discostano l'uomo dallo stato di guerra di tutti contro tutti.

¹⁴⁵ D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism. A guide for Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London-New York 2012, pp. 25-6. Traduzione nostra.

¹⁴⁶ Id., *Evoluzione sociale*, in *Darwinismo e politica*, cit. p 229.

«Per ottenere i reali benefici della selezione naturale, dovremmo richiedere non solo di rinunciare a tutta la filantropia, ma di abolire tutte le istituzioni come l'eredità della proprietà, il matrimonio a vita, probabilmente tutta la legge e l'ordine.»¹⁴⁷

Dunque, non è possibile pensare ad una selezione naturale *simpliciter* anche nella società umana. La conseguenza di tutto ciò è il totale disconoscimento da parte di Ritchie del *laissez-faire* in ambito economico e politico: la selezione naturale *simpliciter* nell'uomo non può essere riconosciuta come valida, in quanto la ragione e la sua concretizzazione nelle istituzioni permettono di creare un bene maggiore per l'intera umanità. Come vedremo nel prossimo capitolo, il *laissez-faire* accentua le disuguaglianze, puntando sui valori dell'individualismo e della forza; Ritchie opporrà a tutto questo il socialismo, ossia un sistema sociale che permette che vengano date a tutti pari opportunità reali.

4. Selezione razionale

All'interno della specie umana la teoria della selezione naturale assume dei connotati particolari, in virtù delle diverse caratteristiche che ha l'uomo rispetto agli altri animali. La riflessione e il linguaggio permettono all'uomo di risolvere i conflitti e le questioni prescindendo dall'uso fisico della forza, approdando ad un nuovo tipo di competizione, che è più vantaggioso dello scontro fisico, in quanto non prevede spargimento di sangue: si è di fronte ad una «competizione tra idee»¹⁴⁸. Mentre nella natura propriamente detta la selezione avviene nei tratti fisici dell'individuo, al fine di renderlo il più adatto possibile per la lotta per la sopravvivenza, nell'uomo le variazioni, oltre che a procedere sul piano biologico, si verificano anche sul piano delle idee, entrando in competizione tra loro.

«Il concetto di selezione naturale può essere spiegato anche per spiegare come certe idee arrivino a ottenere quel carattere relativamente stabile e definito che appartiene, per esempio, ai principi morali correttamente accettati all'interno di una comunità in un certo tempo dato.»¹⁴⁹

Per avere una concezione più concreta della competizione tra idee, Ritchie mette in luce come queste siano il frutto di un determinato ambiente e di determinate istituzioni sociali.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 241.

¹⁴⁸ *Id.*, *Darwinismo e politica*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 150.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

L'individuo arriva a pensare ciò che pensa e quindi a competere con le idee di qualcun altro, in virtù del movimento di idee che si è creato intorno a lui e che l'ha portato a pensare a quel determinato contenuto. La competizione tra idee non è quindi tanto una competizione tra individui, ma piuttosto una competizione tra modi di essere e di stare in società. Se così intesa, la competizione può avvenire sia in modo conscio che inconscio. Le idee possono essere esplicitamente rivendicate dagli individui o implicitamente supportate dalla loro condotta.

Con lo sviluppo delle sue capacità intellettive, l'uomo sostituisce sempre di più lo scontro e la guerra, in favore della competizione tra idee. La guerra può essere definita "naturale" in quanto è una forma primitiva di lotta che si basa sul senso di appartenenza verso i componenti della propria famiglia o tribù. La guerra è quindi una forma conveniente di relazione per preservare i componenti del proprio gruppo. Con il passare dei secoli e l'evoluzione di certe caratteristiche mentali, l'uomo capisce sempre di più che l'appartenenza alla propria famiglia o alla propria tribù è qualcosa di limitato e si riconosce anche negli altri individui. Alcuni individui estendono così il proprio coraggio e la propria fedeltà per preservare anche i componenti degli altri gruppi, andando a formare gruppi sempre più numerosi ed entrando in empatia con sempre più persone. Nel meccanismo che porta l'individuo ad allargare la propria cerchia di appartenenza sta la possibilità di trasformare il combattimento fisico in confronto tra idee. Più l'altro è prossimo, meno ci si relazionerà con lui in modo violento. Lungo questa direttiva, che spinge l'uomo a riconoscere sempre più persone come suoi simili, si sviluppa la storia dell'umanità e il cammino verso la moralità.

Le variazioni che l'uomo adotta nella sua condotta non sono "spontanee" come nella selezione naturale *simpliciter*, ma avvengono per una decisione volontaria degli individui, i quali attraverso l'imitazione e la riflessione sono portati ad interrogarsi sui propri costumi e sui propri modi di fare. Lo sviluppo di idee che avviene nell'uomo viene concretizzato nella società se si radica all'interno di alcune strutture che appartengono alla collettività. Queste strutture sono le istituzioni, che incarnano l'etica e le idee della popolazione e che, attraverso il loro mediare l'esistenza degli individui in comunità, trasmettono una certa idea di come stare nel mondo. Così certe idee educative non sono davvero efficaci se non vengono sistematicamente interiorizzate dall'istituzione scolastica che poi le estende su tutto il territorio nazionale; a sua volta l'istituzione scolastica, proponendo nelle sue pratiche educative queste idee, influenza tutti quegli individui che hanno bisogno di sopperire a qualche loro mancanza con quelle idee. Il confronto tra individuo e istituzione è quindi fondamentale affinché ci sia un progresso e nell'uno e nell'altra. Gli individui con il loro essere nel mondo e nella società si esplicitano e si

concretizzano nelle istituzioni, ma essendo queste formate da leggi e pratiche fisse possono entrare in contrasto con gli individui se il loro spirito va mutando. Le istituzioni da una parte influenzano l'uomo e lo educano e dall'altra sono plasmate e supportate da lui.

«Potremmo trovarci a combattere il costume per avere ascolto in nome di nuove idee, ma dobbiamo servirci del costume per realizzarle. Le idee possono produrre appieno i loro benefici solo se sono fissate in istituzioni. Non possiamo costruire nulla su una instabile base di opinione. Questo principio è parimenti applicabile alla rimozione di vecchi abusi e all'introduzione di nuovi diritti. Molte persone d'animo nobile ed illuminato sparse per il mondo avvertirono il male della schiavitù, ma le loro visioni furono solo opinioni private fintantoché la schiavitù non è stata abolita da un provvedimento legislativo in un paese dopo l'altro nel mondo civilizzato.»¹⁵⁰

Linguaggio e istituzioni sono i nuovi strumenti che permettono all'uomo di trasmettere le proprie conoscenze, mentre più in basso si va con la scala evolutiva, maggiore sarà la trasmissione tramite istinti ereditari: «l'ereditarietà in ogni civiltà avanzata risiede molto di più nell'ambiente intellettuale e morale – nell'aria spirituale che respiriamo – che nel sangue che scorre nelle nostre vene»¹⁵¹. Nell'uomo le opinioni si trasmettono e vengono messe in discussione, passando il vaglio della critica e della coscienza: non sono accettate così come sono, ma vengono selezionate dalla “potenza del negativo”. Ritchie sostiene che la selezione naturale delle idee altro non è che il “metodo dialettico” di Hegel. Questo metodo non deve essere visto come un'interruzione della selezione naturale, ma come un suo proseguimento nelle forme più elevate della natura. La selezione naturale è la causa sia del mondo naturale propriamente detto, sia di quello intellettuale: «la natura nel suo senso più profondo include la mente dell'uomo così come i suoi organismi fisici; include i fatti trattati dalla psicologia così come quelli trattati dalla fisica e dalla biologia»¹⁵². L'evoluzione che è possibile rilevare nella natura e quella riscontrabile nelle idee umane, nelle istituzioni, nelle culture non sono separate tra di loro da un distacco incolmabile, ma il passaggio da un tipo di evoluzione all'altro è graduale. È vero che tra l'uomo più evoluto e l'animale meno evoluto c'è un'enorme differenza,

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 159-60.

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 165-6.

¹⁵² *Id.*, *Evolution and Democracy*, in S. Coit (a c. di), *Ethical Democracy: Essays in Social Dynamics*, cit. p. 8. Traduzione nostra.

ma tra l'uomo delle origini e gli animali più evoluti la differenza non è poi così tanta e quindi il tipo di evoluzione così diverso.

«Sembra che ci sia un gap tra l'evoluzione degli organismi animali e l'evoluzione dei costumi, delle istituzioni e tutto ciò che costituisce il materiale per la civilizzazione, ma la transizione da un tipo di evoluzione all'altro è graduale.»¹⁵³

«La civiltà [...] produce una cessazione relativa della selezione naturale nel suo senso biologico. Non c'è mai però alcuna cessazione della selezione naturale nel suo senso più profondo che include la competizione tra lingue, istituzioni, costumi e tutti gli altri tipi di strumenti sociali.»¹⁵⁴

Lo spirito che sembra provenire dall'uomo e che sembra opporsi alla mera naturalità, non deve essere visto come separato dal mondo materiale, ma anzi è la condizione di possibilità della conoscenza dell'intero universo.

«Non nell'origine eccezionale di certe rare qualità umane, ma nella natura dell'umano pensiero, sebbene originato, è da ritrovarsi l'autentica grandezza spirituale dell'uomo; e se proprio dobbiamo farlo da qualche parte, è nelle conquiste dello spirito umano, nelle istituzioni sociali, nell'arte, nella religione, nella scienza e nella filosofia che dobbiamo decifrare quel poco che ci è possibile circa il significato ultimo dell'universo.»¹⁵⁵

La forza spirituale permette all'uomo di prendere posizione rispetto alla mera naturalità e spostare il conflitto sul piano razionale, «in modo tale da pensare l'evoluzione non solo come processo di autoaffermazione agonistica del più forte in senso empirico-positivista, ma anche di trionfo in senso ideale.»¹⁵⁶ La dialettica di idee che ne risulta viene chiamata in Ritchie “selezione razionale” e viene considerata come un ulteriore sviluppo di quella naturale: «quando una tale riflessione ha previsto in modo accurato ciò che è vantaggioso, la selezione naturale sembra essere sostituita con successo da una selezione artificiale o razionale»¹⁵⁷. Negli individui più sviluppati la selezione razionale non avviene solo esternamente attraverso il

¹⁵³ *Ivi*, p. 9. Traduzione nostra.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 10. Traduzione nostra.

