

**UNA DEBOLEZZA DELLA RAGIONE?**  
**IL RAPPORTO TRA STORIA E NATURA DA HEGEL**  
**ALL'IDEALISMO BRITANNICO**

ANTONIO LOMBARDI

**Abstract:** This article explores the interplay between history and nature in the philosophy of Hegel and its reception in British Idealism. Starting with Hegel's concept of reason as the logical structure of the world, the discussion highlights the tension between the rational and contingent dimensions of reality. Hegel identifies an inherent 'impotence' in nature, consisting in its inability to fully realize the concept, which leaves an element of contingency that resists complete rational integration. This issue became a focal point for British Idealists such as Andrew Seth Pringle-Pattison and David George Ritchie, who grappled with reconciling Hegelian rationalism with Darwinian evolutionary theory. Seth critiques Hegel's failure to rationalize contingency, perceiving it as a breakdown of his system, while Ritchie integrates Darwin's natural selection into Hegelian thought to address these limitations. By adapting Darwinian mechanisms to explain natural and historical processes, Ritchie redefines the status of reason, risking a shift towards determinism. The article concludes by reflecting on the tension between reason and contingency as a central problem in understanding the relationship between freedom, history, and nature.

**Keywords:** Hegelian philosophy; British Idealism; Contingency; Darwinian theory; Rationality; Freedom.

**English title:** *A Feebleness of Reason? The Relationship between History and Nature from Hegel to British Idealism*

## **1. Hegel: una ragione "fiaccata" dalla contingenza della natura**

In Hegel la ragione non è semplicemente una facoltà<sup>1</sup>, né qualcosa di esclusivamente umano, per quanto è nell'uomo e nella sua storia che essa si compie fino in fondo. Si potrebbe pensare alla ragione hegeliana come alla stessa struttura logica del mondo, che permette a noi "esseri razionali" di pensarlo, appunto, secondo ragione. Hegel, infatti, afferma esplicitamente che la ragione è «l'interno del mondo» o anche che essa è «l'anima del mondo, abita nel mondo»<sup>2</sup>. L'uo-

---

1 Cfr. HEGEL 2010, 153: «Se prendiamo il pensiero nel modo di rappresentarlo più prossimo, appare anzitutto nel suo significato usuale, soggettivo, come una delle attività o facoltà dello spirito *accanto* alle altre».

2 HEGEL 2010, 163.

mo, quindi, più che “possedere” la ragione, ne partecipa assieme a tutte le altre cose. Da questa prospettiva sulla natura del pensiero, che definisce “oggettiva” di contro a quella “soggettiva” (che è più “usuale” – *gewöhnlich* – ma anche più astratta), Hegel si preoccupa di introdurre una distinzione tra la “ragione” e il “pensiero” stesso. Quest’ultimo, egli dice in diverse occasioni, è un “elemento” (*Element*), e anzi va concepito come lo stesso elemento logico del mondo. *Das Logische* è infatti il modo in cui Hegel designa il pensiero come «la natura più propria, più intima» della realtà, «il suo universale»<sup>3</sup> – «l’essenziale delle cose»<sup>4</sup>.

L’elemento logico, dice Hegel, possiede una triplice scansione interna, i cui momenti non sono tuttavia da intendersi in senso discreto bensì come «lati»<sup>5</sup> (*Seiten*) che pertengono ad ogni concetto (cioè a ogni determinazione del pensiero). Di tali momenti, solo il secondo e il terzo sono propriamente “razionali”, mentre il primo è quello astratto o intellettuale. La ragione in senso proprio, pertanto, è per così dire sovrapponibile solo a due terzi della logicità. Semplificando al massimo: se l’intelletto “categorizza”, determinando universali che stanno l’uno accanto all’altro o l’uno contro l’altro, l’ufficio logico della ragione è sia quello dialettico-negativo, o “scettico”, di oltrepassare l’unilateralità, la limitatezza e l’isolamento delle determinazioni dell’intelletto, sia quello speculativo di riconnettere le diverse tappe di tale oltrepassamento e pensarle positivamente in un processo (*Prozeß*).

Nel primo caso, la ragione appare come quella «potenza irresistibile davanti alla quale nulla, per quanto possa anche ritenersi sicuro e fisso, può resistere»<sup>6</sup>. Nel secondo caso, essa si presenta come il risultato positivo di questo processo di decostruzione, e cioè come «unità concreta di quelle determinazioni che per l’intelletto valgono solo in quanto separate e contrapposte»<sup>7</sup>, o anche come «sistema della ragion pura»<sup>8</sup>, cioè come struttura di determinazioni concettuali che costituisce la trama o sostanza stessa della realtà<sup>9</sup>.

3 *Ibid.*

4 HEGEL 2010, 162.

5 HEGEL 2010, 246.

6 HEGEL 2010, 252.

7 HEGEL 2010, 255.

8 HEGEL 2011, volume 1, 33. Ma cfr. anche HEGEL 2010, 437: «L’assoluto è l’idea universale ed unica che [...] si particolarizza come *sistema* delle idee determinate».

9 Ho affrontato la questione (non scevra di criticità) della natura reticolare dell’assoluto hegeliano nella prima parte di LOMBARDI 2022, 36-43. L’ambiguità essenziale sembra consi-

Questa trama o «rete»<sup>10</sup> (*Netz*) è un universale concreto, poiché non è «unità semplice, formale»<sup>11</sup>, bensì «l'unità del concetto e dell'oggettività»<sup>12</sup>. Vale a dire: l'Idea, che secondo Hegel è «il significato propriamente filosofico del termine ragione»<sup>13</sup>. L'Idea è *Vernunft*, nel senso che è la com-prensione concettuale delle determinazioni oggettive della realtà nel loro «corso»<sup>14</sup>. Hegel adopera esattamente la parola *Verlauf* (“corso” o “decorso”) per indicare il procedere del concetto nel suo determinarsi a oggettività, costituendosi come ragione; ma più in generale il movimento del concetto stesso è indicato come una *Entwicklung*, uno sviluppo. Per questi motivi, la ragione è senz'altro da intendersi nel senso puramente dialettico dei due momenti dell'elemento logico prima richiamati (§§ 79, 80, 81 e 82 dell'*Enciclopedia*), ma, al culmine della logica stessa, essa si mostra intrinsecamente aperta alla dimensione storica, poiché la natura del concetto è tale da costituire lo stesso sviluppo ideale della realtà. Il modo in cui questa, procedendo nel suo corso, attraversa diverse configurazioni e infine giunge a un risultato che le presuppone e ne esprime il senso complessivo.

La ragione è cioè “vivente”, nel senso propriamente biologico del termine<sup>15</sup>. Hegel infatti ci invita a pensare l'Idea nella sua immediatezza anzitutto come “vita”, come un vero e proprio organismo: quest'ultimo nelle diverse fasi del proprio sviluppo rimane se stesso, pur assumendo forme che possono apparire tra loro anche contrarie; ma è proprio in questa “fatica” del vivere ch'esso giunge a maturazione e si compie, così come il seme germoglia, fiorisce e si trasforma in frutto o la larva s'irrigidisce in crisalide per poi romperne il guscio e spiccare il volo in una forma metamorfica nuova, che però ricomprende tutti gli stadi precedenti.

La ragione di qualsiasi cosa può ritrovarsi in questo sviluppo. Hegel non manca di fornire svariati esempi, tra cui proprio quello delle farfalle, che «muo-

---

stere nel fatto che, nonostante Hegel cerchi di pensare l'assoluto come una irrequietezza in grado di fluidificare ogni determinazione, egli nondimeno non rinunci mai del tutto a presentarlo nei termini di una “griglia” o di una “impalcatura”.

10 HEGEL 2011, volume 1, 16.

11 HEGEL 2010, 254.

12 HEGEL 2011, volume 2, 859.

13 HEGEL 2010, 439.

14 HEGEL 2010, 441.

15 Sull'importante relazione tra vita e ragione in Hegel si veda il bel libro di ACHELLA 2019, in cui giustamente si sostiene che in Hegel è opportuno parlare di una “bio-logica”.

iono immediatamente dopo l'accoppiamento» poiché come organismi animali inferiori «hanno compiuto la loro destinazione, e [...] non ne hanno altra»<sup>16</sup>. Nell'uomo, espressione massima della razionalità che innerva il mondo, le cose ovviamente stanno in modo molto diverso:

L'idea assoluta [...] va paragonata al vecchio che pronuncia le stesse frasi religiose del fanciullo, ma per lui queste frasi hanno il significato di tutta quanta la sua vita. [...] Lo stesso vale anche per tutta la vita umana in generale, e per gli eventi che ne costituiscono il contenuto. [...] L'interesse sta nell'intero movimento. Quando l'uomo riconsidera la sua vita, la fine può sembrargli molto limitata, ma è l'intero *decursus vitae* che vi è raccolto<sup>17</sup>.

Al culmine del loro sviluppo le cose realizzano e mostrano la loro ragione, quella ragione che è il loro stesso sviluppo. La nostra storia è il modo in cui la ragione del nostro essere progressivamente si compie e si manifesta. La storicità è l'Idea stessa che va realizzandosi, essendo la ragione per sua natura dotata di un carattere evolutivo. Tuttavia, se, come abbiamo visto, la ragione nel suo puro connotato logico è già estroflessa verso la storia, essa non è – avverte Hegel – già effettivamente storica. La logica, infatti, è nel sistema la scienza che precede la *Realphilosophie*, ossia quella parte della filosofia che si occupa di ciò che è effettivamente reale; tant'è che Hegel afferma che «la filosofia della natura e la filosofia dello spirito appaiono [...] come una logica applicata, perché la logica ne è l'anima che dà loro vita»<sup>18</sup>. Ciò significa che la ragione deve per così dire “aspettare” di realizzarsi nella natura, prima, e poi nella cultura, nelle istituzioni, nella storia dell'uomo.

Ma che cosa significa, per la ragione, realizzarsi? Hegel risponderebbe che essa ha innanzitutto da «licenziare da sé liberamente il momento della sua particolarità»<sup>19</sup> e poi recuperare la propria unità in questa apparente dispersione. «Il sole, i pianeti, le comete, gli elementi, le piante, gli animali esistono isolatamente per se stessi»<sup>20</sup>. La natura è propriamente questo: la solo apparente sussistenza autonoma delle cose. Il fatto che non mostrino immediatamente la propria

16 HEGEL 2002, 524.

17 HEGEL 2010, 458.

18 HEGEL 2010, 166.

19 HEGEL 2010, 462.

20 HEGEL 2002, 95.

connessione interna, l'anima del loro sviluppo, mantenendo sempre un residuo di exteriorità rispetto al concetto che tenta di individuarvi delle regolarità e dei rapporti. È per questo che la natura si configura secondo Hegel come un «sistema di gradi»<sup>21</sup> che va dalla massima exteriorità e indifferenza reciproca, quella dei punti nello spazio infinito o degli istanti nel tempo, allo stadio della vita animale, in cui l'armonia tra gli organi e il tutto risulta già dalla figura, dal movimento e dalle funzioni assolute dall'organismo per autoconservarsi. E tuttavia, anche nell'animale persiste un minimum ineliminabile di estrinsecità, riscontrabile sia nel fatto che i «confini essenziali» tra le diverse specie sono confusi per la presenza di «formazioni intermedie e mal riuscite» sia nel fatto che gli animali, compreso l'uomo, muoiono – e questo perché il vivente è «la contraddizione di essere *in sé* l'universale, la specie, eppure di esistere immediatamente soltanto come singolo»<sup>22</sup>. Nei singoli membri di ciascuna specie la specie stessa è realizzata, ma nessuno di essi è mai del tutto adeguato all'universale che è la specie, e per tale intrinseca finitezza essi sono destinati alla morte.

Questa «inesauribile»<sup>23</sup> eccedenza del particolare rispetto all'universale, per cui i diversi prodotti naturali non corrispondono mai pienamente al proprio concetto, è ciò che Hegel chiama l'«impotenza della natura»<sup>24</sup> (*Ohnmacht der Natur*) o anche una «fiacchezza»<sup>25</sup> (*Schwäche*) del concetto stesso *nella* natura. Ciò significa che la ragione, nel rendersi oggettiva<sup>26</sup>, non riesce a trattenere presso di sé tutta la sterminata ricchezza delle produzioni naturali, e pertanto l'«accidentalità» o «contingenza» (*Zufälligkeit*) deve da ultimo ritenersi un aspetto

21 HEGEL 2002, 96.

22 HEGEL 2010, 445 (traduzione leggermente modificata).

23 Cfr. HEGEL 2002, 100.

24 *Ibid.*

25 HEGEL 2002, 509. Nell'opera citata *Schwäche* è tradotto con «debolezza», ma qui preferiamo renderlo con il più letterale «fiacchezza», poiché restituisce l'immagine maggiormente empirica di uno «spossamento» dovuto all'impossibilità per il concetto di «reggere» la smisurata mole delle variazioni naturali.

26 Cfr. HEGEL 2010, 420: «L'oggetto è perciò la *contraddizione* assoluta tra l'indipendenza completa del molteplice e la non indipendenza, altrettanto completa, di esso». È da notare che la struttura di questa contraddizione dipende strettamente da quella del sillogismo, in cui ciascun distinto è allo stesso tempo identità e distinzione rispetto alla totalità del sillogismo stesso. In ciò sta tanto la necessità, per il concetto, di oltrepassare la propria soggettività e infrangere «le proprie barriere» (416) in direzione dell'oggettività, quanto, allo stesso tempo, l'impossibilità per tale oggettività di concordare pienamente con il proprio genere universale (giacché altrimenti non se ne distinguerebbe realmente).

ineliminabile e non del tutto razionalizzabile della realtà, per quanto con la sua “astuzia” la ragione sia in grado di compiersi nonostante e attraverso di essa<sup>27</sup>. Una dinamica che agisce ad ogni livello, ma che è particolarmente osservabile nella storia: «Straordinarie mobilitazioni di forze producono talvolta solo piccoli risultati, talaltra un evento in sé insignificante produce le conseguenze più straordinarie»<sup>28</sup>.