¹⁵⁵ *Id.*, *La selezione naturale e il mondo spirituale*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 207.

¹⁵⁶ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. pp. 125-6.

¹⁵⁷ D.G. Ritchie, *What are Economic Laws?*, in *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, cit. p. 170. Traduzione nostra.

confronto con altri individui, ma anche internamente attraverso un dialogo e una ricerca interiori.

CAPITOLO QUARTO

Portato etico dell'idealismo evoluzionista

Nell'ultimo capitolo del presente lavoro vorremmo trattare le ripercussioni del pensiero ritchieano nella filosofia pratica. Benché il campo etico possa essere affrontato solo dopo una trattazione metafisica e sistematica della realtà, ciò non gli toglie importanza dal punto di vista filosofico. Infatti, questo campo del sapere è stato per Ritchie la motivazione che lo ha spinto nella ricerca filosofica: proprio a partire dalla contrapposizione con le nascenti tesi in ambito etico e politico di Herbert Spencer, il filosofo scozzese ha raggiunto il suo culmine e la sua specificità nel panorama filosofico. L'etica, dunque, come punto di partenza e di arrivo, punto dal quale muoversi e nel quale approdare, sapere in grado di fornire senso e valore allo stare nel mondo, in grado di fondare l'empirico.

In questo capitolo tratteremo la parte pratica del pensiero ritchieano, analizzando dapprima la sua concezione etica, poi quella dello Stato e infine quella economica. Negli ultimi due paragrafi affronteremo la critica vera e propria che Ritchie compie nei confronti delle teorie di Spencer e la sua proposta politica di un socialismo riformista. Il *leitmotiv* di tutto questo capitolo sarà lo stretto rapporto, che Ritchie tematizzerà tra etica e politica: non ci può essere una senza l'altra. In questo particolare *modus operandi* possiamo ritrovare la chiara influenza dell'idealismo britannico, ricordandoci anche che tutto ciò che in questo capitolo verrà discusso è stato precedentemente fondato nel pensiero metafisico, come caratteristico del pensiero idealista.

1. L'utilitarismo evoluzionista

L'etica che emerge dal pensiero ritchieano cerca di mettere assieme le intuizioni che provengono dalla corrente evoluzionista e il metodo d'indagine dell'utilitarismo. Se l'evoluzionismo classico vorrebbe far coincidere il progresso morale con la ricerca dell'utile che risponde ad un mero bisogno naturale, Ritchie, portando alla luce la specificità della selezione razionale, afferma che la ricerca dell'utile si discosta dal mero campo biologico e poggia le sue basi sul piano riflessivo. In prima battuta, Ritchie sostiene che inizialmente la disposizione morale si sia formata attraverso l'evoluzione e che quindi si possa risalire alla sua origine attraverso un processo genealogico; poi però, secondo il filosofo scozzese, quando la

coscienza e il linguaggio si sono sviluppati, il senso morale dell'uomo si è discostato dalle mere logiche evolutive, intese in senso biologico, e ha iniziato ad occupare la sfera razionale. Se inizialmente il progresso morale consisteva nell'adottare certe condotte, in base se queste fossero vantaggiose o meno per il proprio gruppo di appartenenza nella lotta per l'esistenza, con l'ampliarsi dello spazio d'azione del razionale, la condotta morale diventa sempre più una scelta consapevole, frutto di una riflessione.

«Quando fa la sua comparsa la riflessione, tuttavia, una forma più alta di moralità diventa possibile; l'utile, cioè ciò che conduce al benessere dell'organismo sociale, non viene riconosciuto meramente dal fallimento di quelle società in cui non è perseguito, ma dalla riflessione deliberata da parte dei membri più pensanti della società.»¹⁵⁸

L'evoluzionismo detta la direzione del processo, con la distinzione che è stata posta tra selezione naturale e quella spirituale, mentre l'utilitarismo detta il metodo, ossia il ricercare il maggior bene per la comunità, che nel mondo meramente naturale coincide con la sopravvivenza, mentre nel mondo spirituale è da perseguire attraverso il confronto tra gli individui. L'utilitarismo, inteso come la ricerca del bene per la società, è quindi il tentativo operato dalla ragione di anticipare i possibili effetti negativi della selezione naturale, fornendo delle disposizioni per la condotta dell'uomo che prevengano la violenza che la selezione naturale comporta e il possibile decadimento da parte dell'uomo nel fatalismo.

«La selezione naturale testa l'utilità sociale di usanze e istituzioni troppo lentamente perché sia di beneficio a coloro che ne sono coinvolti: l'utilitarismo – se con utilitarismo si intenda la considerazione del benessere sociale – è il tentativo di anticipare utilità sociali e così prevenire, dove possibile, la crudeltà della selezione naturale.»¹⁵⁹

L'adottare l'utilitarismo è per Ritchie fortemente vantaggioso perché induce l'uomo a pensare, a confrontarsi, a non dare nulla per scontato o presupposto, a non adottare valori assoluti come ad esempio quello dell'uguaglianza, che se non applicati al contesto particolare possono risultare astratti. Riflettere sulla base di considerazioni utilitaristiche permette di leggere la situazione in modo più concreto, di non affidarsi a principi etici dati per presupposti come quelli osteggiati dai diritti naturali o della giustizia astratta, ma indagare il benessere

¹⁵⁸ D.G. Ritchie, *La selezione naturale e il mondo spirituale*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 200.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 231.

sociale generale, che deve essere ricercato caso per caso. L'idealismo ha poi instaurato nella filosofia ritchieana la tensione verso l'ideale, ponendo una differenziazione tra l'utilitarismo classico e quello adottato da Ritchie che può essere definito utilitarismo evoluzionista. L'ideale da raggiungere, elemento che sta alla base della selezione razionale, permette di spostare la ricerca dell'utile e del bene sul piano dialettico, incentivando il confronto tra gli individui, in base a ciò che aspirano per la società. Questo tipo di utilitarismo non si basa quindi su un elemento edonistico o aprioristico, ma sul confronto dialettico tra individui. L'utilitarismo evoluzionista di Ritchie permette di ristabilire una connessione tra etica e politica, in quanto si rivaluta il valore morale dello Stato. Grazie al guadagno dettato dalla metafisica idealista, l'individuo non è più concepito atomisticamente e quindi come portatore d'interessi personali, ma ognuno partecipa alla razionalità universale, è intrinsecamente legato agli altri e degli altri non può fare a meno: non c'è quindi una linea di demarcazione netta tra l'individuo e il resto della società.

«Il bene di una comunità è il nostro unico criterio per stabilire cos'è giusto che gli individui facciano, ma lo stesso bene di una comunità coincide con il bene dei suoi membri. Un corpo sano è un corpo le cui parti sono sane, ma nessuna di esse si sviluppa a danno delle altre. [...] Il bene per l'uomo è sempre un bene comune: non vi è alcun fine per l'individuo se non in una comunità di un qualche tipo – anche se la comunità potrebbe essere immaginata come una città celeste non esistente in alcun luogo sulla terra.»¹⁶⁰

Nell'affrontare la questione etica, Ritchie tematizza in che cosa l'evoluzionismo classico e l'etica hegeliana concordino. Secondo il filosofo scozzese gli elementi da tenere a mente sono due. (1) Così come nell'evoluzionismo non c'è una distinzione tra leggi morali e leggi della natura e viene supportato un conservatorismo come quello di Burke, allo stesso modo nell'idealismo hegeliano tende a scomparire la distinzione tra essere e dover essere. (2) Se nell'etica hegeliana individuo e società non possono essere separati, come non lo possono essere etica e politica, lo stesso avviene nell'evoluzionismo, dove l'etica è una branca della sociologia. Secondo Ritchie, questo tipo di meccanismo concettuale comporta una perdita di attenzione nei confronti della personalità individuale. L'utilitarismo evoluzionista di Ritchie si propone come compito quello di rimettere al centro l'individuo, definendolo nelle sue peculiarità e non facendolo scomparire all'interno della società. La differenza con Hegel è davvero minima, ma

¹⁶⁰ Id., *Natural Rights*, cit. p. 99. Traduzione nostra.

a Ritchie preme sottolinearla. Per il filosofo scozzese è importante esaltare le caratteristiche individuali e il ruolo da protagonista che il singolo può avere nella selezione razionale, tenendo però sempre presente il rapporto che lo lega con il resto della società.

Nel delineare l'utilitarismo evoluzionista, Ritchie critica l'utilitarismo di Bentham che prevede la ricerca della più grande felicità per il maggior numero di persone. La pretesa di scientificità di questo standard morale, secondo Ritchie cade quando si cerca di analizzare in che rapporto stia l'intensità della felicità con la sua propagazione nel tempo e quando si mette a confronto il piacere provato da una persona con quello provato da un'altra. Secondo Ritchie, la caratteristica importante della formula benthamiana non è da far risalire al ricercare qualcosa di quantificabile nell'etica, ma al tentativo di soddisfare l'interesse della maggioranza, secondo un principio democratico. Ciò che è quindi da preservare in questo tipo di utilitarismo è il tentativo di tener conto del bene della società, la quale deve essere vista come un organismo e non un mero aggregato di individui. Il bene della società deve essere il nuovo standard morale, in quanto è proprio nella società che l'individuo si esprime autenticamente.

«Storicamente e praticamente il principio utilitaristico prevedeva che lo standard secondo cui giudicare le istituzioni politiche era il bene dell'intera comunità, non delle mere massime tradizionali o delle teorie arbitrarie di una Legge di Natura che possono essere interpretate autonomamente da chiunque. Le difficoltà della teoria utilitaristica sorsero dalle sue basi individualistiche, dalla sua assunzione che la società è solo un aggregato di individui [...]. Il valore pratico della teoria rimane se interpretiamo il bene comune come il benessere dell'organismo sociale in cui l'individuo è un membro.»¹⁶¹

Ritchie sottolinea più volte che il fine dell'etica è il bene della comunità, non la felicità dei singoli individui. Questo concetto infatti può provocare forti incomprensioni, soprattutto per l'uso che se ne fa nel linguaggio ordinario. Se infatti si utilizza il termine felicità come sinonimo di realizzazione personale, per Ritchie si afferma qualcosa di problematico. La quantità di felicità necessaria per poter dire di essere felici è difficile da individuare, è una quantità fortemente indeterminata, che varia da individuo a individuo. Ritchie fa l'esempio dei bambini: essi sono felici di giocare con le bambole, quindi, guardandoli, si dovrebbe aspirare alla loro felicità, ma nessun adulto si metterebbe mai a giocare con le bambole per essere felice, in quanto

¹⁶¹ Id., *Evolution and Democracy*, in S. Coit (a c. di), *Ethical Democracy: Essays in Social Dynamics*, cit. pp. 15-16. Traduzione nostra.

non crede che quell'attività lo appagherebbe. Lo spostare il fine dell'etica dalla felicità al benessere sociale, implica notevoli vantaggi in termini di accuratezza dell'indagine, che la natura particolare del sentimento di felicità non è in grado di procurare.

«Se diciamo che il fine ultimo è il benessere di tutta l'umanità, e il fine a cui dovremmo aspirare è il benessere di tutta questa porzione di questa umanità, di cui possiamo praticamente esser toccati, noi vogliamo la stessa cosa dell'utilitarista quando parla della maggior felicità per il maggior numero, ma il nostro asserto è messo in maniera meno fuorviante. Possiamo rivendicare tutti i vantaggi dell'utilitarismo.»¹⁶²

Tuttavia, Ritchie sottolinea come sia praticamente molto difficile valutare di volta in volta, per ogni azione che si è portati a compiere, quale sia il bene maggiore per l'umanità. Egli è disposto ad ammettere che il singolo possa adottare dei principi come guida per la sua condotta; ciò che però mette in evidenza è che questi principi non devono essere assunti in maniera immutabile, ma devono poter essere messi in discussione. Proprio come l'utile è un termine relativo, ossia deve essere riferito sempre a qualcosa e quindi essere discusso e analizzato, allo stesso modo si deve procedere nel ricercare il benessere dell'umanità.

2. La concezione dello Stato

Le istituzioni e lo Stato, nella filosofia di Ritchie, sono il luogo dove le idee si cristallizzano e possono influenzare in tutta la loro portata la società. Se un'idea rimane un'opinione privata del singolo individuo essa ha poca forza nell'influenzare gli altri, mentre invece se questa idea viene assunta come linea guida di un'istituzione, allora ha più forza sistematica di incidere nella società. Le istituzioni inoltre esercitano una grande influenza sul carattere umano, il quale è maggiormente forgiato dall'ambiente che lo circonda, piuttosto che da fattori ereditari. In questo è particolarmente importante la famiglia, in quanto organismo etico in grado di influenzare in maniera significativa l'educazione dei figli.

«Tra gli esseri umani, il linguaggio e le istituzioni sociali rendono possibile trasmettere l'esperienza del tutto indipendentemente dalla continuità della razza, cosicché anche se una famiglia o una razza s'estingue completamente,

¹⁶² Id., *Moral Philosophy*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 299. Traduzione nostra.

le sue acquisizioni intellettuali e morali e la sua cultura non scompaiono necessariamente dal mondo.»¹⁶³

Le istituzioni sociali e politiche sono influenzate, come gli individui, dalla selezione naturale, attraverso di essa vengono generate e si sviluppano, in base alla loro utilità nella lotta per l'esistenza. Una volta che emergono la coscienza e la riflessione le istituzioni non rimangono più attaccate ai meccanismi della selezione naturale, ma passano alla selezione razionale, con la lotta tra le idee che sostituisce la lotta fisica per l'esistenza. In questa lotta tra idee, le istituzioni sono soggetto e oggetto della battaglia, in quanto da una parte influenzano gli individui nel proporre una determinata visione della società e dall'altra sono il frutto del confronto della società e si modificano grazie a questa interazione.

Lo Stato, nella filosofia di Ritchie, corrisponde a quell'istituzione che unisce la società e fa sì che le varie organizzazioni particolari come le famiglie, le chiese, il capitalismo, il proletariato non si facciano lotta tra di loro. Mentre la società è cosmopolita, ha una diffusione trasversale, lo Stato agisce in un perimetro ben definito e influenza le istituzioni sociali con caratteristiche peculiari. Mentre lo Stato sembra essere qualcosa di artificiale, in quanto si pone dei limiti e delle regole, la società appare naturale, un fatto, in quanto non ha nessuna formula predefinita che la regolamenti, ma si modifica in base al sentire degli individui. In realtà questa distinzione è qualcosa di astratto, di non veritiero: Stato e società si influenzano vicendevolmente e i paletti imposti dall'uno possono essere significativi per determinare le sorti dell'altra.

Il fine dello Stato è quello di poter garantire la miglior vita possibile ai propri cittadini, la quale non sarebbe possibile se non fosse vissuta all'interno di uno Stato. Nello Stato si può realizzare il singolo, in quanto solo nella comunità organizzata l'individuo può godere dei maggiori benefici.

«Lo Stato per gli idealisti era considerato come un agente morale, con gli ideali e gli obiettivi che formula e persegue per il miglioramento della società nel suo intero. Così Ritchie, ad esempio, vede lo Stato come il rappresentante maggiormente adeguato della volontà generale nella comunità.»¹⁶⁴

Il rapporto tra gli individui e lo Stato è tanto più vitale, quanto più i cittadini supportano chi sta al potere. Non è detto che il potere debba essere democratico, a volte anche un tiranno può

¹⁶³ Id., *Darwinismo e politica*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 165.

¹⁶⁴ D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism. A Guide for Perplexed*, cit. p. 80. Traduzione nostra.

godere del supporto della popolazione. La forma democratica ha però un sostanziale vantaggio rispetto alle altre forme di governo: essa è sostenuta da una forte opinione pubblica e quindi è molto più difficile che abbia contro una grossa parte del sentimento comune. Certo, la democrazia, rispetto a una monarchia illuminata, potrebbe peccare di brillantezza e di scientificità, dovendo i politici adattarsi al sentire medio della popolazione ed essendo costretti a soddisfarlo per essere eletti. La democrazia non è un bene in sé e le sue istituzioni non devono essere il fine ultimo, per cui tutto il resto deve essere sacrificato. Le istituzioni democratiche sono valide nella misura in cui fanno il bene del cittadino, non sono quindi il bene assoluto, ma la miglior forma istituzionale tra quelle fino ad ora proposte. Ritchie accentua quindi gli elementi del dialogo e del confronto, che permettono di tenere vivo uno Stato e che permettono di concentrarsi sul da farsi e non nel rimanere appagati della situazione attuale. Dato che il governo di uno Stato democratico sopravvive grazie all'appoggio della maggioranza, il suo scopo minimo è quello di poter soddisfare la volontà di quella maggioranza, in modo tale da poter esser rieletto e ottenere approvazione. La democrazia ideale invece, secondo Ritchie, dovrebbe mettere in atto un meccanismo secondo cui le opinioni di tutti vengano ascoltate e quelle della maggioranza vengano messe in atto. Il più importante diritto della minoranza è quello di poter diventare una maggioranza, quindi in uno Stato devono esserci le libertà di espressione, associazione e assemblea pubblica. Per Ritchie è importante tenere in considerazione la minoranza perché è proprio grazie ad essa che si produce il progresso: solo nel rapporto dialettico e nel tentativo di andare oltre la volontà generale risiede la possibilità di un miglioramento.

«Tutti i grandi movimenti che hanno portato al progresso è stato mostrato che sono iniziati con le minoranze; e, se le opinioni e gli sforzi di una minoranza sono repressi e mandati all'aria, il progresso potrebbe essere intralciato e le future generazioni potrebbero soffrire. [...] La conoscenza, esclusa quella più bassa e misera, è in possesso solo dei pochi, e quindi, è stato osservato che dobbiamo rivolgerci agli esperti e ignorare il clamore della maggioranza.»¹⁶⁵

La miglior forma di governo dovrebbe essere l'aristocrazia, ossia il governo dei migliori, coloro che sono i più bravi nella pratica amministrativa. Ciò non giustifica a pensare i migliori come una casta, in quanto il legame di parentela non garantisce necessariamente l'ereditarietà dei tratti migliori. Come abbiamo più volte affermato, il carattere e le capacità di una persona

¹⁶⁵ D.G. Ritchie, *On the Conception of Sovereignty*, in *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, cit. p. 268. Traduzione nostra.

dipendono dall'ambiente in cui è inserita, non dal vincolo di sangue. Proprio perché l'ambiente influenza così tanto l'individuo la democrazia non sarà mai la miglior forma di governo, in quanto la maggioranza della popolazione si atterrerà su livelli medi di conoscenza, mentre le personalità più preparate sono sempre una minoranza. Da una parte, quindi, sarebbe necessario il governo dei migliori per poter produrre il maggior bene per la comunità, dall'altra la democrazia è la forma di governo che maggiormente tutela la volontà della maggioranza e che rischia di creare i minori malumori all'interno della popolazione. Per questo Ritchie è portato a sostenere che la democrazia rappresentativa sia la miglior forma di governo, se supportata da partiti che rientrano all'interno degli schemi costituzionali e che quindi tengono conto della sovranità popolare. L'unico rimedio contro la degenerazione aristocratica in questa forma di governo è l'estensione dell'educazione: solo così è possibile non delegare l'intero compito governativo a pochi esperti e poter giudicare con cognizione di causa ciò che i rappresentanti politici compiono. Se non c'è un'educazione diffusa, il rischio è quello che emergano politici in virtù delle loro capacità comunicative o delle promesse che fanno alla popolazione. Inoltre, senza educazione il diritto alla libertà di parola è solo un feticcio, in quanto senza una diffusione della conoscenza, il confronto intorno alle materie d'interesse nazionale può essere sostenuto solo da una piccola minoranza e, senza un minimo di cognizione di quello che si sta parlando, il dibattito scivola verso la chiacchera e non verso un confronto costruttivo.