Secondo una provocatoria formula della *Scienza della logica*, «l'accidentale è dunque necessario»<sup>29</sup>, perché è l'elemento di disunione all'interno della sintesi tra identità e non identità, tra concetto e sua determinazione (la realtà):

La possibilità che l'idea non abbia perfettamente elaborata la sua realtà, che l'abbia assoggettata incompletamente al concetto, si basa su ciò che [...], pur essendo essenzialmente l'unità del concetto e della realtà, è anche altrettanto essenzialmente la loro differenza<sup>30</sup>.

In questa soluzione hegeliana alcuni hanno osservato la persistenza e metabolizzazione della dottrina aristotelica del caso esposta nel secondo libro della *Fisica*<sup>31</sup>. L'*αὐτόματον* discusso da Aristotele possiede in effetti gli stessi caratteri dell'endiadi *Zufälligkeit/Notwendigkeit* dei primi paragrafi della *Filosofia della natura*. Per Aristotele «è evidente che le cose che sono, in generale, prodotte in vista di qualcosa, quando esse si generano non in vista del risultato, ma la causa è esterna ad esse, diciamo che sono “per caso”»<sup>32</sup>. Emerge qui una tensione tra qualcosa che, da un lato, si produce “da sé” (automaticamente), non in virtù del fine, e, dall'altro, non può esistere senza il fine stesso e senza il processo volto alla sua realizzazione. Gli esempi di Aristotele sono diversi, ma possiamo citarne uno particolarmente significativo, che torna anche in Hegel<sup>33</sup>: quello dei mostri, i quali sono risultati accidentali del tentativo della natura di realizzare

27 Cfr. HEGEL 2010, 434: «La ragione è tanto *astuta* quanto *potente*. L'astuzia consiste in generale nell'attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l'uno sull'altro, tuttavia realizza soltanto il *suo* fine, senza mischiarsi direttamente in questo processo».

28 HEGEL 2001, 19.

29 HEGEL 2011, volume 2, 615. Sul tema della contingenza, cfr. HENRICH 1971, 157-186; MABILLE 1999; BURBIDGE 2007, 16-47.

30 HEGEL 2011, volume 2, 860.

31 Cfr. per esempio FERRARIN 2004, 181 ss., 201 ss.

32 ARISTOTELE 2007, 73.

33 Cfr. HEGEL 2002, 101.

i propri fini, cioè le proprie formazioni<sup>34</sup>. Come il grammatico ha scritto molte volte in modo sbagliato prima di giungere alla perfezione dell'opera compiuta<sup>35</sup> o il cavallo si è salvato fortuitamente spostandosi da un luogo a un altro pur non avendo quello scopo<sup>36</sup>, nella natura avvengono per necessità degli accadimenti che non dipendono strettamente dal fine che essa tenta di realizzare, anche se sono "effetti" di quel tentativo: un esemplare mostruoso di una data specie non si produrrebbe se la natura non tentasse di pervenire alla formazione di un individuo appartenente proprio a quella specie. Si dà quindi una contraddizione tra il fine perseguito e tutto ciò che effettivamente è prodotto nel tentativo di realizzarlo, che può essere visto tanto come un "accidente" quanto come un esito necessario della stessa materialità del processo, la quale possiede un'autonomia rispetto alla forma (il fine) pur ricevendo da essa la propria ragione: «è evidente dunque che il necessario è, nelle cose naturali, ciò che chiamiamo materia e i mutamenti di essa»<sup>37</sup>.

Allo stesso modo Hegel scrive che

«La natura non mostra perciò nella sua esistenza alcuna libertà ma *necessità* e *contingenza*. [...]

La *contraddizione* dell'idea, in quanto essa come natura è esterna a se stessa, è, più precisamente, la contraddizione da un lato della *necessità* – prodotta dal concetto – delle sue formazioni (*Gebilde*) e della loro determinazione razionale nella totalità organica, e dall'altro lato la loro contingenza indifferente (*gleichgültig*) e l'irregolarità indeterminabile. La contingenza e determinabilità dall'esterno fa valere il suo diritto nella sfera della natura<sup>38</sup>.

Il caso è necessità esterna, la quale nasce sì da cause, ma di una natura tale che sono esse stesse circostanze solo esteriori<sup>39</sup>.

La *Zufälligkeit* e la *Notwendigkeit* si incontrano nell'αὐτόματον – l'"automatico", il "casuale", o l'"automatico" come "casuale". Si incontrano cioè in una necessità *senza fine*, laddove il libero (*das Freie*) è la necessità *del fine* – la necessità

---

34 ARISTOTELE 2007, 81.

35 *Ibid.*

36 ARISTOTELE 2007, 73.

37 ARISTOTELE 2007, 85.

38 HEGEL 2002, 93, 99.

39 HEGEL 2001, 38.

del concetto e dello spirito. Da questa prospettiva necessità naturale e contingenza coincidono, mentre la necessità spirituale si identifica con la libertà, sottraendosi tanto alla necessità di un rigido meccanismo quanto all'accidentalità di un puro accadimento contingente.

Come Aristotele, Hegel è intenzionato a conservare all'interno del proprio modello esplicativo una certa dimensione stocastica: se questa non sussistesse permanentemente come una categoria del sistema della ragione, la ragione non sarebbe tale, poiché non avrebbe la forza di recuperare sé stessa pur dal profondo della propria alienazione nella particolarità assoluta. Sarebbe puramente necessitata, non sarebbe libera. La libertà per Hegel è infatti riuscire a rimanere sé stessi, a conservare la propria soggettività nell'alterità, nella negazione in altro da sé. E questa è una capacità che per Hegel contraddistingue tanto il concetto, che «nel suo processo rimane presso di sé» giacché «l'altro che viene posto mediante questo movimento in effetti non è un altro»<sup>40</sup>, quanto lo spirito, che «può astrarre da tutto ciò che è esteriore e dalla sua propria esteriorità, dal suo essere, e patire la negazione della sua immediatezza individuale, il *dolore* infinito, essere cioè identico per sé in questa negatività»<sup>41</sup>. Un decorso che fosse puramente deterministico, dettato da una precisa successione di antecedenti e conseguenti, non sarebbe un processo libero, cioè storico, ma solo l'altra faccia dell'accidentalità naturale. Una serie di eventi che si susseguono secondo una rigida catena di causa ed effetto non ha nessuna ragione se non quella di essere una sequenza di puri accadimenti – necessitati, ma in maniera del tutto esteriore. Hegel vuole pensare invece un progresso diverso, di tipo “plastico”, che sappia ingaggiare una lotta contro l'accidentalità della natura per avanzare: questo progresso, rettilineo, è quello proprio dello spirito, la cui necessità è interna (cioè in grado di emanciparsi dalla determinatezza) e il cui sviluppo spezza la monotona circolarità dei processi naturali.