Una delle problematiche che si presenta negli anni di Ritchie è l'opinione secondo cui l'azione dello Stato rappresenti un ostacolo al benessere della collettività. In particolar modo, quando si va contro l'interferenza dello Stato nella regolamentazione della società, si pensa allo Stato centrale che impone tassazioni nei confronti dei cittadini. Ritchie fa notare che se si vuole rinunciare allo Stato, inteso come organo centrale, bisogna rinunciare anche alle istituzioni locali, perché quest'ultime sono adibite a rispondere alle disposizioni del primo. Inoltre, facendo a meno dello Stato si fa anche a meno della propria sovranità, ossia la volontà di determinare la forma dello stare in società. Come sottolinea Ritchie, in accordo con lo Hegel dei *Lineamenti*, la sovranità del popolo è qualcosa di inalienabile, non se ne può fare a meno, in quanto non può non darsi un'espressione della coscienza individuale che si confronta e si inserisce dialetticamente nel rapporto con le altre coscienze. Dato che la sovranità del popolo è inalienabile, il buon governo sarà quello che riuscirà a rendere maggiormente simile la sovranità *de iure*, con la sovranità *de facto*, ossia quella prodotta attraverso il rapporto dialettico tra i cittadini. «Il problema del buon governo è la ricerca della relazione autentica tra la sovranità

legale e la sovranità politica ultima.»¹⁶⁶ La sovranità del popolo può essere espressa attraverso alcuni organi come le istituzioni, la stampa, i congressi, ma se essa non viene ascoltata, si creano ribellioni e guerre civili. La sovranità non è di un determinato numero di persone, ma appartiene a tutti: qualsiasi azione governativa o antigovernativa avrà successo nella misura in cui rispecchierà la volontà popolare. Non solo nelle democrazie dirette si può esprimere la propria sovranità, ma anche nei regimi autoritari. La sovranità non viene espressa solamente votando, ma anche tacitamente obbedendo al dittatore della propria nazione. Ogni governo, anche il più antidemocratico, rimane al potere in virtù della legittimazione che ottiene dalla sovranità popolare. Dato che la sovranità che viene espressa nella legittimazione di un determinato governo non coincide mai con la volontà di ogni singolo individuo, all'interno dell'azione governativa c'è una parte di consenso e una parte di forza. Qualsiasi tipo di governo sarà in parte violento, in quanto è impossibile rispettare la volontà di ogni cittadino e per questo vengono previsti dei mezzi coercitivi per salvaguardare l'interesse generale.

«Tutti i governi presuppongono il consenso così come la forza. [...] Una legge, per essere una legge in senso proprio, deve avere dietro di sé la forza regolamentata della comunità; ma al fine di essere abitualmente obbedita e permanentemente applicata, deve essere riconosciuta non solamente come “buona legge” (in senso giuridico), ma come *una* buona legge (in senso laico), cioè deve essere in accordo con la “volontà generale”, deve essere pensata per promuovere il bene comune; o, al massimo, la sua tendenza a minare il bene comune non deve essere riconosciuta.»¹⁶⁷

Ritchie fa notare che l'interferenza dello Stato non può essere giudicata positivamente o negativamente finché non si conosce l'entità del suo intervento. Abolire lo Stato non significherebbe maggiore libertà, ma ritornare ad uno stato naturale, dove vince il più forte, ossia un patriarcato. La struttura statale permette di garantire le libertà più importanti, in quanto grazie alla pressione dell'opinione pubblica vengono garantite quelle libertà personali come quella di pensiero, scrittura e parola che altrimenti, se ci fosse l'anarchia, non sarebbero preservate e promosse.

«Tutte le azioni benefiche dello Stato devono permettere di dare il più possibile agli individui l'opportunità di realizzare le loro capacità fisiche,

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 253. Traduzione nostra.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 259. Traduzione nostra.

intelletuali e morali. Nell'operato onesto e genuino di uno Stato democratico, l'azione dello Stato e la libertà individuale non saranno più principi opposti, come lo sono sotto dispotismi dal carattere parzialmente anarchico: la libertà individuale esisterà, non nonostante l'azione dello Stato, ma grazie ad essa.»¹⁶⁸

In questa disamina essenziale del pensiero politico di Ritchie risuona forte l'eco filosofica di Hegel quando sostiene che le leggi cristallizzano il costume della società, rispondendo al bisogno dello spirito di oggettivarsi nel diritto. Come sottolinea lo stesso filosofo scozzese, Hegel è colui che più ha ispirato la sua visione della società: l'individuo che si può esprimere solo nella comunità e l'organicità della società sono solo alcuni dei tanti aspetti che Hegel rimarca nella sua filosofia politica.

«Più che ad ogni altro uomo noi dobbiamo il richiamo di questa filosofia politica a Hegel, la cui influenza pervade il pensiero di molti che non sono completamente consci di ciò e anche dei pochi che sono abituati a oltraggiare il suo nome. [...] [Hegel] ha espresso nel modo più completo la concezione organica della società umana che ha iniziato ad essere libera nella teorizzazione politica e nella pratica dalla chiusura e dalle false astrazioni dei filosofi individualisti del diciassettesimo e diciottesimo secolo.»¹⁶⁹

L'altro elemento da sottolineare, in concordanza con Hegel è «la funzione pedagogica delle istituzioni, le quali sole permettono, per utilizzare il linguaggio evoluzionistico, l'ereditarietà dei caratteri»¹⁷⁰. Le leggi permettono allo spirito di un popolo di oggettivarsi e, grazie al loro carattere prescrittivo, hanno un'influenza all'interno della vita dell'individuo; il fatto che permangano nel tempo fa sì che esse siano un importante bagaglio ereditario per le generazioni future.

¹⁶⁸ Id., *Law and Liberty*, in *Studies in Political and Social Ethics*, Swan Sonnenschein and Co., London 1902, pp. 57-8. Traduzione nostra.

¹⁶⁹ Id., *The Principles of State Interference. Four Essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J.S. Mill, and T.H. Green*, Swan Sonnenschein and Co., London 1891, pp. 155-6. Traduzione nostra.

¹⁷⁰ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 130.

3. La legge economica

Strettamente collegata al tema politico in Ritchie, si fa avanti la discussione riguardante lo statuto dell'economia come scienza. Essa può essere considerata una scienza come tutte le altre, ricercando cause ed effetti dei fenomeni che le appartengono? Ritchie parte dal constatare l'impossibilità di una scienza economica pura, intesa come svincolata dal contesto in cui le leggi economiche sono applicate. Non è possibile formulare una teoria economica indipendentemente dal contesto sociale e politico in cui è inserita, dunque non è possibile pensare ad una legge economica immutabile che vada bene in ogni situazione. Ritchie colloca l'economia all'interno delle scienze sociali: è una scienza che ha l'uomo come oggetto. Rispetto alle altre scienze sociologiche, l'economia ha però un enorme vantaggio, ossia il poter essere una scienza quantificabile. Il fatto che i desideri dell'uomo possano essere realizzati attraverso uno scambio di qualcosa di quantificabile rende in apparenza l'economia molto vicina alla matematica. In questo modo le cause storiche che hanno portato la merce ad avere un determinato valore non vengono considerate e si assumono le leggi della matematica, le quali astraggono il funzionamento della legge dal contesto particolare in cui è inserita, come le uniche degne di validità. L'astrarre dal contesto particolare non è necessariamente qualcosa di negativo, in quanto solo grazie all'astrazione dai fatti realmente accaduti è possibile formulare delle ipotesi circa ciò a cui si può aspirare. Le leggi economiche che regolamentano la produzione, lo scambio, la distribuzione e il consumo devono essere astratte dai fatti concreti, per poter ambire ad essere delle leggi universali, ed essere dedotte «dall'assunzione di alcuni fatti della natura umana»¹⁷¹. In questo modo la legge, economica o matematica che sia, è «espressione di ciò che non può mai essere realizzato nella nostra esperienza. Il suo carattere necessario e ipotetico si abbinano assieme.»¹⁷² Le leggi economiche permettono di rimuovere certe condizioni particolari per poter osservare meglio il fenomeno, non tenendo conto di alcune complicazioni. Ciò che viene descritto nelle leggi è però qualcosa di approssimativo, che non trova totalmente riscontro nell'empirico e di questo bisogna esserne consapevoli. Da qui sorge la riflessione di Ritchie sull'integrazione dei vari metodi di ricerca. Non è possibile opporre il metodo che astrae e deduce, con quello che basa il suo operato sulla ricerca storica e sul ragionamento per induzione. Questi due metodi non sono mai completamente contrapposti, in quanto nella formulazione di una legge è sì utile astrarre dalle condizioni particolari per poter ambire ad una legge universale e per poter formulare ipotesi, ma allo stesso tempo è necessario

¹⁷¹ D.G. Ritchie, *What are Economic Laws?*, in *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, cit. p. 161. Traduzione nostra.

¹⁷² *Ivi*, p. 162. Traduzione nostra.

tener conto delle complicazioni empiriche per poter esprimere una legge il più esauriente possibile.

«La differenza tra il metodo che comprende pura teoria e il metodo storico può essere solo una differenza di grado. L'ideale di una teoria assolutamente pura, non mescolata con alcun elemento empirico è impossibile, così come è impossibile l'ideale di una logica assolutamente pura, non mescolata con alcun riferimento a giudizi e inferenze effettivi fatti dagli esseri umani.»¹⁷³

I cambiamenti nell'economia possono essere portati avanti solo negli ambiti in cui l'uomo è in grado di intervenire, segnando così uno scarto tra gli elementi meramente naturali e quelli riguardanti l'uomo. Ad esempio, è impossibile cambiare un determinato clima o la disponibilità di risorse minerali, in quanto l'uomo non è in grado di modificare la loro condizione (se non in negativo). Piuttosto è possibile agire sulle azioni individuali e collettive, come la divisione delle terre, il diritto di lasciare la propria eredità a qualcuno di designato, le tipologie dei contratti lavorativi. L'azione in ambito economico non deve essere regolamentata dalle scelte arbitrarie individuali, ma deve essere prerogativa del governo, il quale è l'unico organismo in grado di poter unire più esigenze, avendo una visione d'insieme sul Paese. Solo il governo può tenere conto dei problemi legati alla moralità, alla sostenibilità economica, alla reperibilità delle risorse naturali. Il fatto che il governo debba preoccuparsi della questione morale non rende l'economia meno scientifica, anzi la rende più concreta. La moralità non è qualcosa di accidentale, che può non essere tenuto in conto: è qualcosa di connaturato all'azione umana stessa, non se ne può fare a meno. Tutte le scelte economiche sono morali, in quanto prevedono un certo grado di conseguenze nella vita dell'uomo, tutt'al più che l'economia è un elemento determinate per la società umana.