In questo senso emerge palesemente la differenza tra la storia naturale e la storia dello spirito già nell'introduzione alle celebri *Lezioni sulla filosofia della storia*:

---

40 HEGEL 2010, 380.

41 HEGEL 2017, 269. KOJÈVE 1996 esprimeva efficacemente questa idea hegeliana quando, commentando la *Fenomenologia dello Spirito*, scriveva che «l'uomo “risulta” umano solo se rischia la propria vita (animale) in funzione del suo Desiderio umano» (21).

I mutamenti nel regno della natura, per quanto infinita la loro varietà, mostrano soltanto un circolo che sempre si ripete [...], per questo il gioco multiforme delle sue configurazioni finisce per annoiare. Solo nei mutamenti che hanno luogo sul terreno dello spirito si produce qualcosa di nuovo [...] un impulso di *perfettibilità*. [...] Per sua natura lo spirito non si affaccia nel gioco esteriore di fattori accidentali, anzi, è il fattore assolutamente determinante e tien testa senz'altro alle accidentalità, che adopera e domina a proprio uso e consumo. [Nello spirito] lo sviluppo non è la mera crescita esente dall'affanno e dalla lotta come quella della vita organica, bensì è il duro lavoro involontario dello spirito contro se stesso<sup>42</sup>.

Tuttavia, Hegel è consapevole che nella misura in cui dipende, se pur in modi e gradi diversi, dalla dimensione naturale, anche la storia rimane ineludibilmente esposta all'accidentalità. Ciò significa che anche in questo campo, sebbene in misura minore, la ragione può mostrarsi affetta da una certa debolezza: pur non rinunciando al suo compito, che è quello di «conoscere la necessità sotto l'apparenza della contingenza», la filosofia della storia e in generale tutte le scienze dello spirito non possono pretendere di «mostrare come necessari o [...] costruire a priori fenomeni a cui spetta il carattere della contingenza»<sup>43</sup>. Certo, la filosofia deve presupporre e mostrare che «nella storia mondiale le cose sarebbero andate razionalmente»<sup>44</sup>, cioè si sarebbero dirette verso quel fine ultimo del mondo che è «la coscienza che lo spirito ha della propria libertà»<sup>45</sup>. Tuttavia, essendo la storia, come la natura, una manifestazione dell'Idea nello spazio e nel tempo<sup>46</sup> – che Hegel chiama il «campo dell'arbitrio»<sup>47</sup> – bisogna anche qui ammettere «specie e distinzioni che non sono determinate dalla ragione, ma dal giuoco di circostanze esterne e contingenti»<sup>48</sup>.

Che il caso abbia un ruolo “non accantonabile” nel decorso storico comporta il permanere di un'indifferenza apparente anche tra le configurazioni assunte dal progresso dell'umanità. Ci sono forme di vita storica che anziché estinguersi rimangono “accanto” a quelle più evolute e perciò più razionali. Nell'intro-

---

42 HEGEL 2003, 48-49.

43 HEGEL 2010, 359.

44 HEGEL 2003, 10.

45 HEGEL 2003, 18.

46 Cfr. HEGEL 2003, 64: «La storia mondiale, lo sappiamo, è dunque in generale l'esposizione dello spirito nel *tempo*, proprio come l'idea si dispiega nello spazio in forma di natura».

47 HEGEL 2010, 143.

48 *Ibid.*

duzione al suo primo corso berlinese di filosofia della storia (1822-23), Hegel pone chiaramente questo problema:

Va osservato che i popoli quali sembianti dello spirito, per un verso sono anche esseri naturali e quindi si [comportano] anche alla maniera della natura, per cui le diverse figure permangono nello spazio, indifferenti le une alle altre, rappresentando perennemente l'autonomia di quello stadio. [...] Così vediamo le figure, individuabili nella storia universale quale sequela temporale, continuare anche a rimanere le une accanto alle altre nello spazio<sup>49</sup>.

Una exteriorità residua opera anche nella storia: forme di cultura ormai obsolete agli occhi di Hegel continuano a sopravvivere, assumendo le sembianze di veri e propri fossili storici. Così come oggi su alcune spiagge del continente americano possiamo ancora vedere gironzolare i limuli, creature nate nel triassico, allo stesso modo nel presente esistono costumi e istituzioni che, per quanto arcaici, continuano a sopravvivere. Sono insomma quel tanto di realtà non completamente riducibile allo sviluppo del concetto, l'accidentale reliquato di forme passate, una sorta di organi vestigiali dello spirito. La schiavitù, per fare solo un esempio, è ancora presente in diverse zone del mondo. L'infanzia dello spirito non scompare del tutto con la sua maturazione: in alcune parti del mondo esso si mostra adulto, in altre rimane un bambino. La ragione, di fronte a questa "stranezza", può solo prendere atto che «la contingenza ha il suo libero sfogo, che va riconosciuto come tale senza la pretesa (talvolta attribuita erroneamente alla filosofia) di trovarvi un poter essere soltanto così e non altrimenti»<sup>50</sup>.

## **2. Rinvigorire la ragione? La diagnosi di Andrew Seth Pringle-Pattison e la cura "darwiniana" di David George Ritchie**

Saranno proprio la dottrina hegeliana della *Zufälligkeit* e quella, ad essa strettamente legata, della debolezza del concetto a costituire un nervo scoperto per le scuole idealiste successive, e in particolare nel Regno Unito, dove la comparsa del darwinismo nei decenni seguenti la morte di Hegel aveva messo al centro una nuova visione dell'universo, le cui sorti dovevano reggersi sulla spietata

---

49 HEGEL 2001, 38.

50 HEGEL 2010, 359.

selezione di caratteristiche emergenti casualmente in natura. In tale contesto, la nascente scuola idealistica britannica cercò, servendosi delle filosofie di Kant e Hegel, di arginare questa nuova e attraente forma di “fatalismo”<sup>51</sup>, che di fatto minacciava la convinzione molto radicata nella società vittoriana dell’esistenza di una provvida armonia naturale e di una razionalità sovrintendente agli eventi della storia. In quel momento, Hegel parve a molti l’alleato migliore per una battaglia culturale di questo tipo<sup>52</sup>, ma fu proprio la presenza della *Zufälligkeit* all’interno del suo pensiero a costituire per alcuni un punto scabroso, che rischiava di compromettere tutta l’architettura del sistema.

Nel 1887 un idealista *sui generis* allievo di Hermann Lotze e Alexander Campbell Fraser, lo scozzese Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931), pubblica un libro intitolato *Hegelianism and Personality*. Come il suo autore, esso è stato quasi del tutto dimenticato, pur avendo rappresentato un momento importante nella storia della ricezione dell’hegelismo e nella stessa storia della filosofia anglosassone: le posizioni di Seth, infatti, anticipano in un clima di egemonia idealistica una certa insofferenza verso le conseguenze del pensiero di Hegel che si ritroverà in autori successivi e nei primi esponenti della filosofia analitica<sup>53</sup>.

Di Hegel, Seth valorizza la riproposizione in forma sistematica della precedenza aristotelica dell’atto sulla potenza, che nella concettualità del filosofo tedesco diventa a suo avviso la priorità del fine del processo sui suoi momenti incipienti<sup>54</sup>. Contrariamente all’evoluzionismo di Darwin e Huxley, la filosofia

---

51 «Scuoti diecimila granelli di sabbia e uno starà più in alto» (DARWIN 2010, 17). Nel 1921 George Bernard Shaw definirà il darwinismo un «fatalismo ripugnante» (citato in LA VERGATA 2016, 328), ma, seppur non sempre in toni così polemici, l’accusa di essere una teoria che negava consistenza alla libertà dell’uomo fu molto diffusa nell’Inghilterra vittoriana, come anche tra gli idealisti britannici.

52 Il contesto a cui ci stiamo riferendo era in effetti molto complesso e attraversato da forze e motivazioni eterogenee. Approssimativamente si può dire che gli idealisti cercarono una sorta di “terza via” tra il riduzionismo positivista e la teologia naturale, ma per una trattazione più ampia rimando ai primi tre capitoli di LOMBARDI 2020. Per un’analisi che si concentra maggiormente sugli aspetti socio-politici, cfr. DEN OTTER 2004.

53 Per un sintetico profilo di Seth e una panoramica sul suo *personal idealism*, cfr. MANDER 2014, 356-364. Ho recentemente discusso le critiche di Seth alla natura impersonale del pensiero in Hegel e in Thomas Hill Green, caposcuola degli idealisti britannici, in LOMBARDI 2023.

54 Cfr. SETH 1893, 88-89: «Non è da dubitare che Hegel deve al suo studio profondo di Aristotele molto del vantaggio che ha sui suoi predecessori. [...] E in particolare nella misura in cui sostiene con coerenza la dottrina aristotelica dell’ἐνέργεια come filosoficamente

dello sviluppo di Hegel intende spiegare il più basso a partire dal più alto, i fatti a partire dalla loro ragione, e non viceversa. Il compimento finale precede logicamente le diverse fasi dello sviluppo e, secondo lo stesso esempio di Hegel, è solo perché il seme è in sé già la pianta pienamente sviluppata che esso può germogliare<sup>55</sup>:

Questo processo di evoluzione, che si corona ed esaurisce nello spirito, è esso stesso l'ultimamente reale. L'inizio è lo stesso che la fine, perché entrambi sono uniti nella nozione di Fine, Scopo o Causa Finale (*Zweck*). In uno sviluppo così concepito il Fine è nell'inizio, o il vero inizio è il Fine; il primo stadio è implicitamente l'ultimo<sup>56</sup>.

La precedenza aristotelico-hegeliana del *Resultat* sugli elementi dai quali è appunto "risultato" costituisce agli occhi di Seth un'arma contro il riduzionismo di evoluzionisti come Thomas Huxley, le cui posizioni in fatto di etica saranno apertamente attaccate in un saggio intitolato *Man's Place in the Cosmos*<sup>57</sup>. Seth è convinto che il «motive-power»<sup>58</sup> di questa conquista hegeliana stia nel divieto di spiegare fenomeni complessi (come la coscienza, l'intelligenza, i fini, il bene etc.) attraverso categorie più semplici, evitando così la scarnificazione del concreto:

Niente è più essenziale che stare in guardia contro la seduttiva semplificazione dei fatti che consiste nella loro riduzione a categorie più semplici. È ovviamente possibile trattare qualsiasi fatto più o meno astrattamente – cioè tener conto solo di certi suoi aspetti, non del pieno fatto concreto. La spiegazione attraverso riduzione a categorie più semplici è un tale resoconto astratto. [...] Niente può essere più certo che ogni spiegazione filosofica dev'essere spie-

---

anteriore alla δὐναμις o alla potenzialità dalla quale appare essersi evoluta – la dottrina del τέλος o Fine come la causa esplicativa dell'intero sviluppo – si può cordialmente concedere che Hegel rappresenta quanto di meglio e più profondo vi è nella filosofia moderna». L'edizione di *Hegelianism and Personality* da cui cito è la seconda, del 1893. Tutte le traduzioni sono a mia cura.

55 Cfr. ad esempio HEGEL 2001, 28: «Il seme è ciò con cui ha inizio la pianta, ma è al contempo anche il risultato dell'intera attività, dell'intera vita della pianta. Essa si sviluppa per produrlo».

56 SETH 1893, 87.

57 SETH 1893(1). Per un'analisi delle argomentazioni contenute in questo contributo, cfr. LOMBARDI 2020, 64-74.

58 SETH 1893, 89.

gazione del più basso tramite il più alto, e non viceversa; e se l'autocoscienza è il fatto più alto che conosciamo, allora siamo giustificati nell'utilizzare la concezione dell'autocoscienza come la nostra chiave migliore per accedere alla natura ultima dell'esistenza nella sua interezza<sup>59</sup>.

Tuttavia, Seth ritiene che Hegel si spinga troppo in là nel concepire questa precedenza dell'universale rispetto alle sue oggettivazioni particolari, facendo del primo il vero e proprio principio ontologico delle seconde. Se la natura è, come dice lo stesso Hegel, nient'altro che la «materiatuta»<sup>60</sup> dell'Idea, in cosa – si chiede Seth – le due dovrebbero distinguersi? Se la *Realphilosophie* è un'applicazione della logica alla realtà, in cosa quest'ultima differisce dalla pura ragione? Secondo Seth, Hegel non fa che aggirare il problema, utilizzando metafore come “alienazione”, “estraniazione”, “materiatuta” etc. per descrivere il rapporto tra l'idea e la realtà effettiva. È come se Hegel non voglia limitarsi a dire che «c'è Ragione nel mondo»<sup>61</sup>, ma che è la ragione stessa a creare il mondo: e cioè, stando ai termini di Seth, che la logica non sia semplicemente uno schema categoriale che descrive la natura e lo spirito (l'esistente), bensì una scienza che verte sull'unica realtà metafisica – l'Idea assoluta – da cui l'esistenza stessa dev'essere dedotta o dalla quale deve neoplatonicamente “cadere”. Ma Hegel, secondo Seth, si guarda bene dall'affermarlo in modo esplicito: egli «confonde nella maniera più sottile questi due punti di vista»<sup>62</sup>, ricorrendo a espressioni ambigue come quelle poc'anzi menzionate.

Questo atteggiamento di ambiguità si renderebbe particolarmente evidente – fino al punto di “esplodere” – nel modo in cui Hegel tratta la pura “fattualità” della natura, e cioè la contingenza delle cose molteplici, che stanno tra loro in un rapporto di indifferenza. Seth porta diversi esempi:

---

59 SETH 1893, 95.

60 Cfr. SETH 1893, 130-131. *Materiatuta* è un termine che ricorre più volte in Hegel e secondo IANNELLI, OLIVIER 2022, oltre a presentare particolari problemi traduttivi, è stato trascurato se non talvolta addirittura oscurato nella *Hegel-Forschung*, specie dai primi traduttori dell'opera hegeliana. È perciò molto interessante che Seth richiami l'attenzione su questa parola, come una sorta di *escamotage* linguistico di cui Hegel si serve per non affrontare di petto il problema della realtà naturale e della sua “differenza” o “alterità” rispetto alla logica.