«È essenziale aver presente la connessione tra la politica, la morale e anche le rivoluzioni intellettuali da una parte, con i cambiamenti economici dall'altra, al fine di far vedere come la pressione economica ha spesso portato i soli sforzi morali a non poter aver nessun effetto. [...] Il volere economico dipende dall'intero ambiente sociale in cui le persone vivono.»¹⁷⁴

Da queste considerazioni sorge il ruolo del politico, in antitesi con la proposta filosofica di Herbert Spencer: chi governa deve controllare le "forze economiche" e indirizzarle verso

¹⁷³ *Ivi*, p. 165. Traduzione nostra.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 172-3. Traduzione nostra.

“nuovi canali”, nei limiti di possibilità delle capacità umane. Proprio per la sua capacità di incidere nella vita individuale, l’economia deve essere controllata dallo Stato, proponendo una certa moralità che ne faccia da guida. Il maggiore ostacolo alla riforma morale di una società è proprio il sistema economico che porta all’individualismo e che si pone in contrapposizione a qualsiasi tipo di etica: proprio per questo Ritchie suggerisce un intervento dello Stato in economia, per essere libero di poter tenere conto nelle scelte economiche del fattore morale.

4. Critica al *laissez-faire*

L’operato filosofico di David George Ritchie ha come punto nevralgico della sua ricerca la critica all’idea di società portata avanti da Herbert Spencer. In particolare, Ritchie contesta al filosofo britannico l’idea secondo cui il maggior bene per una società consista nella non interferenza da parte dello Stato nella vita degli individui, opponendo a tale teoria «il collettivismo e l’antimaterialismo tipici della filosofia di Hegel»¹⁷⁵. Queste idee di Spencer attecchiscono nella società del tempo grazie ad una certa interpretazione della teoria darwiniana, che proprio in quegli anni si stava diffondendo in Inghilterra, anche se la filosofia di Spencer si era sviluppata in maniera autonoma e basava le proprie fondamenta sul pensiero di Malthus e su quello degli economisti classici come Smith e Ricardo. In apparenza la teoria dell’evoluzione giustifica il *laissez-faire* e il non-interventismo nel ridurre le disuguaglianze, in quanto le ritiene qualcosa di naturale; così, coloro che si stavano impegnando a pensare una società che andasse oltre alla schiavitù e alla competizione sfrenata tra gli individui furono contestati e contrastati. Il *laissez-faire* di Spencer era ritenuto valido, in quanto riprendeva il concetto di lotta per l’esistenza tanto caro alle teorie darwiniane. L’espressione “sopravvivenza del più adatto” Darwin la prende in prestito proprio da Spencer, indice del fatto di come i due pensatori si siano influenzati a vicenda, anche se in Darwin c’è molta reticenza ad applicare questa espressione anche all’uomo.

«L’argomentazione traslata dalla biologia alla politica potrebbe sembrare di supporto non alla democrazia, ma all’aristocrazia e potrebbe rinforzare l’idea della guerra duratura e della competizione industriale incontrollata.»¹⁷⁶

¹⁷⁵ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell’Inghilterra vittoriana*, cit. p. 57.

¹⁷⁶ D.G. Ritchie, *Evolution and Democracy*, in S. Coit (a c. di), *Ethical Democracy: Essays in Social Dynamics*, cit. p. 3. Traduzione nostra.

Come scrive Kocis, cercando di interpretare Ritchie, il pensiero di Darwin non legittima del tutto a pensare alla bontà del *laissez-faire*, ma anzi c'è qualcosa di più democratico della mera lotta naturale di tutti contro tutti. Darwin «coglie una fondamentale uguaglianza degli uomini che preclude la schiavitù e [...] riconosce che la compassione umana è in accordo maggiormente con la democrazia rispetto che con il capitalismo»¹⁷⁷. Il biologo britannico era consapevole dell'importanza della compassione all'interno dello spirito umano, la quale lo rassereneva circa la possibilità che la lotta all'interno dell'uomo diventasse incontrollata. Della stessa opinione è Adam Smith, il quale sostiene che la moralità sia stata fondamentale per lo sviluppo del capitalismo: senza di essa, infatti, la competizione degenererebbe in una lotta crudele.

«Darwin stesso non avrebbe fatto tale balzo spenceriano; era più come Smith nel credere fortemente nel ruolo del nostro “senso morale” in materia di istituzioni sociali.»¹⁷⁸

L'apertura di Darwin alla compassione nelle scelte umane e quindi conseguentemente nella concezione di istituzioni sociali che preservino gli individui, spinge il biologo britannico verso una direzione maggiormente progressista.¹⁷⁹ La lettura di Ritchie permetterebbe dunque di pensare ad un Darwin non su un orizzonte conservatore e aristocratico, ma democratico e socialista, anche se quest'ultima deduzione rimane fortemente incerta date le numerose contraddizioni che si riscontrano negli scritti darwiniani. Secondo l'analisi di Kocis, è possibile

¹⁷⁷ R.A. Kocis, *Idealism with Materialism: Darwin through the Eyes of David George Ritchie*, in “History of political thought”, XXXIX (2018), p. 163. Traduzione nostra.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 166. Traduzione nostra.

¹⁷⁹ Il tema della compassione permette di aprire una piccola parentesi riguardo all'utilizzo come fonte dell'*Origine dell'uomo* da parte di Ritchie nell'elaborare i suoi concetti. Infatti, scorrendo le opere di Ritchie, è possibile notare che le maggior parte delle considerazioni egli le tragga dall'*Origine delle specie* e non dall'*Origine dell'uomo*. Una prima motivazione di questa scelta potrebbe risalire al taglio che Ritchie vuole dare alla sua ricerca. Egli innanzitutto parte da basi metafisiche, che deriva dall'idealismo e che devono essere il punto di partenza per fondare la realtà. Per poter confrontare l'idealismo con il portato filosofico delle teorie darwiniane, Ritchie deve dunque risalire alle implicazioni metafisiche della teoria dell'evoluzione; quest'ultime sono dibattute quasi interamente nell'*Origine delle specie*. Il discorso filosofico di Ritchie procede poi derivando, da queste prime basi concettuali, le implicazioni teoretiche della teoria dell'evoluzione nella realtà, parlando della storia, della natura e dell'uomo. Il fatto che Ritchie non parta direttamente da Darwin nell'analisi delle condizioni dell'uomo probabilmente è dovuto al fatto che in questo ambito il biologo inglese è fortemente contraddittorio. Egli alterna passi in cui la compassione è ritenuta una caratteristica positiva che distingue l'uomo dall'animale, ad altri in cui tale caratteristica è ritenuta un rallentamento dell'evoluzione della specie. Allo stesso tempo però Darwin è consapevole che la lotta per l'esistenza non sia l'unico fattore che porti all'evoluzione della specie umana, anche la cultura, i costumi e l'ambiente contribuiscono. Ritchie cerca di rileggere i meccanismi spirituali dell'uomo all'interno delle categorie dell'evoluzione, proponendo la selezione razionale come via d'accesso all'evoluzione nell'uomo. Questo guadagno ritchieano non parte però da Darwin, quindi questo tipo di ragionamento non è riscontrabile nell'*Origine dell'uomo*, ma è un cercare di rendere rigorose quelle che Darwin probabilmente inconsapevolmente e in modo contraddittorio proponeva come categorie metafisiche.

credere nelle «cose riguardo alla nostra natura biologica che Darwin riteneva vere, senza precluderci la possibilità di essere più progressisti in ambito socio-economico»¹⁸⁰.

L'origine della concezione di Spencer è dovuta ad una lettura sbagliata del ruolo dell'individuo, il quale viene preso astrattamente come isolato dal resto della società: «l'individuo è pensato, o al massimo se ne parla, come se avesse significato e valore al di là di tutto ciò che gli sta attorno e al di là della sua relazione con la comunità di cui è membro. [...] L'individuo viene negato se escluso dalle relazioni che intesse nella comunità.»¹⁸¹ Il darwinismo sociale di Spencer porta ad una profonda sfiducia nei confronti delle istituzioni: non importa se è il re o il parlamento a governare, entrambi non offrono abbastanza garanzie affinché si possa evolvere al meglio la specie umana. L'iniziativa deve essere relegata al singolo, il quale è l'unico organismo detentore del potere decisionale. Ritchie fa notare come questa fiducia nell'individuo sia contraddittoria: da una parte Spencer supporta l'idea che la saggezza media della popolazione possa far sì che la società evolva, dall'altra però lo stesso Spencer non ha fiducia nella capacità dell'individuo di eleggere dei propri rappresentanti in parlamento. Inoltre, dato che l'eticità e la visione politica dello Stato si riflettono in tutte le istituzioni che controlla, Spencer è contro anche l'idea di scuola pubblica. L'istruzione deve essere impartita privatamente, attraverso la competizione tra insegnamenti privati, che si rifaranno ai principi del business. Anche qui la visione spenceriana è contraddittoria: perché ripone così tanta fiducia nella capacità individuale di scegliere l'istruzione migliore per il proprio figlio e così poca nella capacità di eleggere i membri del parlamento?

«Spencer vedeva lo Stato come uno spiacevole, ma necessario “comitato di governo”. Aveva una lunga lista di “cose da non fare” per lo Stato. Come risultato, vedeva il corpus di leggi dello Stato britannico come un disastro totale, legislazioni su legislazioni per curare i difetti delle precedenti legislazioni. Tale Stato cresce interferendo con la genuina evoluzione sociale che è in vista di quella che Spencer definisce come “società industriale”, coltivando dipendenza nella popolazione e indebolendo il farsi da sé e l'autonomia individuali.»¹⁸²

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 167. Traduzione nostra.

¹⁸¹ *Id.*, *The Principles of State Interference. Four Essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J.S. Mill, and T.H. Green*, cit. p. 11. Traduzione nostra.

¹⁸² D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism. A Guide for Perplexed*, cit. p. 77. Traduzione nostra.

Dove il pensiero di Spencer, e degli altri evolucionisti come Stephen e Huxley, cade in contraddizione è quando gli si presenta davanti la possibilità che, all'interno della competizione sfrenata e della lotta tra gli individui, vengano legittimati i crimini, gli abusi, le violenze. Qui Spencer si trova in difficoltà, in quanto da una parte vorrebbe una totale deregolamentazione, dall'altra gli sembra assurdo che non ci possa essere una morale minima che non mandi in rovina la nazione. Proprio per questo Spencer giunge «ad auspicare una “umanizzazione della lotta”, attraverso una progressiva mitigazione dei mali ch'essa comporta»¹⁸³.

Ciò che per Ritchie ha portato alla sfiducia verso il ruolo dello Stato è stata la protezione che lo Stato ha fornito verso alcuni tipi di industrie e il fallimento di alcune misure assistenziali come le *Poor laws*, che prevedevano tra le altre cose l'istituzione delle *workhouses*, le quali furono un fallimento perché permettevano di sfruttare il lavoro dei proletari e li relegavano a vivere in condizioni poco dignitose.

Ritchie va contro quest'idea di Spencer sostenendo che lo Stato non può esimersi dal prendere qualsiasi decisione, perché altrimenti non esisterebbe nemmeno come istituzione: per esistere deve avere un certo riscontro all'interno della vita pubblica e dare qualche disposizione. Non si tratta quindi di contrapporre la totale deregolamentazione all'interferenza dello Stato, ma piuttosto di prendere consapevolezza che lo Stato esiste e che quindi le azioni che mette in atto devono essere in vista del bene dei cittadini.

«Il *laissez-faire*, anziché promuovere la libertà dei cittadini, mantiene in piedi i privilegi di coloro che da soli si pongono al di sopra delle masse, sfruttandole, per pretese differenze di sangue: i nobili. Nell'ottica spenceriana, è la natura che ce li ha messi lì, e lì è giusto che restino. Anche in questo caso, secondo Ritchie, la dottrina di Darwin c'entra fino ad un certo punto, dacché egli, pur vedendo un certo vantaggio nella possibilità per gli aristocratici di scegliersi le mogli più liberamente degli altri, giudicava il matrimonio *inter pares* [...] un'istituzione a lungo termine dannosa per via dello scarso ricambio di variazioni con conseguente decadimento del potenziale adattivo.»¹⁸⁴

¹⁸³ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, cit. p. 67.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 128.

Lo Stato in Ritchie acquista importanza esaminando la specificità dell'uomo rispetto agli altri animali. Le caratteristiche positive che appartengono alla sfera della razionalità non possono essere trasmesse alla discendenza per via ereditaria, ma necessitano di una trasmissione basata sul linguaggio, sulla scienza e sull'esempio quotidiano. Proprio per questo sarebbe contro l'evoluzione dell'uomo non prevedere delle strutture che massimizzino la trasmissione dell'eredità spirituale degli individui. Ciò detto le istituzioni statali possono ricoprire questo ruolo, possono essere quelle strutture che si occupano di dare una continuità nell'educazione e nella trasmissione dei saperi. Esaminare la specificità umana significa non fermarsi al mero valore della forza, che è proprio della sfera naturale, e utilizzare le caratteristiche che distinguono l'uomo dagli altri animali e che lo portano ad andare oltre alla mera soppressione del più debole. Contro questo meccanismo si scagliano però le idee di individualismo e di *laissez-faire*, che sono imperanti nella società industriale e diffondono all'interno della popolazione le idee di competizione e di lotta.

«Per diciotto secoli un vangelo di pace e fratellanza è stato predicato e discusso; ma il bimbo gioca con una pistola giocattolo e il giovane vede nel milionario di successo un modello da imitare – l'uomo che si vanta di essersi “fatto da solo” e che, come rimarcano gli americani, attraverso questo vanto “ha sollevato l'Onnipotente da una grande responsabilità”. Non solo l'educazione, ma anche gli esercizi assai divertenti e salutari della vita scolastica sono tutti infettati e corrotti da questo disagio spirito di competizione. Non ci si meraviglia allora che chi si arrischi a pensare che una società di esseri razionali possa procedere ancora più razionalmente sia deriso o stigmatizzato.»¹⁸⁵

Come mostra brillantemente Guido De Ruggiero parlando di Spencer in quell'importantissima opera che è la *Storia del liberalismo europeo*, non c'è alcuna contrapposizione tra chi vuole veder affermato il collettivo e chi invece l'individuo. De Ruggiero si colloca sulla stessa posizione di Ritchie e degli idealisti: l'individuo acquista valore solo nella collettività, dunque per farlo esprimere al meglio è giusto inserirlo in un contesto statale. Anche De Ruggiero va contro l'applicazione al mondo spirituale della lotta per l'esistenza, sostenendo come la libera concorrenza privilegi chi è già forte, mentre affossi chi è debole. Inoltre, la mera competitività riesce a soddisfare solo la natura animale dell'uomo, non

¹⁸⁵ D.G. Ritchie, *Darwinismo e politica*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 169.

può realizzare quelle esigenze della vita sociale che hanno bisogno di una maturazione grazie alla coscienza. Dovrebbe quindi innescarsi un meccanismo nazionale che educi le coscienze, affinché queste rispondano ai più alti bisogni dell'uomo; la mera lotta per la sopravvivenza non riuscirebbe a soddisfare tutto questo. Affinché si sviluppi una buona società c'è bisogno di collaborazione e assistenza, altrimenti gli individui deperiscono nella lotta. Proprio per questo, a un maggior progresso della società corrisponde un maggior progresso dell'individuo e quindi tutti coloro che oppongono individualismo e collettivismo si contraddicono. De Ruggiero, rileggendo la situazione sociale alla luce della nuova società industriale, individua proprio nella categoria spenceriana della competizione per il guadagno la causa della perdita di qualsiasi scopo per la società.

«Tuttavia un pericolo di meccanizzazione incombe anche su di noi, ed è costituito dall'interesse preponderante della ricerca del guadagno: la ragione per cui oggi abbiamo così pochi uomini veramente grandi, non sta in ciò che la società sia oggi tanto male organizzata da non lasciar nessuna libertà al valore individuale, ma in ciò che la società, organizzata com'è per far denaro, è disorganizzata per ogni altro scopo.»¹⁸⁶

5. Socialismo riformista

Come abbiamo già visto precedentemente, la moralità si sviluppa nell'uomo attraverso meccanismi evolutivi: dapprima essa rappresenta una serie di sentimenti che risultano favorevoli per la sopravvivenza del proprio gruppo di appartenenza e, in un secondo momento, con lo sviluppo del linguaggio e della coscienza, si discosta dal mero valore della sopravvivenza, per abbracciare altri valori ed estendersi ad una fetta di popolazione sempre crescente. La moralità diventa quindi una disposizione che permette di guardare gli altri non più come dei *competitors* nella lotta per l'esistenza, ma come parte del processo di evoluzione spirituale che permette di esprimersi al meglio come persone. Ritchie sottolinea come nell'avanzare della storia umana, dopo la formazione delle nazioni, si stia procedendo sempre di più verso «il concetto di armonia dell'umanità»¹⁸⁷, processo che è sostenuto dallo sviluppo sempre maggiore del grado di moralità. Una volta che la morale attecchisce e viene concepita come il bene comune, inizia a cristallizzarsi nei costumi e a diventare un patrimonio culturale

¹⁸⁶ G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 146.

¹⁸⁷ D.G. Ritchie, *Moral Philosophy*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 325. Traduzione nostra.

della nazione. Ciò che la teoria dell'evoluzione mette in luce è che occorre sempre lasciar spazio alle minoranze di pensiero, affinché abbiano la possibilità di manifestarsi e diventare il pensiero dominante. Senza questa disposizione non è possibile coltivare quella tensione all'ideale che spinge al progresso e quindi ad una riforma della società.

Per suo statuo la moralità è una condizione universale, non può essere messa da parte in alcune circostanze, ma è presente in qualsiasi ambito umano. Proprio per questo motivo non è possibile esentare l'economia dalla moralità, lasciando spazio alla mera competizione tra gli individui, senza preservare l'integrità degli individui stessi. La moralità è sempre presente, ma varia di grado in grado, a seconda di ciò che viene espresso attraverso un'azione. Il lavoro e l'economia devono dunque tenere conto della morale, se vogliono essere dei settori che operano in vista del bene dell'uomo. Per questo motivo Ritchie mette in luce come il lavoratore debba godere di condizioni dignitose ed essere pagato per quello che gli spetta. Il governo deve quindi regolamentare il lavoro, affinché il lavoratore sia rispettato e allo stesso tempo ci sia la possibilità per chi produce di mantenere viva l'azienda. Tener conto del fattore morale in ambito economico non è dunque un modo per indebolire l'economia, se questa è in vista del bene dei cittadini, ma è il tentativo di renderla più concreta, ossia maggiormente disposta ad ottemperare il fine per cui è concepita.

La filosofia che sostiene Ritchie in ambito economico-politico si può definire socialista, discostandosi quindi dal pensiero del maestro Green, il quale si pone maggiormente in un orizzonte liberale strettamente detto. La differenza tra i due filosofi è presente, ma non così marcata, come sottolinea Edmund Neil: Ritchie giunge a dare maggior importanza al collettivo rispetto a Green, anche se non perde mai di vista l'individuo. Nel socialismo «tutto ciò che è prezioso per l'individualismo sarà conservato assieme con la stabilità delle condizioni sociali che l'individualismo ha distrutto»¹⁸⁸. Il socialismo di Ritchie non è tanto una teoria politica in lotta contro il capitale, ma piuttosto contro l'individualismo astrattamente concepito, ossia quella teoria che vorrebbe concepire gli uomini indipendentemente dalle relazioni con gli altri. Per questo motivo, alcuni interpreti di Ritchie come Peter Nicholson e i suoi allievi Michael Freedon e David Weinstein, oltre che Colin Tyler, ritengono che egli non possa esser definito in senso stretto socialista.

«Egli non era un socialista dottrinario, non accettò per intero alcuno dei numerosi sistemi socialisti dei tempi recenti. Ma egli credeva fortemente

¹⁸⁸ Id., *Darwinismo e politica*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 171.

nell'attitudine socialista come opposizione ad ogni forma di individualismo, empirico o *a priori*.»¹⁸⁹

Ritchie compie numerose aperture nei confronti della redistribuzione delle proprietà, della nazionalizzazione di alcuni terreni, dell'estensione dell'istruzione obbligatoria al fine di dare a tutti "un'opportunità reale di libertà"¹⁹⁰, della minimizzazione delle iniquità materiali. Egli è a favore dell'interventismo dello Stato per ridurre le iniquità, le ingiustizie, le violenze: tutto ciò è giustificato dalla dottrina della selezione naturale applicata alla società, in cui l'uomo è legittimato ad intervenire con la ragione, al fine di prevenire le conseguenze violente che la mera selezione naturale provocherebbe per selezionare i più adatti. Qui si colloca l'utilizzo da parte di Ritchie del metodo utilitarista supportato dell'evoluzionismo, il quale permette di far vedere come non ci sia una netta separazione tra individuo e società e che quindi il bene da perseguire per l'evoluzione è unico e da ricercare assieme. Per garantire pari opportunità sociali è necessario che lo Stato intervenga nella regolamentazione dell'economia e nella diffusione di un'educazione che punti a colmare le disuguaglianze.