61 SETH 1893, 132. Cfr. HEGEL 2010, 163: «Dire che nel mondo c'è intelletto, c'è ragione, equivale all'espressione “pensiero oggettivo”».

62 SETH 1893, 110.

Perché deve esserci esattamente quel numero di pianeti nel nostro sistema solare, e non di più? [...] Perché ogni isola nell'oceano dovrebbe stare esattamente dov'è? [...] Si dà il caso che se la nostra conoscenza fosse perfetta, dovremmo essere in grado di rendere conto [...] dell'esatta posizione di ogni minuscolo granello di sabbia. [...] Quale connessione logica esiste [...] tra l'odore di una rosa, per esempio, e la sua forma, o tra il sapore di un'arancia e il suo colore? Queste qualità sono trovate insieme, come mero dato di fatto, ma nessun ragionamento potrebbe condurci dall'una all'altra. [...] Cosa dobbiamo dire dell'indefinita molteplicità di individui in cui la specie è realizzata? Perché dovrebbe esserci più di un esemplare di ciascuna? Di tutto ciò non c'è spiegazione in Hegel<sup>63</sup>.

In questa battuta d'arresto della ragione di fronte alla mera contingenza del particolare si cela, ad avviso di Seth, una «evidente contraddizione» e anzi addirittura il «collasso»<sup>64</sup> (*breakdown*) del sistema. Un razionalismo assoluto che parla di una realtà non determinata dalla ragione, ma caratterizzata – secondo le parole di Hegel – da una *unbestimmbaren Regellosigkeit*, una «irregolarità indeterminabile»<sup>65</sup>, ha implicitamente dichiarato il proprio fallimento. Hegel, dice Seth, «sembra credere che *nominando* la difficoltà se ne sia sbarazzato»<sup>66</sup>. Alla *Zufälligkeit* viene infatti riconosciuto lo statuto di categoria nel sistema della ragione – essa assurge così a forma dell'Idea, a *Denkbestimmung* – ma contemporaneamente Hegel afferma che è inopportuno «pretendere dal concetto che debba comprendere tali contingenze»<sup>67</sup>. La giustificazione di ciò è individuata nell'impotenza del concetto nella sfera della natura, ma secondo Seth con questo Hegel vuol piuttosto dire che «è colpa della natura»<sup>68</sup> (*it's nature's fault*), perché non si lascia afferrare se non astrattamente, oltre ad essere in ultima istanza «di nessun interesse o importanza per la ragione»<sup>69</sup>. Per quanto Hegel parli sia di una *Ohnmacht der Natur* sia di una *Schwäche des Begriffs*, è come se Seth intenda che egli calchi troppo la mano sulla prima: su una sorta di impotenza e insignificanza costitutive della natura stessa (e, per estensione, della fattualità di tutta l'esperienza), piuttosto che sulla incapacità della ragione di abbracciarla com-

---

63 SETH 1893, 141-142.

64 SETH 1893, 146.

65 HEGEL 2002, 99.

66 SETH 1893, 143.

67 HEGEL 2002, 100.

68 SETH 1893, 143.

69 SETH 1893, 147.

pletamente. Così facendo, però, si continua ad ammettere una zona della realtà impenetrabile alla ragione, che tuttavia Hegel pretende essere assoluta («non si deve dimenticare che egli professa di offrirci una filosofia *assoluta*»<sup>70</sup>) e in grado di “sistemare” ogni aspetto dell’esistente («un sistema assoluto non può permettersi di lasciare nessuna nicchia o fessura dell’esistente inesplorata»<sup>71</sup>). L’aporia, pertanto, ad avviso di Seth resta insanabile: «È difficile vedere come il dire che non abbiamo spiegazione da dare possa essere interpretato come la stessa spiegazione richiesta»<sup>72</sup>.

Le obiezioni contenute nell’opera di Seth costituirono una delle fonti principali per un altro idealista di quel tempo, più convintamente hegeliano: David George Ritchie (1853-1903). Allievo del fondatore del neoidealismo britannico Thomas Hill Green, Ritchie sostenne che l’hegelismo e il darwinismo potessero e dovessero collaborare per pensare una forma di razionalità in grado di evitare sia le derive riduzionistiche e individualistiche dell’evoluzionismo di Spencer sia quelle provvidenzialistiche e fideistiche dell’intuizionismo romantico e della teologia naturale<sup>73</sup>. Accettando il punto di vista di Seth sulla problematicità della presenza della *Zufälligkeit* all’interno del pensiero di Hegel, Ritchie propone di considerare la selezione naturale di Darwin come una “correzione” «alla parte più difettosa»<sup>74</sup> della filosofia hegeliana: un modo per rinvigorire la ragione, curandola dalla sua fiacchezza. La spiegazione adattiva fornita dalla selezione naturale sarebbe tendenzialmente capace di rispondere a tutte quelle domande poste da Seth sulle fattualità di natura, che a suo avviso Hegel lascerebbe inevase:

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

70 SETH 1893, 116.

71 SETH 1893, 213.

72 SETH 1893, 146.

73 In italiano, oltre a LOMBARDI 2020, che costituisce uno studio monografico sull’evoluzionismo idealista di Ritchie a partire dalla collocazione di quest’ultimo nel vivace contesto storico-filosofico vittoriano, si veda il recente contributo di RONI 2023, che mette a fuoco l’interpretazione di Hegel offerta da Terry Pinkard proprio a partire dalla proposta hegelio-darwinista di Ritchie.

74 RITCHIE 2020, 270.

come una forma stessa del razionale. [...] Così la non-razionalità (la variabilità indefinita) ottiene la sua ragione – in un senso che non era mai stato riconosciuto prima.<sup>75</sup>

Seth quindi avrebbe ragione nel denunciare la problematicità di una *Zufälligkeit* elevata a categoria del sistema della ragion pura, ma si sbaglierebbe nel non vedere che le domande che rivolge a Hegel possono trovare una risposta grazie agli avanzamenti della biologia. Bisognerà quindi limitarsi a espungere la contingenza dalla natura – ed è il passo che aiuta a fare Darwin, fornendo con la selezione naturale una risposta al “perché” dei processi naturali<sup>76</sup> – ma tutto il resto rimane in piedi. Anzi, Seth rischia con la sua critica di sfociare in una forma di irrazionalismo inammissibile per un idealista<sup>77</sup>: «Il Professor Seth sembra tener fermo che la natura è illogica o irrazionale»<sup>78</sup>.