«Se vogliamo che le pari opportunità sociali diventino realtà, e che un tale deterioramento nella qualità della razza sia evitato, dobbiamo, in primo luogo, avere un sistema industriale socialista, e, in secondo luogo, un sistema di selezione artificiale che il socialista medio, incline ad essere anarchico, non ha quasi mai contemplato – un sistema che tuttavia fu proposto molto tempo fa da Platone nella sua Repubblica, quando egli sostenne che la formazione dei cittadini dovrebbe essere considerata con cura almeno pari all'allevamento e all'addestramento di cani e cavalli.»¹⁹¹

Per colmare le disuguaglianze, Ritchie innanzitutto analizza la condizione dei lavoratori. Questo forse è il punto nevralgico dell'interesse di alcuni liberalisti e idealisti per il socialismo: le crescenti libertà in ambito economico avevano portato all'aumento delle persone che vivevano in condizioni disagiate e ciò era ritenuto inaccettabile. All'interno della corrente idealista britannica c'è chi sostiene il partito liberale, come Thomas Hill Green e Bernard Bosanquet e ci sono poi i liberal-socialisti come Arnold Toynbee, Sydney Ball e David George Ritchie, il quale sostiene per un periodo la Società fabiana, di chiara matrice socialista. In questo

¹⁸⁹ R. Latta, *Memoir*, in *Philosophical Studies*, cit. p. 42. Traduzione nostra.

¹⁹⁰ D.G. Ritchie, *The Principles of State Interference. Four essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J.S. Mill, and T.H. Green*, cit. p. 116. Traduzione nostra.

¹⁹¹ Id., *Evoluzione sociale*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 242.

contesto molte proposte del liberalismo radicale e del socialismo sembrano sovrapporsi, creando così un ambiente favorevole per lo sviluppo filosofico. Ritchie in particolare, in virtù del suo liberal-socialismo, affronta la questione sociale opponendosi all'individualismo astratto e sottolineando l'importanza dell'intervento dello Stato nella regolamentazione del lavoro e dell'economia, ma allo stesso tempo essendo conscio dei limiti di quest'azione.

«Ciò che faceva maggiormente di Ritchie un liberal-socialista era il livello di enfasi che metteva nel ruolo dello Stato, sia per quanto riguarda lo spazio d'azione che avrebbe dovuto occupare, sia per quanto riguarda l'estensione di quest'azione. Il suo criterio guida per determinare la giusta natura e il giusto range dell'azione statale, una volta verificate le circostanze, era di estendere tale azione a ciò che promuoveva “il benessere della comunità nel suo intero, ora e nel futuro”.»¹⁹²

Ritchie sostiene che i lavoratori debbano essere aiutati nelle loro lotte dai sindacati e non esser lasciati soli nel rivendicare i propri diritti. Il sistema di competizione incontrollata attualmente in uso porta ad uno spreco che non è salutare per l'evoluzione della società. Da una parte c'è la problematica di chi lavora troppo e che quindi non può permettersi di dedicare il proprio tempo per questioni maggiormente spirituali, con il conseguente spreco di ingegno in alcuni settori della vita nazionale. Dall'altra, c'è la problematica di quelli che Ritchie chiama “fannulloni”, che si posizionano in basso e in alto della scala sociale: sono tutti coloro che non lavorano, in quanto non trovano un'occupazione o perché lasciano lavorare gli altri, dato che hanno già abbastanza denaro. Anche qui Ritchie ritiene che ci sia uno spreco e una disuguaglianza, in quanto il sistema capitalistico non porta alla redistribuzione del lavoro in parti eguali, ma a far sì che ci sia una competizione in vista del profitto e che quindi ci possa essere chi non è adatto a rientrare in questa competizione.

«Questo sistema di competizione incontrollata [...] comporta uno spreco spaventoso. Alcuni devono lavorare troppo duramente e troppo a lungo; altri non possono proprio ottenere un lavoro o lo possono ottenere in maniera irregolare e insicura; altri, che potrebbero lavorare, non lo fanno e non lo

¹⁹² C. Tyler, *D.G. Ritchie on Socialism, History and Locke*, in “Journal of Political Ideologies”, cit. p. 263. Traduzione nostra.

faranno – i fannulloni si situano a entrambi gli estremi della scala sociale, gli scarti morali prodotti dal nostro sistema economico.»¹⁹³

Procedendo oltre, Ritchie giunge a tematizzare la condizione delle donne, sostenendo come esse debbano godere delle stesse opportunità degli uomini. In questo particolare frangente Ritchie anticipa le posizioni femministe e per questa sua posizione rivoluzionaria, Oscar Wilde recensisce *Darwinismo e politica* su *Woman's World*, sostenendo come le posizioni espresse da Ritchie debbano essere prese in considerazione nell'analisi sociologica. Per Ritchie, non è contro natura che le donne abbiano gli stessi vantaggi e le stesse responsabilità in questioni di educazione e cittadinanza. Gli evoluzionisti sostengono come con l'avanzare della società, il divario tra uomo e donna si amplifichi sempre di più, facendo così vedere come le differenze tra i sessi debbano essere accentuate e non colmate. A tutto ciò Ritchie risponde che, anche ammettendo che il progresso aumenti la differenza tra uomo e donna, ciò non giustifica la società a perorare questa differenza e a produrre disuguaglianze. Anzi, ammesso che ci sia questa differenza di partenza, che può essere dovuta alla selezione naturale o sessuale, la società non può non ascoltare la voce di chi parte svantaggiato a livello di opportunità. Inoltre, l'incapacità politica delle donne, ritenuta a quei tempi come qualcosa di naturale, per Ritchie è stata favorita dalle condizioni storiche, non è qualcosa che appartiene all'essenza del sesso femminile. Dato che in ambito pubblico non sono mai state date pari opportunità alle donne, esse non hanno potuto coltivare caratteristiche e conoscenze da utilizzare in politica.

«Riguardo all'argomento naturalistico in generale, anche se siamo d'accordo con la generalizzazione per la quale il progresso implichi una differenziazione crescente del sesso e non il contrario, bisogna insistere che la differenza non è la stessa cosa della ineguaglianza (sebbene le due siano molto inclini ad essere confuse), e che l'autentica differenza tra i sessi è una delle ragioni per cui lo Stato non dovrebbe ignorare le opinioni e i sentimenti di metà, o nei paesi più vecchi di più di metà, della popolazione.»¹⁹⁴

Gli argomenti a favore del socialismo partono quindi da una forte contrapposizione all'individualismo e alla visione atomistica della società. Ritchie cerca di far vedere come il lasciar esclusi i proletari e le donne da pari opportunità di accesso al lavoro e alla cultura precluda il resto della società di un contributo importante che porterebbe ad un'evoluzione più

¹⁹³ D.G. Ritchie, *Darwinismo e politica*, in *Darwinismo e politica*, cit. p. 172.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 177.

veloce. I meccanismi di competizione, caratteristici del mondo naturale, non permettono a tutte le forze della società di esprimersi, ma semplicemente emerge chi è più forte. Se si usasse la ragione per garantire uguaglianza nell'accesso alle risorse, innanzitutto si eliminerebbe la violenza di un sistema individualista, in quanto si renderebbero più concrete le relazioni che determinano gli uomini, e in seconda battuta si renderebbe l'evoluzione più efficiente, in quanto soggetta a meno sprechi.

«Ci sarà sempre qualcosa da fare in questa lotta incessante per evocare tutte le energie di cui la natura umana, al meglio delle sue possibilità, è capace. Al momento, quante di queste energie, tanto intellettuali e morali quanto fisiche, vengono sprecate nella distruzione reciproca! Non possiamo sperare che gradualmente questo mutuo conflitto si tramuti in mutua assistenza? E, se vien fatto notare che anche adesso questo aiuto reciproco esiste, pur attraverso il conflitto, indirettamente e con grandi perdite lungo il cammino, non possiamo sperare di rendere questo aiuto consapevole, razionale, sistematico, e così eliminare sempre di più la sofferenza che imperversa intorno a noi?»¹⁹⁵

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 186.

CONCLUSIONE

Il primo contributo che Ritchie lascia in eredità è l'importanza della metafisica, di una visione sistematica della realtà, anche se in questo preciso punto è poco chiaro il rapporto che il filosofo scozzese ha intessuto con Hegel. Attraverso il suo operato, Ritchie ha posto in evidenza il valore della logica, della gnoseologia, dell'epistemologia e della psicologia, facendo vedere come sia necessaria una visione organica di tutte queste scienze, pena la mistificazione della realtà. Le singole scienze particolari assumono valore solo se inserite in un contesto unitario, in una visione sistematica che le comprenda e le legittimi: l'evoluzionismo e i suoi seguaci sembrano essersi dimenticati di questo, proponendo una visione della realtà completamente scevra dei guadagni filosofici della modernità, circa il rapporto del soggetto pensante con la realtà. Il sistema concettuale costruito da Darwin è fragile, in quanto la sua stessa pretesa di conoscenza e di analisi della realtà non è fondata e giustificata. Ritchie, sulla scorta di Hegel, giunge a tematizzare il rapporto tra essere e pensiero, sostenendo l'indissolubilità di questo rapporto: non è possibile concepire l'uno senza l'altro e dunque non è possibile affermare che la realtà sia indipendente dal pensiero e completamente ininfluenza dal punto di vista spirituale. Questo punto si pone particolarmente in contrasto con la pretesa evoluzionistica di presentare una realtà avulsa da qualsiasi logica razionale, esclusivamente biologica e che rappresenti semplicemente un insieme di "fatti".