Il profumo dei fiori e il colore dei frutti, dice Ritchie, sono spiegabili in base al funzionamento adattivo delle specie in questione, tant’è che grazie alla teoria evuzionistica siamo in grado di stabilire perché certi fiori emanano certi odori in base alla conformazione della loro corolla, a sua volta determinata dalle strategie riproduttive di cui si servono i fiori per realizzare il loro fine, che è quello di conservarsi come specie:

Il Professor Seth chiede: “Si dà una qualche connessione logica tra le differenti qualità delle cose – tra il profumo di una rosa, per esempio, e la sua forma; o tra il sapore di un’arancia e il suo colore?” A me questa pare una domanda infelice. Oggi siamo sicuri che devono essercene. Il profumo dei fiori; il gusto dei frutti, i loro colori, le loro forme, etc., ora non si considerano come risultati “accidentali” di un concorso fortuito di atomi o come il semplice sghiribizzo di un artefice capriccioso, ma come connessi in certo qual modo con i mezzi attraverso cui la pianta si riproduce, e le specie sono considerate favorite nella competizione con le altre dagli insetti che trasportano il loro polline e dagli uccelli che trasportano i loro semi.

Dalle venature parallele nella foglia di una pianta in fiore io posso inferire

---

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Al punto che Ritchie si spinge ad affermare che «Darwin rimette le “cause finali” al loro proprio posto all’interno della scienza – cause finali nel senso aristotelico, e non in quello stoico o in quello espresso nel *Bridgewater Treatise*» (RITCHIE 2020, 272). Siamo agli antipodi rispetto a MARX 1953, 150, che in una lettera del 16 gennaio 1861 indirizzata a Ferdinand Lassalle scrive che Darwin aveva inferito il «colpo mortale» (*Todestofß*) alla teleologia.

<sup>77</sup> Cfr. RITCHIE 1888.

<sup>78</sup> RITCHIE 2020, 269.

che i suoi petali si disporranno in tre o in multipli di tre, in modo simile, se non con la medesima certezza con cui inferisco che, se l'angolo di un triangolo rettangolo è retto, la somma degli altri due angoli dev'essere un angolo retto. Assumere che la connessione *logica* è qualcosa di un tipo assolutamente differente dalla connessione tra le cose (connessione *reale*) a mio avviso renderebbe la conoscenza scientifica impossibile<sup>79</sup>.

Questo discorso, oltre che alla natura, si applica anche alla storia: nel suo scritto d'esordio, intitolato appunto *The Rationality of History* (1883) e contenuto in una importante miscellanea curata dallo stesso Seth e da Richard Burdon Haldane, Ritchie sostiene la tesi che il fine ultimo dello svolgimento storico è già contenuto nelle configurazioni intermedie. Si tratta, per il pensiero, di intercettarlo nel presente. Il compito del filosofo è cioè quello di scoprire negli eventi che appaiono puramente contingenti le precise relazioni con il senso complessivo della storia universale, e di interpretarli come i passi necessari che conducono verso la realizzazione del fine razionale del mondo:

Il filosofo deve considerare gli eventi come parti di un piano che è in loro manifesto – la storia è il lavoro della ragione. La filosofia della storia [...] è un tentativo di decifrare il piano della Provvidenza, di sbrogliare l'intreccio del grande dramma che viene messo in scena attraverso i secoli. [...]

È perché e nella misura in cui l'uomo è razionale che è libero: ed è nella misura in cui ciascun uomo agisce più sotto la guida della ragione e meno sotto quella dei ciechi impulsi naturali, o passioni, che è un agente sempre più libero<sup>80</sup>.

E anche in questo difficile lavoro storico-ermeneutico può svolgere un ruolo importante la teoria della selezione naturale, poiché persino le variazioni storiche potranno spiegarsi in base al successo adattivo, in cui consiste la loro stessa

---

79 RITCHIE 2020, 270-271 n.

80 RITCHIE 1883, 132-134. Traduzione mia. Quanto la Provvidenza a cui allude Ritchie differisce da quella di cui parla Hegel? Cfr. HEGEL 2010, 434: «Si può dire [...] che la provvidenza divina si comporta come l'astuzia assoluta rispetto al mondo. Dio lascia fare agli uomini con le loro passioni e i loro interessi particolari, e ciò che ne risulta è l'attuazione dei *suoi* intenti, che sono qualcosa di diverso». Si potrebbe dire che invece, per Ritchie, la Provvidenza divina non lascia tanto fare agli uomini ma piuttosto *coincide* con il fare degli uomini? In tal caso la Provvidenza non potrebbe nemmeno pensarsi come una "astuzia", ma solo come la stessa immanenza della prassi.

razionalità<sup>81</sup>. La selezione deve infatti, secondo Ritchie, farsi “razionale”, onde non ricondurre anche le forme più elevate di sviluppo alle crudeli dinamiche di quella meramente naturale descritta da Darwin ne *L’Origine delle specie*:

Si tratterà solo di imitare attraverso una procedura razionale la tendenza della natura al miglioramento, che consiste nell’economia della produzione. La selezione razionale prenderà il posto del crudele processo della selezione naturale<sup>82</sup>.

Ciò non toglie che l’evoluzione dello spirito segua una logica necessaria, se pure di una necessità ben diversa da quella “esterna” avversata da Hegel, e compatibile con la spontaneità dello spirito umano. In un modo che, se da un lato amplia la selezione tenendo conto dell’etica e della libertà, dall’altro sembra riassorbire quest’ultima all’interno della razionalità del processo selettivo:

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. Tuttavia, i fatti della coscienza, della riflessione, dell’autocoscienza fanno una enorme differenza nella tipologia di tale lotta. La selezione naturale ai suoi stadi più infimi – quelli con cui il naturalista ha familiarità – opera solamente in base alla distruzione degli organismi e delle specie meno favoriti dalle circostanze. La selezione naturale tra mortali pensanti dotati di linguaggio articolato, che possono “guardare indietro e in avanti” (*look before and after*), funziona anche in altre maniere<sup>83</sup>.

La differenza è che ciò che Darwin chiamava la variazione “spontanea” nelle abitudini degli animali (in modo da confessare espressamente la propria ignoranza) è soppiantata da una deliberata adozione di un nuovo comportamento negli esseri umani<sup>84</sup>.

---

81 Su questo sono molto importanti i due saggi intitolati *La selezione naturale e il mondo spirituale* e *Selezione naturale e storia delle istituzioni*, presenti nello stesso volume in cui è contenuto RITCHIE 2020, alle pagine 189-207 e 209-222.