Passando alla critica ritchieana della teoria dell'evoluzione di Darwin, particolarmente azzeccata sembra essere l'intuizione secondo cui la selezione naturale non possa essere applicata tale e quale alla società, in quanto la vita dell'uomo non è mai in vista della mera esistenza, ma sempre di un valore che la trascenda. La selezione razionale tematizzata da Ritchie sembra poter mettere assieme l'eredità hegeliana con il meccanismo evolutivo che spinge gli individui a ricercare il Bene. La filosofia di Ritchie permette di riabilitare la teleologia, inserendo il reale in un'evoluzione in vista del Bene e non semplicemente della mera sopravvivenza. Proprio in questo punto è possibile notare la differenza più importante tra la filosofia di Hegel, sulla quale poggia Ritchie, e quella di Darwin: per il filosofo tedesco i cambiamenti all'interno della natura devono seguire un percorso ideale, l'evoluzione può essere concepita solo dalla mente di chi la comprende e l'analizza. L'evoluzione, che avviene nella natura, non è frutto della natura stessa, ma del lavoro filosofico di chi la concepisce. In questo modo, le modificazioni quantitative, che portano ad una certa visione gradualistica, devono essere affiancate da un corrispondente salto qualitativo. Questo passaggio di Hegel è quello più

prezioso per Ritchie, in quanto, grazie al “salto” concettuale che si può rilevare tra uomo e animale, è possibile sottrarre la società alla logica della selezione naturale. Da una parte con Hegel si ha la natura come luogo di manifestazione dello Spirito, in cui quest’ultimo può però essere trasceso, mentre con Darwin la natura è l’Assoluto stesso, ciò che non può rimandare ad altro.

Tuttavia, sarebbe sbagliato appiattare Ritchie a Hegel, in quanto il primo ha saputo trovare degli elementi distintivi, propri di Darwin, su cui è necessario insistere se si vuole avere una comprensione più articolata della natura e dell’evoluzione. In particolar modo, Darwin sembra ridimensionare il valore dell’uomo, inserendolo in un processo evolutivo e genealogico che ne restituiscono la sua vera origine e che quindi lo spingono ad interrogarsi maggiormente circa il proprio ruolo all’interno della realtà. Con Ritchie la natura non è più solamente il luogo dov’è presente il contingente, come in Hegel, ma è il luogo dove si disvela l’eterna autocoscienza. La natura non è più vista come il luogo dell’accidentale, ma quello dell’infinita variabilità. Con la teoria dell’evoluzione e la conseguente critica ritchieana, l’uomo assume un nuovo ruolo: è sia parte della natura che esterno ad essa, sottostà ai meccanismi dell’evoluzione, ma allo stesso tempo ha in sé la razionalità che è in grado di andare oltre il mero aspetto biologico.

Proprio grazie a questa riapertura alla razionalità, Ritchie è in grado di riportare la moralità all’interno dell’evoluzione, sottraendo l’etica alle grinfie della “legge della Natura”. Una volta guadagnata la specificità umana, il lavoro filosofico di Ritchie risulta encomiabile e privo di particolari problematiche. Decisamente importante è l’apporto filosofico di Hegel nel concepire l’individuo all’interno della realtà, inserendo così Ritchie pienamente nella corrente idealistica. Attraverso il lavoro filosofico di Ritchie, l’individuo torna ad essere libero di agire, grazie alla nuova dimensione morale guadagnata. In particolare, Ritchie sembra dare la giusta chiave interpretativa per prendere posizione rispetto all’individualismo e all’egoismo tipici dell’età industriale. Su questa tematica il rapporto con Darwin risulta alquanto problematico, in quanto il biologo britannico ha posizioni contraddittorie nei suoi scritti, riguardo alla funzione dell’uomo nella realtà. Questo non deve però scoraggiare lo studioso, in quanto è possibile considerare la proposta ritchieana senza sconfessare totalmente la teoria dell’evoluzione di Darwin: ciò che bisogna fare è circoscrivere il campo d’azione di Darwin, tenendo fede alle sue scoperte in ambito biologico e non erigendole a categorie metafisiche di analisi della realtà.

La nuova dignità data all’individuo e al ruolo della ragione permette a Ritchie di scagliarsi contro il *laissez-faire* di Spencer: in una sola mossa riporta in auge il valore dello Stato e del

singolo, facendo vedere come non è possibile applicare all'uomo le stesse leggi che vigono in natura. Attraverso l'intervento della ragione è possibile minimizzare la violenza presente in società e tentare di procurare il minor male possibile alla popolazione: questo tipo d'azione non può prescindere dall'intervento dello Stato in questioni economiche e politiche. Nel suo carattere anti-individualista è possibile parlare di un Ritchie socialista, anche se, come fanno notare molti critici, il suo pensiero politico non è strettamente legato a idee anticapitalistiche.

Alla fine di questo percorso, a nostro parere sembra lecito poter parlare di evoluzionismo idealista, nella misura in cui Ritchie è stato in grado di inserire la metafisica hegeliana nelle nuove categorie di comprensione della realtà di Darwin. In particolare, risulta fondamentale l'orizzonte metafisico di Hegel, all'interno del quale è possibile inserire le categorie darwiniane senza contraddirsi. Se il biologo britannico dà un apporto fondamentale nel rivoluzionare l'idea di natura, la filosofia di Hegel sembra tenere il passo attraverso la dialettica e allo stesso tempo fornire gli strumenti concettuali per poter dar conto del reale e dell'uomo. I due sistemi di pensiero non sono assolutamente sovrapponibili, ma sembrano quantomeno integrabili: dove si contraddice l'uno, si inserisce l'altro. Questo lavoro di tessitura è l'opera filosofica di David George Ritchie, una voce ancora tutta da scoprire in Italia, ma che può dare importanti chiavi di lettura per analizzare due delle correnti di pensiero più importanti degli ultimi secoli, ossia l'idealismo e l'evoluzionismo.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI DAVID GEORGE RITCHIE

The Rationality of History, in A. Seth, R.B. Haldane (a c. di), *Essays in Philosophical Criticism*, Spottiswoode and Co., London 1883, pp. 102-125.

Darwinismo e politica, trad. it. AA. VV., A. Lombardi, G. Zuppa (a c. di), AM Edizioni, Vigonza 2020 (ed. orig. *Darwinism and Politics*, Swan Sonnenschein and Co., London 1891).

The Principles of State Interference. Four Essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J.S. Mill, and T.H. Green, Swan Sonnenschein and Co., London 1891.

Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies, Swan Sonnenschein and Co., London 1893.

Evolution and Democracy, in S. Coit (a c. di), *Ethical Democracy: Essays in Social Dynamics*, Grant Richards, London 1900, pp. 1-29.

Studies in Political and Social Ethics, Swan Sonnenschein and Co., London 1902.

Natural Rights, Swan Sonnenschein and Co., London 1903.

Philosophical Studies, Macmillan and Co., London 1905.

ALTRE OPERE UTILIZZATE E MENZIONATE

AA. VV., *Antologia degli scritti politici dei liberali vittoriani*, Ottavio Barié (a c. di), il Mulino, Bologna 1961.

G. Bersanti, *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Einaudi, Torino 2005.

R. Bodei, *La talpa e la civetta*, il Mulino, Bologna 2014.

D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism. A Guide for Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London-New York 2012.

- P.J. Bowler, *Evolution: the History of an Idea*, University of California Press, 1984.
- C. Cesa, *Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- J. Connelly, *Nota introduttiva* in D.G. Ritchie, *Darwinismo e politica*, A. Lombardi, G. Zuppa (a c. di), AM Edizioni, Vigonza 2020.
- C. Darwin, *L'origine delle specie*, trad. it. Luciana Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 2011 (ed. orig. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, on the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, J. Murray, London 1872).
- Id., *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, trad. it. M. Migliucci, P. Fiorentini, Newton Compton, Roma 2018 (ed. orig. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, J. Murray, London 1872)
- Id., *Autobiografia (1809-1882)*, trad. it. L. Fratini, Einaudi, Torino 2016 (ed. orig. *The Autobiography of Charles Darwin (1809-1902)*, Collins, New York 1958).
- Id., *Taccuini*, trad. it. I.C. Blum, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. orig. *Charles Darwin's Notebook's*, Cornell University Press, 1987).
- R. De Mattei (a c. di), *Evoluzionismo: il tramonto di una ipotesi*, Cantagalli, Siena 2009.
- G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano 1962.
- G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- J.W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, Guanda, Parma 1983 (ed. orig. *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Ettingersche Buchhandlung, Gotha 1790).
- G.W.F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes* (1807), trad. it. a c. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.
- Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), trad. it. a c. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1825-1826), trad. it. a c. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), trad. it. a c. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Id., *Wissenschaft der Logik* (1831), trad. it. a c. di C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1981.

Id., *Naturphilosophie*, trad. it. a c. di V. Verra, *Filosofia della natura*, UTET, Torino 2002.

L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carrocci editore, Roma 2010.

R.A. Kocis, *Idealism with Materialism: Darwin through the Eyes of David George Ritchie*, in "History of political thought", XXXIX (2018), pp. 156-180.

R. Latta, *Memoir*, in *Philosophical Studies*, MacMillan, London 1905, pp. 1-65.

A. La Vergata, *Colpa di Darwin? Razzismo, eugenetica, guerra e altri mali*, UTET, Torino 2009.

A. Lombardi, *Una selezione spirituale? Hegel Darwin Ritchie*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Bari, a.a. 2017/18, Tutor: prof. C. Esposito.

Id., *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, Edizioni di pagina, Bari 2020.

E. Neil, *Evolutionary Theory and British Idealism: the Case of David George Ritchie*, in "History of European Ideas", 29 (2003), pp. 313-338.

F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. it. a c. di G. Colli, M. Montinari, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2011.

T. Pievani, *Leggere L'origine delle specie di Darwin*, Ibis, Como-Pavia 2015.

Id., *La teoria dell'evoluzione*, il Mulino, Bologna 2017.

T. Pinkard, *La filosofia tedesca*, trad. it. M. Farina, Einaudi, Torino 2014 (ed. orig. *German Philosophy. 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, 2002)

G. Rametta, *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*, Cleup, Padova 2006.

Id., *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, InSchibboleth, Roma 2020.

Id., *Filosofia come «sistema della scienza». Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, InSchibboleth, Roma 2021.

B. Spaventa, *Logica e metafisica*, Laterza, Bari 1911.

C. Tyler, *D.G. Ritchie on socialism, history and Locke*, in "Journal of Political Ideologies", (Ottobre 2012), 17(3), pp. 259-280.

G. Zuppa, *Gli strani casi del Dr. Darwin e di Mr. Marx*, Circolo Proudhon, Roma 2015.