82 RITCHIE 1891, 82. Traduzione mia.

83 RITCHIE 2020, 274.

84 RITCHIE 2020, 157.

### **3. Conclusione: la necessità della libertà come tensione tra ragione e storia**

Insomma, tra le intercapedini del concetto, negli spazi lasciati vuoti dalla ragione hegeliana, Ritchie inserisce la necessità esplicativa rappresentata ai suoi occhi dalla teoria di Darwin. E paradossalmente proprio per sottrarre al caso, elemento importantissimo nella teoria della selezione naturale, ogni rilevanza nella conoscenza razionale della natura e degli eventi storici. Si tratta di una operazione di notevolissimo interesse, che può contribuire tutt'oggi a gettare luce sul complesso rapporto tra ragione e contingenza nel pensiero di Hegel, ma che nel tentativo di ridare forza alla ragione corre un grande rischio: quello di modificare notevolmente il significato che Hegel stesso intendeva assegnare alla libertà del concetto, reintroducendo una sorta di determinismo o pre-determinismo, se pure di natura spirituale. La questione che si impone è la seguente: se l'apparire della coscienza permette l'emersione di variazioni "libere" all'interno del processo storico-naturale, in che misura quelle stesse deliberazioni potranno essere spiegate in base a una necessità di tipo logico o razionale qual è quella difesa da Ritchie contro Seth? E se fossero totalmente spiegabili in tal senso - come Ritchie sembrerebbe ammettere, giacché qualsiasi residuo di irrazionalità comprometterebbe a suo avviso l'anelito esplicativo della filosofia - in quale accezione, precisamente, le suddette variazioni dovrebbero considerarsi libere? In che modo sarebbe "libero" un agire che possa dedursi con la stessa certezza con cui si deduce che la somma dei due angoli non retti in un triangolo retto equivale a  $90^\circ$ ? Si tratta di domande a cui non possiamo dar risposta qui, e che meritano una discussione ben più approfondita.

Per il momento ci limitiamo ad osservare che, forse, proprio su questo delicatissimo punto quella di Hegel è un'ambiguità "felice", perché lascia aperto il problema del rapporto tra la razionalità e le tortuose vie che può intraprendere per effettuarsi nel mondo. Queste vie non sono già "decise", dal momento che mantengono una certa alterità rispetto al concetto; ma - vien da chiedersi - se l'interesse sta nel decorso e non nei suoi dettagli, il modo in cui la ragione si inoltrerà per questi sentieri, che sono imprevisi e imprevedibili, non è in grado di influire sulla fisionomia stessa della ragione? Anche questa domanda dovrà restare aperta, sia per l'oggettiva incapacità di chi scrive di fornire una risposta

sia perché è possibile che essa sia il segno di una tensione irriducibile tra la ragione e la storia.

ANTONIO LOMBARDI  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI\*

---

\* [antonio.lombardi@uniba.it](mailto:antonio.lombardi@uniba.it); Università degli Studi di Bari, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica, Piazza Umberto I 1, 70122 Bari BA, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1803-5423>.

## BIBLIOGRAFIA

ACHELLA 2019 = STEFANIA ACHELLA, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2019.

ARISTOTELE 2007 = ARISTOTELE, *Fisica*, ed. LUIGI RUGGIU, Milano-Udine, Mimesis, 2007.

BURBIDGE 2007 = JOHN WILLIAM BURBIDGE, *Hegel's Systematic Contingency*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.

DARWIN 2010 = CHARLES DARWIN, *Taccuini filosofici*, ed. ALESSANDRA ATTANASIO, Torino, UTET, 2010.

DEN OTTER 2004 = SANDRA DEN OTTER, *British Idealism and Social Explanation. A Study in Late Victorian Thought*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

FERRARIN 2004 = ALFREDO FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

HEGEL 2001 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Filosofia della storia universale secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, ed. KARL-HEINZ ILTING, KARL BREHMER, HOO NAM SEELMANN, Torino, Einaudi, 2001.

HEGEL 2002 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Filosofia della natura*, ed. VALERIO VERRA, Torino, UTET, 2002.

HEGEL 2003 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, ed. GIOVANNI BONACINA, LIVIO SICHIROLLO, Roma-Bari, Laterza, 2003.

HEGEL 2010 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *La scienza della logica*, ed. VALERIO VERRA, Torino, UTET, 2010.

HEGEL 2011 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Scienza della logica*, ed. ARTURO MONI, Bari-Roma, Laterza, 2011.

HEGEL 2017 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Heidelberg 1817*, ed. ADRIANO TASSI, Brescia, Morcelliana, 2017.

HENRICH 1971 = DIETER HENRICH, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.

IANNELLI, OLIVIER 2022 = FRANCESCA IANNELLI, ALAIN PATRICK OLIVIER, «En traduisant Hegel. Traducendo Hegel. Aesthetic theory and/in Translation practice», *Studi di estetica* 22 (2022), 157-197.

KOJÈVE 1996 = ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, ed. GIANFRANCO FRIGO, Milano, Adelphi, 1996.

LA VERGATA 2016 = ANTONELLO LA VERGATA, «Darwin e la Filosofia», *Atti della Società dei Naturalisti e Matematici di Modena* 147 (2016), 310-333.

LOMBARDI 2020 = ANTONIO LOMBARDI, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, Bari, Edizioni di Pagina, 2020.

LOMBARDI 2022 = ANTONIO LOMBARDI, «Dialettiche dell'immediato. Hegel, Gentile, Bontadini», *Quaderni di Inschibboleth* 17 (2022), 35-55.

LOMBARDI 2023 = ANTONIO LOMBARDI, «Trascendenza del pensiero, impersonalità della coscienza. Hegel, T. H. Green e la critica di A. Seth Pringle-Pattison», *Rosmini Studies* 10 (2023) 359-370.

MABILLE 1999 = BERNARD MABILLE, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.

MANDER 2014 = WILLIAM MANDER, *British Idealism. A History*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

MARX 1953 = KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Ausgewählte Briefe*, ed. MARX-ENGELS-LENIN-STALIN-INSTITUT, Berlin, Dietz, 1953.

RITCHIE 1883 = DAVID GEORGE RITCHIE, «The Rationality of History», in *Essays in Philosophical Criticism*, ed. ANDREW SETH PRINGLE-PATTISON, RICHARD BURDON HALDANE, 126-158, London, Longmans Green & Co., 1883.

RITCHIE 1888 = DAVID GEORGE RITCHIE, «Review of A. Seth Pringle-Pattison's *Hegelianism and Personality*», *Mind* 13 (1888), 256-263.

RITCHIE 1891 = DAVID GEORGE RITCHIE, *Darwinism and Politics. Second Edition, with Two Additional Essays on Human Evolution*, London, Swan Sonnenschein & Co, 1891.

RITCHIE 2020 = DAVID GEORGE RITCHIE, «Darwin e Hegel», in *Darwinismo e politica*, ed. ANTONIO LOMBARDI, GABRIELE ZUPPA, 255-284, Vigonza, AM Edizioni, 2020.

RONI 2023 = RICCARDO RONI, «Terry Pinkard interprete di Hegel, a partire da David George Ritchie: il pragmatismo della ragione, il suo linguaggio, il suo destino», in *La presenza di Hegel nei pensatori contemporanei*, ed. FABIO GEMBILLO, GIUSEPPE GIORDANO, volume 3, 187-216, Messina-Vittoria, Armando Siciliano Editore, 2023.

SETH 1893 = ANDREW SETH, *Hegelianism and Personality. Second Edition*, Edinburgh-London, William Blackwood & Sons, 1893.

SETH 1893(1) = ANDREW SETH, «Man's Place in the Cosmos. Professor Huxley on Nature and Man», *Blackwood's Edinburgh Magazine* 154 (1893), 823-834.